

Иberoамериканские тетради

Том XIII · № 3 · 2025

ISSN (Print) 2409-3416

ISSN (Online) 2658-5219

DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3

Издается с 2013 г.

Периодичность – 4 номера в год:

№1 март; №2 июнь; №3 сентябрь; №4 декабрь.

«Иberoамериканские тетради» — научный рецензируемый журнал об иberoамериканской истории и культуре. Цель журнала — развитие междисциплинарных исследований в области истории, этнологии, искусствоведения, литературоведения, лингвистики и других дисциплин для раскрытия многообразия и самобытности иberoамериканской картины мира. В журнале публикуются статьи на русском, испанском, португальском и английском языках, что создает уникальную площадку для взаимного познания двух пограничных цивилизационных пространств: иberoамериканского и российского.

Задачи журнала:

- представление исследователям открытой площадки для публикации результатов разноплановых научных исследований по истории, этнологии и этнографии, культуре, литературе, искусству, языкам стран иberoамериканского ареала. Приветствуются исследования, имеющие фундаментальное и прикладное значение;
- обзор передовых публикаций (статей, монографий), посвященных региональной проблематике, многообразию и самобытности стран Иberoамерики по указанным специальностям;
- привлечение к сотрудничеству как авторитетных российских и зарубежных исследователей—иberoамериканистов, так и начинающих исследователей, занимающихся изучением и интерпретацией истории, культуры, литературных тенденций, разных видов искусства, лингвокультуры иberoамериканского мира;
- формирование международной дискуссионной площадки для поддержания академического диалога иberoамериканистов по проблемам истории, культуры, искусства, лингвокультуры.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор

Е.В. Астахова, кандидат исторических наук, доцент, МГИМО МИД России

Заместитель главного редактора

А.Н. Кожановский, доктор исторических наук, ИЭА РАН

Н.Е. Аникеева, доктор исторических наук, профессор, МГИМО МИД России (Россия)

А.В. Баранов, доктор исторических наук, доктор политических наук, профессор КубГУ, Краснодар (Россия)

А.Х. Верду-Ховер, доктор экономических наук, профессор, Университет Мигеля Эрнандеса, Аликанте (Испания)

О.В. Волосюк, доктор исторических наук, профессор, НИУ ВШЭ (Россия)

Р. Гусман Тирадо, доктор филологии, профессор, Университет Гранады (Испания)

Н.В. Иванов, доктор филологических наук, профессор, МГИМО МИД России (Россия)

С. Каменецкая, доктор филологии, Национальный автономный университет, г. Мехико (Мексика)

Н.С. Константинова, кандидат исторических наук, руководитель Центра культурологических исследований ИЛА РАН, член Союза театральных деятелей РФ (Россия)

И.А. Кряжева, доктор искусствоведения, Государственный институт искусствознания (Россия)

М.В. Ларионова, доктор филологических наук, доцент, МГИМО МИД России (Россия)

Б.Ф. Мартынов, доктор политических наук, профессор, МГИМО МИД России (Россия)

О.А. Масалова, кандидат исторических наук, доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Россия)

Н.Г. Мед, доктор филологических наук, профессор, СПбГУ (Россия)

Э. Агилар Монтальво, Президент фонда «Народы Америки» (Эквадор)

А.В. Морозова, доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент, СПбГУ (Россия)

Ю.Л. Оболенская, доктор филологических наук, профессор, МГУ (Россия)

Х. де Ойос Пуэнте, доктор географии и истории, доцент, Национальный университет заочного обучения (Испания)

И.В. Попов, кандидат исторических наук, доцент, МГИМО МИД России, Институт Европы РАН (Россия)

И.Л. Прохоренко, доктор политических наук, заведующая Сектором международных организаций и глобального политического регулирования ИМЭМО РАН (Россия)

А. Санчес-Андрес, доктор экономических наук, профессор, Университет Валенсии (Испания)

Л.И. Тананаева, доктор искусствоведения, почётный член РАХ (Россия)

М.Г. Толоса Санчес, ведущий научный сотрудник Национального исследовательского центра истории искусств (Cenidap) Национального института искусств (Мексика)

В.Л. Хейфец, доктор исторических наук, профессор, СПбГУ, главный научный сотрудник ИЛА РАН (Россия)

С.М. Хенкин, доктор исторических наук, профессор, МГИМО МИД России, ИНИОН РАН (Россия)

Я.Г. Шемякин, доктор исторических наук, ИЛА РАН (Россия)

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор

Е.В. Астахова, кандидат исторических наук, доцент, МГИМО МИД России

Заместитель главного редактора

А.Н. Кожановский, доктор исторических наук, ИЭА РАН

Научный редактор

А.В. Родионов

Редактор

А.К. Валовская

Ответственный секретарь

Е.В. Крюкова, кандидат политических наук, доцент, МГИМО МИД России

Дизайн, верстка

Д.Е. Волков, МГИМО МИД России

В дизайне обложки использована картина бразильского художника Эмилиану ди Кавальканти «Фавела», 1958

УЧРЕДИТЕЛЬ И ИЗДАТЕЛЬ

МГИМО МИД России

Cuadernos Iberoamericanos

Vol. XIII · Nº 3 · 2025

ISSN (Print) 2409-3416

ISSN (Online) 2658-5219

DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3

Se publica 4 veces al año desde 2013

Frecuencia de publicación – 4 números al año:

Nº1 marzo; Nº2 junio; Nº3 septiembre; Nº4 diciembre.

“Cuadernos Iberoamericanos” es una Revista de Humanidades revisada por pares. Su objetivo principal es desarrollar estudios originales interdisciplinarios derivados de la investigación académica, reflexiones teóricas, debates especializados, ensayos y reseñas críticas en torno a temas relacionados con los estudios en áreas de historia, etnografía y etnología, arte, comunicación, literatura, lingüística y otros para ofrecer una amplia visión sobre la diversidad y la identidad del mundo iberoamericano.

Se publican artículos en ruso, español, portugués e inglés lo que crea una plataforma académica privilegiada para el conocimiento mutuo y comunicación intercultural entre las dos civilizaciones especiales — de Rusia y de Iberoamérica.

Tareas de la revista:

- Ofrecer a los investigadores-iberoamericanistas una plataforma abierta para la publicación de diversas investigaciones científicas y reflexiones analíticas sobre la historia, la cultura, la literatura, artes y lenguas de los países del mundo iberoamericano;
- Difundir las publicaciones tanto de investigadores de renombre como de los expertos principiantes (artículos, monografías) en las áreas mencionadas en forma de reseñas críticas;
- Invitar a la colaboración tanto a los expertos rusos como a los iberoamericanistas extranjeros para compartir el diálogo académico y el debate intelectual sobre los estudios y la interpretación de diferentes fenómenos de la historia, la cultura y artes, de las tendencias literarias y lingüísticas presentes en el espacio iberoamericano.

CONSEJO EDITORIAL

Directora de la revista

Elena Astakhova, PhD (Historia), profesora titular, Universidad MGIMO, Rusia

Vicedirector de la revista

Alexander Kozhanovsky, Dr. en Historia, Instituto de Antropología y Etnografía de la Academia de Ciencias de Rusia

Consejo Editorial

Natalia Anikeeva, Dra. en Historia, catedrática, Universidad MGIMO, Rusia

Andrei Baranov, Dr. en Historia, Dr. en Ciencias Políticas, catedrático de la Universidad Estatal de Kubán, Krasnodar, Rusia

Rafael Guzmán Tirado, Dr. en Filología, catedrático, Universidad de Granada, España

Jorge de Hoyos Puente, Dr. en Historia y Geografía, profesor titular, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Nicolay Ivanov, Dr. en Filología, catedrático, Universidad MGIMO, Rusia

Victor Jeifets, Dr. en Historia, catedrático, Universidad Estatal de San Petersburgo, Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias de Rusia

Sofía Kamenetskaya, Dra. en Lingüística, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Serguéy Khenkin, Dr. en Historia, catedrático, Universidad MGIMO, Instituto de Información Científica en Ciencias Sociales de la Academia de Ciencias de Rusia

Natalia Konstantinova, PhD (Historia), Jefa del Centro de Estudios Culturales del Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias de Rusia, Miembro de la Unión de los trabajadores de teatro de la Federación de Rusia

Irina Kryazheva, Dra. en Artes, Instituto Estatal de Estudios del Arte, Rusia

Marina Larionova, Dra. en Filología, profesora titular, Universidad MGIMO, Rusia

Boris Martynov, Dr. en Ciencias Políticas, catedrático, Universidad MGIMO, Rusia

Olga Masalova, PhD (Historia), profesora titular, Universidad Federal de Kazán, Rusia

Natalia Med, Dra. en Filología, catedrática, Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia

Enrique Aguilar Montalvo, Presidente de la Fundación Pueblos de América, Ecuador

Anna Morózova, Dra. en Estudios Culturales, PhD (Historia del Arte), profesora titular, Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia

Yulia Obolenskaya, Dra. en Filología, catedrática, Universidad Estatal M.V. Lomonóssov de Moscú, Rusia

Ivan Popov, PhD (Historia), profesor titular, Universidad MGIMO, Instituto de Europa de la Academia de Ciencias de Rusia

Irina Prokhortenko, Dra. en Ciencias Políticas, jefa del Sector de Organizaciones Internacionales y Reglamentación de Política Mundial en el Instituto de Economía Mundial y Relaciones Internacionales de la Academia de Ciencias de Rusia

Antonio Sánchez-Andrés, Dr. en Economía, catedrático, Universitat de València, España

Yakov Shemyakin, Dr. en Historia, Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias de Rusia

Larisa Tananaeva, Dra. en Artes, Miembro Honoraria de la Academia de Bellas Artes de Rusia

María Guadalupe Tolosa Sánchez, Investigadora Titular C del Centro Nacional de Investigación de Artes Plásticas (Cenidiap) del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, México

Antonio José Verdú-Jover, Dr. en Economía, catedrático, Universitas Miguel Hernández, Alicante, España

Olga Volosyuk, Dra. en Historia, catedrática de la Universidad Escuela Superior de Economía, Rusia

EQUIPO EDITORIAL

Directora de la revista

Elena V. Astakhova, PhD en Historia, profesora titular, Universidad MGIMO, Rusia

Vicedirector de la revista

Alexander V. Kozhanovsky, Doctor en Historia, Instituto de Antropología y Etnografía de la Academia de Ciencias de Rusia

Redactor académico

Aleksandr V. Rodionov

Redactora

Alexandra K. Valovskaya

Secretaria ejecutiva

Elena V. Kryukova, PhD en Ciencias Políticas, profesora titular, Universidad MGIMO, Rusia

Diseño, Diseño editorial

Dmitriy E. Volkov, Universidad MGIMO

Imagen en la portada:

Emiliano Di Cavalcanti (Brasil). «Favela», 1958

FUNDADOR Y PUBLICADOR

Universidad MGIMO

Cuadernos Iberoamericanos
tiene el certificado registral de los medios
ПИ №. FS77-78906 de agosto 7, 2020

Iberoamerican Papers

Vol. XIII · № 3 · 2025

ISSN (Print) 2409-3416

ISSN (Online) 2658-5219

DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3

Established in 2013, Issued 4 times a year
Publication Frequency – 4 issues per year:
№1 March; №2 June; №3 September; №4 December.

"Iberoamerican papers" is a peer-reviewed scientific journal. The Journal's goal is to develop interdisciplinary research in the field of history, ethnology, art history, literary studies, linguistics and other disciplines to show the diversity and identity of the Ibero-American worldview. The Journal publishes articles in Russian, Spanish, Portuguese and English, which creates a unique platform for mutual knowledge and intercultural communication of two "frontier" civilizations: that of Russia and Ibero-America.

The Journal's objectives are:

- To provide researchers with an open platform to publish the results of different scientific research on the history, ethnology and ethnography, culture, literature, art, languages of the countries of the Ibero-American world;
- To disseminate the publications of both renowned researchers and junior experts (articles, monographs) in the above-mentioned areas in the form of critical reviews;
- To invite both Russian experts and Ibero-Americanists from abroad to collaborate in order to share academic dialogue and intellectual debate on the study and interpretation of different phenomena of history, culture and the arts, literary and linguistic trends in the Ibero-American world.

EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief

Elena Astakhova, PhD (History), associate professor, MGIMO University, Russia

Deputy Editor-in-Chief

Alexander Kozhanovsky, Dr. of History, Institute of Ethnography and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Russia

Editorial Board

Natalia Anikeeva, Dr. of History, professor, MGIMO University, Russia

Andrei Baranov, Dr. of History, Dr. of Political Sciences, professor, Kuban State University, Krasnodar, Russia

Rafael Guzmán Tirado, Dr. of Philology, professor, University of Granada, Spain

Jorge de Hoyos Puente, Dr. of History and Geography, National University of Distant Education, Spain

Nicolay Ivanov, Dr. of Philology, professor, MGIMO University, Russia

Victor Jeifets, Dr. of History, professor, Saint Petersburg State University, Institute for Latin America of the Russian Academy of Sciences, Russia

Sofia Kamenetskaya, Dr. of Linguistics, Autonomous University of Mexico City, Mexico

Sergey Khrenkin, Dr. of History, professor, MGIMO University, Institute of Scientific Information for Social Sciences (INION) of the Russian Academy of Sciences, Russia

Natalia Konstantinova, PhD (History), Head of the Center for Cultural Studies at the Institute for Latin America of the Russian Academy of Sciences, Member of the Union of Theatre Workers of the Russian Federation

Irina Kryazheva, Dr. of Arts, State Institute for Art Studies, Russia

Marina Larionova, Dr. of Philology, associate professor, MGIMO University, Russia

Boris Martynov, Dr. of Political Sciences, professor, MGIMO University, Russia

Olga Masalova, PhD (History), associate professor, Kazan Federal University, Russia

Natalia Med, Dr. of Philology, professor, Saint Petersburg State University, Russia

Enrique Aguilar Montalvo, President of the Peoples of America Foundation, Ecuador

Anna Morozova, Dr. of Cultural Studies, PhD (History of Art), associate professor, Saint Petersburg State University, Russia

Yulia Obolenskaya, Dr. of Philology, professor, Moscow State University, Russia

Ivan Popov, PhD (History), associate professor, MGIMO University, Institute of Europe, Russian Academy of Sciences, Russia

Irina Prokhorenko, Dr. of Political Sciences, Head of the Department of International Organizations and Global Political Regulation at the Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Russia

Antonio Sánchez-Andrés, Dr. of Economics, professor, University of Valencia, Spain

Yakov Shemyakin, Dr. of History, Institute for Latin America, Russia

Larisa Tananaeva, Dr. of Arts, Honorary Member of the Russian Academy of Arts, Russia

Maria Guadalupe Tolosa Sánchez, Senior Researcher of the National Research Center for Art History (Cenidap), National Institute of Arts, Mexico

Antonio Jose Verdú-Jover, Dr. of Economics, Professor, Miguel Hernández University, Alicante, Spain

Olga Volosyuk, Dr. of History, professor, National Research University Higher School of Economics, Russia

EDITORIAL OFFICE

Editor-in-Chief

Elena V. Astakhova, PhD in History, associate professor, MGIMO University, Russia

Deputy Editor-in-Chief

Alexander Kozhanovsky, Dr. of History, Institute of Ethnography and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Russia

Editor-in-Charge

Aleksei V. Rodionov

Associate Editor

Alexandra K. Valovskaya

Secretary-in-Charge

Elena V. Kryukova, PhD (Political Sciences), associate professor, MGIMO University, Russia

Design, Desktop Publishing

Dmitriy E. Volkov, MGIMO University

Design of the cover:

Emiliano Di Cavalcanti (Brazil). «Favela», 1958

FOUNDER AND PUBLISHER

MGIMO University

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ

В. Е. Багно, член-корреспондент РАН, доктор филологических наук, научный руководитель Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Россия)

А. В. Баранов, доктор исторических наук, доктор политических наук, профессор КубГУ, Краснодар (Россия)

А.Х. Верду-Ховер, доктор экономических наук, профессор, Университет Мигеля Эрнандеса, Аликанте (Испания)

В.М. Давыдов, член-корреспондент РАН, доктор экономических наук, профессор, научный руководитель ИЛА РАН (Россия)

С. Каменецкая, доктор филологии, Национальный автономный университет, г. Мехико (Мексика)

Х. де Ойос Пуэнте, доктор географии и истории, доцент, Национальный университет заочного обучения (Испания)

Л.С. Окунева, доктор исторических наук, профессор МГИМО МИД России, сопредседатель Иberoамериканского центра МГИМО, главный научный сотрудник ИЛА РАН (Россия)

А.А. Орлов, кандидат исторических наук, доцент МГИМО МИД России (Россия)

Л.К. Рибейру Престес, магистр искусств, журналист, режиссер документального кино, куратор ПЕН Клуба Бразилии (Бразилия)

М.М. Раевская, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой испанского языка факультета иностранных языков и регионоведения МГУ (Россия)

М.Л. Рамос Урзагасте, Чрезвычайный и Полномочный Посол (Боливия)

М.Г. Толоса Санчес, ведущий научный сотрудник Национального исследовательского центра истории искусств (Cenidiap) Национального института искусств (Мексика)

Р.Д. Флорес Арсила, доктор филологии, доцент, Национальный университет Колумбии, г. Богота (Колумбия)

Л.С. Хейфец, доктор исторических наук, профессор, СПбГУ, ведущий научный сотрудник ИЛА РАН (Россия)

А.В. Шестопал, доктор философских наук, профессор, МГИМО МИД России (Россия)

Журнал включен в перечень рецензируемых научных изданий ВАК, в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), RSCI, LATINDEX

CONSEJO INTERNACIONAL DE EXPERTOS CIENTÍFICOS

Vsevolod Bagnó, Dr. en Filología, Miembro Correspondiente de la Academia de Ciencias de Rusia, Director de Investigaciones del Instituto de Literatura Rusa (Casa Pushkin), Rusia

Andrei Baranov, Dr. en Historia, Dr. en Ciencias Políticas, catedrático de la Universidad Estatal de Kubán, Krasnodar, Rusia

Vladimir Davydov, Dr. en Economía, Miembro Correspondiente de la Academia de Ciencias de Rusia, catedrático, Director de Investigaciones del Instituto de Latinoamérica, Rusia

Ruben Darío Flórez Arcila, Dr. en Filología, profesor titular, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Jorge de Hoyos Puente, Dr. en Historia y Geografía, profesor titular, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Lazar Jeifets, Dr. en Historia, catedrático, Universidad Estatal de San Petersburgo, investigador principal del Instituto de Latinoamérica, Rusia

Sofía Kamenetskaia, Dra. en Lingüística, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Ludmila Okuneva, Dra. en Historia, catedrática de la Universidad MGIMO, Copresidenta del Centro Iberoamericano de la MGIMO, investigadora principal del Instituto de Latinoamérica, Rusia

Alexander Orlov, PhD (Historia), profesor titular, Universidad MGIMO, Rusia

Luiz Carlos Ribeiro Prestes, Máster en Artes, periodista, director de cine, curador del PEN Club de Brasil, especialista en economía cultural, Brasil

Marina Raevskaia, Dra. en Filología, catedrática, jefa del Departamento de Español de la Universidad Estatal M.V. Lomonósov de Moscú, Rusia

María Luisa Ramos Urzagaste, Embajadora Extraordinaria y Plenipotenciaria, Bolivia

Alexey Shestopal, Dr. en Filosofía, catedrático, Universidad MGIMO, Rusia

María Guadalupe Tolosa Sánchez, Investigadora Titular C del Centro Nacional de Investigación de Artes Plásticas (Cenidiap) del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, México

Antonio José Verdú-Jover, Dr. en Economía, catedrático, Universidad Miguel Hernández, Alicante, España

INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND EXPERT COUNCIL

Vsevolod Bagno, Dr. of Philology, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Research Director of the Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russia

Andrei Baranov, Dr. of History, Dr. of Political Sciences, professor, Kuban State University, Krasnodar, Russia

Vladimir Davydov, Dr. of Economics, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Research Director of the Institute for Latin America, Russia

Ruben Darío Flórez Arcila, Dr. of Philology, National University of Colombia, Bogotá, Colombia

Jorge de Hoyos Puente, Dr. of History and Geography, National University of Distant Education, Spain

Lazar Jeifets, Dr. of History, Professor, Saint Petersburg State University, Senior Researcher of the Institute for Latin America, Russia

Sofia Kamenetskaia, Dr. of Linguistics, Autonomous University of Mexico City, Mexico

Ludmila Okuneva, Dr. of History, Professor of MGIMO University, Co-President of the Iberoamerican Centre of MGIMO, Senior Researcher of the Institute for Latin America, Russia

Alexander Orlov, PhD (History), associate professor, MGIMO University, Russia

Luiz Carlos Ribeiro Prestes, Master of Arts, journalist, film director, curator of the PEN Club of Brazil, specialist in cultural economics, Brazil

Marina Raevskaia, Dr. of Philology, Professor, Head of the Department of Spanish Language at Moscow State University, Russia

Maria Luisa Ramos Urzagaste, Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary, Bolivia

Alexey Shestopal, Dr. of Philosophy, Professor, MGIMO University, Russia

María Guadalupe Tolosa Sánchez, Senior Researcher of the National Research Center for Art History (Cenidiap), National Institute of Arts, Mexico

Antonio Jose Verdú-Jover, Dr. of Economics, Professor, Miguel Hernández University, Alicante, Spain

Esta revista está incluida en la Lista de ediciones científicas de impacto, revisada por pares, en conformidad con el clasificador de la Comisión Superior de Certificación de Rusia, Russian Scientific Citation Index (RSCI), LATINDEX

The journal is included in the List of leading peer-reviewed scientific publications according to the classifier of the Higher Attestation Commission of Russia, Russian Scientific Citation Index (RSCI), LATINDEX

СОДЕРЖАНИЕ

«Иberoамериканские тетради» вошли в базу данных лучших российских научных журналов — в список RSCI, ядро РИНЦ	8
Интервью с ректором МГИМО академиком РАН А.В. Торкуновым. О политике сквозь призму культуры	9
От главного редактора	
Астахова Е.В.	
Представление номера	14
Иberoамерика: Духовные ценности. Повседневная жизнь	
Аналитическое эссе	
Оболенская Ю.Л.	
Экзистенциональное измерение философии испанского языка	17
Исследовательская статья	
Ларионова М.В.	
Свой среди чужих, чужой среди своих: о латиноамериканской идентичности сквозь призму этнонимов <i>latinoamericano/latin, hispanic</i>	39
Исследовательская статья	
Снеткова М.С.	
Повседневная жизнь галисийцев XVIII в. в «Разговоре 24 галисийских крестьян» Мартина Сармьенто	64
Исследовательская статья	
Ковалев Б.В.	
Город, которого нет: потерянная повседневность Х.Л. Борхеса	83
Особый взгляд	
Мальковская И.А.	
Удручающая и возвышающая повседневность в романе Габриэля Гарсиа Маркеса «Любовь во время чумы»	100
Исследовательская статья	
Vila Carmona A., Volkova A.D.	
Acerca de algunos fraseologismos cubanos: historia, etimología y actualidad (О некоторых кубинских фразеологизмах: история, этимология и современность)	123
Исследовательская статья	
Морозова А.В.	
Специфика религиозных орденов в ее отражении в искусстве Испании золотого века. Постановка проблемы	139
Аналитическое эссе	
Федосов Д.Г.	
Скульптура и живопись колониального Перу. Универсальное и локальное	155
Страницы истории	
Исследовательская статья	
Калюта А.В.	
Этногенетические мифы науа долины Мехико и Тлашканы как этнополитический источник	183
Исследовательская статья	
Puigsech Farràs J.	
El VII Congreso de la Internacional Comunista como vector determinante de las relaciones entre PCE y PSOE (VII конгресс Коминтерна как переломный момент в отношениях Коммунистической партии Испании и ИСРП)	208
Рецензии	
Манухин А.А.	
Россия и левые в Латинской Америке: новые подходы к изучению проблемы	226
ДЛЯ АВТОРОВ	254

ÍNDICE

Cuadernos Iberoamericanos calificada al RSCI	8
Entrevista con Anatoliy V. Torkunov, rector de la MGIMO y académico de la Academia de Ciencias de Rusia. Sobre la política a través de la cultura	9
Editorial	
Astakhova E.V.	
Presentando el número	14
Iberoamérica: Valores espirituales. Vida cotidiana	
<i>Ensayo analítico</i>	
Obolenskaya Yu.L.	
Dimensión existencialista de la filosofía de la lengua española	17
<i>Artículo de investigación</i>	
Larionova M.V.	
Un nuestro entre los extraños, un extraño entre los nuestros: sobre la identidad latinoamericana a través del prisma de los etnónimos latinoamericano/latin, hispanic	39
<i>Artículo de investigación</i>	
Snetkova M.S.	
La vida cotidiana de los gallegos en el siglo XVIII según «Coloquio de vinte e catro gallegos rústicos» de Martín Sarmiento	64
<i>Artículo de investigación</i>	
Kovalev B.V.	
La ciudad que no existe: la vida cotidiana perdida de J.L. Borges	83
<i>Otra mirada</i>	
Malkóvskaya I.A.	
La vida cotidiana en la novela de Gabriel García Márquez «El amor en los tiempos del cólera», desalentadora y enaltecedora	100
<i>Artículo de investigación</i>	
Vila Carmona A., Volkova A.D.	
Acerca de algunos fraseologismos cubanos: historia, etimología y actualidad	123
<i>Artículo de investigación</i>	
Morozova A.V.	
Carácter específico de órdenes religiosas reflejado en el arte del Siglo de Oro español	139
<i>Ensayo analítico</i>	
Fedosov D.G.	
Escultura y pintura del Perú colonial. Características universales y locales	155
Historia	
<i>Artículo de investigación</i>	
Kalyuta A.V.	
Los mitos de origen de los nahuas de la Cuenca de México y Tlaxcala como fuentes etnopolíticas	183
<i>Artículo de investigación</i>	
Puigsech Farràs J.	
El VII Congreso de la Internacional Comunista como vector determinante de las relaciones entre PCE y PSOE	208
Reseñas	
Manukhin A.A.	
Rusia y las izquierdas en América Latina: nuevos enfoques para estudiar el problema	226
PARA LOS AUTORES	254

CONTENTS

Cuadernos Iberoamericanos, indexed in RSCI	8
Interview with Anatoliy V. Torkunov, MGIMO Rector and Academician of RAS.	
About Politics Through Culture	9
Editorial	
Astakhova E.V.	
Presenting the Issue	14
Ibero-America: Spiritual Values. Everyday Life	
<i>Analytical essay</i>	
Obolenskaya Yu.L.	
The Existentialist Dimension of the Philosophy of the Spanish Language	17
<i>Research article</i>	
Larionova M.V.	
One of Our Own Among Strangers, a Stranger Among Our Own: On Latin American Identity Through the Prism of the Ethnonyms latinoamericano/latin, hispanic	39
<i>Research article</i>	
Snetkova M.S.	
The Everyday Life of Galicians in the 18th Century according to «Colloquium of Twenty-Four Rustic Galicians» by Martin Sarmiento	64
<i>Research article</i>	
Kovalev B.V.	
A City That Doesn't Exist: The Lost Everyday Life of J.L. Borges	83
<i>Another view</i>	
Malkovskaya I.A.	
The Depressing and Dignifying Everyday Life in the novel «Love in the Time of Cholera» by Gabriel García Márquez	100
<i>Research article</i>	
Vila Carmona A., Volkova A.D.	
On Some Cuban Idiomatic Expressions: History, Etymology and the Present	123
<i>Research article</i>	
Morozova A.V.	
The Particularity of Religious Orders as Reflected in the Art of the Spanish Golden Age. Statement of the Problem	139
<i>Analytical essay</i>	
Fedosov D.G.	
Sculpture and Painting of Colonial Peru. Universal and Local Features	155
History	
<i>Research article</i>	
Kalyuta A.V.	
The Ethnogenesis Myths of the Nahuas of the Basin of Mexico and Tlaxcala as Ethnopolitical Sources	183
<i>Research article</i>	
Puigsech Farràs J.	
The 7 th Congress of the Communist International as a Determining Factor in the Relationship Between the PCE and the PSOE	208
Book Reviews	
Manukhin A.A.	
Russia and the Latin American Left: New Approaches to Exploring the Topic	226
FOR AUTHORS	254

«Иberoамериканские тетради» вошли в базу данных лучших российских научных журналов — в список RSCI, ядро РИНЦ

Рады сообщить, что решением Рабочей группы по оценке качества и отбору журналов в Russian Science Citation Index (RSCI) от 30 июня 2025 г. на основании анализа формальных и библиографических показателей издания, а также общественной и экспертной оценки журнал «Иberoамериканские тетради» включен в список RSCI (ядро РИНЦ) — авторитетную базу данных, объединяющую лучшие российские научные журналы.

Эксперты оценили научный уровень статей, актуальность тематики журнала, его востребованность в научном сообществе, уровень ученых, входящих в состав редколлегии, соблюдение журналом издательской и научной этики, качество оформления.

Новый актуальный перечень изданий RSCI размещен на сайтах РАН (раздел «Научно-издательская деятельность»), НЭБ (elibrary.ru).

«Иberoамериканские тетради» — журнал об истории и культуре, многообразии и самобытности стран иberoамериканского ареала; индексируется в международной базе журналов по иberoамериканистике Latindex.

Редакция выражает искреннюю признательность авторам, рецензентам и читателям за внимание к журналу и поддержку нашей работы.

Поздравляем экспертов Международного научного совета журнала, членов редколлегии и всю команду, которая творчески и с самоотдачей работает над каждым номером!



Редакция «Иberoамериканских тетрадей»

Интервью с ректором МГИМО академиком РАН А.В. Торкуновым. О политике сквозь призму культуры



Беседу с ректором МГИМО академиком Российской академии наук Анатолием Васильевичем Торкуновым ведет главный редактор «Иberoамериканских тетрадей» Елена Васильевна Астахова.

— Анатолий Васильевич, я благодарю вас от лица редакции, всей редколлегии за поддержку журнала, за продвижение его научного статуса, за понимание новой политики журнала в отображении целостной картины мира стран иberoамериканского ареала. Вы не раз упоминали о важности гуманитарных знаний, умения разбираться в истории, искусстве, литературе, языках для понимания того, что происходит в политике. Особенно это важно при изучении отдельных регионов. Ведь не секрет, что очень часто мы фокусируемся на освещении скоротечных событий политической жизни. Как вы считаете, что нужно делать, чтобы «увлечь» специалистов-международников и политологов, заставить их глубже изучать национальную культуру, цивилизационные особенности народов, менталитет, поведенческие характеристики, традиции и ценности? Какой совет вы дадите?

— Специалистам-международникам, политикам, дипломатам, чтобы правильно выстроить внешнеполитическую линию, отвечающую интересам своего отечества, важно знать и понимать страну, регион, с которыми предстоит работать. Я всегда был глубоко убежден, что, для того чтобы быть успешным международником, дипломатом и особенно послом в той или иной стране, надо эту страну любить, тогда это будет давать позитивные результаты. Может быть, сначала что-то покажется непонятным, например, в своеобразии другой бытовой культуры, но это не должно отталкивать, а наоборот,

побуждать к тому, чтобы вникнуть в особенности мировоззрения, характера, менталитета народа. Причем национальный менталитет ведь не единый, он многообразен с учетом разных социальных, этнических групп, которые составляют государственное объединение. И это требует, конечно, очень хорошей подготовки еще до того, как ты оказался в стране, а затем — серьезной большой работы уже в самой стране, чтобы понять ее самобытность. Самое главное — иметь чувство эмпатии, то есть уметь слушать и слышать своего партнера. Конечно, важно, чтобы с другой стороны тоже был человек, у которого есть чувство эмпатии, но в любом случае, если ты профессионал, то даже если у этого человека нет такого же чувства, ты должен уметь найти с ним общий язык. Вообще, исторический опыт показывает, что и в Российской империи, и в Советском Союзе, и в Российской Федерации успешными и эффективными политиками и дипломатами всегда были люди, не только выполнявшие внешнеполитические задачи, которые перед ними ставило руководство, но и понимали, чувствовали ту страну, где они работали.

Этот номер журнала, насколько я знаю, посвящен теме «Духовные ценности. Повседневная жизнь». И это очень важно. Не раз в своей международной и дипломатической практике я встречал отдельных людей, которые не считали для себя приемлемыми особенности поведения «другого». Но мне кажется, что это люди недальновидные, потому что именно познание и приятие «чужого» культурного кода позволяет чувствовать себя в другой стране как дома. И более того, именно это дает возможность продвигать свою культуру, ценности своей страны. Если ты понимаешь ценности партнера, то ты вправе ожидать, что и партнер будет понимать и уважать твои ценности, твои взгляды и подходы. Мне кажется, очень важно, что журнал посвящает свои страницы темам материальной культуры, искусству, литературе, фольклору, традициям, обычаям, современным и в исторической ретроспективе.

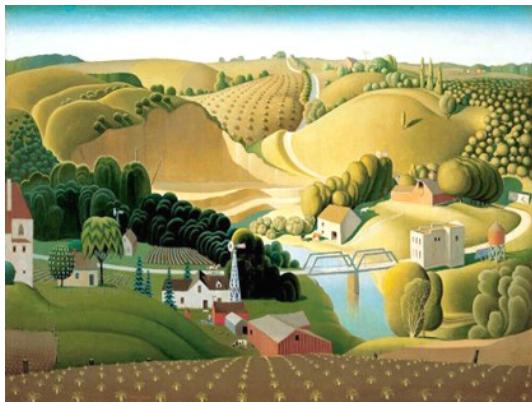
— *Россия — страна-цивилизация. Латиноамериканский регион — тоже особая цивилизация с самобытной культурой. Мы географически удалены друг от друга. Но у нас в журнале, например, нет недостатка в авторах. Очень многие отечественные исследователи пассионарно привержены изучению самых разных сторон жизни латиноамериканских стран, Испании, Португалии. Почему нам так интересен ибероамериканский ареал?*

— Я не специалист по этому региону, но мне кажется, что нас привлекает очень высокая пассионарность народов Латинской Америки, что отражается в их культуре, искусстве, образе жизни. Мы страна северная, и у нас тоже много пассионариев, вся история об этом говорит. Может, эти две разные пассионарности, Севера и Юга, и притягиваются друг к другу. Иной раз эта пассионарность проявляется в суперразмерах, несовместимых с размеренным, нормальным образом жизни. Наши великие писатели и государственные деятели не раз об этом писали применительно к событиям в России. В латиноамериканских странах пассионарность нередко выплескивается в уличные протесты, конфликты, эмоциональные вспышки. Часто обоснованные

социально-экономическими обстоятельствами, но и подогретые «сердцем», а не «разумом». Страны Латинской и Карибской Америки вобрали в себя разные этнические компоненты — автохтонное население с богатой доколумбовой историей, негритянский элемент, европейский переселенческий — сначала колонизаторы, потом иммигранты. Этот сгусток разных кровей создал самобытные культуры. Не могу не добавить, что на каком-то этапе и русской крови там стало немало, особенно после Русской революции, и русские сыграли большую роль, в том числе в создании национальных армий, в частности в Парагвае, в Аргентине.

— Анатолий Васильевич, вы работали в США. Сегодня в эту страну идет мощный приток мигрантов с юга, многие из них уже граждане США во втором или в третьем поколении. В американской политике растет влияние выходцев из латиноамериканского мира, растет оно и в культуре (кино, театр, живопись, фольклор). Как вам кажется, возможны ли изменения в англосаксонском менталитете, основанном на протестантской этике, на фоне притока совершенно иного латинского элемента? Или латиноамericанцы «растворяются» в плавильном котле, соблазняются более высоким уровнем жизни?

— Мне кажется, что латиноамериканская миграция неминуемо будет воздействовать на протестантскую этику, хотя она очень устойчива, что не раз доказывалось на протяжении истории существования североамериканских штатов. Но в данном случае речь идет о возникновении совершенно нового массового культурного сегмента в жизни американцев, который, как вы правильно сказали, проявляется и в литературе, и в театре, и в кино, и в живописи. И так или иначе, это воздействие заметно уже сегодня. Другое дело, что жители так называемой одноэтажной, глубинной Америки пока очень консервативны, в какой-то степени даже изолированы от этих новых явлений, которые привносят с собой мигранты, они будут держаться за протестантскую этику и оказывать серьезное сдерживание растворению своих традиционных американских ценностей под напором латиноамериканцев. Как востоковед, отметил бы еще вот какой феномен: в США существуют мощные китайские и корейские конгломерации, которые активно внедряются в американскую жизнь, особенно сильно их присутствие в высокотехнологичных отраслях, в науке. В любом американском университете — масса китайских и корейских преподавателей, в том числе и принявших христианство в его протестантском выражении. Но при этом они сохраняют свою культурную автономию, свои привычки



Грант Вуд. Стоун-Сити, Айова. 1930

и обычай. И надо сказать, что они не очень раздражают этим протестантское большинство. Вот они как-то сумели найти свою нишу, наверное, это восточная мудрость.

— В настоящий момент с учетом попыток «отмены» России латиноамериканская проблематика становится одной из приоритетных во внешней политике Российского государства. Нам легко выстраивать отношения с латиноамериканскими партнерами, а их больше тридцати! Мы не «замазаны» колониальным прошлым на континенте, который становится всё более суверенным, самодостаточным, переживает даже так называемый «индейский ренессанс». Как не упустить наших потенциальных союзников в Латинской и Карибской Америке?

— Ну надо быть, конечно, реалистами. Все это достаточно непросто, особенно в нынешней ситуации, потому что логистика в последние годы очень усложнилась. Если говорить об образовательной и научной сферах, то мы в Университете МГИМО делаем немало для того, чтобы развивать контакты с национальными латиноамериканскими университетами. Этим летом, например, группа студентов вместе с заведующей кафедрой испанского языка Г.М. Горенко ездила в Аргентину, Чили, Уругвай и Парагвай. Удалось подписать договоры о сотрудничестве с рядом образовательных центров. Мы готовы через Эндаумент МГИМО финансово поддержать такие поездки. Недавно МГИМО подписал еще одно соглашение с аргентинским университетом по сотрудничеству в области энергетической политики и энергетики. Связи развиваются, хотя, конечно, трудно достичь такого объема, который бы хотелось. Гигантскую роль играют наши связи по культурной линии. Музыка, театр, живопись. И, конечно, было бы очень правильно, пусть не в массовых масштабах, но проводить работу по линии молодежных инициатив, например, организация совместных лагерей, соревнований, научных семинаров, придумать другие интересные для молодежи программы.

— Анатолий Васильевич, не могу не спросить. Наши журналы — научный. Как избежать соблазна писать статьи, не прибегая к искусственно-интеллектуальному?

— Всё зависит, в первую очередь, от автора, от человека. В каких-то ситуациях искусственный интеллект, наверное, может быть использован. Для уточнения деталей, цифр, дат. Хотя это не гарантия фактической точности. Я считаю, что настоящий ученый может работать только в условиях синергетического анализа, объединяющего очень много самых разных источников: и айтишных, и книжных. И что-то толковое получится, если произойдет осмысление всего этого материала, который потом найдет свое выражение на бумаге, на машинке, на компьютере. Высшая школа экономики недавно провела опрос. Оказалось, что 70% преподавателей использует искусственный интеллект, а среди студентов — 100%, я думаю. И поэтому сейчас на Западе в университетах профессура уже возопит, что искусственный интеллект ведет к интеллектуальной деградации студенчества. Во многих университетах

возвращаются к практике использования обычных учебных тетрадей, с тем чтобы студенты писали от руки. Конечно, ИИ — это большой вызов творчеству, осмыслению процессов.

— В нашем журнале научные статьи всегда сопровождаются визуальным рядом, который может сказать больше, чем сотни слов. Иллюстрации порой выступают как научный источник, рассказывают о человеческой природе, традициях и обычаях. Каждая обложка журнала знакомит читателей с работой какого-либо известного художника, представляет иbero-американского мира, отражает тему номера. Я знаю, Анатолий Васильевич, что вы любите искусство, живопись. Расскажите, пожалуйста, какое значение вы придаете этой стороне жизни? Почему это важно для международника?

— Живопись, как и музыка, даёт мощнейший эмоциональный заряд. И это уже делает живопись исключительно привлекательной для любого человека. Историческая, классическая живопись открывает страницы истории. После посещения картинной галереи, музея Прадо, например, хочется взяться за книги, альбомы и еще раз взглянуться в эмоции на лицах, заметить детали быта, понять интерпретацию событий... Я люблю живопись самую разную. Конечно, нашу российскую новую живопись, знаменитый русский авангард. Я люблю живопись американскую, поскольку она сумела совместить классический канон испанской и португальской живописи и индейскую культуру. Очень люблю восточную живопись. Есть совершенно фантастический пример японской живописи по ткани для кимоно. Это выдающийся мастер Иттику Кубота, получивший международное признание благодаря оригинальному дизайну своих произведений. Он создал около трехсот рисунков на ткани в древней технике цудзигахана. Под Токио есть замечательный музей с его работами. Когда музей оказался на грани банкротства и коллекции грозила распродажа по частям, Фаттах Шодиев, выпускник МГИМО, выкупил коллекцию целиком и сохранил музей. Каждый раз, когда я там бываю, выхожу просветленным. Росписи по ткани этого художника не изображают какой-то реальной картины, но их многоцветие, сочетание красок производит когнитивный удар по воображению. Вообще, хорошая живопись дает мощный стимул для интеллектуальной работы.

— Большое спасибо, Анатолий Васильевич. Отличное завершение нашей беседы. Редакция журнала присоединяется к многочисленным теплым поздравлениям с вашим юбилеем. Желаем вам всего самого доброго!



Кимоно.
Работа Иттику Куботы

Дорогие читатели!



Заявленная тема осеннего выпуска журнала «Духовные ценности. Повседневная жизнь» просится на несколько номеров, настолько злободневно звучит эта проблематика, которая касается и истории, и политики, и экономики, не говоря о социальной антропологии, этнографии, психологии, социолингвистике и других дисциплинах. Изучение повседневности — одно из новых междисциплинарных направлений современной гуманитарной науки. Исследовать жизнь людей, их обычай и пристрастия, особенности труда и досуга, эволюцию семьи, межпоколенные отношения, материальную культуру, разговорные практики — значит понять историю и современность не только как череду событий и сменяющих друг друга правительств, партий и лидеров. Особый интерес заслуживают исследования о месте религии в менталитете нации. Повседневность, которая, по сути, формирует общественное сознание, без сомнения, влияет на политику, на принадлежность к той или иной партии, на электоральный выбор. В сфере повседневности сталкиваются универсальное и локальное, глобализм и регионализм.

На фоне современной трансформации всех сторон жизни, вторжения новых технологий, цифровизации, использования искусственного интеллекта меняется и повседневность, смешаются ценности. Новые явления не могут не отражаться на поведенческих характеристиках, воспитании детей, образовании, на социальных связях, главными из которых по-прежнему (хотется верить) являются любовь и дружба.

Эти темы ждут исследователей, и наш журнал приглашает авторов-иberoамериканистов продолжать искать ответы на перечисленные вызовы. Интересно проследить, как меняются ценности и повседневность в Испании, Португалии, ранее традиционно католических, в странах латиноамериканского региона, где набирает силу технологическая модернизация и «индийский ренессанс».

* * *

В этом номере мы собрали статьи, которые в той или иной мере отвечают поставленной цели.

В статье **Ю.Л. Оболенской** рассматривается, как экзистенциальное измерение философской мысли Мигеля де Унамуно, Хосе Ортеги-и-Гассета и Сальвадора де Мадариаги позволило выявить доминанты национального языкового сознания и взаимообусловленность речевого поведения и национального характера.

М.В. Ларionова исследует национально-культурную специфику латиноамериканской идентичности через сравнение особенностей этнонимов *latinoamericano/latin, hispanic* в дискурсивном контексте латиноамериканской и англосаксонской цивилизационных платформ.

Письменные источники — бесценный вклад в изучение повседневности. **М.С. Снеткова** анализирует сочинение бенедиктинского монаха Мартина Сармьенто 1746 года о жизни незнатных жителей Галисии первой половины XVIII в., в котором подробно описаны быт, работа, досуг и традиционные ценности. Примечательно, что в этом документе XVIII в. следует искать истоки стереотипа об образе Галисии, который продолжает господствовать в «коллективном воображаемом» и в настоящее время.

На примере поэтических текстов Борхеса, посвященных повседневности и образу Буэнос-Айреса, **Б.В. Ковалев** прослеживает сторону творчества великого аргентинского писателя, которая оставалась незамеченной. На первый план в представленном анализе выходит Борхес эмоциональный, внимательный к мелочам, деталям, пейзажу и людям, которые и составляли на деле его повседневность.

В рубрике «Особый взгляд» публикуем аналитическое эссе **И.А. Мальковской** «Удручающая и возвышающая повседневность в романе Габриэля Гарсиа Маркеса “Любовь во время чумы”». Автор эссе показывает, как в «тихой истории» повседневности могут происходить чудеса, а любовь в романе — вызов обыденности и условностям, в которых герои живут десятилетиями. Повседневность выступает объектом литературно-философского исследования человеческой страсти на фоне многозначных символов чумы и реки.

Анай де ля Каридад Вила Кармона и **А.Д. Волкова** изучают ряд кубинских фразеологических единиц, объединяя в своем анализе лингвистику с антропологией и историей, что демонстрирует, как в разговорном языке отражаются колониальное прошлое, афрокубинские практики, народные легенды и популярная культура.

Искусствоведческое исследование **А.В. Морозовой** посвящено специфике многочисленных религиозных орденов и братств в Испании золотого века, отображению их образа жизни в искусстве и реалиях повседневности той эпохи.

В статье **Д.Г. Федосова** определяется своеобразие андского искусства, сформировавшегося в переплетении автохтонных и привнесенных из Европы элементов, что непосредственно связано с формированием латиноамериканской культурной идентичности.

В «Страницах истории» представлены два автора, которые описывают совершенно разные периоды. **А.В. Калюта** трактует этногонические мифы ранних государств в доколумбовой Мезоамерике, что позволяет реконструировать этническое самосознание, понимание о власти и ее институтах той эпохи. Испанский историк **Жозеп Пучсек Фаррас** анализирует противоречия в отношениях между Коммунистической партией Испании (КПИ) и Испанской социалистической рабочей партией (ИСРП), возникшие после VII конгресса Коминтерна, где произошло столкновение антифашистской программной риторики с практическими аспектами взаимодействия с разными участниками рабочего движения. На примере взаимоотношений левых сил Испании автор предлагает по-новому взглянуть на глубинный смысл VII конгресса, который, по его мнению, следует рассматривать как часть стратегии коммунистического движения по преодолению политической и социальной изоляции.

Изучение присутствия внерегиональных держав в Западном полушарии является одним из наиболее актуальных направлений современной латиноамериканистики. По просьбе редакции **А.А. Манухин** написал рецензию-обзор на коллективную монографию «Москва, левые и Коминтерн в Латинской Америке: история и современность», посвященную развитию политических, экономических, культурных отношений СССР и латиноамериканских государств в период после Второй мировой войны, а также трансформации левых сил в регионе в начале XXI века.

Завершая обзор номера, благодарю всех авторов, рецензентов и редакторов за проделанную скрупулезную работу и призываю читателей и экспертов и дальше знакомиться с нашими публикациями!

Елена Астахова,
главный редактор
«Иberoамериканских тетрадей»

Экзистенциональное измерение философии испанского языка

© Оболенская Ю.Л., 2025

Юлия Леонардовна Оболенская, д-р филол. наук, заслуженный профессор МГУ им. М.В. Ломоносова, зав. кафедрой иbero-романского языкоznания филологического факультета МГУ, руководитель Центра иbero-романских исследований.

119991, Россия, Москва, ГСП-1, ул. Ленинские горы, 1, стр. 51
E-mail: obolens7@yandex.ru



Аннотация. Работы плеяды испанских мыслителей XX века, таких как Мигель де Унамуно, Хосе Ортега-и-Гассет и Сальвадор де Мадариага, занимают достойное место в истории мировой философии. Философскую мысль в Испании всегда отличали созерцательность, полемическая острота суждений и особая риторичность. Испанские философы не предлагали некую доктрину как догму, не стремились к созданию школ, однако их концепции обладали целостностью подхода к оценке явлений, тем, что сейчас принято называть междисциплинарностью. Стиль их философского мышления носил черты психологического, социологического и герменевтического анализа в выявлении экзистенциальной сути событий. Этот стиль отличался филологической широтой осмысления взаимосвязи языка и национального сознания. Интерес к вопросам языка

и речи, которые рассматривались в эпоху Античности как род искусства, был в полной мере унаследован испанцами, обогатился новыми взглядами на язык в первых испанских грамматиках начиная с конца XV в. (с первой грамматики А. Небрихи 1492 г). Речь как искусство и отражение национальных особенностей жизни народа, его инстинкта (интуиции) — эти идеи в работах испанских гуманистов XVI в. Х.Л. Вивеса и Х. Вальдеса на столетия опередили европейскую лингвистическую мысль. Философия языка в Испании в XIX в. развивалась в русле немецкого идеализма, наиболее сильно повлиявшего на испанскую философию в целом. Новое и по-настоящему оригинальное звучание философская мысль о языке обрела в работах М. Унамуно и Х. Ортеги-и-Гассета, обогатившись этнопсихологической составляющей и экзистенциональным подходом в описании фактов языка и порождения речи. Взгляды этих философов на язык отразились и в их художественном творчестве. Цель данного исследования — показать, как экзистенциальное измерение философской мысли Мигеля де Унамуно, Хосе Ортеги-и-Гассета и Сальвадора де Мадариаги позволило выявить глубинные механизмы порождения высказывания, определить доминанты национального языкового сознания и взаимообусловленность речевого поведения и национального характера. Автор использует металингвистический, психолингвистический и этносоциологический методы при анализе и интерпретации работ указанных авторов.

Ключевые слова: испанская философия, философия языка, Мигель де Унамуно, экзистенциализм, национальное сознание, языковое мышление, Ортега-и-Гассет, Сальвадор де Мадариага, Мартин Хайдеггер

Для цитирования: Оболенская Ю.Л. (2025) Экзистенциональное измерение философии испанского языка. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 17–38. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-17-38

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

ENSAYO ANALÍTICO

Cuadernos Iberoamericanos. 2025. 3. P. 17–38
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-17-38

UDC 811.134.2

Recibido 20.03.2025
Revisado 26.06.2025
Aceptado 28.08.2025

Dimensión existencialista de la filosofía de la lengua española

© Obolenskaya Yu.L., 2025

Julia L. Obolenskaya, doctora en Filología, profesora emérita de la Universidad estatal de Moscú Lomonosov, directora del Departamento de Lingüística Iberorrománica de la Facultad de Filología de la Universidad estatal de Moscú, jefa del Centro de estudios Iberorrománicos.
119991, Rusia, Moscú, GSP-1, calle Leninskie Gory, 1, ed. 51
E-mail: obolens7@yandex.ru

Resumen. Las obras de una pléyade de pensadores españoles del siglo XX, tales como Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Salvador de Madariaga, desempeñan un papel importante en la historia de la filosofía mundial. El pensamiento filosófico español siempre se ha destacado por ser contemplativo, por tener una agudeza polémica de los juicios y una retórica especial. Los filósofos españoles no proponían ninguna doctrina como dogma, no aspiraban a crear escuelas, pero sus conceptos tenían un enfoque integral para evaluar los fenómenos, lo que ahora se conoce como la interdisciplinariedad. El estilo de su pensamiento filosófico tenía rasgos de análisis psicológico, sociológico y hermenéutico a la hora de revelar la esencia existencial de los acontecimientos. Este estilo se distinguía por la amplitud filológica de comprender la interrelación entre el lenguaje y la conciencia nacional. El interés por las cuestiones del lenguaje y el habla, que en la Antigüedad se consideraban un arte, fue plenamente heredado por los españoles y se enriqueció con nuevos enfoques hacia el lenguaje en las primeras gramáticas españolas, a partir de finales del siglo XV, o sea, desde que salió la primera gramática de Antonio de Nebrija en 1492. El habla como arte y un reflejo de las particularidades nacionales de la vida de un pueblo, de su instinto (intuición) son ideas que están presentes en las obras de Juan Luis Vives y Juan de Valdés, humanistas españoles del siglo XVI, y que adelantaron en siglos al pensamiento lingüístico europeo. La filosofía del lenguaje se desarrolló en España en el siglo XIX conforme al idealismo alemán, que más influyó en la filosofía española en general. El pensamiento filosófico sobre el lenguaje adquirió una nueva dimensión original en las obras de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset: se enriqueció con un elemento etnopsicológico y un enfoque existencialista en la descripción de los hechos del lenguaje y la generación del habla. La óptica de estos filósofos en cuanto al lenguaje se manifestó también en su obra artística. El presente estudio busca mostrar cómo la dimensión existencialista del pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Salvador de Madariaga permitió revelar los mecanismos profundos de la generación de un enunciado, determinar los elementos dominantes

de la conciencia lingüística nacional y la interdependencia entre el comportamiento verbal y el carácter nacional. La autora emplea métodos metalingüísticos, psicolingüísticos y etnosciológicos para analizar e interpretar las obras de los autores mencionados.

Palabras clave: filosofía española, filosofía de la lengua, Miguel de Unamuno, existencialismo, conciencia nacional, pensamiento lingüístico, Ortega y Gasset, Salvador de Madariaga, Martin Heidegger

Para citar: Obolenskaya Yu.L. (2025) Dimensión existencialista de la filosofía de la lengua española, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 17–38. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-17-38

Declaración de divulgación: La autora declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

ANALYTICAL ESSAY

Iberoamerican Papers. 2025. 3. P. 17–38
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-17-38

UDC 811.134.2

Received 20.03.2025
Revised 26.06.2025
Accepted 28.08.2025

The Existentialist Dimension of the Philosophy of the Spanish Language

© Obolenskaya Yu.L., 2025

Yulia L. Obolenskaya, Doctor of Philology, Honored Professor of Lomonosov Moscow State University, head of the Department of Iberian Romance Linguistics, Faculty of Philology, Moscow State University, Head of the Center for Ibero-Romance Studies.
119991, Russia, Moscow, GSP-1, Leninskie Gory street, 1, building 51
E-mail: obolens7@yandex.ru

Abstract. Works by a plethora of 20th-century Spanish thinkers, such as Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, and Salvador de Madariaga, have played an important role in the history of world philosophy. Philosophical thought in Spain has always been contemplative, characterized by polemical sharpness of judgment and a special rhetorical style. Spanish philosophers did not propose any doctrine as dogma, nor did they seek to create schools; still, their concepts had a holistic approach to the evaluation of phenomena, which is now commonly referred to as interdisciplinarity. Their style of philosophical thinking bore the hallmarks of psychological, sociological, and hermeneutic analysis when it comes to revealing the existential essence of events. This style was marked by a philological depth of understanding of the relationship between language and national consciousness. The Spanish fully inherited the interest in language and speech, which were considered a form of art in antiquity, and lent new perspectives on language in the first editions of Spanish grammar published in late 15th century (the first Spanish grammar was published by Antonio de Nebrija in 1492). Speech as an art and a reflection of the national peculiarities of a people's life, its instinct (intuition) are ideas in the works of the 16th-century Spanish humanists Juan Luis Vives and Juan de Valdés that were centuries ahead of the European linguistic thought. Language philosophy in Spain in the 19th century developed in line with German idealism, which had the strongest influence on Spanish philosophy in general.

The philosophical thought concerning language acquired a new and truly original dimension in the works of Miguel de Unamuno and José Ortega y Gasset, as it gained an ethnopsychological element and took on an existentialist approach to the description of the facts of language and speech production. The views of these philosophers on language manifested themselves in their art as well. The aim of this study is to show how the existentialist dimension of the philosophical thought of Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, and Salvador de Madariaga helped to reveal the profound mechanisms of speech production, determined the dominant features of national linguistic consciousness, and demonstrated the interdependence of speech behavior and national character. The author uses metalinguistic, psycholinguistic, and ethnoscienctific methods in the analysis and interpretation of works by these authors.

Key words: Spanish philosophy, philosophy of language, Miguel de Unamuno, existentialism, national consciousness, linguistic thinking, Ortega y Gasset, Salvador de Madariaga, Martin Heidegger

For citation: Obolenskaya Yu.L. (2025) The Existentialist Dimension of the Philosophy of the Spanish Language, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 17–38. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-17-38

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

В XXI в. ни у кого не возникает сомнений в том, существует ли испанская философия, а работы плеяды таких философов XX в., как Мигель де Унамуно (Miguel de Unamuno, 1864–1936), Хосе Ортега-и-Гассет (José Ortega y Gasset, 1883–1955) и Сальвадор де Мадариага (Salvador de Madariaga, 1886–1978), занимают достойное место в истории мировой философской мысли. Кроме того, выдающийся испанский писатель Мигель де Унамуно считается одним из предшественников философии экзистенциализма, оказавшись в этом списке рядом с Ф.М. Достоевским (1821–1881) и Л.Н. Толстым (1828–1910). Размышления о жизни и смерти, добре и зле, вере и безверии, этике и морали, самоосвобождении личности и личном выборе были представлены Унамуно в двух формах — художественных и эстетически равноценных им философских произведениях, что позволило ему полнее постигать глубины национального сознания и диалектику души.

Интерес к вопросам языка и речи, которые рассматривались в эпоху Античности как род искусства, был в полной мере унаследован испанцами, обогащаясь новыми взглядами на язык в первых испанских грамматиках уже с конца XV в. (начиная с первой грамматики А. Небрихи¹ 1492 г.). Речь как искусство и отражение национальных особенностей жизни народа, его инстинкта (интуиции), роль писателей как творцов языка — эти идеи в работах гуманистов Х.Л. Вивеса (Juan Luis Vives, 1492–1540) и Х. Вальдеса (Juan de Valdés, ок. 1500–1541) на столетия опередили европейскую лингвистическую мысль.

Философские идеи в Испании всегда отличали отсутствие доктринерства, созерцательность, полемическая острота суждений и особая риторичность. Ведь именно на юге Испании, близ Кордовы, возникла школа риторики философа-стоика Луция Аннея Сенеки-Старшего (ок. 54 г. до н.э. – 39 г. н.э.), а также родился и провел отчество создатель риторики Марк Фабий Квинтилиан (ок. 35–96). Испанские философы Нового времени не предлагали некую доктрину как догму или систему взглядов, не стремились к созданию школ, однако их концепции обладали целостностью подхода к оценке явлений, тем, что сейчас принято называть междисциплинарностью. Стиль их философского мышления имел черты психологического, социологического и герменевтического подхода, а самое главное — их мысль отличала способность к выявлению экзистенциальной сути событий, а также филологическая широта осмысления взаимосвязей языка и национального сознания.

* * *

Философия языка в Испании XIX в. развивалась в русле немецкого идеализма, наиболее сильно повлиявшего на испанскую философию в целом, хотя мысли В. фон Гумбольдта (*Wilhelm von Humboldt*, 1767–1835) о языке как отражении духа народа были близки испанцам уже с эпохи Возрождения. Однако новое и по-настоящему оригинальное звучание философская мысль о языке обрела в работах М. Унамуно, Х. Ортеги-и-Гассета, С. Мадариаги, обогатившихся этнопсихологической составляющей и экзистенциональным подходом в описании фактов языка и порождения речи. Взгляды этих трех философов на язык отразились не только в философских и публицистических работах, но и в художественном творчестве: их неповторимый авторский стиль носит новаторский характер. Неслучайно М. Унамуно стал одним из реформаторов языка художественной литературы и главных идеологов поколения 98 года.

Как уже отмечалось, философская мысль трех испанских гениев носила преимущественно созерцательный характер, однако эта созерцательность включала их особую точку зрения на испанский язык и особенности национального языкового сознания: Унамуно оценивал их как баск, выучивший испанский (на что довольно часто указывал в своих работах Ортега-и-Гассет²), а профессиональный дипломат Мадариага невольно

¹ Первая грамматика кастильского языка (*La Gramática castellana*), созданная Антонио де Небрихой (*Antonio de Nebrija*, 1444–1522), увидела свет в 1492 году — знаком для испанской истории. Этот труд стал фундаментальным вкладом в развитие испанского языкоznания и первым систематическим описанием романского языка. — Примеч. ред.

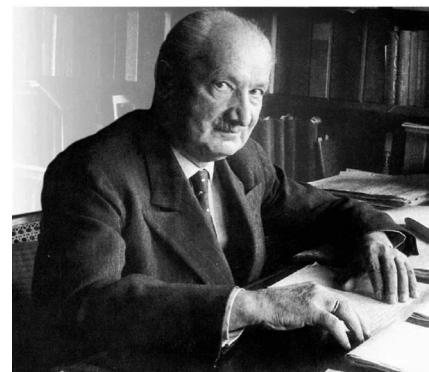
² См., например, Ортега-и-Гассет Х. На смерть Унамуно. ВикиЧтение. URL: <https://fil.wikireading.ru/54759> (accessed: 05.05.2025) — Здесь и далее примеч. авт.

сравнивал родной язык с французским и английским, которые многие годы были для него основным средством коммуникации. Ортега, как подлинный *castizo* — страстный защитник богатейшего наследия испанской культуры, блистательно владевший ресурсами родного испанского языка, был наиболее строг в его оценках. Работы этих творческих личностей оцениваются как вершины испанской философской и филологической мысли, а их взгляды опередили свое время, хотя довольно поздно стали известны и получили признание во всем мире.

Испанский язык, остающийся основным средством общения для более полумиллиарда человек на разных континентах, без сомнения, доказал как способность адаптации к бытию в разных цивилизационных моделях, так и способность воздействовать на их развитие [Оболенская, 2014б]. Удивительным образом испанский язык, оказав мощное влияние на мифологическое и религиозное сознание говорящих на нем народов, не привел к унификации языкового сознания наций, став скорее инструментом самопознания завоеванных народов Латинской Америки и Африки. Отражение в зеркале испанского языка дало им редкую возможность *остраненного* взгляда на собственное бытие. Перуанцы, экваториальные винейцы, кубинцы и мексиканцы, даже те, кто не знает никакого другого языка, кроме испанского, не стали похожи на испанцев, не лишились самобытных культурных традиций, а их быт, их литература и искусство остаются ярким воплощением их собственных национальных традиций и картин мира.

Насколько же справедливо ставшее крылатым известное выражение философа М. Хайдеггера (Martin Heidegger, 1889–1976) «Язык — это дом бытия» («Die Sprache ist das Haus des Seins»), учитывая то, что, по Хайдеггеру, не человек как сущность владеет этим домом, а дом, по сути, владеет им? Мы ведь даже и осознать его не сможем: «Поскольку мы, люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти, чтобы можно было обозреть его еще и как-нибудь со стороны» [Хайдеггер, 1993: 272].

Хайдеггер в докладе и в опубликованном впоследствии эссе «Путь к языку» подчеркивает, что и мы сами существуем в языке и при языке, на пути к его постижению, приближению к истине. Для М. Хайдеггера язык — это монолог, через него говорит бытие, и о нем нельзя ничего сказать самому человеку; язык «сам себя говорит», он — «хранитель присутствия яви»: «Язык есть дом бытия, ибо в качестве сказа он способ события, его мелодия». [Хайдеггер, 1993: 272] Однако чуть выше философ подчеркивает и то, что любой



Мартин Хайдеггер

язык историчен: «Язык как информация тоже не язык в себе; он историчен сообразно смыслу и ограниченности нынешней эпохи...» [Хайдеггер, 1993: 271]³. Кстати, в поздних работах Хайдеггер высказал идею о том, что язык является, по сути, точкой встречи человека и бытия, а смысл этой встречи — путь к истине.

Итак, язык как некая сущностно определяющая бытие человека структура формирует мышление⁴, владеет им, определяя как его принадлежность к определенной культуре, так и характер его бытия в социуме и мире. Но если бытие неизбежно зависит от дома — языка, тогда можно ли, *переместив* дом или построив из тех же материалов дом на новом месте, изменить бытие? Подтверждают ли это пограничные цивилизации — иберийская и латиноамериканская? Насколько *кастильский дом* в Латинской Америке, да и на самом Пиренейском полуострове изменил в сущностном смысле бытие многочисленных национальных социумов, уже имевших свой собственный «дом» — свои языки и культуры? Смогла ли единая языковая конструкция, надстроенная над *первым* домом этих социумов, унифицировать их бытие? Мы видим, что нет, потому что язык, опыт и культурные традиции предков — это неотъемлемая часть сознания социума, воплощающая его представления о мире, затем опосредованные и закрепленные в языковой форме испанской речи [Оболенская, 2014а: 21].

Однако именно экзистенциалист М. Хайдеггер, на наш взгляд, дает ключи к пониманию сложного пути испанского языка к его *осуществлению* в речевых особенностях многочисленных наций испаноговорящего мира. Подчеркнем особую важность идей Хайдеггера о сообразности языка смыслу и ограниченности эпохой и главное — мысль о возможности языка закрепить «способ события, его мелодию».

* * *

Факт открытия Америки в национальных вариантах испанского совершенно по-разному закреплен именно как *способ со-бытия*. Столь же важным сущностным отличием является и язык как *мелодия дома* — по сути, именно эта мелодия является речевым камертоном на всех уровнях языка, от фонетики и интоационного строя до стилистики, она определяет своеобразие художественного творчества и речевого общения.

Мелодией различаются не только национальные варианты испанского, но и диалекты испанского на Иберийском полуострове. Бытие оказывается встроенным в язык, определяющий существование человека сообразно

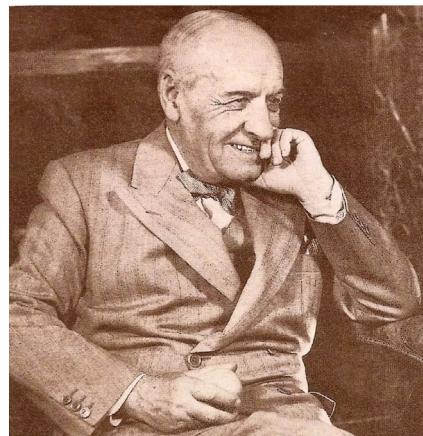
³ Ср. со схожей концепцией У. Эко [Эко, 1998].

⁴ Значительный вклад в изучение проблематики взаимосвязи языка и мышления внес Л.С. Выготский, который в 20-е годы XX века опубликовал ряд работ на эту тему, а в 1934 г. выпустил фундаментальный труд «Мышление и речь», в которой пишет о «становлении (единстве бытия и небытия) мысли в слове» [Выготский, 1934: 269]. Его мысли нашли дальнейшее отражение в работах отечественных лингвистов и психологов.

смыслу конкретной эпохи и помогающий ему найти истину в *со-бытии*, закрепить в культурном опыте и традиции. Сама мысль Хайдеггера о *пути к языку*, где путь мыслится как его *прокладывание*, а не прогулка по протопленной дороге, чрезвычайно плодотворна и близка духу испанского языка. Ведь не случайно так популярны по обе стороны Атлантики строки А. Мачадо (Antonio Machado, 1875–1939): «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar»⁵.

В этой связи очень интересен один комментарий Ортеги-и-Гассета из его эссе «Нищета и блеск перевода» (*Miseria y esplendor de la traducción*) о том, что в баскском языке изначально не было понятия Бог и пришлось изобрести номинацию «всевышний господин». Ортега, в частности, связывает с этим фактом и позднюю христианизацию басков [Ortega y Gasset, 1964: 442–443].

Христианизация коренных народов Латинской Америки в XVI в. изначально была главной составляющей испанской идеино-политической экспансии, важнейшим орудием которой, безусловно, стал испанский язык, однако особенности процесса распространения католицизма в Новом Свете отразились в особом отношении к этой религии среди автохтонного населения, которое мы наблюдаем и по сей день. Для большинства индейцев политеизм, многобожие в принципе позволяло допустить возможность существования официального главного Бога, Бога победителей, и, несмотря на жестокое искоренение местных культов, новая вера в сознании большинства населения не противоречила наличию и почитанию многочисленных божеств, регламентирующих их жизнь. Христианские понятия и испанские слова, их называющие, наделялись новыми смыслами, дополнялись коннотациями и символикой, понятными только на южноамериканском континенте⁶. Традиции и верования индейцев



Хосе Ортега-и-Гассет

⁵ Красивый русский перевод этой строки, ставший крылатым выражением («дорогу осилит идущий»), лишает строку главного ее смысла: ведь он не в том, чтобы пройти по уже проложенной дороге. Этой дороги нет, ее надо проложить, чтобы двигаться вперед.

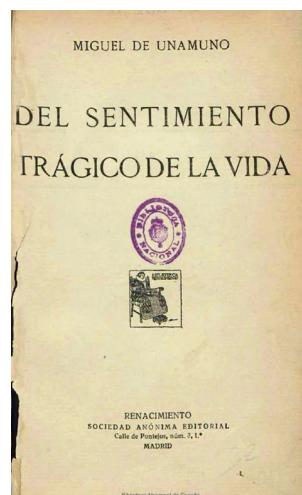
⁶ В этом отношении интересной темой для исследования могли бы стать эти новые смыслы и фразеологические единицы с религиозной тематикой. Так, в Центральной Америке и некоторых других странах региона, *cristiano* означает «простодушный», «бесхитростный», «простак», *a buen cristiano* в Мексике — «глупец, дурень». В Доминиканской Республике в качестве восклицания *Cristo* чаще услышишь *Cristina*, а уж сакральное понятие, заключенное в глаголе *bautizar*, в Аргентине и Гватемале связано с употреблением алкоголя, а на Кубе — с разбавлением водой не только рома, но и молока. Подробнее см.: Фирсова Н.М. (ред.) Большой испанско-русский словарь: Латинская Америка. Москва. ИНФРА-М. 2020. С. 112, 325.

смешивались с католическими догмами и ритуалами, и так появлялись новые культуры и их почитание. Например, двухдневный праздник в честь ацтекского бога загробного мира Миктлантекутли, который празднуется 1 и 2 ноября, по сути — отражение индейского культа смерти, в католической интерпретации он смешался с испанским Днем всех Святых, правда, со значимой заменой ключевого слова в названии: *Día de los Muertos* вместо *Día de los Difuntos*.

Итак, построенный на автохтонном фундаменте бытовавших языков и собственного накопленного культурного и исторического опыта испанский дом бытия басков, как и потом индейцев в процессе их пути к испанскому языку был существенно перестроен, «типовая застройка» домами испанского языка, оказалась невозможна и в Африке, и на Филиппинах. Национальные варианты испанского языка, на наш взгляд, можно сравнить с разными сосудами, которые заполнены вином из винограда одного сорта; однако вкус разного вина при сходстве его производства всегда отличается и зависит от условий взращивания винограда; и уж, конечно, по отражающей традиции «своей» культуры форме сосуда, который заключил в себе продукт чужой земли — язык, сложно судить о его содержании и самом вкусе вина.

* * *

Испанский философ, поэт и писатель Мигель де Унамuno, баск, писавший по-испански, в работе «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1912 г.), которая, по сути, является первым европейским экзистенциальным исследованием, отметил: «Сам язык наш, как и всякий другой культурный язык, имплицитно несет в себе некую философию. Действительно, язык — это потенциальная философия. <...> Каждый из нас мыслит, исходя — сознательно или бессознательно, вольно или невольно — из того, что мыслили другие люди, те, что жили до него, и те, что его окружают. <...> Мышление покоятся на предрассудках, а предрассудки содержатся в языке» [Унамуно, 1997: 284–285]. М. Унамуно повторяет в работе, вслед за О. Холмсом (Oliver Wendell Holmes Sr., 1809–1894), вывод о том, что «раса, кровь духа — это язык» [Унамуно, 1997: 285; Оболенская, 2014а: 21]. А затем осваивает его в художественной форме в знаменитом сонете, посвященном испанскому языку, — «Кровь души» («La sangre del espíritu»). Сонет отражает связь языка с культурной памятью и историческим опытом нации, воссоздает



Мигель де Унамуно.
О трагическом чувстве
жизни у людей и народов

историю испанского языка и его значение как ценностной категории. Испанский язык назван Унамуно «кровью души», поскольку именно язык запечатлел представления, лежащие в основе миропонимания его соотечественников. Но не только соотечественников: Мигель де Унамуно подчеркивает именно «духовное братство» испаноязычных народов, скрепленное языком, как кровью, поскольку язык и является «кровью социального организма»⁷. В сонете упомянуты национальные герои Латинской Америки: мексиканец Бенито Хуарес (Benito Juárez, 1806–1872) и филиппинец Хосе Пратасио Рисаль и Алонсо (José Rizal, 1861–1896). Оба они вошли в историю как выдающиеся деятели национального освободительного движения, однако Унамуно оценивает их вклад в развитие испанского языка, метафорически определяя их блестательное ораторское мастерство как «цветы, расцветшие на ковчеге испанского языка».

*La sangre de mi espíritu es mi lengua,
y mi patria es allí donde resuene
soberano su verbo, que no amenga
su voz por mucho que ambos mundos llene.*

*Ya Séneca la preludió aún no nacida
y en su austero latín ella se encierra;
Alfonso a Europa dio con ella vida.
Colón con ella redobló la Tierra.*

*Y esta mi lengua flota como el arca
de cien pueblos contrarios y distantes,
que las flores en ella hallaron brote,*

*de Juárez y Rizal, pues ella abarca
legión de razas, lengua en que a Cervantes
Dios le dio el Evangelio del Quijote.*

Ты — кровь души, испанский мой язык!
Отчизна всюду мне, где речь родная
звучит и льется — ведь ее родник
полмира затопил, не иссякая.

Уже латынь Сенеки твой расцвет
Пророчила вернее гороскопа.
С тобой Европой сделалась Европа.
С тобой Колумб удвоил белый свет.

Язык мой — как ковчег. И в нем плывет
Рисаля и Хуареса народ:
десятки рас и племена без счета...

Он никому не тесен и не мал.
Не зря на нем Сервантес написал
евангелие нам — от Дон-Кихота⁸.

Особый интерес представляют рассуждения Х. Ортеги-и-Гассета о специфике мировосприятия, которое он называет «жизненным стилем» и «радикальной ориентацией духа» разных народов в различные эпохи. В статье «Путевые темы» («Temas de viaje») (1922 г.) он замечает: «Народы отличаются не внешними условиями жизни и не тем, что находятся на разных

⁷ Это суждение философа-испанца перекликается с высказанный примерно в то же время (в 1928 году) мыслью крупного историка русской церкви и философа Г.П. Федотова (1886–1951) о том, что такое национальный язык: «Язык не есть простое орудие, средство обмена мыслей. Язык — это тончайшая плоть мысли, не отделимая от ее природы. И не мысли только, а целостного духа. Поэтому язык есть имя нации, как особого духовно-кровного единства, создающего свою культуру, т. е. царство идеальных ценностей» [Маслин, 1990: 448].

⁸ Перевод С. Гончаренко. См.: Гончаренко С.Ф. (сост.) Испанская поэзия в русских переводах: 1792–1976. Москва. Прогресс. 1978. С. 502–503.

ступенях эволюции человечества (которую мы произвольно считаем единой), а разницей в радикальной ориентации духа», при этом «в истории и в политике существование своего стиля жизни (*estilo vital*) у каждого народа есть отправной пункт для всякого дальнейшего осмыслиения»⁹ [Ortega y Gasset, 1963: 380, 383].

Это осмыслиение возможно, конечно, только в языковой форме. Как известно, каждая лингвокультурная общность обладает своей собственной картиной мира, формирующейся под воздействием как языковых, так и неязыковых средств. Эта картина подтверждает существование глубинных архетипов, которые обуславливают вербальное и невербальное поведение представителей конкретной языковой и культурной общности. Различия между культурами обуславливают выбор средств коммуникации в межличностном общении, зависящий, в свою очередь, от культурного контекста этой коммуникации и характера самой культуры.

* * *

Национальное языковое сознание подразумевает специфику национального способа формирования и выражения мысли, ведь познавательная деятельность носителей определенного языка специфична и изначально опосредована этим языком. Не менее важно и то, что языковое сознание во многом обусловливается и отношением лингвокультурного социума к своему языку. Теократический идеал жизненного пути позднего Средневековья вместе с представлениями о великой миссии испанского народа подкрепила эпоха Великих географических открытий и эпоха величия «империи, в которой никогда не заходило солнце», и все это, без сомнения, повлияло на базовые характеристики национального сознания и языкового сознания. Латинский девиз на ленте, обвивающей Геркулесовы столпы на гербе Испании, — «Plus ultra» — «Дальше предела» характеризует не только амбиции испанских монархов; он сохраняется и в подсознании рядовых граждан как свидетельство былой славы, безграничных возможностей и роли страны в мировой истории, ее исключительности, что отражается и в языке [Оболенская, 2019: 67].

Языковое сознание, кроме того, всегда подразумевает как бессознательно проявляющийся языковой опыт носителя языка, так и его эмоционально-оценочное и научное осмыслиение. Восприятие родного испанского языка как эквивалента «христианского» языка — очень важная черта языкового сознания испанцев, уходящая вглубь веков, в усвоенные на генетическом уровне представления испанцев о своей великой миссии — сохранении и распространении христианской веры. А это гораздо выше имперских

⁹ Перевод автора.

амбиций нации или пафоса защиты и прославления родного языка в странах Европы в эпоху Возрождения — это заявка испанского языка на путь к сакральной истине¹⁰.

* * *

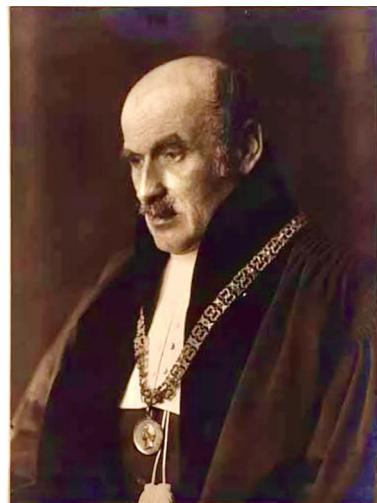
Споры европейских лингвистов и философов в начале XX в. привели к появлению новых лингвистических школ и поставили испанских ученых перед выбором: позитивизм и логический анализ языковой системы или идеалистические и эстетические концепции языка как отражения духа нации, ее истории и культуры.

Эстетический подход позволил испанским филологам попытаться осуществить целостный анализ текста с привлечением методологии психолингвистики и герменевтики. На выбор стратегии развития филологической науки в Испании повлияла популярность идей Б. Кроче (Benedetto Croce, 1866–1952), и особенности складывающейся национальной традиции проявились в первых работах Р. Менендеса Пидаля (Ramón Menéndez Pidal, 1869–1968) [Menéndez Pidal, 1982], Дамасо Алонсо (Dámaso Alonso, 1898–1990), Т. Наварро (Tomás Navarro Tomás, 1884–1979). А затем Амадо Алонсо (Amado Alonso, 1896–1952) и Америко Кастро (Américo Castro, 1885–1972) перенесли именно эту традицию, заложенную испанской школой эстетической (идеалистической) стилистики, и в Латинскую Америку. Испанская школа боролась не только с европейским позитивизмом и структурализмом Ф. де Соссюра (Ferdinand de Saussure, 1857–1913) и Ш. Балли (Charles Bally, 1865–1947) — испанские филологи предложили поистине новаторский подход к изучению речевых произведений, философски осмысленный сначала М. де Унамуно, а затем Х. Ортегой-и-Гассетом. Опираясь на идеи фон Гумбольдта и Карла Фосслера (Karl Vossler, 1872–1949), испанцы ближе всех подошли к идеям металингвистики, предложенным М.М. Бахтиным (также разделявшего идеи К. Фосслера), который, в противовес лингвистике абстрактного языка Ф. де Соссюра, сформулировал диалогически-коммуникативную концепцию языка [Бахтин, 1986]. Предметом металингвистики, исследующей язык не как систему, а как «язык в его конкретной и живой целокупности», стало у Бахтина *двуголосое слово* с установкой на *чужое слово* и адресата. Диалог, по Бахтину, заключается не в обмене словами, а в обмене мыслями, живая целокупность языка в речи — эти же идеи мы находим в работах Унамуно и Ортеги-и-Гассета.

¹⁰ В ситуации, когда испанец слышит непонятную речь, он скажет: «Habla cristiano!». Эта фраза — важный факт и объект исследования эпилингвистики. Как мы отмечали в других работах, эпилингвистика «обращает внимание на мнения о языке, на статус и сферу использования конкретного языка среди реальных пользователей в ситуациях реальной повседневной коммуникации. Кроме того, исключительно важно и то, что эпилингвистика исследует репрезентацию языка в сознании его носителей, изучает отражение осознанных или бессознательных представлений о ценности языка, выявляющихся на практике — в условиях коммуникации и в отзывах о его значении» [Оболенская, 2024: 30].

Особый интерес для понимания философии испанского языка представляют и выводы Карла Фосслера — выдающегося немецкого филолога-романиста, литературоведа и философа, а по сути — основоположника школы эстетического идеализма в лингвистике. Рассуждая о специфичности испанского языка, Фосслер пришел к важному заключению о том, что в испанской поэзии, как и в языке в целом, «дистанция и граница между говорением и слушанием, между созданием [речи] и ее восприятием гораздо меньше, чем в языках других народов» [Vossler, 1946: 53]. Это заключение исследователя и знатока романских языков «снаружи» испаноговорящего социума, его аргументация и взгляд «со стороны» в замечательном эссе «Литературная и лингвистическая физиономия испанского языка» («La Fisonomía literaria y lingüística del Español») подкрепляются психолингвистическим и философским анализом фактов испанского языка и их сравнением с другими романскими языками.

О спонтанности испанской речи как ее главной характеристики, отражающей спонтанность испанца как человека *страсти*, пишет в своей работе «Англичане, французы, испанцы»¹¹ и С. Мадариага. Кроме того, говоря об индивидуализме как основополагающей черте испанского характера¹², он трактует спонтанность речи и ее импровизационный характер как свидетельство особого психотипа испанцев: «Его мысль рождается в тот момент, когда она себя проявляет» [Мадариага, 2003: 72]. Причем, как отмечает Мадариага, мысль испанца «особенно сильна и энергична именно тогда, когда появляется из глубин подсознания» [Мадариага, 2003: 73]. Эти выводы подтверждают его очень верные наблюдения за речью испанца: «В его разговоре замечания самого абстрактного рода часто начинаются с весьма энергичного восклицания «уо» (Я), которое впоследствии соединяется с абстрактными аргументами более или менее извилистой грамматической линией. Этот процесс, совершенно очевидно, является одним из наиболее энергичных воплощений абстрактной мысли у раздумывающего человека». [Мадариага, 2003: 73].



Карл Фосслер

¹¹ Книга «Англичане, французы, испанцы» была написана на основе лекций, прочитанных автором в Женевской школе международных исследований. Перевод с английского был опубликован в России в 2003 г. в издательстве «Наука» в Санкт-Петербурге.

¹² Подробнее об индивидуализме испанцев как наследии кельтиберов см. в нашей работе «Мир испанского языка и культуры» [Оболенская, 2018].

Интуиция (инстинкт) испанца, высказывающего еще не до конца оформленвшуюся мысль, ориентация на адресата высказывания и стремление обеспечить его спонтанную и эмоциональную реакцию обусловливают широкое использование испанцами риторических приемов речи. В Испании превыше всего ценится красивый жест и красноречие, в этом испанцы — истинные наследники античной риторики и одновременно творцы барочной чрезмерности. Х. Ортега-и-Гассет, рассуждая об эстетических приоритетах своих соотечественников, отразившихся в художественных текстах, отмечает, что испанские сравнения «простодушны и ориентированы на гармонию в ее классическом понимании» потому, что «изначально наша литература (и даже вообще язык) была риторична; то было ораторское искусство» [Ортега-и-Гассет, 1994: 264].

В своей статье 1914 г. «Колоссальный стиль!» Унамуно, подтверждая тезис Ортеги-и-Гассета о том, что испанцы — «ораторы на письме», особо подчеркивает спонтанность испанской речи. Данная им оценка более всего отвечает понятию «бездурж» Достоевского: «По-настоящему испанское, то есть импровизация, спонтанный набросок вслепую, записанный — если речь идет о литературе — спустя рукава и как написалось, — это то, в чем мы не собираемся ни сдерживаться, ни переходить через край, ни контролировать, ни соразмерять, ни ограничивать, и пусть получится как получится — по воле Божьей. А известно, что то, что получается по воле Божьей, —

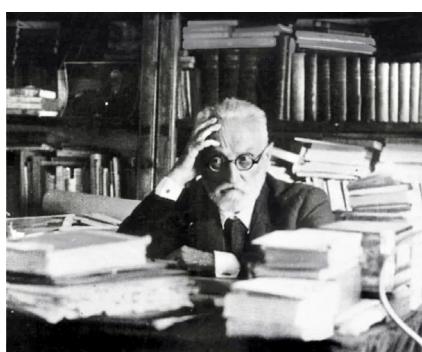
по-испански соответствует тому, что выйдет плохо» [Unamuno, 1998: 74].

Важнейший философский вывод К. Фосслера состоит в том, что испанский язык, в сравнении с другими языками, отличает богатство средств выражения возможного, гипотетического, обусловленного и т.п. действия, что, в свою очередь, свидетельствует о соответствии возможностей грамматической системы испанского языка «утопическому» характеру картины мира, представленной в испанской поэзии и литературе в целом. Утопичность

мировосприятия испанцев, специфика их мифологической картины мира заложены в кихотической философии испанцев (по Унамуно). Эта философия отражена в том самом девизе на гербе Испании — «Plus ultra», она



Сальвадор де Мадариага



Мигель де Унамуно в кабинете

заключается в трагическом разрыве между представлениями о своей избранности и безграничности возможностей и суровой реальностью, историческим опытом. А фигура Дон Кихота — это, без сомнения, самый яркий и верный символ Испании.

Свидетельством импульсивного, эмоционального, а не рационального характера мироощущения испанца и того, что Унамуно называл «кардиологикой» (логикой сердца), является отражение в языке оценочного отношения испанцев к неодушевленным предметам. Например, страх перед водой как стихией приводит к ее олицетворению: *temer al agua* — в противовес обычному к ней отношению: *buscar agua*.

Замечательный пример реализации этой кардиологии приводит С. Мадариага в своей книге «Англичане, французы, испанцы», рассуждая об испанской версии гипотетического будущего, то есть сослагательного наклонения, используемого для обозначения ожидаемого действия. Там, где англичанин использует настоящее время, делая будущее настоящим (*when he comes*), а француз, исходя из логики, ставит будущее (*quand il viendra*), испанец скажет *cuando venga*, переводя действие даже не в теоретическое будущее, а «во всеохватное и витальное будущее со всей свойственной ему неопределенностью...» [Мадариага, 2003: 172]. Когда совершится это действие и совершился ли оно вообще, испанцу не так важно, как показать его потенциальную возможность и некоторую долю *неуверенности* в этом. В кардиологии испанцам не откажешь!

* * *

Рассматривая три основные функции языка: общения, сообщения и воздействия, — с известным допущением следует признать, что в испанской речи превалирует именно функция воздействия [Оболенская, 2014с: 23–24]. Это подтвердил и автор известного «Учебника по грамматике испанского языка» («Manual de gramática española») Рафаэль Секо (Rafael Seco y Sánchez, 1895–1933), который, рассуждая о преимуществах лиц, в полной мере владеющих ресурсами родного языка для того, чтобы яснее и точнее выразить свою мысль, сделал вполне «испанский» вывод: «Искусство говорить — это искусство убеждать»¹³.

Философия особого восприятия мира и роли человека проявляется уже в первых испанских литературных памятниках и фольклорных текстах, где внимание уделяется прежде всего изображению действий персонажей, а не их переживаний или описаний природы, которые в художественных текстах появляются лишь в XIX в. «Acción» всегда превалирует над «estado»

¹³ Seco R. Manual de gramática española. Madrid. Aguilar. 1985. P. VIII.

в содержании речевого произведения, что создает эффект драматургичности даже поэтических и прозаических произведений. Отмечая эту особенность испанских художественных текстов, К. Фосслер в процитированной выше работе «Литературная и лингвистическая физиономия испанского языка» определяет как *«acción en prosa»* и *«Селестину»*¹⁴ Ф. Рохаса (Fernando de Rojas, ок. 1465–1541), и плутовской роман, жанр, подаренный миру Испанией и получивший особое распространение именно там [Vossler, 1946: 59–60; Оболенская, 2009: 128]. «Поэзию танцуют или поют чаще, чем декламируют или читают, предпочитая импровизировать, а не записывать. <...> Действие — это то, что должно присутствовать в поэзии, но не во французском смысле эффективности воздействия на другого, а просто действия живого, быстрого и внезапного, того, что представляет собой самоосвобождение и реакцию на внешнее давление. *Динамизм повествования во всей испанской литературе часто бесцелен* (выделено мной. — Ю.О.)» [Vossler, 1946: 52]. Эта цитата из эссе Фосслера подтверждает известное положение Ортеги-и-Гассета о том, что и сама испанская жизнь может развиваться только как динамический процесс, в отсутствие которого «нация погружается в летаргический сон» [Ortega y Gasset, 1966: 280].

Действие-движение как условие самоосвобождения от чужого давления — важнейшая черта характера и языкового сознания испанцев, отраженная в архетипах героев плутовского романа, Дон Кихота, Дон Хуана. Для сравнения приведем русские архетипы — Илью Муромца, Емелья, Обломова, героя Л.Н. Толстого, — ярко воплощающие стратегию ожидания-самосохранения. Динамизм испанских героев, часто лишенный определенной цели, можно сравнить с кажущейся бесплодной рефлексией русских: рефлексия способствует самосохранению, и она, по сути, противоположна действию, безрассуждству, отваге и, конечно, миссионерству как активному внедрению идеи.

* * *

Испанская geopolитика, осознание избранности, воинственный дух миссионерства и самого служения Богу или королю, ориентирующие испанцев на действенное воплощение идеи — вот откуда рождаются герои-рыцари, благородный Дон Кихот и готовый отдать жизнь ради любви Дон Хуан. Ну а изнанкой благородства и действенности, служения идеи становятся жестокие последствия действий Дон Хуана, «подвиги» Дон Кихота и многочисленных пикаро.

В 1896 г., на фоне углубляющегося духовного кризиса в Испании, М. де Унамуну в своем эссе «Рыцарь печального образа» предложил культ кихотизма в качестве национальной идеи и даже религии («Евангелие от

¹⁴ «Селестина» (исп. La Celestina) — выдающееся произведение испанской литературы конца XV века, считающееся одним из первых образцов ренессансной прозы на испанском языке. — Примеч. ред.

Кихота»), отметив, что Дон Кихот — это самый «подлинный и глубокий символ испанской души» [Unamuno, 2020: 4]. Идея была подхвачена многими его современниками, акцентировавшими внимание как раз на кихотическом бескорыстном служении идее, а утопичность этой идеи отошла на второй план. В своей более поздней работе «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» [Унамуно, 1997] Унамуно приходит, на наш взгляд, к очень точному обобщению того, что дала деятельность вымышленных испанских персонажей испанскому сознанию.

Речь идет о главной составляющей испанского мышления, обозначенной Унамуно как *кихотическая философия*, воплощенной уже в творчестве Игнатия де Лойолы и у испанских поэтов-мистиков, — это кихотизм, или сражение за духовные ценности, за дух рыцарства как высшего проявления бескорыстного служения высокому. Идеальный рыцарь — именно странствующий; странствовать может и душа на пути к истине или высшим идеалам, поэтому Унамуно называет даже Св. Хуана де ла Крус (Juan de la Cruz, 1542–1591) *странствующим рыцарем чувства, обращенного к божественному* [Оболенская, 2009: 129].

Действие, движение или направленная, деятельная страсть, противоборство — черта испанской ментальности, определившая причины популярности *философии витализма* именно в Испании. В пылу полемики с многочисленными критиками Унамуно определил кредо виталистов так: «жить, чтобы жить, а не познавать жизнь». Собственно, оба эти выдающиеся испанские философы — и Унамуно, и Ортега-и-Гассет — представляли философию витализма, и, наверное, главным отличием испанского национального менталитета от большинства латиноамериканских наций, несмотря на объединяющее их языковое пространство испанского языка, можно считать этот тезис Унамуно.

Любопытно, что свой автобиографический роман Г. Гарсия Маркес назвал парафразой кредо виталистов «*Vivir para contarla*» (2002 г.)¹⁵; в терминологии Хайдеггера это и означает — «сказывать», показывать заданный языком опыт, свое со-бытие.



Рисунок Федерико Гарсиа Лорки

¹⁵ Перевод названия романа «Жить, чтобы рассказывать о жизни» подправляет автора и лишает идеи, заложенной в оригинале, которая, на наш взгляд, удачно передана в английском переводе: «Living to Tell the Tale». — Примеч. авт.

* * *

Испанский писатель, философ, дипломат, историк и журналист Сальвадор де Мадариага в книге «Англичане, французы, испанцы», заявив, что «национа — это характер», рассматривает язык как важный знак национальной психологии, а национальный характер — как микрокосм, обусловленный территориальным окружением, ритмом и атмосферой жизни и тем, что он называет «грацией». Собственно, и вся эта работа — опыт этносоциопсихологического анализа трех наций, где автор рассматривает каждую как воплощение одной из доминирующих сторон триады: действие — мысль — страсть. Англичане в этой триаде — нация действия, pragmatизма, здравого смысла, французы — нация мысли, интеллекта, познания, а испанцы — нация людей страсти, индивидуализма и гуманизма. Триады Мадариаги довольно условны и схематичны, однако очень интересны его оценки испанской литературы и искусства, лингвистические обобщения и их сопоставительный характер, в результате которых автор приходит к выводу о том, что именно *страсть* дает испанцам возможность более целостного проявления личности, чем *действие* или *мысль*. «Страсть — это состояние единения с жизненным потоком, который мы пропускаем через себя». [Мадариага, 2003: 46]. Этим свободным током жизни Мадариага объясняет спонтанность испанского характера. Добавим: спонтанность проявляется не только в характере, но и в речевом поведении, непоследовательности и отсутствии самоконтроля, которое может превращать страстное следование идеи миссионерства, например, в немотивированную жестокость. Далее, как и в вышеприведенной характеристике испанского словесного искусства Унамуно в статье «Колоссальный стиль», Мадариага дает описание страсти, сходное с безудержем Достоевского: «Страсть по самой своей природе обладает такой целостностью и абсолютностью, что с нею не сравнятся ни действие, ни интеллект. В действии, как и в мысли, человек суживается. В обеих этих сферах он присутствует не всецело, а лишь частично. И только в страсти человек абсолютно целостен». [Мадариага, 2003: 47]. Однако этот безудерж страсти и то, что Дмитрий Карамазов у Ф.М. Достоевского определяет как недостаток («Широк человек, слишком даже широк, я бы сузил»), испанский философ трактует как важную и в целом положительную характеристику испанского мировидения, отраженную в испанском языке и культуре в целом.

Представления о миссии испанского языка и необходимости защиты языка как благородного наследия предков — две составляющие национального языкового сознания испаноговорящих народов многонациональной Испании. Воспринимают ли они свой язык как совершенный? Ведь попытки улучшить испанский предпринимались на всех этапах его истории, предпринимаются они и сегодня, что, впрочем, относится и к любому другому

национальному литературному языку. Мигель де Унамуно метафорически определил требования консервативных пурристов и будущих критиков кастильского языка следующим образом: «Есть и такие, кто заявляет: нет, срочно требуется обкромсать наш язык, словно деревце, убрать часть ветвей, придать ему определенную и раз и навсегда установленную форму. <...> И вот таким образом, добавляют они, язык наш выиграл бы в ясности и логике» [Унамуно, 2002: 192].

Баск, всегда с гордостью называющий себя испанцем и прославляющий испанский язык в своих многочисленных книгах и стихах, и сам выявляет в испанском языке недостаточность «ясности и логики». Однако важнее следующее заключение Унамуно о миссии испанского языка, достаточно полно характеризующее испанское национальное языковое сознание: «Но разве мы собираемся писать на нем какое-нибудь “Рассуждение о методе”¹⁶? К дьяволу всякую там логику и ясность! <...> все это годится для других языков, коих назначение — воплощать логику умствующего ума; а наш язык разве не есть прежде всего и главным образом орудие страсти, оболочка донкихотовских завоевательных устремлений?» [Унамуно, 2002: 192].

Определение испанского языка как *орудия страсти*, предложенное философом и художником Унамуно, стало отражением завоевательных устремлений не только Дон Кихота или Дон Хуана, но и многих поколений испанских мыслителей и художников слова, да и всех тех, кто на нем думал, говорил и писал, движимый стремлением преодолеть предел, следя девизу «Plus ultra». Как тут не вспомнить афористическое высказывание Л. Витгенштейна (Ludwig Wittgenstein, 1889–1951): «Границы моего языка означают границы моего мира». В сознании испанцев испанский мир, по-видимому, не имеет географических границ, ведь именно их язык определяет еще и границы христианского мира.

* * *

Экзистенциальное измерение философской мысли трех испанских философов — Мигеля де Унамуно, Хоце Ортеги-и-Гассета и Сальвадора де Мадариаги — уже в первой декаде XX в. позволило выявить глубинные механизмы порождения высказывания, определить доминанты национального языкового сознания и взаимообусловленность речевого поведения и национального характера. Отметим и то, что все работы, без сомнения, отражают драматический исторический контекст их создания, одновременно являясь ярким свидетельством трагического мироощущения нации страсти, которое проявилось в языке, культуре и истории страны, мироощущения, предопределившего судьбу отдельного человека и общества в целом.

¹⁶ Имеется в виду «Рассуждение о методе» (1637 г.) Рене Декарта (René Descartes, 1596–1650), манифест рационализма. — Примеч. авт.

Список литературы / References

- Бахтин М.М. (1986) *Эстетика словесного творчества*, Москва, Искусство, 445 с.
- Bakhtin M.M. (1986) *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Art], Moscow, Iskusstvo, 445 p. (In Russian)
- Выготский Л.С. (1934) *Мышление и речь: Психологические исследования*, Москва, Ленинград, Государственное социально-экономическое издательство, 324 с.
- Vygotsky L.S. (1934) *Myshlenie i rech': Psichologicheskie issledovaniya* [Thinking and Speech: Psychological Studies], Moscow, Leningrad, Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 324 p. (In Russian)
- Мадариага С. де. (2003) *Англичане, французы, испанцы*, Санкт-Петербург, Наука, 244 с.
- Madariaga S. de. (2003) *Anglichane, frantsuzы, ispantsy* [Englishmen, Frenchmen, Spaniards], Saint Petersburg, Nauka, 244 p. (In Russian)
- Маслин М.А. (ред.) (1990) *О России и русской философской культуре. Философы русского постоктябрьского зарубежья*, Москва, Наука, 528 с.
- Maslin M.A. (ed.) (1990) *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filosofy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of the Russian post-October Diaspora], Moscow, Nauka, 528 p. (In Russian)
- Оболенская Ю.Л. (2009) Стилистические доминанты испанской речи как отражение особенностей менталитета и языкового сознания испанцев, *Вопросы иберороманистики. Выпуск 9*, Москва, МГУ, с. 125–131.
- Obolenskaya Yu.L. (2009) Stilisticheskie dominanty ispanskoi rechi kak otrazhenie osobennostei mentaliteta i yazykovogo soznaniya ispantsev [Stylistic dominants of Spanish speech as a reflection of the peculiarities of the mentality and linguistic consciousness of Spaniards], *Voprosy ibero-romanistiki. Vypusk 9* [Problems of Ibero-Romanticism. Issue 9], Moscow, MGU, pp. 125–131. (In Russian)
- Оболенская Ю.Л. (2014a) Цыгане в Испании — лингвистическая и культурная экспансия, *Stephanos*, № 5(7), с. 10–25.
- Obolenskaya Yu.L. (2014a) Tsygane v Ispanii — lingvisticheskaya i kul'turnaya ekspansiya [Gypsies in Spain — linguistic and cultural expansion], *Stephanos*, no. 5(7), pp. 10–25. (In Russian)
- Оболенская Ю.Л. (2014b) Единое языковое пространство испанского языка и проблемы национально-культурной идентичности в эпоху глобализации, *Язык как экономический и политический фактор международных отношений: Международный симпозиум. Сборник докладов, Москва, 26–27 мая 2014 года*, под ред. Т.А. Медведевой, Т.И. Пигарёвой, В.М. Тайар, Москва, ИЛА РАН, с.135–146.
- Obolenskaya Yu.L. (2014b) Edinoe yazykovoe prostranstvo ispanskogo yazyka i problemy natsional'no-kul'turnoi identichnosti v epokhu globalizatsii [The unified linguistic space of the Spanish language and the problems of national and cultural identity in the era of globalization], in T.A. Medvedeva, T.I. Pigareva, V.M. Taiar *Yazyk kak ekonomicheskii i politicheskii faktor mezhdunarodnykh otnoshenii: Mezhdunarodnyi simpozium. Sbornik dokladov, Moskva, 26–27 maya 2014 goda* [Language as an economic and political factor in international relations: An international Symposium. Collection of papers, Moscow, May 26–27, 2014], Moscow, ILA RAN, pp. 135–146. (In Russian)

Оболенская Ю.Л. (2014c) Стилистика испанской речи и особенности иберийской модели речевого поведения, I Фирсовские чтения. Современные проблемы межкультурной коммуникации: материалы докладов и сообщений международной научно-практической конференции. Москва, 23–24 апреля 2014 г., Москва, РУДН, с. 12–28.

Obolenskaya Yu.L. (2014c) Stilistika istranskoi rechi i osobennosti iberiiskoi modeli rechevogo povedeniya [The stylistics of Spanish speech and the peculiarities of the Iberian model of speech behavior], I Firsovskie chteniya. Sovremennye problemy mezhkul'turnoi kommunicatsii: materialy dokladov i soobshchenii mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Moskva, 23–24 aprelya 2014 g. [I Firsov readings. Modern problems of intercultural communication: materials of papers and reports of the international scientific and practical conference. Moscow, April 23–24, 2014], Moscow, RUDN, pp. 12–28. (In Russian)

Оболенская Ю.Л. (2018) Мир испанского языка и культуры, Москва, URSS, 256 с.

Obolenskaya Yu.L. (2018) Mir istranskogo yazyka i kul'tury [The world of Spanish language and culture], Moscow, URSS, 256 p. (In Russian)

Оболенская Ю.Л. (2019) Испанское языковое сознание как лингвокультурный феномен, Вопросы иbero-романистики. Выпуск 17, Москва, МАКС Пресс, с. 65–76.

Obolenskaya Yu.L. (2019) Ispanskoe jazykovoe soznanie kak lingvokul'turnyj fenomen [Spanish linguistic consciousness as a linguistic and cultural phenomenon], Voprosy ibero-romantiki. Vypusk 17 [Problems of Ibero-Romanticism. Issue 17], Moscow, MAKS Press, pp. 65–76. (In Russian)

Оболенская Ю.Л. (2024) Языковая политика в Испании vs региональная политическая лингвистика, Основные тенденции и перспективы развития современной романской и германской филологии: Электронный сборник научных трудов II Международной научно-практической конференции, Москва, 14–15 мая 2024 года, под ред. Н.Ф. Михеевой, Москва, Центр СНИ и ОТ, с. 19–33.

Obolenskaya Yu.L. (2024) Yazykovaya politika v Ispanii vs regional'naya politicheskaya lingvistika [Language Policy in Spain vs Regional Political Linguistics], in N.F. Mikheeva (ed.) Osnovnye tendentsii i perspektivy razvitiya sovremennoi romanskoi i germanskoi filologii: Elektronnyi sbornik nauchnykh trudov II Mezdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Moskva, 14–15 maya 2024 goda [Main trends and prospects for the development of modern Romance and Germanic Philology: Electronic collection of scientific papers of the II International Scientific and Practical Conference, Moscow, May 14–15, 2024], Moscow, Tsentr SNI i OT, pp. 19–33. (In Russian)

Ортега-и-Гассет Х. (1994) Этюды об Испании, Киев, Новый круг, 320 с.

Ortega y Gasset J. (1994) Etyudy ob Ispanii [Sketches about Spain], Kiev, Novyi krug, 320 p. (In Russian)

Унамуно М. де. (1997) О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства, Киев, Символ, 416 с.

Unamuno M. de. (1997) O tragiceskem chuvstve zhizni u lyudei i narodov. Agoniya khris-tianstva [The Tragic Sense of Life. The Agony of Christianity], Kiev, Simvol, 416 p. (In Russian)

Унамуно М. де. (2002) Житие Дон Кихота и Санчо, Санкт-Петербург, Наука, 394 с.

Unamuno M. de. (2002) Zhitiye Don Kikhota i Sancho [Our Lord Don Quixote], Saint Petersburg, Nauka, 394 p. (In Russian)

Хайдеггер М. (1993) Время и бытие: Статьи и выступления, Москва, Республика, 447 с.

- Heidegger M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and speeches], Moscow, Respublika, 447 p. (In Russian)
- Эко У. (1998) *Отсутствующая структура. Введение в семиологию*, Санкт-Петербург, ТОО ТК «Петрополис», 432 с.
- Eco U. (1998) *Otsutstvuyushchaya struktura. Vvedenie v semiologiyu* [Missing Structure. An Introduction to Semiology], Saint Petersburg, TOO TK «Petropolis», 432 p. (In Russian)
- Menéndez Pidal R. (1982) *Los españoles en la historia* [The Spaniards in Their History], Madrid, Espasa-Calpe, 241 p. (In Spanish)
- Ortega y Gasset J. (1963) *Obras completas. Tomo II: El espectador (1916–1934)* [Complete works. Volume II: The Spectator (1916–1934)], Madrid, Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S.A.», 754 p. (In Spanish)
- Ortega y Gasset J. (1964) *Obras completas. Tomo V (1933–1941)* [Complete works. Volume V (1933–1941)], Madrid, Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S.A.», 632 p. (In Spanish)
- Ortega y Gasset J. (1966) *Obras completas. Tomo I (1902–1916)* [Complete works. Volume I (1902–1916)], Madrid, Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S.A.», 580 p. (In Spanish)
- Unamuno M. de. (1998) *Alrededor de estilo* [Around the style], Salamanca, Universidad de Salamanca, 194 p. (In Spanish)
- Unamuno M. de. (2020) *El caballero de la triste figura* [Knight of the Rueful Countenance], Warszawa, Fundacja POSET, 50 p. (In Spanish)
- Vossler C. (1946) *Algunos caracteres de la cultura española* [Some characters of the Spanish culture], Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 168 p. (In Spanish)

Свой среди чужих, чужой среди своих: о латиноамериканской идентичности сквозь призму этнонимов *latinoamericano/latin, hispanic*

© Ларионова М.В., 2025

Марина Владимировна Ларионова, д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры испанского языка МГИМО МИД России.
119454, Москва, проспект Вернадского, 76
ORCID: 0000-0001-6466-7363 E-mail: larionova.m@list.ru



Аннотация. В статье на основе имманентной для цивилизационного дискурса оппозиции «свой — чужой» исследуется национально-культурная специфика латиноамериканской идентичности, которая интегрирует набор значимостей, структурирующих ценностное пространство и служащих основой для поведенческих реакций и действий. Цель работы — сравнить когнитивно-прагматические особенности функционирования этнонимов *latinoamericano/latin, hispanic* в дискурсивном контексте латиноамериканской и англосаксонской цивилизационных платформ. Для корректного рассмотрения концептуальной и прагматической нагрузки этнонимов как отражения менталитета и языковой картины мира в условиях противостоящих друг другу цивилизационных пространств используются системный подход на основе методов концептуального, лингвокультурологического, дискурсивного, семантического, интерпретативного анализа, а также метод исторической и социолингвистической оценки. Результаты исследования: «Единство в многообразии» — *unidad en la diversidad* — является сущностной характеристикой национального мировидения стран латиноамериканского ареала. Доминанта многообразия обеспечивает целостность латиноамериканской социальности при всём богатстве культурных традиций и способов бытия, рожденных единством автохтонной, иберийской и африканской цивилизационных матриц, включая сложный фактор метисации. При этом латиноамериканская цивилизационная детерминация лишена иерархического превосходства одних паттернов мышления и восприятия над другими. Этноним *latinoamericano* функционирует как ключевой концепт «включающего» типа цивилизационного дискурса Латинской Америки, который опирается на фундаментальное понимание другого как другого, не делая его своим, но сохраняя через доминанту многообразия глубинный цивилизационный код, разделяемый во всех странах региона. В современном мире латиноамериканская идентичность оказывается в состоянии постоянной трансформации, что связано, в числе прочих причин, с миграцией из стран Латинской Америки в США. В контексте англосаксонской цивилизационной парадигмы этнонимы *latin/hispanic* неизбежно становятся частью «исключающего» цивилизационного дискурса, который противопоставляет своего и чужого, не интегрирует его в англосаксонскую модель цивилизационной идентичности. Восприятие латиноамериканца как социально-детерминированной личности жителя-мигранта, которая обладает иными цивилизационными признаками (культура, религия, язык и др.), глубинно противоположными ценностям и традициям белых англосаксонских протестантов, составляющих этноконфессиональное

ядро американского общества, даёт основания для того, чтобы рассматривать «чужого» не как союзника, а как противника, нередко врага (преступность, наркотрафик, нелегальный труд). В рамках англосаксонской цивилизационной парадигмы этноним *latinoamericano* в его американизированных вариантах *latin/hispanic* теряет универсальное семантическое единство, поскольку скрепы цивилизационной, этнической и национально-государственной идентичности в силу своей уязвимости в чуждом цивилизационном контексте утрачивают силу, приводя к разделению этих понятий.

Ключевые слова: идентичность, цивилизационная платформа, цивилизационная матрица, дихотомия «свой — чужой», единство в многообразии — *unidad en la diversidad*, этноним, Латинская Америка, США

Для цитирования: Ларionова М.В. (2025) Свой среди чужих, чужой среди своих: о латиноамериканской идентичности сквозь призму этнонимов *latinoamericano/latin, hispanic*. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 39–63. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-39-63

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Cuadernos Iberoamericanos. 2025. 3. P. 39–63
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-39-63

UDC 94:327+811.134.2

Recibido 20.06.2025
Revisado 21.08.2025
Aceptado 02.09.2025

Un nuestro entre los extraños, un extraño entre los nuestros: sobre la identidad latinoamericana a través del prisma de los etnónimos *latinoamericano/latin, hispanic*

© Larionova M.V., 2025

Marina V. Larionova, Doctora en Filología, Catedrática del Departamento de Español de la Universidad MGIMO, Rusia.
119454, Rusia, Moscú, Avenida Vernadsky, 76
ORCID: 0000-0001-6466-7363 E-mail: larionova.m@list.ru

Resumen. El artículo, desde la óptica de la dicotomía «*propio-ajeno*» inmanente al discurso civilizatorio, examina las peculiaridades nacional-culturales de la identidad latinoamericana que implica un conjunto de significados que estructuran el espacio de valores y sirven como base para reacciones y acciones comportamentales. El objetivo del estudio es comparar los rasgos cognitivo-pragmáticos del funcionamiento de los etnónimos *latinoamericano/latin, hispanic* en el contexto discursivo de las plataformas civilizatorias latinoamericana y anglosajona. Para una correcta investigación de la carga conceptual y pragmática de los etnónimos como reflejo de la mentalidad y la visión lingüística del mundo en el contexto de espacios civilizacionales opuestos, se utiliza un enfoque integral basado en los *métodos de análisis* conceptual, lingüístico-cultural, discursivo, semántico e interpretativo, así como en el método de evaluación histórica y sociolingüística. La investigación muestra que la «*Unidad en la diversidad*» es una característica esencial de la cosmo-

visión nacional de los países de la región latinoamericana. La diversidad asegura la integridad de la socialidad latinoamericana con toda su riqueza de tradiciones culturales y formas de ser nacidas de la síntesis de las matrices civilizatorias autóctona, ibérica y africana, incluyendo el complejo factor del mestizaje. Al mismo tiempo, la determinación civilizacional latinoamericana está desprovista de la superioridad jerárquica de algunos patrones de pensamiento y percepción sobre otros. El etnónimo *latinoamericano* funciona como un concepto clave del discurso civilizatorio de América Latina que es de tipo «*inclusivo*» que se basa en una comprensión fundamental del *otro* como *otro*, sin hacerlo *propio*, sino preservando a través de la diversidad un código civilizatorio profundo compartido en todos los países de la región. En el mundo moderno, la identidad latinoamericana se encuentra en una constante transformación, lo que se atribuye, entre otras razones, a la migración desde los países latinoamericanos a Estados Unidos. En el contexto del paradigma civilizacional anglosajón, los etnónimos *latin/hispanic* inevitablemente pasan a formar parte del discurso civilizacional «*exclusivo*», que contrasta lo propio con lo ajeno y no lo integra en la plataforma anglosajona de identidad civilizacional. La percepción del *latinoamericano* como personalidad socialmente determinada de un residente migrante que tiene características civilizacionales diferentes (cultura, religión, idioma, etc.), profundamente opuestas a los valores y tradiciones de los protestantes anglosajones blancos, que constituyen el núcleo etnoconfesional de la población estadounidense, proporciona bases para considerar al «*ajeno*» no como a un aliado, sino como a un adversario, a menudo, un enemigo (crimen, narcotráfico, empleo ilegal). Dentro del paradigma civilizacional anglosajón, el etnónimo *latinoamericano* en sus variantes americanizadas *latin/hispanic* pierde su unidad semántica universal, pues los vínculos de identidad civilizacional, étnica y estatal-nacional, por su vulnerabilidad en un contexto civilizacional ajeno, pierden su fuerza, llevando a la separación de estos conceptos.

Palabras clave: identidad, plataforma civilizatoria, matriz civilizatoria, dicotomía «propio-ajeno», unidad en la diversidad, etnónimo, América Latina, EE.UU.

Para citar: Larionova M.V. (2025) Un nuestro entre los extraños, un extraño entre los nuestros: sobre la identidad latinoamericana a través del prisma de los etnónimos *latinoamericano/latin, hispanic*, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 39–63. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-39-63

Declaración de divulgación: La autora declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

RESEARCH ARTICLE

Iberoamerican Papers. 2025. 3. P. 39–63
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-39-63

UDC 94:327+811.134.2

Received 20.06.2025
Revised 21.08.2025
Accepted 02.09.2025

One of Our Own Among Strangers, a Stranger Among Our Own: On Latin American Identity Through the Prism of the Ethnonyms *latinoamericano/latin, hispanic*

© Larionova M.V., 2025

Marina V. Larionova, Doctor of Philology, Professor at the Department of Spanish Language, MGIMO University, Russia

Abstract. The article, based on the opposition «own — alien» immanent to the civilizational discourse, examines the national-cultural specificity of Latin American identity, which integrates a set of meanings that structure the value space and serve as the basis for behavioral reactions and actions. The *aim* of the research is to compare the cognitive-pragmatic features of the ethnonyms *latinoamericano/latin*, hispanic in the discursive context of the Latin American and Anglo-Saxon civilizational platforms. For a correct consideration of the conceptual and pragmatic load of ethnonyms as a reflection of the mentality and linguistic picture of the world in the conditions of opposite civilizational spaces, the author uses a systemic approach based on the *methods* of conceptual, linguacultural, discursive, semantic, interpretive analysis, as well as the method of historical and sociolinguistic assessment. The *research findings* indicate that «Unity in diversity» (*unidad en la diversidad*) is an essential characteristic of the national worldview of Latin American countries. Diversity as a dominant element ensures the integrity of Latin American sociality with all the richness of cultural traditions and ways of being, born from the synthesis of the Autochthonous, Iberian and African civilization matrix, including the complex factor of miscegenation. At the same time, Latin American civilizational determination is devoid of the hierarchical superiority of some patterns of thinking and perception over others. The ethnonym *latinoamericano* functions as a key concept of the «inclusive» type of civilizational Latin American discourse, which is based on a fundamental understanding of the *alien* as *alien*, without making it one's own, but preserving through the dominant of diversity a deep civilizational code shared in all countries of the region. In the modern world, Latin American identity is in a state of constant transformation, which is associated, among other reasons, with migration from Latin American countries to the United States. In the context of the Anglo-Saxon civilizational paradigm, the ethnonyms *Latin/Hispanic* inevitably become part of the «exclusive» civilizational discourse, which contrasts one's own with the alien, and does not integrate it into the Anglo-Saxon model of civilizational identity. The perception of a Latin American as a socially determined personality of a migrant-resident, who has different civilizational characteristics (culture, religion, language, etc.), profoundly opposite to the values and traditions of white Anglo-Saxon Protestants, who make up the ethno-confessional core of the US population, provides grounds for considering the «foreigner» not as an ally, but as an adversary, often an enemy (crime, drug trafficking, illegal labor). Within the framework of the Anglo-Saxon civilizational paradigm, the ethnonym *latinoamericano* in its Americanized variants *latin/hispanic* loses its universal semantic unity because the bonds of civilizational, ethnic and national-state identity lose their strength in an alien civilizational context due to their vulnerability, leading to a separation of these concepts.

Key words: identity, civilizational platform, civilizational matrix, dichotomy «own — alien», unity in diversity — *unidad en la diversidad*, ethnonym, Latin America, USA

For citation: Larionova M.V. (2025) One of Our Own Among Strangers, a Stranger Among Our Own: On Latin American Identity Through the Prism of the Ethnonyms *latinoamericano/latin*, *hispanic*, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 39–63. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-39-63

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

Введение: идентичность сквозь призму диахотомии «свой — чужой»

Понятие идентичности — один из самых сложных и многогранных концептов для нескольких научных областей знания: философии, истории, психологии, политологии, языкоznания, социолингвистики и др. Идентичность бывает цивилизационная, национальная, гражданская, культурная, коллективная, личностная, языковая, религиозная. Рассуждая об идентичности

как способе концептуализации мира, прежде всего мы имеем в виду некий набор качеств и свойств, которые делают группу людей уникальными, отличая их от других по ряду ключевых характеристик.

Цивилизационная идентичность определяется наличием общих черт объективного порядка, таких как климат, география, история, язык, религия, национальные традиции и обычаи, социальные институты, способ бытия. Не менее важным фактором является *субъективная самоидентификация* людей, которая формируется на основании идей, возникающих из коллективного воображения в сознании человека или группы лиц о себе самих, в том числе через восприятие других людей и их личностных качеств. Социальное и личностное сознание формируют особенности концептуализации мира. Взаимодействие универсальных и специфических особенностей мировидения, обусловленное рядом социально-культурных факторов, накапливает и транслирует основные смыслы цивилизационного сообщества, образующие его концептосферу, на которой основана картина мира языкового коллектива: «*la identidad constituye <...> un sistema de símbolos y de valores que permite afrontar diferentes situaciones cotidianas. Reacciona como un tamiz que ayuda a decodificarlas, a comprenderlas para que después funcione*» — «идентичность представляет собой <...> систему символов и ценностей, которая позволяет нам осознавать различные повседневные ситуации. Она работает как своеобразное решето, сито, которое помогает их расшифровывать и понимать, чтобы потом всё это обретало смысл»¹ [Domínguez Peña, Fernández Naranjo, 2018: 252].

Географически обширный регион, именуемый Латино-Карибской Америкой, куда входят материк Южная Америка, значительная часть континента Северной Америки, включая Мексику, Центральную Америку и Карибский бассейн, не демонстрирует успешную ни политическую, ни экономическую интеграцию. Однако Латинская Америка обладает неоспоримой социально-культурной общностью, на которую ещё в 1815 году обращает внимание в своём «Ямайском письме» («Carta de Jamaica») Симон Боливар (Simón Bolívar, 1783–1830), определивший основы её цивилизационной идентичности и возможного национального единения: «*Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería por consiguiente tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse*»² — «Это грандиозная идея — попытаться сформировать из Нового Света единую нацию с едиными связями, которые соединят все его части друг с другом в единое целое. Поскольку у Нового Света одно происхождение, один язык, одни традиции и одна

¹ Здесь и далее перевод автора.

² Bolívar S. Carta de Jamaica. Latinoamérica: Cuadernos de cultura latinoamericana. México. UNAM. P. 29.

религия (курсив мой. — М.Л.), ему надлежит вследствие этого иметь одно правительство, которое объединит в союз различные государства, коим ещё предстоит образоваться».

Аксиологически идентичность как ощущение национальной или этнической принадлежности интегрирует набор смыслов и значимостей, определяющих структуру ценностного пространства и взаимодействие между различными культурными и социальными факторами, которые конституируют группу «своих» и разграничают «своих» и «чужих». Дихотомия «свой — чужой» выступает как ключевой фактор, стратифицирующий любое общество и одновременно формирующий цивилизационную целостность. Она служит основой для поведенческих реакций и действий субъекта или группы людей в той или иной ситуации, которая отвечает системе ценностей, чувств и способов мышления, общепринятых в обществе и направленных на защиту своих потребностей и приоритетов.

Дискурсивная оппозиция «свой — чужой» является одной из основополагающих констант для любой национально-языковой картины мира — когнитивного пространства, которое представляет собой интерпретацию образа мира и составляет основу мировидения носителей языка, опирающегося на совокупность знаний об окружающей действительности. К. Юнг (Carl Gustav Jung, 1875–1961) определяет бинарное противопоставление «свой — чужой» как некий набор вечных образов, сюжетов, находящихся глубоко в коллективном бессознательном (*el imaginario colectivo*) [Юнг, 1997: 230]. В свою очередь Ю.С. Степанов особо подчёркивает, что эта оппозиция «в разных видах пронизывает всю культуру и является одним из главных концептов всякого коллективного, массового, народного, национального мироощущения» [Степанов, 2001: 126].

Дихотомия «свой — чужой» структурирует отношения противопоставления и антагонизма благодаря дистанцированию и различию друга и врага, готовых отстаивать интересы своего социального единства [Шмитт, 1992: 37–67]; обладает социальной природой и выступает как понятийно-смысловое ядро механизма идеологической дифференциации социальных и политических сообществ [Dijk, 1995]. Ф. Феррари особо подчёркивает,



Артуро Мичелена.
Портрет Симона Боливара. 1895

что бинарная модель «свой — чужой» реализуется через фрейм конфликт (*conflict frame*), представляющий поле «свои» как территорию стабильности, уверенности, а поле «чужие» — как территорию опасности, страха (*locus of confidence vs. locus of fear*) [Ferrari, 2007: 617]. Э. Лаклау и Ш. Муфф указывают на противопоставление «свой — чужой» как на способ установления коллективной идентичности через обязательный антагонизм: группа «мы» — «свои» объективируется через ограничение от группы «они» — «чужие» [Laclau, Mouffe, 1985]. Оппозиция «свой — чужой», имплицирующая обязательный механизм сравнения и противопоставления, служит способом бинарной категоризации действительности, которая репрезентируется через дискурс [Чернявская, Молодыченко, 2014: 36].

Разделяя вышеупомянутые подходы, отметим, что в рамках цивилизационного дискурса оппозиция «свой — чужой» транслирует когнитивный, функциональный и прагматический коды. Она опирается на ментальные стереотипы — суждения о действительности и определяет вектор восприятия окружающего мира, который опосредует его интерпретацию, моделирование и трансформацию, заключая осознание и восприятие мира в свои жёсткие рамки [Ларионова, 2023: 82–83].

Латиноамериканская цивилизация — цивилизация пограничного типа: «единство в многообразии»

Рассуждая о цивилизации как о некой общности, занимающей обширный географический ареал, разделяющей религиозные, идеологические доминанты и социально-культурные практики, Л.Н. Гумилёв (1912–1992) обращает внимание на её «мозаическую целостность» как одну из ключевых характеристик. Цивилизация, или *суперэтнос* в его терминологии, понимается как «этническая система, состоящая из нескольких этносов, возникших одновременно в одном ландшафтном регионе, проявляющаяся в истории как мозаичная целостность» [Гумилев, 1997: 609]. Особая цивилизационная идентичность Латинской Америки как раз обусловлена подобной «мозаичной целостностью», ставшей её онтологическим параметром.



Дiego Ривера. Сон о воскресном дне в парке Аламеда. 1947

Латиноамериканская цивилизация как *цивилизация пограничного типа* [Давыдов, 2006; 2025b; Земсков, 2014; Кофман, 2023: 16–40; Оболенская, 2013: 39–45; Шемякин, 2013: 23–45; Шемякин, 2023: 41–67] имеет в качестве этнодифференцирующей доминанты особое сочетание единства и многообразия. Парадоксальное «единство в многообразии» — *unidad en la diversidad* — в качестве сущностной характеристики латиноамериканской цивилизационной платформы³ структурирует национальное мировидение стран латиноамериканского региона, которое определяет его идентичность и целостность, несмотря на наличие нескольких цивилизационных матриц, значительное разнообразие культурных традиций и существование на его территории более четырёх сотен автохтонных индейских языков и трёх европейских: испанского, португальского и французского (Гаити), на которых говорит большинство населения [Ramos, 2012: 20]. Цивилизационных матриц в Латино-Карибской Америке как минимум три: автохтонная, иберийская и африканская, включая сложный и противоречивый фактор метисации. При этом доминанта многообразия репрезентирует гетерогенность не как препятствие латиноамериканской цивилизационной целостности, а как её необходимое условие, которое собирает воедино мозаику различных этносов и культур, генерируя социально-культурную идентичность более двух десятков стран, осознающих свою принадлежность к единому сообществу наций, стирающему политические границы [Ларионова, 2024: 48].

Этим обусловлен факт удивительного сочленения в Латинской Америке цивилизационной, этнической и национально-государственной идентичности, существование которых, как правило, разграничено в других регионах мира. Ключевым фактором «единства в многообразии» самобытного национального мировидения, духовного и культурного бытия латиноамериканского ареала, который позволяет сохранять лингвокультурный код латиноамериканской идентичности, среди прочих выступает цивилизационный дискурс как «способ категоризации и вербализации действительности» [Ларионова, 2024: 37].

³ В статье используются два термина, близких, но не идентичных по своему понятийному содержанию: цивилизационная матрица и цивилизационная платформа. *Цивилизационная матрица* трактуется как доминантная модель, интегрирующая фундаментальные основы бытия, хранящиеся в генетической памяти в виде архетипов и стереотипов сознания. Цивилизационная матрица выполняет роль доминантного интеграла духовных и культурных кодов, определяющих особое, неповторимое этническое сознание и поведение, аутентичное для народов и этносов. Латиноамериканская *цивилизационная платформа* — термин, имеющий более глубинный смысл, который заключается в достигнутом уровне духовно-нравственного развития, социального бытия и материальной культуры в результате противоречивого «единства в многообразии» как минимум трёх интегрированных в неё цивилизационных моделей/матриц: автохтонной, иберийской и африканской. Онтологическим параметром латиноамериканской цивилизационной платформы выступает детерминанта сочленённого многообразия [Давыдов, 2025a: 16; Ларионова, 2024], преобладающая в цивилизационном сознании и цивилизационном бытии географически обширного региона, объединяющего более двух десятков национальных государств. — Примеч. авт.

Этноним *latinoamericano* в дискурсивном контексте латиноамериканской цивилизационной платформы объединяет уникальные и неповторимые культуры этносов и народов, разделяющих общие цивилизационные черты. *Sudamericano, suramericano, amerindio, indoamericano, afroamericano, iberoamericano, indo-iberoamericano, hispanoamericano, indo-hispanoamericano, lusoamericano* и даже *ibero-lusitano-franco-afroamericano* — эти номинации подчёркивают единство цивилизационной парадигмы Латинской Америки, которая впитала в себя глубинные древнеамериканские, африканские и европейские коды. Именно они формируют основу цивилизационной латиноамериканской идентичности как способа бытия, социально-культурные границы которой «превосходят границы национальные» [Ларионова, 2024: 47].

Вместе с вышеперечисленными этнонимами, которые обозначают общности людей, связанных между собой общим происхождением, обычаями, традициями, языком, ещё два десятка политонимов — названий жителей национальных государств: *argentinos, mexicanos, peruanos, chilenos, cubanos, panameños, guatemaltecos* и др., несколько веков существующих в Латинской Америке, в своей совокупности в полной мере отражают функциональную и прагматическую специфику латиноамериканского цивилизационного дискурса как дискурса «включающего» [Шемякин, 2023: 51–60], иными словами, имплицирующего многообразие различных социальных практик, культурных стилей и этнических кодов, которые идентифицируют себя как неотъемлемую часть единой духовно-ценностной культурной общности, свободной от «иерархического превосходства одних паттернов мышления и восприятия над другими» [Ларионова, 2024: 50].

Подобный подход глубокоозвучен диалогической концепции М.М. Бахтина, утверждающего следующее: «Я осознаю себя и становлюсь самим собою, только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого. <...> Я не могу обойтись без другого, не могу стать самим собой без другого; я должен найти себя в другом, найдя другого в себе (во взаимоотражении, во взаимовосприятии)» [Бахтин, 1986: 329–330]. Концептуальное понимание другого в латиноамериканском цивилизационном дискурсе исходит из способности воспринимать другого как равноправного участника цивилизационного диалога, преодолевать, по образному выражению М.М. Бахтина, «чуждость чужого без превращения его в чисто своё» [Бахтин, 1986: 392]. Иными словами, латиноамериканская цивилизационная и социально-культурная идентичность объективируется через умение понимать другого как другого, не делая его своим, но «сохраняя через доминанту единства в многообразии цивилизационный код, разделяемый во всех странах региона, именуемого Латинской Америкой» [Ларионова, 2024: 43].

Латиноамериканский «включающий» дискурс утверждается через преодоление дискурса-антагониста, как и сама латиноамериканская цивилизация, которая является собой противоречивое «единство в многообразии».

Тем не менее её сущностная характеристика определяется преобладанием в цивилизационном сознании и цивилизационном бытии логики «включения».

Глубинное понимание противоречивого и нередко конфликтного латиноамериканского «единства в многообразии» удивительным образом проецируется на язык. Испанское местоимение «мы» — «*nosotros*» на лингвистическом уровне представляет собой синтез в одной лексеме двух противопоставленных понятий, не объединяемых в одно слово в других европейских языках: «*NosOtros*» — МыДругие. Антитеза «*NosOtros*» — МыДругие «считывается» в испанском языке как единый концепт: *NOSOTROS* — МЫ, разные, иные, непохожие, но образующие единое сообщество, которое обладает общей историей, общими идеалами, принципами, ценностями, взглядами, моделями поведения и бытия. Соответствующая когнитивная доминанта лежит и в основе понимания паттернов латиноамериканской цивилизационной идентичности.

Жители Латинской Америки, несмотря на этнические и расовые различия и вопреки разной национально-государственной принадлежности, считают себя латиноамериканцами, разделяя сходные цивилизационные черты, которые сформировали основу самосознания и стали частью общей латиноамериканской идентичности как способа бытия: «*los discursos latinoamericanistas enarbolan la idea de que América Latina constituye ella misma una civilización genuina: la civilización latinoamericana*» [Correa Henao, 2020: 57] — «латиноамериканский дискурс продвигает идею о том, что Латинская Америка сама по себе является самобытной цивилизацией: цивилизацией латиноамериканской» [Ларионова, 2024: 49].

Этноним *latinoamericano* в цивилизационном контексте Латинской Америки закрепляет социальное, историческое и духовное наследие многих этносов и народов, её населяющих. Именно поэтому этноним *latinoamericano* перестаёт быть только языковым знаком, а становится своеобразным **культурно-языковым кодом**, смыслообразующим ядром которого выступает цивилизационное сознание жителей всего региона. Этот код семиотически структурируется на **когнитивном уровне** как ресурс хранения и передачи этнокультурной информации и символьных смыслов и закрепляется в языковом сознании сложившиеся представления о жизни; на **номинативном уровне** — как инструмент номинации, выполняющий назывную функцию; на **прагматическом** — как сублимирующий инструмент самоидентификации, необходимый для общения и сообщения ценностных и оценочных представлений.

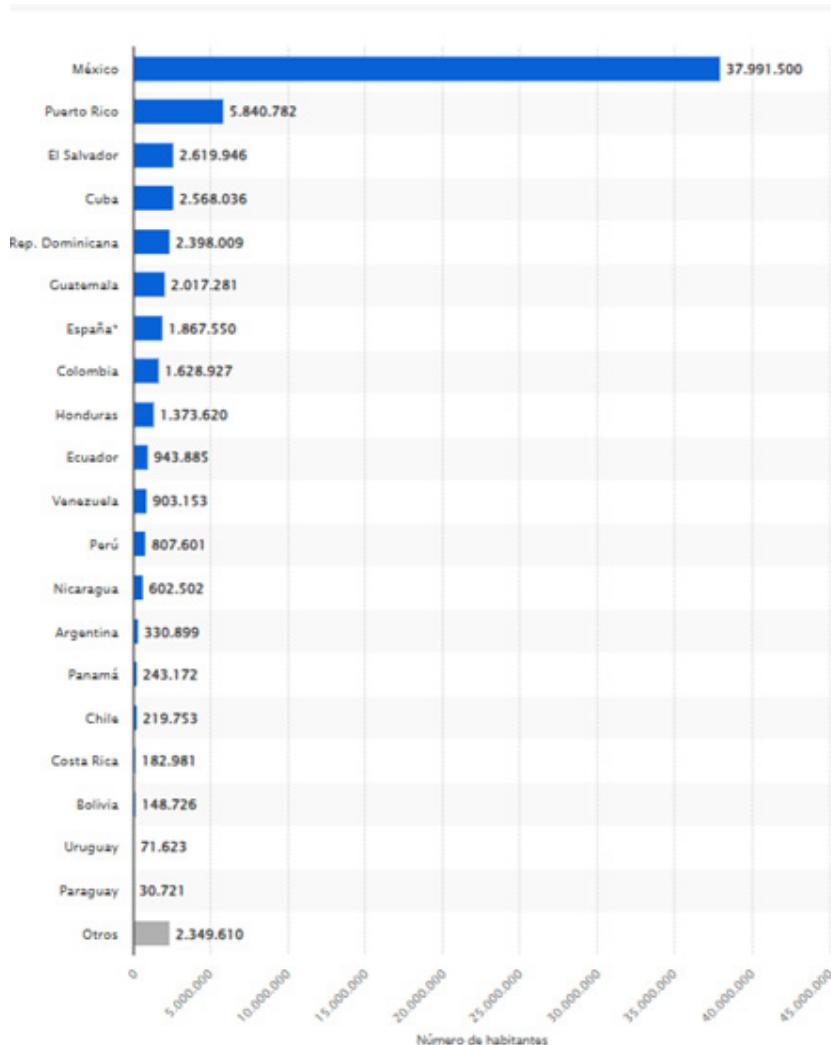
Латиноамериканский цивилизационный дискурс versus англосаксонский цивилизационный дискурс

Паттерны культурно-цивилизационной идентичности, присущие Латинской Америке, существенным образом противоречат или противопоставляются эталонным традициям и устоям, порождённым англосаксонской цивилизацией, которая утвердила на североамериканском континенте, прежде всего в США: «*El campo semántico del concepto [América Española] estaba repleto de connotaciones culturales, temporales y raciales, que constantemente la definían como algo antagónico a todo aquello que los norteamericanos atribuían a su propio carácter: un pueblo protestante, disciplinado, blanco y lleno de historia*» [Feres, 2004: 61] — «семантическое поле концепта [Испанская Америка] наполнено культурными, временными и расовыми коннотациями, с помощью которых она постоянно определялась как нечто противоположное всему тому, что североамериканцы приписывали своему собственному характеру и образу как народа, исповедующего протестантизм, дисциплинированного, белого и с богатой историей». Цивилизационная идентичность испаноязычной и католической Латинской Америки, таким образом, оказывается противоположной протестантской и англоязычной Северной Америке: «*Las dos razas, latina y germana, se han reproducido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona*» [Chevalier, 1837: 10] — «Обе расы, латинская и германская, продолжили существование в Новом Свете. Южная Америка так же, как и Южная Европа, по своей сути остаётся католической и латинской. А Северная Америка разделяет протестантские и англосаксонские ценности».

Исходя из фундаментальной дискурсивной оппозиции «свой — чужой», сквозь призму которой одна цивилизация осуществляет субъективную категоризацию действительности, объединяя или, наоборот, отделяя себя от иной социальной общности, англосаксонская цивилизационная детерминация, ставящая «чужого» в процессе самоидентификации значительно ниже в иерархии бытия и не интегрирующая его в собственное цивилизационное пространство [Ларионова, 2024: 43], служит примером «исключающего» цивилизационного дискурса, который противопоставляет и намеренно акцентирует идентификационные различия.

В современном мире латиноамериканская идентичность оказывается в состоянии постоянной трансформации, что связано, в числе прочих причин, с миграцией из стран Латинской Америки в США. Возрастающая роль миграции меняет смысл национальных границ, преодолевает обособленность народов и культур, создаёт «новую реальность» со своими характеристиками и формами [Albrow, 1997: 145]. Для мигрантов из Латинской Америки, уехавших в США и обосновавшихся там, в их традиционной латиноамериканской самоидентификации связь с США присутствует как

дополнительное измерение национальной идентичности, имплицирующей панэтнический характер. По данным портала Statista⁴, в 2023 году общее количество латиноамериканских мигрантов, проживающих в США, достигло 65,1 млн человек, из них большинство составляют прибывшие из Мексики (38 млн), затем следуют выходцы из Пуэрто-Рико — 5,8 млн. Для США с населением 342,4 млн человек⁵ это почти 20 % жителей.

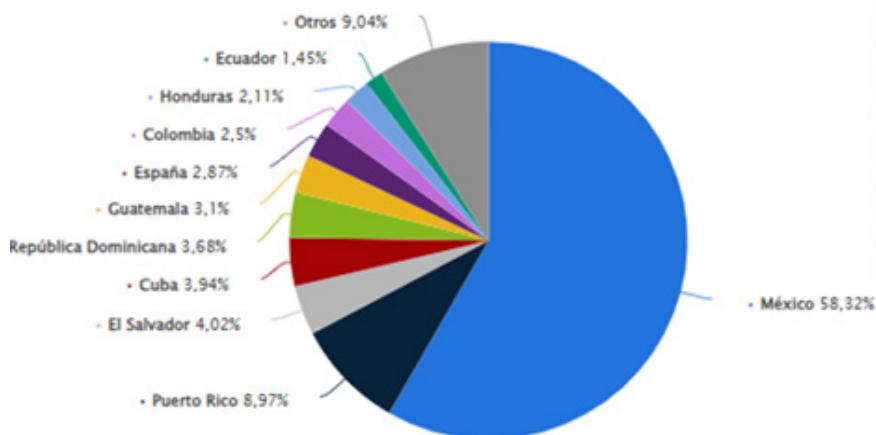


Численность испаноязычных мигрантов в США по странам происхождения. 2023

⁴ Países de origen de la población hispana residente en los Estados Unidos en 2023. Statista. 09.07.2025. URL: <https://es.statista.com/estadisticas/1265654/poblacion-hispana-de-estados-unidos-por-pais-de-origen/> (accessed: 10.07.2025)

⁵ U.S. and World Population Clock. United States Census Bureau. URL: <https://www.census.gov/popclock/> (accessed: 10.07.2025)

Из диаграммы, отражающей распределение латиноамериканских мигрантов в США в процентном отношении в соответствии со страной происхождения⁶, следует, что более половины латиноамериканских мигрантов (58,32 %), — мексиканцы; выходцы из Пуэрто-Рико, Сальвадора, Кубы, Доминиканской Республики, Гватемалы, Колумбии, Гондураса, Эквадора и ряда других стран составляют ещё около 40 %; почти 3 % мигрантов — испанцы.



Латиноамериканские мигранты в США в процентном отношении по странам происхождения

В документообороте США с 1997 года прилагательные *hispano/latino* — сокращения от *hispanoamericano/latinoamericano* (англ. *hispanic/latin; Hispanic and Latino Americans*) — фигурируют как основные официальные термины и синонимично (в понимании властей США) употребляются для обозначения живущих на территории США граждан, которые имеют южноамериканское происхождение, идентифицируют себя как лица латиноамериканской культуры, независимо от расовых и этнических особенностей, и преимущественно говорят на испанском или португальском языках. Однако если в рамках сочленяющей многообразие латиноамериканской цивилизационной платформы эти этнонимы объективируются как часть «включающего» дискурса, то в контексте англосаксонской цивилизации они неизбежно становятся частью «исключающего» цивилизационного дискурса, противопоставляющего «своего» и «чужого», не допускающего его в англосаксонское пространство цивилизационной идентичности.

⁶ Distribución porcentual de la población hispana residente en Estados Unidos en 2023, por país de origen. Statista. 10.10.2024. URL: <https://es.statista.com/estadisticas/1265679/porcentaje-de-la-poblacion-hispana-residente-de-estados-unidos-por-origen/> (accessed: 10.07.2025)

Восприятие *hispano/latino* как социально-детерминированной личности жителя-мигранта, которая обладает иными цивилизационными признаками (культура, религия, язык, поведенческие особенности, способ бытия и др.), глубинно противоположными ценностям и традициям белых англосаксонских протестантов (англ. *White Anglo-Saxon Protestants*; сокр. *WASP*), составляющих «этноконфессиональное ядро» США [Канаев, Кочегуров, 2018: 67], даёт основания для того, чтобы рассматривать «чужого» в рамках конфликтогенного цивилизационного фрейма не как союзника, а как противника, нередко врага (преступность, наркотрафик, нелегальный труд).

Идентичность как осознание индивидом общности с группой, так и осознание группой своего единства, психологическое переживание этой общности, а также индивидуальные и коллективные формы её манифестиции в цивилизационной среде чужой идентичности неизбежно порождают конфликтные ситуации, которые актуализируют сложные вопросы, обусловленные самоидентификацией и противопоставлением «я — иной».

Примеров подобного дискриминационного отношения к латиноамериканским мигрантам множество. Приведем воспоминания Сальмы Хайек (Salma Hayek, р. 1966), пожалуй, самой успешной актрисы мексиканского происхождения в США: «*Salma narró que dos años después de haber llegado a Estados Unidos un hombre la atacó a ella y a otros amigos con un cuchillo en Hollywood Boulevard. Lograron escapar, pero nadie les ayudaba <...> “¿Por qué les cuento esta historia? Porque cada vez que pienso en Hollywood Boulevard eso es lo que recuerdo. Y la verdad es que esa noche cuando me fui a casa me dije: ¿Qué estoy haciendo aquí? Nadie quiere que esté aquí. Casi me matan hoy”*⁷ — «Сальма рассказала, как однажды, спустя два года после приезда в США, на Голливудском бульваре на неё и её друзей напал с ножом агрессивный мужчина. Им удалось убежать. Хотя вокруг были люди, никто не поторопился на помощь. “Зачем я рассказываю вам эту историю? А потому что каждый раз, когда я думаю о Голливудском бульваре, я вспоминаю именно этот случай. И правда в том, что, когда я в тот вечер вернулась домой, я сказала себе: Что я тут делаю? Никто не хочет, чтобы я тут находилась. Меня сегодня чуть не убили”».



Сальма Хайек

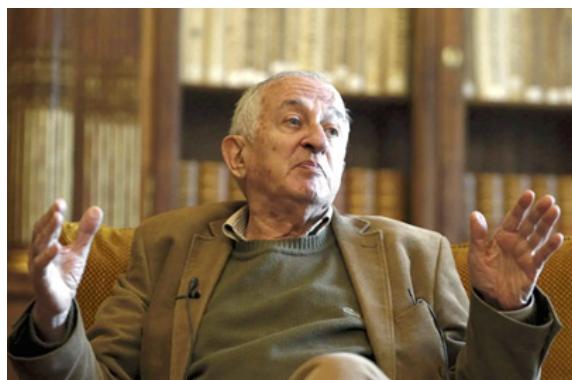
⁷ Hayek: latina que triunfó en Hollywood pese a la discriminación. Saga Noticias. 13.03.2022. URL: <https://saganoticias.com/entretenimiento/hayek-latina-que-triunfo-en-hollywood-pese-la-discriminacion> (accessed: 10.07.2025)

Со слов актрисы, было ещё несколько случаев дискриминации: «[Salma] fue al cine y alguien golpeó su butaca por la parte de atrás y le dijo: “Mexicana, no te sientes delante de mí. Vuelve a tu país”; “recuerdo que otra vez estaba haciendo fila en una cafetería y alguien me agarró del brazo, me sacó de la fila y me dijo: ‘No voy a hacer fila detrás de una mexicana’»⁸ — «Она сидела в кино, и кто-то сзади ударил по её креслу и сказал: “Мексиканка, не садись передо мной. Убирайся на свою родину”; “а в другой раз, помню, я стояла в очереди в кафе, и кто-то схватил меня за руку, вывел меня из очереди и сказал: Я не буду стоять в очереди за мексиканкой”».

В условиях миграционных процессов собственная цивилизационная идентичность становится особенно уязвимой в чуждом окружении, но именно в своей культурной и исторической принадлежности люди ищут и находят необходимую опору.

Часто такой защитой выступает родной язык. Этот сложный и противоречивый процесс очень точно отражён в творчестве испанского писателя Х. Гойтисоло (Juan Goytisolo, 1931–2017).

Рассуждая о годах эмиграции, проведённых во Франции, автор знаменитой «Чанки» («La Chanca») раскрывает спрятанные глубоко в подсознании, в так называемом коллективном бессознательном, психологические механизмы защиты собственного «я» от угнетающего влияния «чужого»: «Algunos días, al salir a estirar las piernas antes de empezar mi trabajo, descubría acongojado, que nadie comprendía mi francés. Era un índice más de mi asfixia y me sentía incapaz de reaccionar. Me acordaba, entonces, del acento feroz de tantos y tantos proscritos — tanto más feroz cuanto su emigración databa de mayor número de años— y concluía que, desvinculados del país, los españoles nos endurecíamos hasta la caricatura y este endurecimiento era fruto de nuestro miedo instintivo a disolverse en la nada»⁹ — «Вот уже несколько дней, выходя на улицу, чтобы немного пройтись перед работой, я стал с беспокойством замечать, что никто не понимает мой французский. Это был ещё один признак того, что я задыхаюсь, что мне не хватает воздуха, и я не знал, как на это реагировать. И тогда я вспомнил об ужасном



Хуан Гойтисоло

⁸ Hayek: latina que triunfó en Hollywood pese a la discriminación. Saga Noticias. 13.03.2022. URL: <https://saganoticias.com/entretenimiento/hayek-latina-que-triunfo-en-hollywood-pese-la-discriminacion> (accessed: 10.07.2025).

⁹ Goytisolo J. La Chanca. P. 16. URL: https://rodriguezacevedo.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/02/goytisolo-juan_la-chanca.pdf (accessed: 10.07.2025)

акценте, с которым говорят многие и многие эмигранты-испанцы, причём этот акцент тем заметнее, чем больше лет они прожили в эмиграции. Вывод напрашивался сам собой: мы, испанцы, находясь вдали от родины, застываем, порой превращаясь в собственную карикатуру, и эта неподвижность есть плод нашего инстинктивного страха потерять самих себя, раствориться, превратиться в ничто».

Глубинная сущность латиноамериканской идентичности обусловлена характером эволюционно-культурной модели Латинской Америки как цивилизации *пограничной*, то есть цивилизации, которая служит не «глухим кордоном», а «мостом», связующим различные модели бытия и способствующим их развитию [Оболенская, 2013: 40]. Именно типология *пограничности* цивилизационного своеобразия Латинской Америки, на наш взгляд, является тем необходимым и достаточным условием, которое обеспечивает единство латиноамериканской идентичности при всем многообразии культур и форм бытия, её целостность, остающуюся, по словам Рафаэля Ронкальйо (Rafael Roncagliolo, 1944–2021), перуанского социолога и дипломата, устойчивой для латиноамериканцев и вне собственного цивилизационного контекста: «*es obvio que existe una identidad latinoamericana que vive en las lenguas, en la historia, en la literatura, en la música, en el cine, en la gastronomía y en el sentimiento que vincula espontáneamente a quienes, siendo de estas tierras, se encuentran fuera de ellas*»¹⁰ —«латиноамериканская идентичность объективным образом существует, черпая силу в языках, истории, литературе, музыке, кино, гастрономии, в том чувстве, которое спонтанно связывает тех, кто, будучи выходцами из этих земель, оказывается за их пределами».

Латиноамериканцы, эмигрировавшие в США, инстинктивно сохраняют в чужой стране собственную модель поведения и мышления, опирающуюся на цивилизационное единство в многообразии как сущностную характеристику их идентичности — *identidad latinoamericana*. В контексте англосаксонской цивилизационной парадигмы, оппозиционной латиноамериканской, единство отвергается: остаётся только *diversidad* — многообразие, *unidad* — целостность — исчезает. В рамках англосаксонской цивилизационной матрицы этнонимы *latinamerican/latin, hispanic* в их американизированном варианте не обладают и не передают универсальное семантическое единство, свойственное испаноязычной лексеме *latinoamericano*, разобщая, а не соединяя людей, поскольку скрепы латиноамериканской цивилизационной, этнической и национально-государственной идентичности станов-

¹⁰ Roncagliolo R. Latinoamérica: La identidad de América Latina. La Repùblica. 08.10.2020 URL: <https://larepublica.pe/opinion/2020/08/08/latinoamerica-la-identidad-de-america-latina-por-rafael-roncagliolo> (accessed: 10.07.2025)

вятся весьма уязвимыми в чуждом цивилизационном контексте.

Этнонимы *latinoamericano/latino; hispano versus latinx*

Отметим, что изначально в США основным этнонимом для обозначения любых мигрантов, прибывших из латиноамериканского региона, была лексема *hispanic/hispano*. Однако её очевидным недостатком является приоритетная семантическая отсылка к испаноязычным латиноамериканским странам, исключающим из южноамериканской diáspora, например, португалоговорящих бразильцев. Поэтому почти сразу появляется и активно используется номинация *latin/latino*, более широкая по семантике, так как отсылает к любой стране, в которой говорят на языке, произошедшем от латыни, точнее, от народной латыни: «“Hispano”, *a menudo, se refiere a aquellas personas que proceden, o tienen ancestros provenientes de los países de Latinoamérica en los que se habla español, por lo que quedarían excluidas nacionalidades como la brasileña, mientras que el término “latino”, haría referencia a todos aquellos que bien hayan nacido, o tengan ancestros de América Latina, sin importar que en el país de origen se hable español o no»¹¹ — «К “испаноамериканцам” часто относят тех, кто родом из стран или имеет предков в странах Латинской Америки, где говорят на испанском языке, поэтому такие национальности, как бразильцы, чувствуют себя исключёнными из сообщества, в то время как термин “латиноамериканцы”/“латины” охватывает всех, кто родился или ведёт род из Латинской Америки, независимо от того, говорят ли по-испански в стране происхождения или нет».*

Любопытно, что термин *latin/latino*, в полной форме *latinoamericano*, подвергался усечению дважды. Во-первых, по аналогии с другими номинациями общин мигрантов в США, таких как *European American — euroamericano, African American — afroamericano* или *Asian American — asiáticoamericano*, его полная форма должна выглядеть как *Latin American American — latinoamericano americano*, что очевидно представляется избыточным. А во-вторых, в силу востребованности и дискурсивной активности этноним был сокращён ещё раз. Концептуально указанная аналогия этнонима *latinoamericano* с номинациями *afroamericano, euroamericano* и *asiáticoamericano* неизбежно интегрирует в его значение расовые и этнические коннотации, которых термин был лишён в родной ему цивилизационной среде Латинской Америки.

Этноним *latin/latino* в англоязычном дискурсивном пространстве употребляется как своего рода зонтичный термин, объединяющий под одним

¹¹ Gallardo M. En Estados Unidos ser ‘hispano’ no es lo mismo que ser ‘latino’, ¿cuál es la diferencia? La Razón. URL: https://www.larazon.es/internacional/estados-unidos-ser-hispano-mismo-que-ser-latino-cual-diferencia-p7m_20241118673b83068e90030001ccc95e.html (accessed: 10.07.2025)

названием этнически разные понятия, сохраняющие в качестве общей для них концептуальной характеристики указание на принадлежность мигрантов к латиноамериканскому географическому и лингвистическому ареалу, и нейтрализующий их этническую, расовую и национально-государственную самобытность.

Неудивительно, что термин вызывает в США активную полемику со стороны сообщества, которое он призван именовать, в силу того, что не отражает в должной мере исторически сложившегося этнического и расового разнообразия народов и культур латиноамериканского региона и делает уязвимой их подлинную идентичность. Так, белые латиноамериканцы считают, что *latin/latino* не в полной мере подчёркивает их исторические европейские корни. Автохтонное население, потомки чернокожих рабов, завезённых в Латинскую Америку, метисы (потомки европейских колонизаторов и коренных жителей), креолы (противопоставленные белым переселенцам из Европы жители Латинской Америки, имеющие примесь индейской или негритянской крови), мулаты (лица, рождённые от брака представителей европеоидной и негроидной рас), самбо (потомки коренных жителей и лиц негроидной расы) также недовольны, чувствуя себя «невидимыми», «исключёнными», так как термин *latin/latino* не репрезентирует ни эти этнические группы, ни их культуры. Они называют этноним *latin/latino* евроцентричным, утверждая, что в англосаксонской дискурсивной и лингвокультурной среде он способствует созданию ложной этнической идентичности, которая объединяет в один очень разные этносы, вместо того чтобы их разграничивать.

Противоречивое отношения к этнонимам *hispanic/hispano* и *latin/latino* как со стороны самих латиноамериканцев, так и со стороны официальных лиц США, приводит к появлению новых лексем для обозначения латиноамериканского сообщества в США. Такой номинацией стал англоязычный термин *latinx*, весьма трудновыговариваемый с точки зрения испанского произношения (*latin-equis*), утвердившийся в США в начале XXI века. Любопытно отметить, что цель создания подобной номинации, по мнению властей США, — подчеркнуть гендерную инклузивность в соответствии с общим вектором политики тогдашней администрации США. Однако сами латиноамериканцы восприняли этот термин иначе, предложив более широкую его интерпретацию. Вот как об этом говорит Хорхе Рамос (Jorge Ramos Ávalos, p. 1958), известный журналист и телеведущий мексиканского происхождения: «*La mejor forma <...> es pensar en los latinos como si fueran un país aparte, con todas sus diferencias. Cuando llegó, los latinos se dividían en tres grupos: mexicanos, cubanos y puertorriqueños. Ahora somos muchas mezclas y el término que mejor se aplica es latinx, es decir, más que latinos, más que hispanos, más que latinoamericanos en EE. UU. <...> Este término, latinx, incluye a muchos grupos que antes estaban discriminados o que no eran incluidos en el término 'latino' o 'hispano'.*

*Me refiero a grupos indígenas, indocumentados, a gente que no se sentía parte de esta gran familia latina*¹² — «Самое лучшее <...> думать о латиноамериканцах как об отдельной общности, во всём её разнообразии. Когда я только приехал [в США — М.Л.], латиноамериканцы делились на три группы: мексиканцы, кубинцы и пуэрториканцы. Теперь нас значительно больше этнически, и термин *latinx* подходит намного лучше. Он означает больше, чем *latinos*, больше, чем *hispanos*, больше, чем просто латиноамериканцы в США. <...> Термин *latinx* включает в себя многие группы латиноамериканцев, которые раньше чувствовали себя дискриминированными и которых не охватывали термины '*latino*' или '*hispano*'. Я имею в виду группы коренного индейского населения, мигрантов-нелегалов, всех тех людей, кто [в США. — М.Л.] не чувствовал себя частью большой латиноамериканской семьи».

Испанский язык как интегративный фактор цивилизационной идентичности: caso Puerto Rico

Язык, по образному выражению М. Хайдеггера, являющий собой «дом бытия» [Хайдеггер, 1993: 192], служит фактором интеграции цивилизационной идентичности и важнейшим параметром её формирования и эволюции, «окрашивая через систему своих значений и их ассоциаций концептуальную модель мира в национально-культурные цвета» [Серебренников, 1988: 177]. Напомню слова историка В.О. Ключевского (1841–1911) о том, что язык как неотъемлемая часть цивилизационной идентичности есть «великое оружие», используя которое, можно разрушить или, наоборот, защитить цивилизационное единство народов и этносов. Язык, понимаемый не в лингвистической его ипостаси как самостоятельная система знаков, а с точки зрения философии и онтологии, представляет собой бытийное пространство, которое создаёт мир человека и определяет его лингвокультурную и, шире, цивилизационную идентичность, так как человек существует «прежде всего в языке и при языке» [Хайдеггер, 1993: 259].

Неудивительно, что фактор языка в политике играет существенную роль при столкновении латиноамериканской и англосаксонской цивилизационных парадигм. Ярким примером этого служит ситуация с присоединением/неприсоединением Пуэрто-Рико в качестве 51-го штата США. Именно вопрос о выборе государственного языка остаётся камнем преткновения, не позволяющим найти окончательное и взаимоприемлемое решение вопроса уже более ста лет. На сегодняшний день политический и правовой статус Пуэрто-Рико остаётся двусмысленным: эта неинкорпорированная организованная территория в Карибском море не является суверенной, но

¹² Corona S. Jorge Ramos: "La gran tragedia es que la mitad de los latinos en EE UU no va a votar". El País. URL: <https://elpais.com/internacional/elecciones-usa/2020-10-29/jorge-ramos-la-gran-tragedia-es-que-la-mitad-de-los-latinos-en-ee-uu-no-va-a-votar.html> (accessed: 10.07.2025)

и не квалифицируется как штат США. Пуэрто-Рико официально считается свободно ассоциированным государством (*Estado Libre Asociado de Puerto Rico*). Это означает, что страна находится в политическом и правовом подчинении США, но при этом сохраняет систему собственного самоуправления. Начиная с 1967 г. в Пуэрто-Рико состоялось семь референдумов о статусе острова (в 1967, 1993, 1998, 2012, 2017, 2020 и 2024 гг.). В 1998 году, накануне третьего национального референдума по вопросу о присоединении Пуэрто-Рико к США, группа американских конгрессменов-республиканцев выдвинула формулу *English Only* и объявила о том, что поддержит его проведение только при условии, что, если победит предложение о полном вхождении острова в США, английский язык будет объявлен официальным языком Пуэрто-Рико¹³.

Желая произвести особое впечатление, один из сенаторов-американцев даже написал письмо-обращение на испанском языке, разумеется, с помощью переводчиков, и разослал его однопартийцам, тоже не владеющим испанским, которым, чтобы прочесть документ, в свою очередь пришлось привлечь лингвистов-профессионалов. Своим поступком политик хотел продемонстрировать, какую угрозу для господства английского языка в США несёт включение в их состав государства-штата, где 75 % населения «не умеет читать, писать или говорить на английском»¹⁴.

Формула *English Only* также представляется неприемлемой для пуэрто-риканцев — как противников, так и сторонников присоединения к США, которые настаивают на обязательном сохранении испанского языка как официального на территории острова, так как считают испанский язык «неотчуждаемым сокровищем» (*tesoro irrenunciable*)¹⁵ для абсолютного большинства его жителей. Напомним, что, хотя исторически государство Пуэрто-Рико перешло под контроль США в 1898 г., процесс полного присоединения остаётся незавершённым до сих пор. В том числе потому, что, несмотря на попытки вытеснить испанский язык английским, испанский по-прежнему сохраняет свой статус единственного родного языка практически для всего населения острова, при этом английский, хотя и не используется в бытовом общении и функционирует только в экономической и юридической профессиональных сферах, также изучается в школах и формально играет роль второго официального языка. Губернатор острова Рафаэль Эрнандес Колон (Rafael Hernández Colón, 1973–1977, 1985–1993), принявший в 1991 г. закон о статусе испанского как государственного языка в Пуэрто-Рико и награждённый за это премией Принца Астурийского, отметил: «*La defensa*

¹³ Valenzuela J. Los republicanos no aceptarán como Estado un Puerto Rico bilingüe. El País Digital. 28.02.1998. URL: <https://www1.udel.edu/leipzig/texts4/elb28028.htm> (accessed: 10.07.2025)

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

heroica del español a través de casi un siglo no fue sólo la gran defensa que hicieron nuestros intelectuales, nuestros políticos y nuestros escritores. La resistencia vital vino del pueblo, de la gente sencilla y humilde de Puerto Rico. La resistencia vino de ese pueblo que atesora en los recovecos de su espíritu y en el temblor de su alma las voces castellanas que le dan sentido a su vida»¹⁶ —

«Героическая защита испан-

ского языка более ста лет велась не только интеллектуалами, политиками и писателями страны. Главная поддержка шла от народа, простого и скромного народа Пуэрто-Рико. От народа, который хранит в глубине своей души и в трепете своего сердца кастильские слова, придающие смысл его жизни».



Акция в защиту испанского языка в Пуэрто-Рико. 1993

* * *

Политические, социальные и культурные процессы, происходящие на современном этапе в Латинской Америке, способствуют укреплению и утверждению в мире особой цивилизационной идентичности латиноамериканского сообщества. На наш взгляд, это обусловлено рядом важных факторов, к которым среди прочих следует отнести: формирующуюся в Латинской Америке тенденцию консолидации индихенизма как идейного, культурного и социально-политического течения, дающего возможность осмысливать латиноамериканскую цивилизационную идентичность благодаря её индейским корням как аутентичную историческую, культурную и идеологическую основу региональной самобытности, противостоящую европейским паттернам, которые господствовали в цивилизационной парадигме региона несколько столетий с 1492 г.; мировую проекцию, которую получил в литературе латиноамериканский магический реализм; растущую политическую самостоятельность Латинской Америки на международной арене в качестве значимого актора Глобального Юга, активное участие в новых международных структурах, например БРИКС, и др. Эти процессы неизбежно приводят к глубинному пониманию и признанию латиноамериканцами своего цивилизационного единства как объективно существующей целостности: *Мы — это мы, мы разные, но мы такие, какие есть*. Подобное осозна-

¹⁶ Rafael Hernández Colón, fiel defensor de la lengua española. Anuario de Glotopolítica. 03.05.2019. URL: <https://glotopolitica.com/2019/05/03/rafael-hernandez-colon-fiel-defensor-de-la-lengua-espanola/> (accessed: 10.07.2025)

ние латиноамериканцами собственной идентичности, их самоидентификация в качестве единого сообщества как в рамках родной цивилизационной платформы, так и за её пределами, в условиях миграции, становится фундаментом цивилизационной целостности, интегрирующей культурные и мировоззренческие устои, поведенческие стереотипы и формы бытия, которые определяют её неповторимую самобытность, сочленяющую мозаику различных этносов и культур, объединённых общими родовыми чертами.

Подводя итоги исследования, представляется важным процитировать мнение, высказанное С. Хантингтоном (Samuel P. Huntington, 1927–2008) — американским исследователем-аналитиком, социальным философом и политологом, автором ставшей классической монографии «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка» (1996 г.) [Хантингтон, 2003]. В своей работе 2004 г., которая называется «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности», С. Хантингтон указывает на весьма сложную перспективу противостояния «двух Америк», Америки Латинской и Америки англо-протестантской: «<...> la división cultural entre hispanos y «anglos» sustituirá a la división racial entre negros y blancos como la más importante línea de fractura en la sociedad estadounidense. El Estados Unidos bifurcado entre dos idiomas y dos culturas será fundamentalmente diferente del Estados Unidos de una sola lengua y una sola cultura anglo-protestante central que ha existido durante más de tres siglos» [Huntington, 2004: 371] — «<...> Культурный разрыв между испаноамериканцами и англоамериканцами придет на смену расовому разделению между неграми и белыми, пожалуй, самому серьезному расколу американского общества. Разделенные Соединенные Штаты с двумя языками и двумя культурами будут фундаментально отличаться от Соединенных Штатов, где был только один язык и одна основная англо-протестантская культура, которые просуществовали более трех столетий».

Время покажет, насколько пророческими являются слова С. Хантингтона.

Список литературы / References

- Бахтин М.М. (1986) Эстетика словесного творчества, Москва, Искусство, 445 с.
Bakhtin M.M. (1986) *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Art], Moscow, Iskusstvo, 445 p. (In Russian)
- Гумилев Л.Н. (1997) Этногенез и биосфера земли, Москва, Институт ДИ-ДИК, 640 с.
Gumilev L.N. (1997) *Etnogenez i biosfera zemli* [Ethnogenesis and the Biosphere of Earth], Moscow, Institut DI-DIK, 640 p. (In Russian)
- Давыдов В.М. (2006) Цивилиография и цивилизационная идентификация Латино-Карибской Америки, Москва, ИЛА РАН, 52 с.

Davydov V.M. (2006) *Tsivilografiya i tsivilizatsionnaya identifikatsiya Latino-Karibskoi Ameriki* [Civiligraphy and Civilizational Identification of Latin Caribbean America], Moscow, ILA RAN, 52 p. (In Russian)

Давыдов В.М. (2025а) Латиноамериканский парадокс — растущее многообразие на почве уникальной общности, *Иberoamerikanische tetradи*, № 1, с. 12–29. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-1-12-29

Davydov V.M. (2025a) Latinoamerikanskiy paradoks — rastushchee mnogoobrazie na pochve unikal'noy obshchnosti [Latin American Paradox: Growing Diversity Based on Unique Unity], *Iberoamerican Papers*, no. 1, pp. 12–29. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-1-12-29 (In Russian)

Давыдов В.М., Кодзоев М.А. (2025b) Латинская Америка в условиях меняющегося миропорядка, *Мировая экономика и международные отношения*, т. 69, № 1, с. 39–52. DOI: <https://doi.org/10.20542/0131-2227-2025-69-1-39-52>

Davydov V.M., Kodzoev M.A. (2025b) Latinskaya Amerika v usloviyah menyayushchesosya miroporyadka [Latin America in the Context of a Changing World Order], *World Economy and International Relations*, vol. 69, no. 1, pp. 39–52. DOI: <https://doi.org/10.20542/0131-2227-2025-69-1-39-52> (In Russian)

Земсков В.Б. (2014) *О литературе и культуре Нового Света*, Москва, Санкт-Петербург, Центр гуманитарных инициатив, Гноэзис, 592 с.

Zemskov V.B. (2014) *O literature i kul'ture Novogo Sveta* [About literature and culture of the New World], Moscow, Saint Petersburg, Centr gumanitarnyh iniciativ, Gnozis, 592 p. (In Russian)

Канаев Е.А., Кочегуров Д.А. (2018) Иммиграционная политика в XXI веке: Пример США, *Актуальные проблемы Европы*, № 1, с. 58–76.

Kanaev E.A., Kochegurov D.A. (2018) Immigratsionnaya politika v XXI veke: Primer SShA [Immigration Policy in The XXI Century: Case of the United States], *Aktaul'nye problemy Evropy*, no. 1, pp. 58–76. (In Russian)

Кофман А.Ф. (2023) «Что грingo здорово, то латиноамериканцу смерть...» Особенности выстраивания латиноамериканской картины мира, *Иberoamerikanische tetradи*, № 1, с. 16–40. DOI: 10.46272/2409-3416-2023-11-1-16-40

Kofman A.F. (2023) «Chto gringo zdrovo, to latinoamerikantsu smert'...» Osobennosti vystraivaniya latinoamerikanskoi kartiny mira [Specifics of the Latin American world view construction], *Iberoamerican Papers*, no. 1, pp. 16–40. DOI: 10.46272/2409-3416-2023-11-1-16-40 (In Russian)

Ларионова М.В. (2023) *Лингвосемиотика испанского политического дискурса в пространстве интернет-коммуникации*, дисс. ... д-ра филол. наук, Москва, 458 с.

Larionova M.V. (2023) *Lingvosemiotika spanskogo politicheskogo diskursa v prostranstve internet-kommunikacii* [Linguosemiotics of Spanish political discourse in the space of Internet communication], Doctoral Thesis, Moscow, 458 p. (In Russian)

Ларионова М.В. (2024) Латиноамериканский цивилизационный дискурс: топонимы как паттерны культурной идентичности, *Язык и культура*, № 67, с. 32–57. DOI: 10.17223/19996195/67/2

Larionova M.V. (2024) Latinoamerikanskij civilizacionnyj diskurs: toponymy kak patterny kul'turnoj identichnosti [Latin American Civilizational Discourse: Toponyms as Patterns of Cultural Identity], *Language and Culture*, no. 67, pp. 32–57. DOI: 10.17223/19996195/67/2 (In Russian)

Оболенская Ю.Л. (2013) Иберийский мир: пограничные цивилизации в эпоху глобализации, *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Лингвистика, № 4, с. 39–45.

Obolenskaya Yu.L. (2013) Iberijskij mir: pogranichnye civilizacii v epohu globalizacii [Iberian World: Limitrophes civilizations on the epoch of the globalization], *Russian Journal of Linguistics*, no. 4, pp. 39–45. (In Russian)

Серебренников Б.А. (ред.) (1988) *Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира*, Москва, Наука, 216 с.

Serebrennikov B.A. (ed.) (1988) *Rol' chelovecheskogo faktora v yazyke: Yazyk i kartina mira* [The Role of the Human Factor in Language: Language and the Picture of the World], Moscow, Nauka, 216 p. (In Russian)

Степанов Ю.С. (2001) *Константы: словарь русской культуры*, Москва, Академический проект, 990 с.

Stepanov Yu.S. (2001) *Konstanty: slovar' russkoj kul'tury* [Constants: Dictionary of Russian Culture], Moscow, Akademicheskij proekt, 990 p. (In Russian)

Хайдеггер М. (1993) *Время и бытие: Статьи и выступления*, Москва, Республика, 447 с.

Heidegger M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and speeches], Moscow, Respublika, 447 p. (In Russian)

Хантингтон С. (2003) *Столкновение цивилизаций*, Москва, ACT, 603 с.

Huntington S. (2003) *Stolknovenie tsivilizatsii* [Clash of Civilizations], Moscow, AST, 603 p. (In Russian)

Чернявская В.Е., Молодыченко Е.Н. (2014) *История в дискурсе политики: лингвистический образ «своих» и «чужих»*, Москва, ЛЕНАНД, 200 с.

Chernyavskaya V.E., Molodychenko E.N. (2014) *Istoriya v diskurse politiki: lingvisticheskij obraz «svoih» i «chuzhih»* [History in the discourse of politics: the linguistic image of «ours» and «others»], Moscow, LENAND, 200 p. (In Russian)

Шемякин Я.Г. (2013) Феномен «пограничности»: социокультурное содержание и исторические типы, *Диалог со временем*, № 42, с. 23–45.

Shemyakin Ya.G. (2013) Fenomen «pogranichnosti»: sotsiokul'turnoe soderzhanie i istoricheskie tipy [The Phenomenon of «liminality»: Socio-cultural Content and Historical Types], *Dialog so vremenem*, no. 42, pp. 23–45. (In Russian)

Шемякин Я.Г. (2023) «Великие географические открытия»: смысл и историческое содержание термина в свете опыта взаимодействия цивилизаций в Новом Свете, *Иberoамериканские тетради*, № 1, с. 41–67. DOI: <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2023-11-1-41-67>

Shemyakin Ya.G. (2023) «Velikie geograficheskie otkrytija»: smysl i istoricheskoe soderzhanie termina v svete opyta vzaimodejstvija civilizacij v Novom Svete [“Great geographical discoveries”: the meaning and historical content of the term in the light of the experience of interaction of civilizations in the New World], *Iberoamerican Papers*, no. 1, pp. 41–67. DOI: <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2023-11-1-41-67> (In Russian)

Шмитт К. (1992) Понятие политического, *Вопросы социологии*, № 1, с. 37–67.

Shmitt C. (1992) Ponyatie politicheskogo [The concept of the Political], *Voprosy sociologii*, no. 1, pp. 37–67. (In Russian)

Юнг К.Г. (1997) *Душа и миф. Шесть архетипов*, Москва, Киев, Совершенство, 384 с.

Yung K.G. (1997) *Dusha i mif. Shest' arhetipov* [Soul and Myth. Six Archetypes], Moskva-Kiev, Sovershenstvo, 384 p. (In Russian)

Albrow M. (1997) *The global age: State and society beyond modernity*, Stanford, Stanford University Press, 246 p.

Chevalier M. (1837) *Lettres sur l'Amérique du Nord* [Letters on North America], Bruxelles, Société belge de librairie, 486 p. (In French)

Correa Henao J.D. (2020) Panamericanismo versus latinoamericanismo: tensión geopolítica y civilizacional [Panamericanism versus Latin Americanism: geopolitical and civilizational tension], *Analecta Política*, vol. 10, no. 19, pp. 56–76. DOI: <https://doi.org/10.18566/apolit.v10n19.a03> (In Spanish)

Dijk T.A. van. (1995) Discourse semantics and ideology, *Discourse & Society*, vol. 6, no. 2, pp. 243–289.

Domínguez Peña M., Fernández Naranjo R. (2018) Reflexiones teóricas en relación con la identidad latinoamericana y el pensamiento de José Martí. Un acercamiento inicial [Theoretical reflections in relation to the Latin American identity and the thought of José Martí. An initial approach], *Revista Didasc@lia: Didáctica y Educación*, vol. IX, no. 5, pp. 251–260. (In Spanish)

Feres J.Jr. (2004) El concepto de América Española en Estados Unidos: de la Leyenda Negra a la anexión territorial [The concept of Spanish America in the United States: from the Black Legend to the territorial annexation], *Historia Contemporánea*, no. 28, pp. 61–79. URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1123108> (In Spanish)

Ferrari F. (2007) Metaphor at work in the analysis of political discourse: investigating a ‘preventive war’ persuasion strategy, *Discourse & Society*, vol. 18, no. 5, pp. 603–625. DOI: 10.1177/0957926507079737

Huntington S.P. (2004) *¿Quiénes somos?: los desafíos a la identidad nacional estadounidense* [Who Are We? The Challenges to America’s National Identity], Barcelona, Paidós, 488 p. (In Spanish)

Laclau E., Mouffe Ch. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, New York, Verso, 198 p.

Ramos V.H. (2012) La identidad latinoamericana: proceso contradictorio de su construcción- deconstrucción-reconfiguración dentro de contextos globales [Latin American Identity and The Contradictory Processes Involved in its Construction-Deconstruction-Reconfiguration in Global Contexts], *Universitas Humanística*, no. 73, pp. 15–58. (In Spanish)

Повседневная жизнь галисийцев XVIII в. в «Разговоре 24 галисийских крестьян» Мартина Сармьенто

© Снеткова М.С., 2025

Марина Сергеевна Снеткова, канд. филол. наук, доцент кафедры иbero-романского языкоznания МГУ имени М.В. Ломоносова, доцент кафедры романо-германских языков ВАВТ Минэкономразвития России.
119991, Москва, ул. Ленинские Горы, 1, стр. 51
119285, Москва, Воробьевское шоссе, 6А
ORCID: 0009-0007-0984-5500 E-mail: marina_snet@inbox.ru



Аннотация. Текст бенедиктинского монаха Мартина Сармьенто «Разговор 24 галисийских крестьян» (1746) является важным источником информации о повседневной жизни жителей Галисии первой половины XVIII в. и занимает особое место в галисийской культуре и за ее пределами. Это первое художественное произведение Нового времени, целиком написанное по-галисийски. В сопровождающем его испаноязычном глоссарии автор первым из культурных деятелей отстаивает ценность и самостоятельность галисийского языка. Такой подход уникален, поскольку в эпоху так называемых «Темных веков» галисийской словесности (*Séculos escuros*, сер. XV – нач. XIX в.) галисийский был практически полностью вытеснен из письменной речи испанским языком. Опираясь на детские воспоминания, свои путешествия по Галисии, документы из монастырских архивов и получаемые от родственников-галисийцев новости, М. Сармьенто старается представить достоверные факты, отчасти идеализируя эту область Испании и ее жителей. Наиболее тщательно в произведении проработан образ незнанного галисийца указанной эпохи, описаны его быт, работа, досуг и традиционные ценности. Произведения М. Сармьенто были практически неизвестны следующим поколениям галисийских интеллектуалов. В отечественной науке данный текст малоизучен, поэтому автор ставит целью проанализировать содержание сочинения, применяя описательный и культурно-исторический методы исследования, и выявить особенности представления в тексте повседневной жизни галисийцев. Такой подход встраивается в актуальную культурологическую проблематику описания процесса формирования испанского национального характера. В этом тексте XVIII в. следует искать истоки стереотипа об образе Галисии, который продолжает господствовать в «коллективном воображаемом» и в настоящее время.

Ключевые слова: галисийцы, Галисия, М. Сармьенто, «Разговор 24 галисийских крестьян», галисийская культура, галисийский язык, XVIII век, повседневная жизнь, духовные ценности

Для цитирования: Снеткова М.С. (2025) Повседневная жизнь галисийцев XVIII в. в «Разговоре 24 галисийских крестьян» Мартина Сармьенто. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 64–82. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-64-82

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Cuadernos Iberoamericanos. 2025. 3. P. 64-82
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-64-82

UDC 811.134+94(460)

Recibido 15.08.2025
Revisado 02.09.2025
Aceptado 11.09.2025

La vida cotidiana de los gallegos en el siglo XVIII según «Coloquio de vinte e catro galegos rústicos» de Martín Sarmiento

© Snetkova M.S., 2025

Marina S. Snetkova, PhD (Filología), profesora titular del Departamento de Lingüística Iberorrománica de la Universidad Estatal de Moscú M.V. Lomonósov, profesora titular del Departamento de Lenguas Romano-Germánicas de la Academia de Comercio Exterior de Rusia del Ministerio de Desarrollo Económico de Rusia.

119991, Rusia, Moscú, calle Leninskie Gory, 1, 51
119285, Russia, Moscow, Vorobiovskoe Shosse, 6A
ORCID: 0009-0007-0984-5500

E-mail: marina_snet@inbox.ru

Resumen. El texto «Coloquio de vinte e catro galegos rústicos» escrito en 1746 por el monje benedictino Martín Sarmiento es una fuente de información importante sobre la vida cotidiana de los gallegos en la primera mitad del siglo XVIII, que ocupa un lugar especial en la cultura gallega y fuera de ella. Es la primera obra de ficción de la Edad Moderna redactada completamente en gallego. En el Glosario que la acompaña, por primera vez en la historia, el autor defiende el valor y la autonomía de la lengua gallega. Es un enfoque único, ya que durante la época de los llamados «siglos oscuros» de la literatura gallega («séculos oscuros», desde mediados del siglo XV hasta principios del siglo XIX), el gallego fue prácticamente sustituido por el español en la lengua escrita. Basándose en los recuerdos de su infancia, los viajes por Galicia, en los archivos monásticos y las noticias recibidas de sus familiares gallegos, Martín Sarmiento intenta presentar en el texto los hechos de la época, idealizando de cierto modo esta región de España y a sus habitantes. La imagen que elabora en su obra es la de un gallego común de la época, de su vida cotidiana, labores, ocio y valores tradicionales.

Las obras de Martín Sarmiento fueron prácticamente desconocidas por las siguientes generaciones de los intelectuales gallegos. En la tradición académica rusa, este texto ha sido poco estudiado, por lo que en este artículo se propone analizar el contenido de la obra aplicando los métodos descriptivo y histórico-cultural de investigación, así como revelar las peculiaridades de cómo la vida cotidiana de los gallegos está representada en el texto. Este enfoque corresponde al debate cultural actual respecto a los estudios de cómo describir la formación del carácter nacional español. En el texto del siglo XVIII se encuentran orígenes de los tópicos existentes hasta hoy sobre la imagen de Galicia, que siguen predominando en el «imaginario colectivo».

Palabras clave: gallegos, Galicia, M. Sarmiento, «Coloquio de vinte e catro galegos rústicos», cultura gallega, lengua gallega, siglo XVIII, la vida cotidiana, valores espirituales

Para citar: Snetkova M.S. (2025) La vida cotidiana de los gallegos en el siglo XVIII según «Coloquio de vinte e catro galegos rústicos» de Martín Sarmiento, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 64–82. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-64-82

Declaración de divulgación: La autora declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

RESEARCH ARTICLE

Iberoamerican Papers. 2025. 3. P. 64–82
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-64-82

UDC 811.134+94(460)

Received 15.08.2025
Revised 02.09.2025
Accepted 11.09.2025

The Everyday Life of Galicians in the 18th Century according to «Colloquium of Twenty-Four Rustic Galicians» by Martin Sarmiento

© Snetkova M.S., 2025

Marina S. Snetkova, PhD in Philology, Associate professor at the Department of Ibero-Romance Language Studies at Lomonosov Moscow State University, Associate professor at the Department of Romance-Germanic Languages of Russian Foreign Trade Academy of the Ministry for Economic Development of the Russian Federation.

119991, Russia, Moscow, Leninskie Gory street, 1, 51

119285, Russia, Moscow, Vorobiovskoe Shosse, 6A

ORCID: 0009-0007-0984-5500 E-mail: marina_snet@inbox.ru

Abstract. «The Colloquium of Twenty-Four Rustic Galicians», a text written by a Benedictine monk Martín Sarmiento in 1746, is an important source of information about the everyday life of Galicians in the first half of the 18th century that has a special place in Galician culture and beyond. It is the first text of the modern era written entirely in Galician. For the first time in history the author defends the value and independence of the Galician language in the Spanish-language glossary written for «The Colloquium». This approach is unique because during the so-called «Dark Ages» of Galician literature («Séculos escuros», from mid-15th to early 19th centuries), Galician was almost entirely replaced by Spanish in writing. Martín Sarmiento bases his work on his childhood memories, his travels across Galicia, documents from monastery archives and news he received from his Galician relatives. Sarmiento seeks to present reliable facts in the text, still he partly idealizes this area of Spain and its inhabitants. Sarmiento pays particularly close attention to portraying a low-class Galician of the time and describing their life, labour, leisure and traditional values. Martín Sarmiento's writings were almost completely unknown to subsequent generations of Galician intellectuals.

This text has hardly been studied by Russian researchers, hence the author of this investigation aims to analyze its content using descriptive and cultural-historical methods, as well as to identify the particularities of how Galicians' everyday life is represented in the text. This approach corresponds to the current cultural debate regarding the studies of how to describe the formation of the Spanish national character. In the eighteenth-century text we can find origins of the existing stereotypical image of Galicia, which continues to predominate in the «collective imaginary».

Key words: Galicians, Galicia, M. Sarmiento, «Colloquium of Twenty-Four Rustic Galicians», Galician culture, Galician language, 18th century, everyday life, spiritual values

For citation: Snetkova M.S. (2025) The Everyday Life of Galicians in the 18th Century according to «Colloquium of Twenty-Four Rustic Galicians» by Martin Sarmiento, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 64–82. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-64-82

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

Введение

«Разговор 24 галисийских крестьян» («Coloquio de vinte e catro galegos rústicos» / «Colección de voces y frases gallegas», 1746) бенедиктинского монаха Мартина Сармьенто (Martín Sarmiento, 1695–1772) занимает особое место в галисийской культуре. С одной стороны, это первое художественное произведение Нового времени, целиком написанное по-галисийски [Fernández Rei, 2002: 212]. С другой стороны, в сопровождающем его испаноязычном глоссарию автор первым из культурных деятелей отстаивает ценность и самостоятельность галисийского языка.

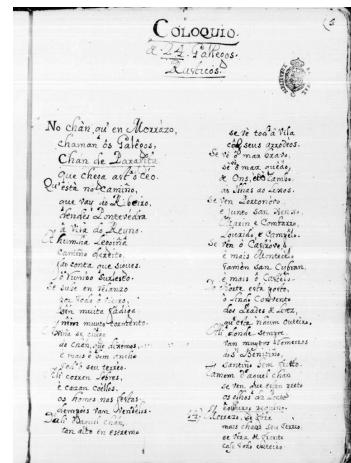
М. Сармьенто поясняет свой замысел во введении к тексту. Это произведение он называет «собранием многочисленных галисийских слов, выражений и оборотов», записанных «из любопытства и с целью сохранить их в памяти». Своей задачей автор считает именно фиксацию специфических галисийских слов «в их истинной орфографии», поэтому эстетическая ценность стихотворений кажется ему вторичной¹. В эпоху так называемых «Темных веков» галисийской словесности (Séculos escuros, сер. XV – нач. XIX в. [Vilavedra, 1999: 81]), когда местный язык был практически полностью вытеснен из письменной речи испанским языком, такой подход уникален. Понять его помогает биография этой незаурядной личности.

¹ «Colección de muchas palabras, voces y frases gallegas, que el año de 1745 oí, leí y observé en Galicia, estando a divertirme en la villa de Pontevedra, en donde me he criado, y habiendo andado por varias partes del reino. Recopiladas para mi curiosidad, y para tenerlas presentes en la memoria, en unas coplas de estilo *pueril* y *rústico*, del metro que en castellano llaman de *Perico y Marica*, y aunque no soy poeta y estas coplas son las primeras que hice en este metro, *idioma* y *estilo*, importa poco que no sean buenas, pues mi asunto ha sido juntar muchas voces gallegas particulares y escribir las en su *veradadera ortografía*, que observé en varios instrumentos en lengua gallega, que leí en Pontevedra, y en otras partes, con singular gusto». Sarmiento M. Colección de voces y frases gallegas. Salamanca. Universidad de Salamanca. 1970. P. 81. — Здесь и далее примеч. авт.

Почти с самого рождения М. Сармьенто жил в Понтеудре (Галисия), и галисийский был для него родным языком. С испанским языком он впервые столкнулся в школе: на уроках латыни, которые велись по испанским учебникам, за разговоры на галисийском детей наказывали. Но в Галисии незнание или плохое знание испанского языка было на тот момент повсеместным, и значительных неудобств такое положение дел не доставляло. Однако, поступив в возрасте 15 лет в монастырь Святого Мартина в Мадриде, где над его акцентом открыто смеялись, М. Сармьенто был вынужден взяться за изучение испанского языка. Для того чтобы понимать истинный смысл испанских слов и убедительно ставить на место насмешников, он всерьез занялся исследованием этимологии, и со временем это превратилось в своеобразную навязчивую идею: записи, которые М. Сармьенто вел при чтении текстов, содержат размышления не только о затронутой проблематике, но и о значении, происхождении и форме слов, показавшихся ему примечательными [Pensado, 1970: 22–23].

Именно интерес к этимологии и семантике побудил М. Сармьенто создать «Разговор...». Поэтическая часть и комментарий к 30 первым четверостишиям были написаны до мая 1753 г. (Glosario, p. 348)², глоссарий, предположительно, дополнялся автором на протяжении всей оставшейся жизни. Обе части являются лишь началом исходного замысла: в поэтической части заявлено гораздо больше героев, чем успели высказаться в 1201 существующем четверостишии, комментарии же есть только к первым 194 четверостишиям. В сопроводительном письме от 14 января 1751 г., адресованном авторитетному религиозному и общественному деятелю Франсиско де Раваго (Francisco Rábago, 1685–1763), которому автор отправил весь стихотворный текст и начало глоссария, имеется ряд ценных замечаний.

Во-первых, М. Сармьенто считает свой текст своеобразным экспериментом, парадоксом, ведь, «не зная галисийского языка», он сочинил на нем стихи и к тому же вознамерился объяснить в них все слова, в большинстве случаев приписывая им «благороднейшее латинское происхождение»³. Так что глоссарий для автора является не второстепенной, а такой же важной частью



М. Сармьенто.
«Разговор 24 галисийских
крестьян»

² Здесь и далее ссылки на глоссарий приводятся по изданию: Sarmiento M. Colección de voces y frases gallegas. Salamanca. Universidad de Salamanca. 1970. P. 160–474.

³ «<...> la paradoja; cualquiera palpará que lo es, el que, sin saber yo la lengua gallega, haya hecho en ella coplas, y piense explicar todas sus voces, dándoles a casi todas el nobilísimo origen de la lengua latina». Sarmiento M. Colección... P. 76.

произведения, как и стихотворная. Отметим, однако, что М. Сармьенто преувеличивает, говоря о своем незнании галисийского языка. Скорее, речь идет об утрате регулярного устного общения на нем после переезда в Мадрид.

Во-вторых, для него было важно сохранить отличие разговорного галисийского языка, который он пытался воссоздать в стихах, от письменного языка глоссария, выдержанного в духе ученой традиции⁴. В контексте апологии галисийского языка и Галисии, которая присутствует в большой части сочинений М. Сармьенто, это произведение, безусловно, занимает особое место — ведь язык показан «в действии»⁵.

Третий момент ярко характеризует отношение автора к публичности и распространению написанных им текстов. Вместе с «Разговором...» М. Сармьенто отправлял Франсиско де Раваго другой текст, посвященный административным и социальным вопросам. И если этот текст он разрешал показывать надежным людям (но не делать с него копии)⁶, то «Разговор...» просил по прочтении сразу вернуть, так как не хотел давать повода для его обсуждения, предвидя осуждение «некомпетентных критиков».

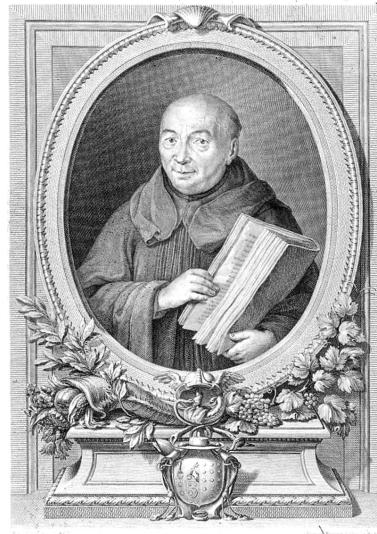
Так как М. Сармьенто категорически отказывался публиковать свои тексты, его произведения были практически неизвестны следующим поколениям галисийских интеллектуалов. Но при жизни автора копии с его текстов все-таки выполнялись, и их полиморфизм⁷ и разная степень полноты и сохранности дополнительно затрудняют исследование его наследия. Неслучайно и «Разговор...» известен в науке под разными заголовками: «Colección de voces y frases gallegas», «Coloquio de vintecatro / vinte e catro galegos rústicos», «Coloquio en mil duascentas coplas galegas». Оригинальная рукопись была обнаружена только в 2002 г., а более ранние публикации и исследования опирались на ряд копий.

⁴ «Así pues escogí yo este metro y el estilo pueril gallego para imitar la sencillez de la narrativa en boca de dos niños y dos niñas... Por esta razón huí de mezclar erudiciones y conceptos, por no hacer impropio semejante estilo. Al contrario, en el comento hice estudio de apuntar bastante erudición de etimologías, geografía, antigüedad, historia, etc.». Ibid. P. 77.

⁵ Подробнее о замысле и лексико-стилистической составляющей произведения см. нашу статью «Лексико-стилистические средства создания образов Галисии и галисийцев в “Разговоре 24 галисийских крестьян” Мартина Сармьенто» [Снеткова, 2025].

⁶ «Pero siempre miraré con repugnancia el que se hagan copias y se divulguen. No es menester númer profético para prever que, si esos pliegos se vulgarizan mediante copias, saldrán 300 arbitristas literarios, llenándome de polvo, emporcándome de lodo y levantándome con pólvora, por que si dije o no dije, si traje o no traje. <...> Que escriban esos 300, o sus protectores, lo que se les antojare; yo más apeteczo un grado de quietud, paz y de racionalidad inmanente michi et Musis, que el transitorio y peligroso oficio de escritor». Sarmiento M. Colección... P. 79–80.

⁷ Примеры текстовых расхождений приводит в своей статье Э. Монтеагудо [Monteagudo, 2002].



Мартин Сармьенто

Главным популяризатором наследия М. Сармьенто стал профессор университета Саламанки Х.Л. Пенсадо. Его издание «Разговора...» 1970 г.⁸ является наиболее полным, в нем присутствуют сопроводительное письмо, авторское введение, 1201 четверостишие и глоссарий. В «Предварительном исследовании» [Pensado, 1970] анализируется хронология создания текста, его место среди других работ М. Сармьенто, даются биографические сведения, делается акцент на важности для автора лингвистических исследований, а также приводится собственно языковой комментарий текста: графики, лексики, стилистических особенностей.

Издание историка языка Р. Мариньо Паса⁹ содержит письмо, авторское введение, 1308 четверостиший (исследователь публикует продолжение, обнаруженное в одной из копий, но считает, что строфы, начиная с № 1202, не принадлежат перу М. Сармьенто); краткие выдержки из глоссария даются в виде сносок в качестве пояснений. «Вводное исследование» [Mariño Paz, 1995] целиком посвящено тщательному анализу языковой составляющей, также очень полезны постраничные языковые, исторические и культурологические комментарии к четверостишиям, которые сам М. Сармьенто пояснить не успел.

Стихотворный текст из оригинальной рукописи теперь доступен в двух форматах: в виде факсимильного издания¹⁰ и в аннотированном Корпусе¹¹ галисийских текстов раннего Нового времени на ресурсе Института галисийского языка (цитировать поэтический текст мы будем именно по нему, нумерацию четверостиший указываем по изданиям Х.Л. Пенсадо / Р. Мариньо Паса). В статье Э. Монтеагудо [Monteagudo, 2002], обнаружившего оригинальную рукопись, содержатся сведения об истории поиска текста, дана характеристика его доступным копиям и ранним печатным версиям.

На русском языке о «Разговоре...» опубликована статья [Снеткова, 2025], анализирующая лексико-стилистические средства создания образов Галисии и галисийцев в тексте и в большей степени сосредоточенная на поэтической его части.

В настоящей статье мы в равной степени задействуем обе составляющих сочинения М. Сармьенто, что призвано расширить понимание этого малоизученного в отечественной науке текста. Ее цель — проанализировать содержание произведения, применяя описательный и культурно-исторический

⁸ Sarmiento M. Colección...

⁹ Sarmiento M. Coloquio de vintecatros galegos rústicos. Pontevedra. Consello da Cultura galega. 1995. 354 p.

¹⁰ Sarmiento M. Coloquio en mil duascentas coplas galegas. Facsímile do orixinal autógrafo. Vigo. Consello da Cultura Galega. 2002.

¹¹ Sarmiento M. Coloquio de vinte e catro galegos rústicos / Ed. de R. Álvarez, E. González Seoane. Gondomar. Corpus dixital de textos galegos da Idade Moderna. URL: https://ilg.usc.gal/teitok/gondomar/index.php?action=file&id=xmlfiles/GOND049_1.xml&headers=full; https://ilg.usc.es/gondomar/es/index.php?action=file&id=xmlfiles/GOND049_2.xml&headers=full (accessed: 14.08.2025).

методы исследования, и выявить особенности представления в тексте повседневной жизни галисийцев. Такой подход встраивается в актуальную культурологическую проблематику описания процесса формирования испанского национального характера.

Исторический контекст произведения

Чтобы оценить специфику образа галисийского быта, созданного автором в «Разговоре...», кратко охарактеризуем соответствующий временной период в Галисии с опорой на труды современных историков.

«Разговор...» во многом строится вокруг событий 1746 г.: смерти короля Филиппа V (Felipe V de España, 1700–1746) и восшествия на престол его сына Фердинанда VI (Fernando VI de España, 1746–1759). Принимая во внимание доступные автору источники информации о Галисии (детские воспоминания, три путешествия М. Сармьенто в Галисию — в 1725, 1745 и 1754 гг. — общей длительностью около 28 месяцев, документы из монастырских архивов, поступающие из Галисии новости), можно предположить, что М. Сармьенто описывает ситуацию, сложившуюся в первой половине XVIII в., причем для глоссария эта граница может быть продлена еще на два десятилетия. Места же действия два — Понтеvedра и ее окрестности, а также Мадрид.



Сельсо Гарсия де ла Рьега. Панорамный вид на Понтеведру. 1891

С середины XVII до середины XVIII в. в Галисии произошел значительный рост населения, и в большей степени он наблюдался не в городах, а в сельской местности. Не последнюю роль в этом сыграло повсеместное внедрение двух новых сельскохозяйственных культур: кукурузы на побережье с 1630–1640-х гг. и картофеля с начала XVIII в. Уравновешивающей тенденцией стала миграция. Она часто носила постоянный характер при переезде галисийцев

в Латинскую Америку, Португалию и Мадрид. Популярными направлениями временной, но регулярной миграции были Кастилия и Андалусия в весенние и летние месяцы.

Отношения между тремя главными социальными группами (клиром, дворянами и крестьянами) регулировались договорами аренды земли «*foros*», в рамках которых крупнейшим землевладельцем были церковные структуры, дворяне были их главными арендаторами, а крестьяне получали наделы в поднаем — на долгий срок, но без возможности когда-либо выкупить эту землю. Такие договоры обеспечивали стабильность общества и предоставляли крестьянам относительную свободу в пользовании землей, но в то же время препятствовали модернизации сельского хозяйства.

Ведущими отраслями промышленности были засолка сардин и производство льняных тканей. Кроме того, в XVIII в. стали активно развиваться другие направления: обработка железа, дубление кожи, судостроение, изготовление керамики, скатерей, шляп. Однако в рассматриваемый период они находились в зачаточном состоянии, и даже производство тканей оставалось кустарным и сельским, а рыбный промысел быстро оказался в руках каталонцев, которые не стремились изменить социальные отношения в этой сфере.

Образование в значительной степени было в руках церкви, многие деятели Просвещения (как и сам М. Сармьенто) были ее представителями. В контексте Контрреформации важными целями стали повышение качества образования клира, его отдаление от народной культуры и борьба с предрасудками. Физический и математический факультеты в университете Сантьяго-де-Компостелы открылись только во второй половине XVIII в. Искусство также было религиозным, особенно его расцвет виден в архитектуре, в литературе же развития не наблюдалось [Villares, 2015: 197–235].

Описанный в «Разговоре...» момент пришелся на относительное затишье между двумя крупными вооруженными конфликтами: Войной за испанское наследство (1701–1714 гг.) и Наполеоновскими войнами. Непосредственно с территорией Галисии связаны три эпизода: разгром франко-испанского флота в заливе Виго (1702 г.), всеобщий воинский призыв и необходимость укреплять границу с Португалией после заключения Лиссабоном союза с Лондоном в 1703 г., атака Английской армады 1719 г. за покровительство испанцев герцогу Ормонду (James Butler, 2nd Duke of Ormonde, 1665–1745), пытавшемуся добиться передачи трона Великобритании Джеймсу Стюарту (James Francis Edward Stuart, 1688–1766), в ходе которой была оккупирована в том числе Понтеvedra. Однако призванных в армию галисийцев часто перебрасывали в другие регионы Испании и Европы [Beramendi, 2016].

Непосредственно о Понтеведре важно сказать следующее. Историк Р. Вильярес относит время основания города к Средневековью (когда появилось большинство галисийских городов), а его расцвет пришелся на XVI в. [Villares, 2015: 186]. Благодаря стратегическому географическому положению (город

находится в месте впадения в Атлантический океан реки Лерес, а одноименный район /comarca de Pontevedra/ граничит с районом Рибейро /comarca del Ribeiro/ — ключевым винодельческим регионом Галисии), Понтеведра играла важную роль в торговле: экспортowała продукты рыбного промысла и вино, импортировала ткани из Средиземноморского региона и соль из Британии и Португалии. В конце XVI в. Понтеведра была крупнейшим городом Галисии, в котором активно развивались ремесла (кузничное, швейное, бондарное, сапожное, столярное), важным культурным центром [Pereira Fernández, 1997: 239].

Однако в административном плане город всегда зависел от Сантьяго-де-Компостели и не смог стать промышленным центром. Кроме того, в конце века возникли проблемы с двумя главными статьями дохода: некоторое время улов сардин был плохим, а политическое сближение Британии (главного покупателя вин) с конкурентом — Португалией — привело к падению спроса на вино Рибейро. Так что на XVII в. пришелся закат Понтеведры: инициатива перешла к промышленному и более современному Ферролю, а прежние торговцы переключились на аренду земли [Villares, 2015: 186–195].

Повседневная жизнь галисийцев в «Разговоре...»

В глоссарии М. Сармьенто неоднократно подчеркивает, что весь разговор и его персонажи-крестьяне выдуманные, однако ключевые факты и исторические фигуры реальны и описаны со всей возможной точностью.

Так, место и время для разговора выбраны неслучайно. М. Сармьенто сам видел, как крестьянки, возвращающиеся вечером из Понтеведры домой, делают привал на равнине неподалеку от города (Chán de Parafita, Copla 1), поздничают и общаются. По субботам же из-за проводимой в Понтеведре ярмарки наплыв людей особенно велик, поэтому разговор состоялся в третью субботу сентября 1746 г.: четверо героев-детей, прибывшие из Мадрида с новостями, встретили многочисленную публику¹².



Элисео Мейфрен Роиг.
Вечерний звон (Понтеведра). 1905

¹² «Finjo <...> que el tercer sábado de mercado de setiembre de 1746, aunque por diferentes caminos, se juntaron todos en tropa en el dicho chan...». Sarmiento M. Colección... P. 82.

Очевидно желание автора воспеть родную Понтеvedру, «aquel país <...> tan ameno, delicioso y saludable» (Glosario, p. 169). М.А. Мурадо в своей книге называет такой пейзаж «невинным» («a paisaxe inocente») и считает его одним из главных стереотипов о Галисии [Murado, 2013].

Сославшись на Плиния, который приписывает основание Понтеведры древним греекам, М. Сармьенто выражает уверенность в том, что и во времена свевов и вестготов город был торговым и католическим центром, колыбелью бла-

городного дворянства: «Finalmente por lo poco que observé en Pontevedra estoy persuadido a que aquel terreno no pudo menos de ser habitado y famoso en tiempo de los romanos, y que en tiempo de los suevos y de los godos, por mediar entre Braga y Lugo, ha sido el centro del comercio marino, el teatro del catolicismo y del instituto monástico, y... el solar de la más distinguida nobleza» (Glosario, p. 182-183). Как мы уже упоминали, современные историки не находят подтверждения этому заявлению. Симптоматично хотя бы то, что в знаменитой хронике XII в. «Historia Compostelana» город не упоминается ни разу [Villares, 2015: 187]. Можно счесть, что автор увековечивает Понтеведру времен ее расцвета: неслучайно в глоссарии упоминаются ее знаменитые сыны — мореплаватели Бартоломе Гарсия де Нодаль (Bartolomé García de Nodal, 1574-1622) и Гонсало Гарсия де Нодаль (Gonzalo García de Nodal, 1569-1622), открывшие острова Диего-Рамирес, расположенные в 100 км к юго-западу от мыса Горн (Glosario, p. 234). И саму Галисию М. Сармьенто называет исключительно королевством — «Reino» (например, Copla 321).

Знатные галисийцы, служащие при мадридском дворе, в устах героев «Разговора...» практически идеализированы. Но если юный граф Альтамира просто вызывает умиление тем, как безупречно он исполняет свои обязанности (Coplas 559-564, 606-607)¹³, то ситуация с графом де Маседа чуть



Сельсо Гарсия де ла Рьега. Понтеvedра.
Пуэрта-дэ-ла-Перегрина близ Трабанкас в 1850 г.
Ок. 1896

¹³ Например, Маруша называет графа Альтамиру «галисийской жемчужинкой» («perliña do Reino»), обладателем «ангельского лица» («cariña de Anjo»), «ребенком-серафимом» («sarafín dos nenos»), «юным Иоанном Крестителем» («hum San-Joaniño») (Coplas 560, 562).

сложнее. С одной стороны, Фердинанд VI неспроста хочет дать ему высокий пост в правительстве: его уважают и любят все, не только галисийцы. С другой — для всех очевидно, что на новой должности ему придется нелегко, так как злопыхатели будут досаждать ему из-за его галисийского происхождения (*Coplas 943–944, 958–961*)¹⁴. В этом конфликте находит отражение тенденция, заложенная еще в конце XV в.: для упрочения своей власти в Галисии кастильские монархи призывали местную знать на службу при дворе, а на ее места назначали кастильцев, что неизбежно порождало конфликты. Известны случаи, когда такие живущие на чужбине дворяне объединялись и помогали друг другу, а в 1740 г. в Мадриде даже была основана «община благородных галисийцев»¹⁵: «*Ou que se fixese, / con hums privilexos / a conguergazon / dos Nobres Galégos*» (*Copla 784*).

Реальны и некоторые эпизодические персонажи, появляющиеся в стихотворном тексте, например, врач по прозвищу *A Morte*, с которым М. Сармьенто был знаком в детстве (*Copla 111, Glosario*, p. 451), священник по имени Хасинто, который служил мессы в иезуитской школе, где автор учился (*Copla 39, Glosario*, p. 361). Маркос да Портела, выполняющий в разговоре роль поэта-повествователя, в действительности был крестьянином, много лет работал в доме родителей М. Сармьенто и отличался «живостью и остроумием» (*«viveza y genio festivo»*, *Glosario*, p. 360).

Остальные герои вымышленные, но создают довольно репрезентативный образ незнанного галисийца той эпохи. Автор дает персонажам самые распространенные среди крестьян имена и фамилии из комарки Моррасо, где разворачивается действие¹⁶. Обязанности главных героев «Разговора...» — четверых детей, 10 месяцев проработавших в Мадриде, — прописаны подробно. Так, Шепинью, служащий поводырем у слепого (*«lazarillo de un ciego»*), который зарабатывает игрой на колесной лире, должен водить хозяина по улицам, присматривать за его собакой и танцевать вместе с этой собакой, подыгрывая слепому на примитивном ударном инструменте. Задача Перучо, который прислуживает сапожнику, занимающемуся покупкой и починкой старой обуви, — бегать по улицам и громко сообщать о приближении хозяина. Необходимым условием для этой работы является наличие у мальчика дисканта: «*Todo se reduce a que un pobre zapatero de viejo y remendón busca un pobre muchacho que tenga alto tiple*». Маруша, работающая у кондитера, отгоняет от пирожных полчища мух, а Мингинья помогает по хозяйству старому и больному отставному солдату (*Glosario*, p. 427, 433, 436; *Coplas 71–72*).

¹⁴ «*Que todos ò queren / grandes è pequenos, / è mais ò desean; / non sô os Galegos*» (*Copla 944*); «...*sô por sere ò Conde / señore Galego: / Todos devanditos, / por mil arrodeos / farán que lle seja / nojoso ò Governo*» (*Coplas 961–962*).

¹⁵ Sarmiento M. Coloquio... 1995. P. 244.

¹⁶ «*Propone aquí el poeta los nombres y apellidos de los 24 interlocutores gallegos. Habla con propiedad, porque usa de los nombres más comunes entre los rústicos; y de los apellidos, tomados de los lugares de Morrazo, cuyo arciprestazgo tiene 35 feligresías*» (*Glosario*, p. 376).

Двенадцать мужчин и четыре женщины возвращаются с полевых работ в Кастилии или в окрестностях Мадрида, еще четыре женщины местные, идут домой с рынка, где они продали одни продукты и купили другие (Coplas 56–61, 78–81). Также в эпизоде упоминаются занятия других галисийцев, работающих в Мадриде: один продаёт бумажные веера («*andaba vendendo / nas ruas Avànos / grandes, e requeños*»), другой — угольщик (*carboeiro*), третий работает лакеем и носильщиком паланкина («*Lacayo do Pazo, / Palanquín de pesos*»), четвертый — мойщиком посуды в богатом доме («*hum dos frega-pratos*»), пятый отвечает за фитили и свечи в другом доме («*hum home, já vello; // Que tiña no Pazo, / por vida, o emprego, / d'atizar matúlas, / mudar candieiros*») (Coplas 182–191). Еще одна традиционная для галисийцев профессия — водовоз (*aguador*) — упоминается в глоссарии (Glosario, p. 273). Вся эта работа отнюдь не престижна и связана с тяжким физическим трудом.

Жители Галисии успешно занимаются рыболовством и добычей морепродуктов (лексика этого семантического поля в тексте представлена очень хорошо, в глоссарии она сопровождается одним из самых длинных комментариев: Glosario, p. 217–245), скотоводством, выращиванием злаков (кукурузы, ржи, могара), овощей, льна, винограда. При чтении поэтического текста порой создается впечатление изобилия и процветания. Так, учитывая, что океаническая рыба дороже и изысканнее средиземноморской, рацион галисийцев, имеющих к ней непосредственный доступ по низким ценам, изысканнее, чем у римлян («*un pobre gallego a rosa costa come más delicadamente que los romanos*», Glosario, p. 404). Длинные списки товаров, продающихся на рынке по минимальным ценам, — продуктов сельского хозяйства, утвари, инструментов и проч. (Coplas 27–35, 78–84) — дополняют идиллический образ традиционного общества, и только изредка он корректируется в глоссарии. Так, пшеничный хлеб среди крестьян считается деликатесом («*Entre los aldeanos es regalo el pan de trigo o pantrigo*», Glosario, p. 369). Неслучайно, что и в академический словарь испанского языка попала коллокация *mesa gallega / mesa de los gallegos* со значением «стол, на котором нет пшеничного хлеба»¹⁷, это значение изъяли только из 23-го издания 2014 г.



Серафин Авенданьо.
Галисийская деревня. 1908

¹⁷ Mesa. Diccionario de la lengua española (2001). Real Academia Española. URL: https://www.rae.es/drae2001/mesa#mesa_gallega (accessed: 15.08.2025).

А репой («nabos») традиционно кормят быков и свиней, но также ее используют в пищу бедные люди, особенно когда мало хлеба («se guardaban allí para alimentar los bueyes y cerdos. También los pobres usan de ese alimento y en especial cuando hay poco pan». Glosario, p. 356).

Также описаны конкретные занятия, обеспечивающие сельское хозяйство: выжигание растительности под пашню, строительство плотин, сбор водорослей для их использования в качестве удобрений (Glosario, p. 252, 447, 370, 338). Из ремесел упоминаются кузнечное и бондарное (Glosario, p. 261, 341).

Очень большое внимание уделено прядению, причем

наиболее ценными М. Сармьенто считает самые примитивные приспособления: веретено и ручную прялку (*el huso y la rueca*). Автор отмечает, что в Испании в этом ремесле особенно преуспели именно сильные галисийские женщины (Glosario, p. 287, 318). Есть упоминание некоторых деталей быта. Например, по субботам родители отсылают своим детям, учащимся в иезуитской школе, корзинку с едой из деревни (*carabela*); для хранения продуктов используются корзины, накрытые шкурами («*cestas cubiertas y cerradas con pieles*»); а для освещения — веточки вереска («*las ramas de los brezos o urces*»), так как они твердые и долго горят, а воск слишком дорог (Glosario, p. 233, 296, 272).

Из популярных видов досуга упоминаются *foliadas* (ночные танцы, Copla 764) и *tuiñadas* (импровизированные гуляния на мельнице в ожидании помола, Copla 762), примитивные детские забавы и игры, например, из полого стебля бузины и веточки дети делают аналог духового ружья («*súcho*»; Glosario, p. 247). Необходимыми атрибутами праздника являются волынка и бубен (*gaita e pandeiro*).

Любопытны также приводимые в глоссарии разговорные и обидные наименования людей, зачастую отсылающие к их повседневным занятиям. Так, словосочетанием «*dentes de angazo*» («зубы-грабли») называют человека с длинными редкими зубами; «*calafate*» («конопатчик судов») — это задира или полицейский, готовый кого-нибудь арестовать (для конопачения требовались сильные мужчины, которые зачастую были дерзкими); «*palanquín*» (паланкин) — очень обидное наименование для носильщика паланкина, а также синоним слов «дурак, лентяй»¹⁸ (Glosario, p. 267, 300, 374).



Серафин Авенданьо. Сбор морских водорослей. 1903

¹⁸ Dicionario de dicionarios. Instituto da lingua galega (ILG). URL: <https://ilg.usc.gal/ddd/> (accessed: 15.08.2025).

Любопытно, что в тексте практически не затронуты отношения крестьян с дворянами. Их зависимое положение упоминается лишь однажды — в контексте восхваления графа де Маседа Шепиньо с восторгом и благодарностью вспоминает, что его семья работает на его земле и граф милостив, даже если они не успевают вовремя вносить ренту: «Por foro, è por renda / è mais polos dezmos, / laudamos ao Conde, / como seus caseiros: // Què nos fay merzede, / Inda non paguèmos, / hum ano, outro ano, / à renda, ao seu tempo» (Coplas 953–954).

В основе духовных ценностей галисийцев лежит католицизм. Набожность королевских особ воспринимается как большая добродетель (Coplas 393–423), траурный кортеж сравнивается с шествием в Великую пятницу в Понтеvedре (Coplas 276–279), а праздничные гуляния — с Праздником Тела и Крови Христовых (Coplas 993–1007). В тексте перечисляется множество галисийских монастырей, мест паломничества, святых. Прослеживается связь между столь важными для культуры и экономики региона ярмарками («ferias») и католическими праздниками. Так, существовавшая век назад в Понтеведре знаменитая ярмарка, приуроченная ко дню Святого Варфоломея, на которую стекалась вся Галисия, объединяла религиозный праздник с военными учениями и открытием сезона ловли сардин (Glosario 256–258).

При этом вера галисийцев глубоко вписана в народную культуру. Любопытно сказано в «Разговоре...» о Святом Иакове: для мавров он — разящие молнии («Que é rayo, è centella / contra os Mouros pretos, / que os fende, que os ràxa / que os racha por medio»), для испанцев — солнце, луна, свет и молнии («E que é sol, è lua, / è luz, è lostrégo / para os Españoles...»), для галисийцев — покровитель, ладный святой с позолоченной бородой, а Галисия — его дом («O nosso Patròn, / santiño ben feito, / da barba dourada, / que està no seu eido») (Coplas 791–793). Важно для автора и то, что в Галисии представлены только крупные монашеские ордена (например, бенедиктинцы, бернардинцы, иезуиты) и нет неразберихи, которая наблюдается в Мадриде из-за возникновения новых орденов: «Alá en Madril / ay tantos conventos / de frades distintos, / qu'acà n'ay no Reino: // Que sò òs seus numes, / è mais seus preceutos, / por tan revesados / non caben nos versos» (Coplas 321–322). Также М. Сармьенто считает нужным отстоять права на земли, королевские пожертвования и десятину, которыми монастыри обладают с незапамятных времен и которых никогда не было и не будет у светской власти¹⁹.

¹⁹ «Poco importa que lo que da el segral valga mucho más de presente que lo que trueca el monasterio. Pero el derecho que el segral tiene a lo que da, jamás puede equivaler al derecho que el monasterio tiene de *inmemorial* a lo suyo. *Donaciones reales, diezmos*, o posesión de muchos siglos, componen el derecho de las catedrales y monasterios; no así el derecho de los segrales. Eso se palpa en que los más de los *señorazos* de Galicia, reconocen ser de la iglesia, a foro, mucho de lo que tienen de presente» (Glosario, p. 399).

В связи с католицизмом оказывается затронут и вопрос чистоты крови, который впоследствии станет одним из краеугольных камней галисийского национализма. Но отсутствие арабской крови²⁰ в Галисии для М. Сармьенто очевидно, ведь в глоссарии он регулярно развенчивает арабское происхождение романских лексем. Кельтизм, который сформирует один из главных галисийских стереотипов, заявит о себе только в XIX в. [Cavada Nieto, Núñez García, 2008]. М. Сармьенто не сомневается в кельтском происхождении некоторых галисийских слов, но считает, что вывести этимологию таких древних лексем невозможно (Glosario, p. 249–250), поэтому в «Разговоре...» вопрос чистоты крови сводится к противопоставлению «старых христиан» («christianos vellos», Copla 1146) евреям, которых обвиняют в том числе и в колдовстве («fazendo os feitizos / que fan os Judeos», Copla 1134).

Христианская составляющая неотделима в сознании галисийцев от суеверий и примет, с которыми церковь боролась без особого успеха. К сожалению, лексика из этого семантического поля появляется в четверостишиях, к которым нет глоссария. Автор может никак не оценивать эту сторону галисийского миропонимания (например, он просто предполагает, что странные знаки, обнаруженные им на колоколе церкви Сан-Сальвадор-де-Койро, являются заклинанием от демонов /Glosario, p. 379/), либо оценка может быть выражена мягко, как в случае с приметой, согласно которой, если неаккуратно срезать со скалы морские уточки и их сок попадет в воду, на море сразу начнется волнение. Как католик М. Сармьенто в это не верит («Cuantos más y



Серафин Авенданьо.
Пейзаж с галисийской девушкой. 1891

²⁰ Отметим, что мнение о благородном происхождении галисийцев стало регулярно высказываться в XVII в. Так, политику и дипломату 7-му графу Лемосу (Pedro Fernández de Castro y Andrade, 1576–1622), который, в частности, боролся за представительство Галисии в кортесах, приписывают авторство текста политической сатиры «El búho gallego, con las demás aves de España haciendo Cortes». В ней Галисию представляет сыч, Страну Басков — дрозд, Арагон — кукушка, Мурсию — ласточка, Андалусию — индюк, Кастилию — гусь и т.д. Сыч пытается объяснить остальным птицам, насколько они были неправы, игнорируя сычей, и подчеркивает, что из всего собрания у галисийцев больше всего прав называться истинными испанцами, потому что Галисия меньше, чем другие области, испытала на себе «наплыv африканских птиц» («diluvio de africanas aves») [Temprano, 1988: 140].

²¹ Подробнее о представителях галисийского «народного пантеона» см. статью «Лексико-стилистические средства создания образов Галисии и галисийцев в “Разговоре 24 галисийских крестьян” Мартина Сармьенто» [Снеткова, 2025: 278–280].

cuanto más me aseguraban esto, tanto menos lo creí»²²), но как ученый пытается дать этому объяснение («y suponía que no mentían pero sospeché que habría dado fundamento a aquella creencia, alguna concurrencia repetida de abrir los pezebres, con haberse alterado el mar por acaso. Pero no sería malo que algún crítico curioso tentase repetir muchas experiencias sobre lo dicho para ilustrar la histortia natural»²³, Glosario, p. 226). Иногда же автор выражает откровенное негодование, как в случае с начертанными на земле распятиями: «son obra y enredo pueril o de niños o de pastores o de algunos que necesitan mantener y continuar una ridícula credulidad para mantenerse a sí»²⁴ (Glosario, p. 244).

В целом, временной период, описанный в «Разговоре...», благополучен: оспа, которая ранее приводила к гибели тысяч женщин и детей, закончилась, улов рыбы и морепродуктов богат, отчего цены на них на рынке крайне низки, обилиен урожай злаков, овощей, льна и вина (Coplas 110, 112-128). Однако мысли о войне не оставляют ни автора, ни его героев. Так, М. Сармьенто рассуждает о необходимости в целях безопасности углубить порт Марин и установить батарею на острове Тамбо (Glosario, p. 172), а героини-девочки считают праздники неуместными, когда все деньги уходят на войну («se as guerras prosiguen; / con festas comemos?», Copla 1033), и вспоминают декрет, согласно которому галисийцев, отправлявшихся на полевые работы в Кастилию, призывали в армию («avia Degrèdo, / que prender mandaba / todos os Galegos // Dempois que acabassen / de segáre», Coplas 1048-1055).



Альфредо Соуто Куэро. Площадь Педрейра.
Понтиведра. 1898

* * *

Возникший из необходимости освоить неродной (испанский) язык интерес к этимологии и семантике стал ключевым элементом изучения Мартином Сармьенто культуры Галисии, которую он заново открыл для себя в ходе трех путешествий, совершенных на разных жизненных этапах. «Разговор

²² «Чем чаще и чем большее количество людей убеждали меня в этом, тем меньше я в это верил» — Здесь и далее перевод автора.

²³ «Я предполагал, что они не лгут, но подозревал, что основанием для этого убеждения могло стать случайное совпадение ряда эпизодов вскрытия морских уточек с волнением на море. Но было бы неплохо, если бы какой-нибудь любопытный критик попытался повторить указанные опыты, чтобы разъяснить естественную историю».

²⁴ «Всё это выходки детей, пастухов или тех, кто нуждается в нелепых верованиях, чтобы оставаться самими собой».

24 галисийских крестьян» вместе с глосарием не только показывают увлеченность автора лингвистической проблематикой, но и иллюстрируют повседневную жизнь галисийцев первой половины XVIII в. в Галисии и за ее пределами.

Образ сельской Галисии в «Разговоре...» получился полным, относительно достоверным и многогранным. Понтеvedra очевидно идеализирована, ее образ в большей мере основан на воспоминаниях о былом величии, чем на свидетельствах заданного временного промежутка. Идеализированы и галисийские дворяне, служащие при мадридском дворе. Любопытно, что дворяне, проживающие в Галисии, в «Разговоре...» не представлены вовсе: показано общество, состоящее только из крестьян, рыбаков, ремесленников, торговцев и клира, что, конечно, правдой не является.

Подробно описана повседневная жизнь незнатного галисийца эпохи. В Мадриде персонажи-галисийцы работают слугами, в Кастилии заняты на уборке урожая, в Галисии их основными занятиями являются добыча рыбы и морепродуктов, скотоводство, выращивание злаков, овощей, льна и винограда. В меньшей степени они посвящают себя ремеслам. Также автор уделяет внимание их досугу.

В основе духовных ценностей лежит католицизм, хотя в сознании галисийцев он неотделим от народных суеверий и примет.

По всей видимости, показанная в «Разговоре...» простая традиционная жизнь представляет для автора большую ценность. Социальной критики в тексте практически нет, идеи модернизации и образования отсутствуют, а система социальных отношений признается эффективной. Немного омрачают эту идиллическую картину только редкие упоминания бедности и войны. Поэтому, возможно, уже в этом тексте следует искать истоки «невинного пейзажа» — невероятно жизнеспособного стереотипа о Галисии.

Список литературы / References

Снеткова М.С. (2025) Лексико-стилистические средства создания образов Галисии и галисийцев в «Разговоре 24 галисийских крестьян» Мартина Сармьенто, *Litera*, № 2, с. 272–291. DOI: 10.25136/2409-8698.2025.2.71529

Snetkova M.S. (2025) Leksiko-stilisticheskie sredstva sozdaniya obrazov Galisii i galisiitsev v «Razgovore 24 galisiiskikh krest'yan» Martina Sarm'ento [Lexico-Stylistic Means of Creating Images of Galicia and Galicians in «Colloquium of Twenty-Four Rustic Galicians» by Martin Sarmiento], *Litera*, no. 2, pp. 272–291. DOI: 10.25136/2409-8698.2025.2.71529. (In Russian)

Beramendi J. (2016) *Historia mínima de Galicia* [Minimum History of Galicia], Madrid, Turner, 278 p. (In Spanish)

Cavada Nieto M., Núñez García O. (2008) El celtismo galaico en la Historiografía gallega de los ss. XIX y XX [The Galician Celtism in the Galician historiography of the 19th and 20th centuries], *Minius*, no. XVI, pp. 21–61. (In Spanish)

Fernández Rei F. (2002) Sarmiento e a lingua galega [Sarmiento and the Galician language], *Boletín da Real Academia Galega*, no. 363, pp. 211–216. (In Galician)

Mariño Paz R. (1995) Estudio introductorio [Introductory Study] in Sarmiento M. *Coloquio de vintecatro gallegos rústicos* [Colloquium of Twenty-Four Rustic Galicians], Pontevedra, Consello da Cultura galega, pp. 7–102. (In Galician)

Monteagudo H. (2002) Tradición manuscrita e divulgación impresa do Coloquio en coplas galegas. Consideracións á luz do autógrafo orixinal [Manuscript Tradition and Printed Publication of the Colloquium in Galician Couplets. Considerations in the Light of the Original Autograph], *Boletín da Real Academia Galega*, no. 363, pp. 95–122. (In Galician)

Murado M.-A. (2013) *Outra idea de Galicia* [Another idea of Galicia], Madrid, Debate, 208 p. (In Galician)

Pensado J. L. (1970) Estudio Preliminar [Preliminary Study] in Sarmiento M. *Colección de voces y frases gallegas* [Collection of Galician voices and phrases], Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 7–70. (In Spanish)

Pereira Fernández X.M. (1997) Pontevedra en el Siglo XVI. Contribución a la historia urbana de Galicia [Pontevedra in the 16th century. Contribution to the urban history of Galicia], *Obradoiro de Historia Moderna*, no. 6, pp. 239–262. <https://doi.org/10.15304/ohm.6.957> (In Spanish)

Temprano E. (1988) *La selva de los tópicos* [The Jungle of Topics], Madrid, Mondadori Omnibus, 242 p. (In Spanish)

Vilavedra D. (1999) *Historia da literatura galega* [History of Galician literature]. Vigo, Galaxia, 370 p. (In Galician)

Villares R. (2015) *Historia de Galicia. Con un ensayo dedicado a la ciudad de Buenos Aires* [History of Galicia. With an Essay Dedicated to the City of Buenos Aires], Buenos Aires, Mar Maior, 520 p. (In Spanish)

Город, которого нет: потерянная повседневность Х.Л. Борхеса

© Ковалев Б.В., 2025

Борис Вадимович Ковалев, ассистент кафедры романской филологии, Санкт-Петербургский государственный университет.
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9
ORCID: 0000-0002-1904-1844 E-mail: bvkovalev@yandex.ru



Аннотация. На примере поэтических текстов Борхеса, посвященных повседневности и образу Буэнос-Айреса, отчетливо прослеживается та сторона творчества великого аргентинского писателя, которая для многих в силу сложившейся литературной репутации автора остается незамеченной. На первый план в представленном анализе выходит не Борхес-книжник, Борхес-библиотекарь, рассуждающий о литературе, философии, погружающий читателя в хитроумные мистификации, а Борхес эмоциональный, внимательный к мелочам, деталям, пейзажу и людям, которые и составляли на деле его повседневность. Этот новый взгляд актуален, поскольку в современном борхесоведении доминируют исследования, посвященные либо интертекстуальным связям по модели «Борхес и другие писатели», либо текстологическим аспектам, либо умозрительно-философскому анализу его трудов. Цель статьи — показать, как Борхес использует в своей поэзии атрибуты повседневного. В качестве материала исследования используются стихотворения «Пустая комната» из сборника «Жар Буэнос-Айреса» (1923), «Легендарное основание Буэнос-Айреса» из книги «Сан-Мартинская тетрадка» (1929), два стихотворения под названием «Буэнос-Айрес» из сборника «Иной и прежний» (1964), «Буэнос-Айрес» из «Хвалы тьме» (1969), «Буэнос-Айрес, 1899» из «Истории ночи» (1977) и «Буэнос-Айрес» из книги «Тайнопись» (1981). В ранних текстах город приобретает скорее символическое значение, служит посредником между реальным и метафизическим. В поздних стихах, написанных в пору слепоты, Борхес выстраивает образ Буэнос-Айреса своей молодости, уделяя особое внимание повседневной жизни в 1920–1940-е гг. Старый Буэнос-Айрес оказывается для Борхеса потерянным раем, что он сам констатирует в поздних текстах.

Ключевые слова: Хорхе Луис Борхес, поэзия Борхеса, Буэнос-Айрес, аргентинская поэзия, ультраизм, повседневность, текстология, образ города в поэзии, потерянный рай, литературная репутация

Для цитирования: Ковалев Б.В. (2025) Город, которого нет: потерянная повседневность Х.Л. Борхеса. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 83–99. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-83-99

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

La ciudad que no existe: la vida cotidiana perdida de J.L. Borges

© Kovalev B.V., 2025

Boris V. Kovalev, profesor adjunto, Departamento de Filología Románica, Universidad Estatal de San Petersburgo.
199034, Rusia, San Petersburgo, Malecón Universitetskaya, 7–9
ORCID: 0000-0002-1904-1844 E-mail: bvkovalev@yandex.ru

Resumen. Los textos poéticos de Borges, dedicados a la vida cotidiana y a la imagen de Buenos Aires, demuestran claramente una faceta especial de la obra del gran escritor argentino, que para muchos pasa desapercibida debido a su reputación literaria que se consolidó en los círculos literarios. Este artículo ofrece un análisis no del Borges amante de libros, bibliotecario, que habla de la literatura y filosofía, sumergiendo al lector en diferentes misticaciones, sino del Borges emocional, atento a las nimiedades, los detalles, el paisaje y a las personas que realmente conformaban su vida cotidiana. Este nuevo punto de vista es relevante porque las investigaciones modernas sobre Borges están dominadas por estudios dedicados a las conexiones intertextuales (según el modelo «Borges y otros escritores»), a los aspectos textuales o al análisis filosófico de sus obras. El propósito de este artículo es mostrar cómo Borges utiliza los atributos de lo cotidiano en su poesía. Los poemas que sirven como material de estudios son: «Sala vacía» del libro «Fervor de Buenos Aires» (1923), «Fundación mitica de Buenos Aires» («Cuaderno San Martín», 1929), dos poemas titulados «Buenos Aires» («El otro, el mismo», 1964), «Buenos Aires» («Elogio de la sombra», 1969), «Buenos Aires, 1899» («Historia de la noche», 1977) y «Buenos Aires» («La cifra», 1981). En sus primeros textos, la ciudad tiene un significado más simbólico, sirviendo como mediadora entre lo real y lo metafísico. En los poemas posteriores, escritos durante su ceguera, Borges construye una imagen del Buenos Aires de su juventud, prestando especial atención a la vida cotidiana en las décadas entre 1920 y 1940. Resulta que el Viejo Buenos Aires es un paraíso perdido para Borges, lo que él mismo afirma en sus textos posteriores.

Palabras clave: Jorge Luis Borges, poesía de Borges, Buenos Aires, poesía argentina, ultraísmo, vida cotidiana, crítica textual, imagen de la ciudad en la poesía, paraíso perdido, reputación literaria

Para citar: Kovalev B.V. (2025) La ciudad que no existe: la vida cotidiana perdida de J.L. Borges, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 83–99. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-83-99

Declaración de divulgación: El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

A City That Doesn't Exist: The Lost Everyday Life of J.L. Borges

© Kovalev B.V., 2025

Boris V. Kovalev, Assistant Professor, Department of Romance Philology, Saint Petersburg State University.
199034, Russia, Saint Petersburg, Universitetskaya embankment, 7–9.
ORCID: 0000-0002-1904-1844 E-mail: bvkovalev@yandex.ru

Abstract. The poetic texts of Borges, dedicated to everyday life and the image of Buenos Aires, clearly demonstrate the side of the great Argentine writer's work, which for many remains unnoticed due to his established literary reputation. This article provides an analysis not of Borges the bookworm or Borges the librarian, who talks about literature and philosophy, immersing the reader in sophisticated mystifications, but of Borges the emotional, attentive to details, landscape and people that actually made up his everyday life. This new point of view is relevant, since modern Borges studies focus predominantly on either intertextual connections (the model of this kind of studies is «Borges and others»), or textual aspects, or provide a philosophical analysis of his works. The purpose of the article is to demonstrate how Borges uses the attributes of everyday life in his poetry. The poems used as material are: «Sala vacía» from the book «Fervor de Buenos Aires» (1923), «Fundación mítica de Buenos Aires» from «Cuaderno San Martín» (1929), two poems entitled «Buenos Aires» («El otro, el mismo», 1964), «Buenos Aires» («Elogio de la sombra», 1969), «Buenos Aires, 1899» («Historia de la noche», 1977) and «Buenos Aires» («La cifra», 1981). In the early texts by Borges, the city has a more symbolic meaning, serving as a mediator between the real and the metaphysical. In his later poems, written during his blindness, Borges constructs an image of the Buenos Aires of his youth, paying particular attention to everyday life in the 1920s–40s. In essence, Old Buenos Aires is a lost paradise for Borges, which he himself confirms in his later texts.

Key words: Jorge Luis Borges, Borges' poetry, Buenos Aires, Argentine poetry, ultraism, everyday life, textual criticism, the image of the city in poetry, lost paradise, literary reputation

For citation: Kovalev B.V. (2025) A City That Doesn't Exist: The Lost Everyday Life of J.L. Borges, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 83–99. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-83-99

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

Введение

Цель настоящей статьи (носящей неизбежно предварительный характер) — показать, как Борхес (Jorge Luis Borges, 1899–1986) в своей поэзии использует атрибуты повседневного, причем внимание акцентируется на том, как выстраивается образ Буэнос-Айреса.

Подчеркнем, что мы не намерены проводить целокупный анализ того, как менялось отношение Борхеса к родному городу, — программная статья и подробная книга на тему «Борхес и Буэнос-Айрес» напечатаны более четверти века назад [Zito, 1999a, 1999b]. Образ города для нас важен именно потому, что на примере поэтических текстов, посвященных Буэнос-Айресу, отчетливо видна та сторона творчества Борхеса, которая для многих (в силу сложившейся литературной репутации автора) остается незамеченной. На первый план выходит не Борхес-книжник, Борхес-библиотекарь, рассуждающий о литературе, философии, уводящий читателя в лабиринты снов и слов и погружающий его в хитроумные мистификации, а Борхес эмоциональный, внимательный к мелочам, деталям, которые на деле и составляли — вопреки расхожим штампам — его повседневность.

Это тем более актуально, что в современном борхесоведении доминируют исследования, посвященные либо интертекстуальным связям по модели «Борхес и другой писатель», например, Борхес и Уитмен (Walt Whitman, 1819–1892) [Martínez, 1999; Miller, 2010], Борхес и Гонгора (Luis de Góngora, 1561–1627) [Betti, 2021], Борхес и Набоков (1899–1977) [Kressova, 2007] и т.д., либо текстологическим аспектам [Candelaria, 2014; García, 2015; Helft, 2003], либо умозрительно-философскому анализу его трудов [Millán, 2009; Salinas, 2020], в чем могут убедиться, среди прочего, читатели журнала *Variaciones Borges*, крупнейшего на сегодняшний день борхесоведческого издания.

Борхес и повседневность: к постановке проблемы

Говоря о теме «Борхес и повседневность», необходимо определить, что мы понимаем под повседневностью. В толковом словаре Кузнецова «повседневный» понимается как *имеющий место изо дня в день либо как ничем не примечательный, обыденный, будничный*¹. Однако в случае Борхеса определить, что для него является повседневным, не столь очевидная задача, как кажется на первый взгляд. Проблема кроется в его литературной репутации — вернее, в представлении о житейском укладе Борхеса, увиденном через призму его литературных трудов. Вокруг Борхеса сложился стереотип (или даже облако стереотипов), согласно которому атрибут его каждодневной жизни — библиотека, чтение, изучение самых разнообразных, но при

¹ Повседневный: Толковый словарь под ред. С.А. Кузнецова. URL: <https://gufo.me/dict/kuznetsov/повседневный> (accessed: 09.06.2025).

этом узнаваемо борхесовских материалов. Надо сказать, распространению этого мифа весьма способствовал и сам Борхес. Широко известна его цитата: «Кто-то гордится каждой написанной книгой, я — люблю прочтеною»², а также ряд эссе и рассказов, посвященных рассуждениям о прочитанном в библиотеке, причем Борхес рассуждает как о книгах, которые читал непосредственно, — «Время и Дж. У. Данн», «Биатанатос», так и, например, о текстах, с которыми был знаком посредством энциклопедий³. Именно на таких текстах-посредниках основаны эссе «Аналитический язык Джона Уилкинса», «Метафора» и т.д. и т.п.

Впрочем, Борхес-читатель еще и достаточно честен перед своими читателями. Он написал рецензию на «Улисса», заявив: «Признаюсь, я не прочел всех семисот страниц романа, признаюсь, что читал его лишь отрывками, но все же постиг его суть»⁴.

Борхес в «Эссе о Данте» иронически замечает, что не читал всех комментаторов Данте «и никто не читал»⁵, У. Эко (Umberto Eco, 1932–2016) обращает внимание, что Борхес не читал трудов Уилкинса (John Wilkins, 1614–1672), но написал о них эссе [Эко, 2016: 69]. В 1959 году на фоне скандала с публикацией «Лолиты» В.В. Набокова и возможного запрета книги в Аргентине Борхес заявил, что не читал «Лолиты» и не собирается, но все же дал комментарий в газете «Сур», что нельзя запрещать книги⁶ и пр.



Хорхе Луис Борхес

² Борхес Х.Л. Золото тигров. Сокровенная роза. История ночи. Полное собрание поэтических текстов. Москва. Иностранка. 2023. С. 311. Перевод Б. Дубина.

³ Любопытно при этом, что сам Борхес к текстам-посредникам, вторичной литературе относился скептически, отдавая приоритет чтению и анализу оригинала: «Когда студенты спрашивали у меня библиографию, я отвечал: “Библиография не имеет значения; в конце концов Шекспир не подозревал о существовании шекспировской библиографии... Почему не обратиться прямо к текстам? Если эти тексты доставят вам радость, прекрасно; если они вам не нравятся, оставьте их; идея обязательного чтения абсурдна, с таким же успехом можно говорить о принудительном счастье...”». (Борхес Х.Л. Вечер пятый. Поэзия // Борхес Х.Л. Сочинения: В 3 т. Т. 3. 1994. С. 372.) Это ещё одна черта, которая роднит Борхеса с Набоковым, также призывающим студентов читать собственно тексты. — Здесь и далее примеч. авт.

⁴ Борхес Х.Л. Всемирная библиотека. Non-fiction. Избранное. Москва. Азбука. 2024. С. 18.

⁵ Борхес Х.Л. Всемирная библиотека... С. 323.

⁶ Borges J.L. El caso "Lolita": crónicas / Borges en Sur (1931-1980). Buenos Aires: Emecé, 1999. P. 308–309.

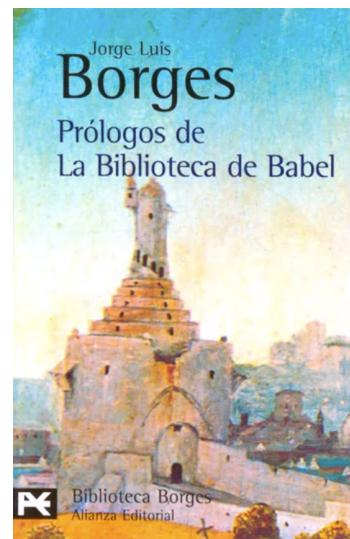
Кроме того, Борхес известен работой не только в библиотеке, но и над библиотеками. В 1930-е гг. он провел «девять глубоко несчастных лет» в муниципальной библиотеке в качестве рядового сотрудника, но в 1955-м, после падения Перона (Juan Domingo Perón, 1946–1955, 1973–1974), был назначен директором Национальной библиотеки — по злой иронии судьбы, когда ослеп почти полностью и мог различать разве что желтый цвет. Подробно о Борхесе и его отношении к библиотекам реальным и вымыщенным написано в книге Е.Ю. Гениевой «Библиотека как центр межкультурной коммуникации» [Гениева, 2008].

Что касается его работы над библиотеками, то здесь необходимо упомянуть ряд антологий, над которыми он работал: «Антология фантастической литературы» и «Антология аргентинской поэзии» (1940 и 1941 гг. соотв., вместе А. Биоем Касаресом и С. Окампо), «Классическая антология аргентинской литературы» (1937 г., совм. с Педро Энрикесом Уреньей), «Краткая англосаксонская антология» (1978 г., совм. с Марией Кодамой) и многие другие.

Однако, разумеется, главными библиотеками Борхеса являются две серии: «Личная библиотека» и «Вавилонская библиотека». Обе состоят из кратких эссе-предисловий к любимым книгам Борхеса. «Вавилонская библиотека» — один из поздних проектов, инициированный Франко Марией Риччи в 1973 году⁷. Таким образом, Борхес не только работал в библиотеках, но и оставил после себя как минимум четыре библиотеки: собственную (архив), «Личную» и две «Вавилонских» — как серию предисловий и как рассказ.

Итак, репутация Борхеса-читателя, главного библиотекаря, великого книжника, невероятно устойчива и имеет под собой весомые основания. Однако будет не совсем (или даже совсем не) верным полагать, что повседневность Борхеса состояла исключительно из книг.

Во-первых, следует отметить, что большая часть книг, которыми Борхес занимался на протяжении жизни, прочитаны им в детстве и ранней юности. По словам Э. Вайнбергера, к двадцати годам Борхес уже открыл для себя большую часть книг и писателей, которые останутся с ним на всю жизнь [Weinberger, 1999: 526].



Обложка сборника
эссе-предисловий Х.Л. Борхеса
«Вавилонская библиотека»

⁷ Подробно о нем мы писали в статье «Русская библиотека Х.Л. Борхеса: имена, контексты, лакуны», опубликованной в журнале «Русская литература» [Ковалев 2024b].

Во-вторых, «всемирная литературная отзывчивость», всеохватность Борхеса, интертекстуальная насыщенность текстов — непременные атрибуты скорее зрелого и позднего периодов. На раннем этапе (1920-е гг.) Борхеса волнуют идеи аргентинизма, он воспевает поэтику окраин. В этот период его занимает поиск национальной идентичности, ответ на вопрос, «что есть аргентинское», — и это вполне объяснимо в свете того, что конец XIX — первая треть XX в. — эпоха расцвета Аргентины, особенно на контрасте с Европой, пораженной войнами и революциями⁸.

Как отмечает Т.И. Межиковская, в 1920-е гг., на которые приходится издание его ранних поэтических сборников «Жар Буэнос-Айреса» (1923 г.) и «Луна напротив» (1925 г.), Борхес «создает своего рода мифологию отваги и к концу 1920-х гг. выдвигает на первое место фигуру тангового героя — “компадрито”⁹, обитателя городских окраин» [Межиковская, 2004: 385].

Сам Борхес в позднем предисловии 1969 г. к новому изданию «Луны напротив» пишет: «Я захотел стать аргентинцем — забыв, что уже им являюсь. Я отважился приобрести несколько словарей аргентинизмов, из которых почерпнул ряд слов, которые сегодня едва ли могу расшифровать: “madrejón”, “espadaña”¹⁰, “estaca rampla”¹¹... Город из “Жара Буэнос-Айреса” — камерный, глубоко личный, здесь же он предстает пышным и многолюдным»¹².

Более того, резюмируя и анализируя судьбу Борхеса, К.А. Зито утверждает: «Первые двадцать лет жизни Борхес прожил среди книг, а последние тридцать — во тьме. Между этими периодами изгнания лежат три десятилетия, в течение которых он был обычным горожанином, общался с самыми разными людьми и видел реальный мир во всех его формах и красках. Все это происходило исключительно



Пасео-де-Хулио, Буэнос-Айрес. 1900–1905

⁸ Об интересе Борхеса к русской революции см. [Ковалев 2024b].

⁹ Букв. ‘кум, приятель’. Характерная для аргентинской культуры начала XX в. фигура обитателя городских окраин.

¹⁰ По данным Словаря Королевской академии испанского языка: *madrejón* — ‘высохшее русло реки’, *espadaña* — ‘травянистое растение от полутора до двух метров высотой, с мечевидными листьями’, растущее в Аргентине, Бразилии и Уругвае соответственно. Diccionario de la lengua española. URL: <https://dle.rae.es> (accessed: 14.08.2025).

¹¹ ‘Способ привязать лошадь в открытом поле, прикрепив недоуздок к пучку дикой соломы’. Gallardo J.L. Dichos argentinos. URL: https://institutodecultura.cudes.org.ar/wp-content/uploads/2021/09/boletin09_2021_Dichosargentinos_JuanLuisGallardo_letraE.pdf (accessed: 14.08.2025).

¹² Борхес Х.Л. Золото тигров... С. 55. Перевод Б. Ковалева.

на улицах Буэнос-Айреса» [Zito, 1999b: 112]. Фактически, по мысли исследователя, город оказывается медиационным пространством, «заземляющим» Борхеса, сближающим его с тем, что мы называем реальностью. Город составляет повседневность Борхеса.

И, на наш взгляд, наиболее внятный пример того, как Борхес фиксирует повседневное, — описание его родного города Буэнос-Айреса в стихотворениях.

Буэнос-Айрес Борхеса: от мифа к потерянному раю

Характерный пример «личного» Буэнос-Айреса — «Пустая комната» из сборника «Жар Буэнос-Айреса» (1923)¹³:

*Los muebles de caoba perpetúan
entre la indecisión del brocado
su tertulia de siempre.
Los daguerrotipos
mienten su falsa cercanía
de tiempo detenido en un espejo
y ante nuestro examen se pierden
como fechas inútiles
de borrosos aniversarios.
Desde hace largo tiempo
sus angustiadas voces nos buscan
y ahora apenas están
en las mañanas iniciales de nuestra infancia.
La luz del día de hoy
exalta los cristales de la ventana
desde la calle de clamor y de vértigo
y arrincona y apaga la voz lacia
de los antepasados.*

*Красное дерево
в смутном мерцанье шпалер
длится и длится вечеринку.
Дагерротипы манят мнимой близостью лет,
задержавшихся в зеркале,
а подходишь — мутятся,
как ненужные даты
из памяти стершихся празднеств.
Сколько лет нас зовут
их тоскующие голоса,
едва различимы теперь
ранним утром далекого детства.
Свет наставшего дня
будит оконные стекла
круговортью и гамом столицы,
все тесня и глуша слабеющий отзвук былого¹⁴.*

За личным проглядывает всеобщее, небольшая зарисовка оказывается не натуралистической, а символической. Реальный, повседневный образ дома, улиц, кварталов, всего города отсылает к чему-то большему, вечному, фундаментальному. Этот метод построения образа согласуется с подходом, заявленным Борхесом в первом (и последнем) написанном им манифесте — в статье «Ультраизм»: необходим «синтез двух и более образов в один, который таким образом расширяет свои суггестивные возможности» [Межиковская, 2004: 374].

Парадоксально, но, несмотря на заявленные ультраистами и, в первую очередь, самим Борхесом лаконизм, ориентированность на метафоричность, на отмену вычурных красавостей, «орнаментальных безделушек» и на активное описание окружающей действительности, поэтические

¹³ Borges J.L. Poesía completa. Nueva York. Vintage Español. 2012. P. 36.

¹⁴ Борхес Х.Л. Золото тигров... С. 24. Перевод Б. Дубина.

тексты ультраистов в итоге тяготеют к мифологизации описываемого — в частности, Буэнос-Айреса. Пожалуй, наиболее яркая иллюстрация такого подхода — стихотворение «Легендарное основание Буэнос-Айреса» из третьего сборника 1920-х гг. «Сан-Мартинская тетрадка» (1929 г.), которое кончается такими строками:

*Una cigarrería sahumó como una rosa
el desierto. La tarde se había ahondado en ayeres,
los hombres compartieron un pasado ilusorio.
Sólo faltó una cosa: la vereda de enfrente.*

*A mí se me hace cuento que empezó Buenos Aires:
la juzgo tan eterna como el agua y el aire.*

*Веял розой табачный ларек в запустенье.
Прожитое, опять на закате вставая,
оделяло мужчин своей призрачной тенью.
И с одною панелью была мостовая.*

*И не верю я сказке, что в некие годы
создан город мой — вечный, как ветры и воды¹⁵.*

В контексте «метафизичности» этого текста важно, что Борхес изменил его название. Первоначально стихотворение называлось «Fundación mitológica de Buenos Aires» — «Мифологическое основание Буэнос-Айреса», но в предисловии к изданию 1969 г. Борхес пишет, что решил заменить его на «Fundación mítica» (в традиционном переводе Б. Дубина — «легендарное»), поскольку первое определение «ассоциируется с массивными мраморными божествами». Это изменение можно расценить как осознание Борхесом излишней оторванности от конкретики, от предметности. В том же предисловии он объясняет: «Эта формулировка является ложной и по своей сути. Эдинбург, Йорк или Сантьяго-де-Компостела могут играть в игры с вечностью, но не Буэнос-Айрес, выросший на наших глазах из пустырей и немощеных переулков»¹⁶.

Именно в 1960-е годы, после тридцатилетнего перерыва в написании стихов¹⁷, происходит «консервативный поворот» Борхеса, частью которого становится и обращение к консервативным поэтическим формам. Одновременно с этим происходит и переосмысление образа Буэнос-Айреса. Борхес избирает другой способ формулирования того, чем для него является город:



Пио Колливадино. Улица Перу и Альсина. 1926

¹⁵ Там же. С. 77. Перевод Б. Дубина.

¹⁶ Там же. С. 75. Перевод Б. Ковалева.

¹⁷ О периодизации поэзии Хорхе Луиса Борхеса см.: [Ковалев, 2024а].

больше не подчеркивается связь с мифологическим, символическим; Борхес обращается к личным воспоминаниям, тем самым «пустырям и немощеным переулкам».

В сборнике «Иной и прежний» (1964) есть два подряд сонета с одинаковым названием «Буэнос-Айрес». Это типичный пример борхесовских повторений (повтора как осознанного приема). Примечательно, что в предисловии к «Иному и прежнему» Борхес констатирует свою манеру повторяться и заявляет, что «вторые версии, как правило, получаются слабее, чем первые»¹⁸.

В обоих «Буэнос-Айресах» Борхес обращается к предметам, конкретным деталям, с которыми у него ассоциируется город: *una frescura de cedrones y jazmínes* — «холодок кедров и жасмина», *la verja que guarda* — «кованая ограда», *el dorado bronce de las inútiles aldabas* — «пожухлая позолота на рукояти молотка у двери», а также двери, колонны, ряд улиц Палермо. Борхес резюмирует: *Ahora estás en mí. Eres mi vaga / suerte, esas cosas que muerte apaga*¹⁹. — «Теперь во мне ты, ставший потайною / Моеей судьбой — всем, что уйдет со мною»²⁰.

Именно в зрелых стихах о Буэнос-Айрессе происходит перелом: теперь город — это не посредник между автором и чем-то неопределенno метафизическим, а набор деталей, картин и образов, составляющих личность Борхеса и его героя. Парадоксально, но ослепший Борхес значительно больше уделяет внимание деталям, цветам, оттенкам, он воссоздает Буэнос-Айрес своей молодости.

Фиксацию Борхеса на проблеме памяти отмечает и К.А. Зито: «[С 1955 года] его глаза больше не видят ни книг, ни города, но и то и другое уже тщательно зафиксировано в его памяти, и из нее будут рождаться — пусть и анахроничные — тексты и стихи, которых хватит еще на несколько томов» [Zito, 1999b: 112]. По всей видимости, детализация образов в стихах о родном городе возникла именно в силу потери зрения.



Палермо, Буэнос-Айрес. 1945

¹⁸ Борхес Х.Л. Золото тигров... С. 145. Перевод К. Корконосенко.

¹⁹ Borges J. L. Poesía completa... Р. 263.

²⁰ Борхес Х.Л. Золото тигров... С. 240. Перевод Б. Дубина.

Подробное описание (каталог в духе Борхеса) «признаков Буэнос-Айреса» дается в сборнике «Хвала тьме» (1969 г.). Текст вновь называется «Буэнос-Айрес», его форму мы бы рискнули назвать стихами в прозе. Текст строится как ряд определений, дающих ответ на вопрос, заданный в первой строке: «Что такое Буэнос-Айрес?»²¹ — *¿Qué será Buenos Aires?*²² Борхес полагает, что это и Майская площадь, и тротуар в квартале Кинтана, «бронзовый всадник на постаменте с ежедневной каруселью своих теней» — *es el jinete de pesado metal que proyecta desde lo alto su serie cíclica de sombras*, «это тот же всадник под ливнем» — *es el mismo jinete bajo la lluvia*, «это последнее зеркало, где отразилось лицо отца» — *es el último espejo que repitió la cara de mi padre*, «затаенный последний дворик» — *los patios últimos*, «это кафе у площади Онсе безлюдной ночью, когда Маседонио Фернандес, теперь умерший, объяснял мне, что смерть — это наша выдумка» — *es, en la deshabitada noche, cierta esquina del Once en la que Macedonio Fernández, que ha muerto, sigue explicándome que la muerte es una fantasía* и т.д.

Маседонио Фернандес (Macedonio Fernández, 1874–1952) — один из наиболее оригинальных мыслителей Аргентины первой половины XX в., друживший с отцом Борхеса, а с начала 1920-х — и с самим молодым поэтом. С 1923 г.

они издают ультраистско-авангардистский журнал «Проа». Беседы в кафе с Фернандесом — признак повседневности молодости Борхеса. Как отмечает Т.И. Межиковская, М. Фернандес «часами просиживал в буэнос-айресских кафе в окружении молодежи — Борхеса, Маречалия, Хирондо <...>. М. Фернандес воплощал в глазах ультраистов антибуржуазность, своего рода боему 20-х гг., для которой ортегианский витализм, “дух жизни” во всех ее проявлениях, в том числе “литературная жизнь”, был едва ли не важнее литературного творчества...» [Межиковская, 2004: 376]. Кроме того, Борхес помогает своему наставнику и старшему товарищу с изданием текстов.

Отдельного пояснения заслуживает отношение М. Фернандеса к смерти, упомянутое в этом стихотворении. В 1920 году умирает его жена, он пишет поэтические тексты «Елена Прекраснаясмерть» (*Elena bellamuerte*)



Майская площадь в начале XX в.

²¹ Там же. С. 306–307. Перевод Б. Дубина.

²² Borges J.L. Poesía completa... Р. 329.

и «Смерть есть красота» (*Muerte es belleza*), которые будут опубликованы только в начале 1940-х гг. Рефлексия на тему смерти, смерти как временного отсутствия, идеи о том, что проявления внешнего мира являются абстракциями, что смерть есть сон и она же — красота, нашли отражение в разговорах и философско-литературных текстах, серьезно повлиявших на Борхеса в 1920-е гг.

При этом надо отметить, что стихотворение «Буэнос-Айрес» из «Хвалы тьмы» (1969 г.) проливает свет на еще одну сторону повседневности Борхеса, причем уже более позднего периода, — его романтические и семейные отношения. Крайне любопытно, что в переводе этого текста Б. Дубиной содержится еще одна строфа: «Это высокий дом на Юге, где мы с женой переводим Уитмена, чьим эхом полнятся эти строки» — *Es una alta casa del Sur en la que mi mujer y yo traducimos a Whitman, cuyo gran eco ojalá resuene en esta página*. Однако этой строфы нет в рекомендованном Фондом Борхеса издании 2012 г., на которое мы ссылаемся в этой статье и на основе которого осуществляются новейшие переводы поэзии Борхеса, в чем автор этих строк имел возможность убедиться, когда участвовал в подготовке первого полного собрания поэтических текстов Борхеса на русском языке. Зато эта строфа есть, например, в первом издании сборника (1969 г.). По-видимому, все дело в том, что Борхес с 1967 по 1970 г. был женат на своей давней подруге Эльзе Астете Мильян (Elsa Astete Millán, 1910–2001), с которой они вместе переводили Уитмена, о чем она упоминала в интервью, также многое сообщающем о повседневной жизни Борхеса тех лет: «Борхес-писатель, узник своего лабиринта, остается за дверью, рядом с лифтом, когда другой Борхес, мой муж, входит в дом, голодный и усталый, иногда сдержаный, иногда довольный, но никогда не сердитый. И я жду и приветствую этого Борхеса-ребенка. Он оставляет свои тростью и берет (как часто он его теряет) на первом попавшемся стуле, на котором отдыхает после прогулок по улицам, исхоженным тысячу раз и всегда необычным (*siempre renovadas*). Этот простой Борхес — сама растерянность перед лицом *повседневности*, перед лицом сложности простого факта; постоянное возвращение к этой неизвестной женщине, которая формирует его жизнь и теперь делит с ним каждое мгновение. Ищите Борхеса-писателя в библиотеке на улице Мехико; здесь, в нашем доме, его никогда нельзя было сыскать, разве что когда мы вместе работали над переводом Уитмена»²³.

²³ Elsa Astete. La novia nuevejuliense de Borges. El 9 de Julio. 28.02.2022. URL: <https://www.diarioel9dejulio.com.ar/noticia/137352> (accessed: 10.06.2025).

Собрание поэтических текстов Борхес готовил в конце жизни, его последняя жена и президент Фонда Борхеса Мария Кодама (María Kodama, 1937–2023) завершала работу. Кто принял решение вымарать строфу про первую жену (Борхес, Кодама или решение было коллегиальным), неизвестно, впрочем, как представляется, это и не существенно.

Другим принципиально важным текстом является сонет «Буэнос-Айрес, 1899» (сборник «История ночи», 1977), где дается описание дома, где в том году родился Борхес²⁴:

*El aljibe. En el fondo la tortuga.
Sobre el patio la vaga astronomía
del niño. La heredada platería
que se espeja en el ébano. La fuga
del tiempo, que al principio nunca pasa.
Un sable que ha servido en el desierto.
Un grave rostro militar y muerto.
El húmedo zaguán. La vieja casa.
En el patio que fue de los esclavos
la sombra de la parra se aboveda.
Silba un trasnochador por la vereda.
En la alcancía duermen los centavos.
Nada. Sólo esa pobre medianía
que buscan el olvido y la elegía.*



Х.Л. Борхес и его первая жена Эльза Астете

*Колодец с черепашкой на дне.
Мерцают звезды над большим двором.
Блестит семейным старым серебром
массивный стол. Бег времени, хоть
неподвижным время кажется сначала.
Оружие, служившее в пустыне.
Портрет солдата, согнувшегося ныне.
И коридор сырой, ведущий к залу.
В другом дворе (рабов там больше нету)
беседки виноградной темный свод.
И полуночник в тишине поет.
Стареет дом. В копилке снят монеты.
И ищут скромный образ этих лет
забвенье да печальный мой сонет²⁵.*

Россыпь бытовых образов (колодец, старое серебро, массивный стол, портрет воина, монеты, сабля), ассоциирующихся с родным домом Борхеса, оказывается своего рода мозаикой, из которой слепой поэт собирает образ прошлого. И эти образы отсылают не к абстрактному «идеальному» городу «на материале Буэнос-Айреса», как это было в ранних сборниках, — референция направлена непосредственно на детские (точнее говоря, рассказанные ребенку родителями) воспоминания, которые Борхес пытается спасти от забвения своим текстом.

²⁴ Borges J.L. Poesía completa... Р. 507.

²⁵ Борхес Х.Л. Золото тигров... С. 474. Перевод Б. Ковалева.

В сборнике «Тайнопись» (1981) есть еще одно стихотворение под названием «Буэнос-Айрес», которое оказывается своего рода перепевом текста-определения из «Хвалы тьме». Эта новая версия — квинтэссенция тоски Борхеса по старому Буэнос-Айресу. Он начинает текст²⁶ так:

*He nacido en otra ciudad que también se llamaba
Buenos Aires.*
Recuerdo el ruido de los hierros de la puerta cancel.
Recuerdo los jazmines y el aljibe, cosas de la nostalgia.
<...>
Recuerdo un bastón con estoque.
*Recuerdo lo que he visto y lo que me contaron mis
padres.*
*Recuerdo a Macedonio, en un rincón de una confitería
del Once.*
*Recuerdo las carretas de tierra adentro en el polvo del
Once.*
*Recuerdo el Almacén de la Figura en la calle de
Tucumán.*

Я родился в другом городе, он тоже назывался
Буэнос-Айрес.
Я помню скрип петель железной калитки.
Помню жасмины и колодец, которых больше нет.
<...>
Помню трость с клинком.
Помню то, что я видел, и то, что мне рассказа-
ли родители.
Помню, как Маседонио сидел в одной из
кондитерских Once.
Помню телеги из провинций на пыльных улицах
Once.
Помню бар Альмасен-де-ла-Фигура на улице
Тукуман²⁷.

Снова упоминается Маседонио Фернандес в кафе, предметы быта, характерные улицы. Далее идет аналогичное перечисление признаков Буэнос-Айреса от кафе в Онсе до газовых фонарей и железной калитки. В finale текста Борхес заключает, что единственный рай, доступный человеку, — это потерянный рай. Кроме того, возможно, новые поколения будут тосковать по нынешнему облику города. Именно потерянным раю оказывается для Борхеса старый Буэнос-Айрес, что объясняет нетипичную для него детализацию и предметность в выстраивании образа, причем эти детали носят личный характер, в отличие от ранних опытов Борхеса.

Более того, Буэнос-Айрес оказывается потерянным раю для Борхеса не только потому, что он ослеп и не в состоянии его увидеть, — Буэнос-Айрес изменился объективно: как отмечает К.А. Зито, в течение жизни Борхеса город стал совершенно иным. Буэнос-Айрес разросся, изменился пейзаж: на смену небольшим улочкам и конным трамваям пришли широкие шоссе и огромные автомобили, одно- и двухэтажные дома оказались вытеснены многоэтажными комплексами, многие из описываемых предме-стий вошли в черту города. По оценке К.А. Зито, даже в текстах Борхеса 1980-х гг. о Буэнос-Айресье мы видим атрибуты (самое позднее) начала 1940-х [Zito, 1999b: 113]²⁸. Соответственно, газовые фонари, кованые

²⁶ Borges J.L. Poesía completa... Р.548.

²⁷ Борхес Х.Л. Золото тигров... С. 513. Перевод Б. Ковалева.

²⁸ Впрочем, отмечается, что вплоть до XXI в. в Буэнос-Айресье сохранились некоторые приметы потерянной Борхесом эпохи: пригородный пейзаж, оставленный им в стихах, продолжает жить в глубине районов Барракас, Матадерос или в нескольких километрах к югу или западу от города.

решетки, колодцы, беседки, равно как и посиделки в кафе с давно умершими людьми (например, М. Фернандесом, отцом и творческим окружением Борхеса), остаются приметами Буэнос-Айреса прошлого.

* * *

Повседневность Борхеса, ассоциируемая с Буэнос-Айресом его детства, отрочества, юности и молодости, оказывается потерянной на нескольких уровнях.

Во-первых, никому не дано вернуться в свою юность, в состояние, пережитое в конкретные годы в конкретном пространстве, — не исключение и Борхес.

Во-вторых, в течение XX в. Буэнос-Айрес серьезно изменился: Буэнос-Айрес 1970–1980-х гг. принципиально отличается от города, в котором рос и начинал литературную деятельность Борхес.

В-третьих, Борхес в середине 1950-х гг. утратил зрение — и потому не мог видеть родной город и те изменения, что с ним произошли. Именно поэтому он, основываясь на своих

воспоминаниях, тщательно выстраивает образ Буэнос-Айреса прошлого, используя детали, признаки и предметы повседневного, которые в целом не свойственны его поэтике. При этом сам образ города, как и его реальный референт, претерпевает изменения: от полумифологического ультраистского конструкта — к предмету личных воспоминаний и переживаний Борхеса, бережно воспроизводимых и анализируемых в стихах.

Наконец, в-четвертых, эта повседневная сторона творчества Борхеса оказывается потерянной массовым — и порой даже вполне квалифицированным — читателем: настолько силен ореол Борхеса как сухого интеллектуала, обитателя не города, а библиотек, блуждающего не по улицам Палермо, а по лабиринтам книжных полок.

В дальнейших работах мы предполагаем и далее анализировать эмоциональные проявления Борхеса, связанные с повседневной жизнью, на материале его поэтических текстов.



Буэнос-Айрес в 2013 г.

Список литературы / References

- Гениева Е.Ю. (2008) *Библиотека как центр межкультурной коммуникации*, Москва, РОССПЭН, 208 с.
- Genieva E.Yu. (2008) *Biblioteka kak tsentr mezhhul'turnoi kommunikatsii* [The library as a center of intercultural communication], Moscow, ROSSPEN, 208 p. (In Russian)
- Ковалев Б.В. (2024a) О некоторых квантитативных подходах к периодизации поэтических текстов Хорхе Луиса Борхеса, *Terra Lingüística*, no. 1, pp. 36–48. DOI: 10.18721/JHSS.15103.
- Kovalev B.V. (2024a) O nekotorykh kvantitativnykh podkhodakh k periodizatsii poeticheskikh tekstov Khorkhe Luisa Borkhesa [On Certain Quantitative Approaches to Periodization of Luis Borges's Poetry], *Terra Linguistica*, no. 1, pp. 36–48. DOI: 10.18721/JHSS.15103. (In Russian)
- Ковалев Б.В. (2024b) Русская библиотека Х. Л. Борхеса: имена, контексты, лакуны, *Русская литература*, № 2, pp. 226–234. DOI: 10.31860/0131-6095-2024-2-226-234.
- Kovalev B.V. (2024b) Russkaya biblioteka Kh. L. Borkhesa: imena, konteksty, lakuny [Russian Library of J.L. Borges: names, contexts, lacunae], *Russkaya Literatura*, no. 2, pp. 226–234. DOI: 10.31860/0131-6095-2024-2-226-234. (In Russian)
- Межиковская Т.И. (2004) Литература Аргентины, *История литературу Латинской Америки*. Т. 4, ч. 2. XX век: 20–90 годы, под ред. В.Б. Земского, Москва, ИМЛИ РАН, 2004, с. 370–451.
- Mezhikovskaya T.I. (2004) Literatura Argentiny [Literature of Argentina], in V.B. Zemskov *Istoriia literatur Latinskoj Ameriki*. T. 4, ch. 2. XX vek: 20–90 gody [The History of Latin American literature. Vol. 4, part 2. The 20th century: 1920s – 1990s], Moscow, IMLI RAN, 2004, pp. 370–451. (In Russian)
- Эко У. (2016) *O literature*, Москва, ACT, Corpus, 2016, 416 с.
- Eco U. (2016) O literature [On literature], Moscow, AST, Corpus, 416 p. (In Russian).
- Betti M. (2021) La perla o la rosa. Góngora según Borges [The Pearl or the Rose. Góngora according to Borges], *Arte Nuevo: Revista de Estudios Áureos*, no. 8, pp. 230–258. DOI: <https://doi.org/10.14603/8G2021> (In Spanish)
- Candelaria B. (2014) Variaciones sobre el poema “Rusia” [Variations on the poem “Russia”], *Variaciones Borges*, no. 38, pp. 29–46. (In Spanish)
- García C. (2015) *El joven Borges y el expresionismo literario alemán* [The young Borges and German literary expressionism], Córdoba, Universidad de Córdoba, 232 p. (In Spanish)
- Helft N. (2003) History of the land called Uqbar, *Variaciones Borges*, no. 15, pp. 151–180. (In Spanish)
- Kressova N. (2007) *Bajo el signo de Proteo. Estudio comparado de temas y motivos en las obras de J. L. Borges y V. Nabokov* [Under the Sign of Proteus: A Comparative Study of Themes and Motifs in the Works of J. L. Borges and V. Nabokov], Tesis doctoral, Granada, 302 p. (In Spanish)
- Martínez T.E. (1999) Borges y Whitman: el otro, el mismo [Borges and Whitman, the other, the same], *Revista chilena de literatura*, no. 55, pp. 189–194. (In Spanish)
- Millán H.M. (2009) El Platón de Borges [Plato of Borges], *Variaciones Borges*, no. 28, pp. 163–186. (In Spanish)
- Miller A. (2010) Borges canta a Whitman [Borges sings to Whitman], *Variaciones Borges*, no. 30, pp. 145–159. (In Spanish)

Salinas A.M. (2020) Los arquetipos en Borges: clasificación y análisis [Archetypes in Borges: classification and analysis], *Variaciones Borges*, no. 50, pp. 127–148. (In Spanish)

Weinberger E. (1999) Notes, in J.L. Borges *Selected non-fictions*, New York, Viking, Penguin Group, pp. 523–548.

Zito C.A. (1999a) *El Buenos Aires de Borges* [Buenos Aires of Borges], Aguilar, 1999, 258 p. (In Spanish)

Zito C.A. (1999b) El Buenos Aires de Borges [Buenos Aires of Borges], *Variaciones Borges*, no. 8, pp. 108–120. (In Spanish)

Удручающая и возвышающая повседневность в романе Габриэля Гарсиа Маркеса «Любовь во время чумы»¹

© Мальковская И.А., 2025

Ирина Александровна Мальковская, канд. филос. наук, доцент, независимый исследователь.
123298, Москва, улица Берзарина, 4–67
E-mail: irinamalkovskaya@gmail.com



Аннотация. Роман Габриэля Гарсиа Маркеса — о любви и холере, как свидетельствует его название. Но сюжет, на первый взгляд, далек и от того и от другого. Гарсиа Маркес сочинил историю жизни двух героев, неспешно протекающую в провинциальном колумбийском городке на берегу реки Магдалены во времена холерных эпидемий. Он показал, как в «тихой истории» повседневности могут происходить поистине небывалые чудеса. Любовь в романе не громкая драма, а титанические усилия души, направленные против уныния обыденности, «чумы» времени и условностей, в которых герои живут десятилетиями. Повседневность не что иное, как противоречивая двойственность самой жизни (в неразрывной связи со смертью): радостной/бездостной, счастливой/несчастливой, удавшейся/неудавшейся. Повседневность героев пронизана социальными дилеммами времени: бедности — богатства, традиционного и буржуазного образа жизни, рациональных и иррациональных действий. Полюса жизни формируют жесткие дилеммы мышления и поведения: пристойного — непристойного, допустимого — недопустимого, позволительного — непозволительного и т.п. Условности, ограничения, барьеры разделяют героев, подобно чумовым кордонам. Каждый прожигает собственную судьбу и по-своему вспоминает первую любовь. Парадоксальная суть романа коренится в точке соприкосновения противоположных начал, в их единении и взаимопереходе, в экзистенциальности жизни — самом сердце рутинного и возвышенного одновременно. Дилеммы не властны над любовью, и реальная жизнь чурается их сомнительных противопоставлений. Но легко ли это осознать? Отсюда начинается путь к магическому реализму Гарсиа Маркеса: быт становится мистическим. Амбивалентность повседневности и пронизывающий ее символизм — ключ к разгадке романа. Гарсиа Маркес намеренно создает монотонность повествования, чтобы любовь простила сквозь толщу времени. Любовь здесь не страсть, а воздух романа, которым дышат герои и читатель, а повседневность не фон, а действующее лицо, которое алхимические действия автора преображают в вечность, открывая неведомые горизонты любви во все времена жизни, даже «чумовые».

¹ В оригинале — «Любовь во время холеры» («El amor en los tiempos del cólera»). Маркес Г.Г. Любовь во время чумы. Москва. ACT. 2022. 544 с. — Здесь и далее примеч. авт.

Ключевые слова: Габриэль Гарсия Маркес, «Любовь во время чумы», Колумбия, повседневность, социальные дилеммы, символ, метафора, магический реализм

Для цитирования: Мальковская И.А. (2025) Удручающая и возвышающая повседневность в романе Габриэля Гарсии Маркеса «Любовь во время чумы». *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 100–122. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-100-122

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

OTRA MIRADA

Cuadernos Iberoamericanos. 2025. 3. P. 100–122
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-100-122

UDC 394+82-3

Recibido 29.04.2025
Revisado 05.08.2025
Aceptado 25.08.2025

La vida cotidiana en la novela de Gabriel García Márquez «El amor en los tiempos del cólera», desalentadora y enaltecida

© Malkóvskaya I.A., 2025

Irina A. Malkóvskaya, PhD (Filosofía), investigadora independiente.
123298, Rusia, Moscú, calle Berzarin, 4–67
E-mail: irinamalkovskaya@gmail.com

Resumen. La novela de Gabriel García Márquez trata del amor y del cólera, como sugiere el título. Pero a primera vista, la trama parece estar muy lejos de ambas cosas. García Márquez compuso una historia de vida de dos personajes, que transcurre en una ciudad provincial colombiana a orillas del río Magdalena, en una época de epidemias de cólera. García Márquez mostró, cómo milagros totalmente inauditos pueden ocurrir en la «historia sin turbulencias» de la vida cotidiana. El amor en la novela no es un gran drama, sino un esfuerzo titánico del alma contra la vida cotidiana desalentadora, el «cólera» de la época y las convenciones, en las que los personajes viven durante décadas. La vida cotidiana representa la dualidad contradictoria de lo que es la propia vida, siempre estrechamente ligada a la muerte: puede ser alegre o triste, feliz o desdichada, exitosa o insatisfactoria. La vida cotidiana de los personajes está impregnada de las dicotomías sociales de la época, o sea, la pobreza y la riqueza, estilos de vida — tradicional y burgués, acciones racionales e irracionales. Los polos de la vida forman dicotomías rígidas de pensamiento y de comportamiento decente o indecente, aceptable o inaceptable, permisible o intolerable, etc. Los convencionalismos, las restricciones y todo tipo de barreras separan a los personajes como cordones sanitarios. Cada uno vive su propio destino y recuerda su primer amor a su manera. La esencia paradójica de la novela radica en el entrelazamiento de las cosas opuestas, en el carácter existencial de la vida la que es el corazón de lo cotidiano y lo sublime a la vez. Las dicotomías no tienen poder sobre el amor y la vida real rehúye sus oposiciones dudosas. Así es el realismo mágico de García Márquez: la vida cotidiana se vuelve mística.

García Márquez hace monótona la narración de propósito para que el amor brille a través de la espesura del tiempo. El amor no es pasión, sino el aire de la novela, el que los personajes y el lector respiran, mientras que la vida cotidiana se presenta como protagonista, y las acciones alquímicas del escritor la transforman en la eternidad, abriendo horizontes desconocidos del amor en todas las épocas de la vida, aún durante el «cólera».

Palabras clave: Gabriel García Márquez, «El amor en los tiempos del cólera», Colombia, vida cotidiana, dicotomías sociales, símbolo, metáfora, realismo mágico

Para citar: Malkovskaya I.A. (2025) La vida cotidiana en la novela de Gabriel García Márquez «El amor en los tiempos del cólera», desalentadora y enaltecedora, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 100–122. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-100-122

Declaración de divulgación: La autora declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

ANOTHER VIEW

Iberoamerican Papers. 2025. 3. P. 100–122
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-100-122

UDC 394+82-3

Received 29.04.2025
Revised 05.08.2025
Accepted 25.08.2025

The Depressing and Dignifying Everyday Life in the novel «Love in the Time of Cholera» by Gabriel García Márquez

© Malkovskaya I.A., 2025

Irina A. Malkovskaya, PhD (Philosophy), independent researcher.
123298, Russia, Moscow, Berzarin street, 4–67
E-mail: irinamalkovskaya@gmail.com

Abstract. Gabriel Garcia Marquez's novel is about love and cholera, as the title suggests. However, the plot is far from either. Garcia Marquez created a life story of two characters that slowly passes in a provincial Colombian town on the bank of the Magdalena River at a time of a cholera epidemic. He showed how truly incredible miracles can happen in the «quiet story» of everyday life. Love in the novel is not a loud drama, but a titanic effort of the soul against the despondency of everyday life, the «cholera» of the time and conventions, in which the characters live for decades. Everyday life is the contradictory duality of life itself, which is inextricably linked to death: life can be joyful or sad, happy or unhappy, successful or unsuccessful. Social dichotomies of the time, such as poverty vs. richness, traditional vs. bourgeois lifestyles, rational vs. irrational actions permeate the everyday life of the characters. The poles of life form rigid dichotomies of thought patterns and behavior, i.e. decent and indecent, acceptable and unacceptable, permissible and impermissible, etc. Conventions, restrictions and barriers separate the characters like *cordons sanitaires*. Each character has their own destiny and remembers their first love in their own way. The paradoxical essence of the novel is rooted in the contact of opposites, in the existential nature of life, which is the heart of the routine and the sublime at the same time. Dichotomies have no power over love, and real life eschews their dubious oppositions. This is where the path to Garcia Marquez's magical realism begins, with everyday life becoming mystical. The ambivalence of everyday life and the symbolism inherent in it are key to unraveling the novel. Garcia Marquez deliberately creates a monotonous narrative so

that love can shine through the layers of time. Love is not a passion, but the air of the novel, which the characters and the reader breathe, while everyday life is not a background, but a protagonist, which the alchemical actions of the author transform into eternity, opening unknown horizons of love at all times of life, even during the «cholera».

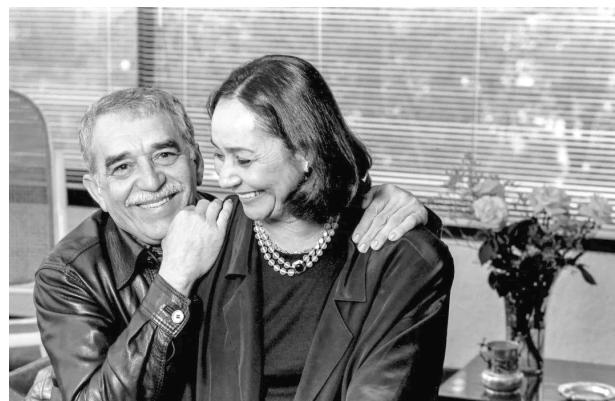
Key words: Gabriel García Marquez, «Love in the Time of Cholera», Colombia, everyday life, social dichotomies, symbol, metaphor, magical realism

For citation: Malkovskaya I.A. (2025) The Depressing and Dignifying Everyday Life in the novel «Love in the Time of Cholera» by Gabriel García Márquez, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 100–122. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-100-122

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

Художественно-эстетический взгляд на любовь, чуму и повседневность

Роман Габриэля Гарсиа Маркеса (Gabriel García Márquez, 1927–2014) был написан в 1985 году. Автор посвятил произведение «конечно же, Мерседес». Это важно, если знать долгие отношения писателя со своей женой. «Затянувшееся» на 400 страниц описание повседневной жизни героев без ярких драматических коллизий ведет к неоднозначному восприятию текста, утомляя монотонностью повествования — и покоряя магией слова. Трудно не согласиться с мнением Томаса Пинчона, который отмечал, что в романе есть «романтика, эротика, социальная комедия, мыльная опера — все жанры <...>, но только не большая Л. [любовь. — И.М.]»². Прежде чем читатель доберется, наконец, до финала «истории любви во время чумы», он должен узнать, каковы были пятьдесят лет существования героев порознь, полные разочарований, радостей и потерь. Двойственность восприятия побуждает к осмыслению, и в итоге читателю остается одно: отплатить Маркесу восторгом за долготерпение.



Габриэль Гарсиа Маркес и его жена Мерседес Барча

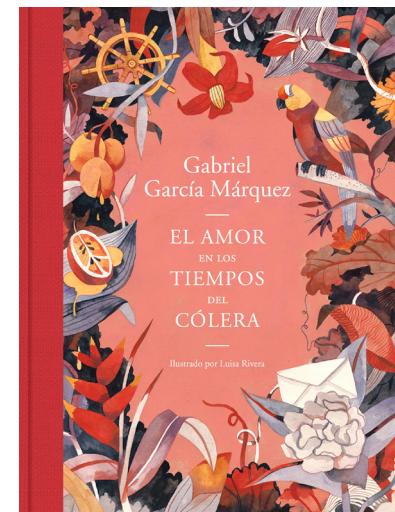
² Томас Пинчон «О романе “Любовь во время чумы” Габриэля Гарсиа Маркеса». Pollen Press. 09.05.2017. URL: <https://pollen-press.ru/2017/05/09/pollen-papers-017/> (accessed: 23.03.2025)

Томас Пинчон (Thomas Pynchon, р. 1937) — американский писатель, ведущий представитель постмодернистской литературы второй половины XX века

Особенным этот роман делает то, что Гарсиа Маркес погружает читателя в размышление о повседневной рутине, «материи жизни», не привлекающей сторонних глаз, но составляющей основу существования людей. Удручающая повседневность, от которой хочется бежать, — вот основное и самое сильное впечатление от книги. Жизнь представлена лишенной творческого пафоса, интеллектуального полета, увлекательных хобби — того, что должно, казалось бы, составлять сущность человеческого бытия. Мистический финал преображает это восприятие романа.

Гарсиа Маркес сознательно деконструирует романтические мифы о любви. Поэтому в романе нет романтической « страсти с первого взгляда», это «тихая история» любви как терпения, ожидания, привычки и, в конечном счете, выбора. Любовь Флорентино не пламя, а тлеющий уголь, поддерживаемый десятилетиями. И холера не столько физическая болезнь (хотя она присутствует как реалия эпидемии, бушующей время от времени в данном регионе), сколько метафора любовного смятения, символ социальных условностей, запретов и, наконец, самого времени. «Время холеры» — это время страха, запретов, ограничений, в котором разворачивается повседневная жизнь героев.

Гарсиа Маркес подробно описывает рутину, мелкие страхи, пошлость, компромиссы и увядание героев. Жизнь Фермины с Хувеналем в « золотой клетке» полна условностей и взаимного непонимания. Доктор Урбино — носитель « болезни порядка». Жизнь Флорентино в тени одной идеи, наполненная мимолетными беспорядочными связями, лишь подчеркивают его одиночество.



Издание романа
«Любовь во время чумы»
с иллюстрациями чилийской
художницы Лусы Риверы



Иллюстрация чилийской художницы
Лусы Риверы к роману

Эта «убогость» и невыразительность жизни, связанная с давлением социума и времени на человека, создает фон, на котором даже малейшая искра подлинного чувства становится значительной. Г. Гарсиа Маркесу нужно доказать силу человеческого духа Флорентино, его жажду жизни, пробивающую толщу лет и условностей.

Роман Гарсия Маркеса поэтичен. Завораживает его язык — не только в подлиннике, но и в переводе. Образы объемны по смыслу, символичны. Томас Пинчон прав: в романе нет холеры, ее пагубных социальных и клинических последствий, потому что «холера» — метафора многих явлений, в том числе любви. Но нет и любви, потому что «любовь» — это и холера, и река жизни, которая течет и не имеет конца.

Сила романа — в накоплении впечатлений о жизни как таковой по мере почти незаметного ее движения к финалу, к естественному концу человеческого существования. Погружение в повседневность метафизично. Маркес использует ее не для разыгрывания драмы самой по себе, а как материал для исследования фундаментальных вопросов бытия. Его повседневность отягощена временем, смертью, вечностью. Она не фон, а участник мистерии. Детали повседневности, ее «обрамление» — река и чума — несут символическую нагрузку, уводящую в бесконечность и безвременность бытия. Мистика Гарсия Маркеса рождается из перенасыщенности реальности смыслом.

Философия повседневности помогает понять выбор Гарсия Маркеса и ответить на вопрос, как латиноамериканский колорит создает почву для символов, как финал отвечает на все вопросы и преображает предшествующее развитие сюжета, возвещая о новом единстве сияющего всеми красками со-бытия героев.

Многообразные структуры повседневности³, пронизывая существование Флорентино и Фермины, «пишут» «тихую историю» их отношений, чем-то напоминающую семейную жизнь самого Маркеса и его жены Мерседес. В подобной истории нет развлекательности сериала, но она медитативна, как мантра, звучащая на местном колумбийском диалекте, она — как «сосуд», вмещающий универсальный человеческий опыт. В finale романа становится ясно, что рутина была тем «коконом», из которого вылупилось настоящее существование.



³ Структуры повседневности — емкое понятие. Было введено в научный оборот французским историком, ярким представителем школы «Анналов» Ф. Броделем (Fernand Braudel, 1902–1985) в книге «Материальная цивилизация...» («Civilization and Capitalism...»), изданной в 1979 году, первый том которой назывался «Структуры повседневности: возможное и невозможное» [Braudel, 1985]. По мнению современных авторов, структуры повседневности — это базовые структуры, выступающие основанием повседневного бытия. Ими могут быть пространственно-временные характеристики (дом, поселение), занятия (быт, работа, обучение) и т.д.

Доминанта повседневности в гуманитарном знании

Историография прошлого исходила из убеждения, что историю творят короли и герои. Сильные мира сего были предметом изучения и подражания, а жизнь рядовых людей мало интересовала историков. Пик научного интереса к повседневности пришелся на последнюю четверть XX века⁴. Георг Зиммель (Georg Simmel, 1858–1918), Вальтер Беньямин (Walter Benjamin, 1892–1940), Мишель де Серто (Michel de Certeau, 1925–1986), Анри Лefевр (Henri Lefebvre, 1901–1991) и их последователи внесли неоценимый вклад в исследования повседневности как объекта, который осмысливается по-новому на рубеже эпох модернизма и постмодернизма.

Всплеск интереса к повседневности в различных гуманитарных дисциплинах (истории, социологии, культуре) происходил постепенно и по нарастающей. Были созданы новые направления-поиски — микроистория, история ментальности, социология повседневности. Ф. Бродель, Норберт Элиас (Norbert Elias, 1897–1990), школа «Анналов» обратились к повседневности, к «маленькому человеку», чтобы понять, как реально жили люди: что они ели, как любили, чего боялись, как работали, как болели и как умирали. В повседневности стали видеть фундамент цивилизации и культуры, экономического спроса и предложения, а в ее рутине, повторяющихся действиях, мелочах — искать объяснение сущности человека, его ценностей и способов адаптации. Как сказал бы Камю (Albert Camus, 1913–1960), именно в «буднях» человек сталкивается с абсурдом и должен найти смысл жизни.

Повседневность в романе Г. Гарсиа Маркеса

Маркес — мастер антропологического подхода. В своём романе он показывает человека в широком контексте культуры и времени, на фоне энциклопедически полной панорамы колумбийской жизни середины XIX – начала XX века. Повседневность для Гарсиа Маркеса не декорация, а лаборатория человеческого существования, где он исследует вечные темы любви, смерти, поиска себя. Люди «просто живут», одолеваемые ревностью, скучой, страхом старости, финансовыми заботами и неудовлетворенностью. В этой обычности — общечеловеческая универсальность романа, и в ней читатель видит себя.

Но ход истории ускоряется, быт меняется очень быстро. Остается ли актуален роман в наши дни? В современном мире наметились новые тенденции: стерлись границы праздничного и обыденного, личной и деловой,

⁴ Всесторонне подходы к повседневности в социологии и культурологии отражены в двух англоязычных монографиях: в работе канадского социолога М. Гардинера «Критика повседневности» [Gardiner, 2000] и в труде английского культуролога Б. Хаймора «Повседневность и культурология. Введение» [Highmore, 2002].

сакральной и светской жизни. Сериалы, шопинг, интернет-коммуникации и другие явления добавили в анализ действительности иные характеристики.

Кажется, что повседневность стала универсальной, она поглотила страты, упразднила недостижимость элит, смешала формы досуга и превратилась в доминанту массового общества. Однако по-прежнему существует и всячески подчеркивается различие простого человека и «особых людей», «новых героев» — политиков, ученых, писателей, поэтов, артистов и т.д., то есть тех, кто живет и действует во имя общества, чье существование имеет высокий смысл, в отличие от обывателя, не видящего дальше своего носа. Бесчисленные журналы, телепередачи о «звездах», «моделях», политиках и шоуменах отражают такое понимание, мало чем отличающееся от прежнего признания прерогатив королей.

Современная элита выполняет роль ориентира массовых стандартов и задает тон вкуса, моды, потребления. По другую сторону «звезды» — городской обыватель, офисный служащий, менеджер, программист, работник сферы услуг и т.п. Он тоже хочет хорошо (не хуже «звезды») жить, одеваться и потреблять. Стандарты и образы жизни в обществе сблизились, пересеклись, особенно в мегаполисах.

Обыденная жизнь вышла на первый план. По мнению Е. Трубиной, теперь именно в ней «ищут диалектику видимого и невидимого, прошлого и настоящего, ординарного и сверхординарного. При этом осознается, что поиск невидимого, скрытого и глубокого смысла в потоке событий не единственная возможная цель» [Трубина, 2011: 403]. Интересны сами по себе вопросы: «можно ли ограничить пространство повседневности либо стоит говорить об особом месте, в котором ее только и можно наблюдать и проживать?» [Трубина, 2011: 404].

Есть ли спрос на понимание «повседневности» у современного человека? Безусловно, так как она выступает альтернативой «нарастающей фрагментации нашей жизни и несопоставимости логик, определяющих общение с близкими и чужими людьми» [Трубина, 2011: 404]. Тема структур городской среды как места будней чрезвычайно популярна в последние десятилетия. Вопросов относительно повседневности становится все больше. Людей стала интересовать будничная жизнь друг друга. Это черта нашего времени.



Место романа на фоне современных погружений в повседневность. Роль телесериалов

Фокус на деталях быта, психологии «обычных людей» оказался столь притягательным, что востребовал особый жанр «подсматривания в замочную скважину» за жизнью соседа — сериал. Телесериалы стали адекватным ответом «культу» общественного интереса к обыденному существованию человека. Некоторые романы стали востребоваться исключительно в визуальной форме. Один из ведущих мексиканских продюсеров Валентин Пимштейн (Valentín Pimstein, 1925–2017) говорил, что на жанр теленовелл его натолкнул цикл сочинений Оноре де Бальзака (Honoré de Balzac, 1799–1850) под названием «Человеческая комедия». Но есть принципиальное различие между телеверсией романа и собственно романом как текстом, обладающим своим особым смысловым потенциалом.

Появившиеся в 70-е годы XX века в Европе и Латинской Америке сериалы и поныне не уступают своего первенства в рейтингах телевизионной аудитории⁵. Цель «мыльной оперы» главным образом состоит в развлечении, отвлечении публики от социальных проблем, ее ориентировании в вопросах моды, бытового дизайна, культурных приоритетов. «Плюралистическая среда» (особенно ярко представленная, например, в бразильских сериалах) нивелирует в сознании зрителя социальные различия, создавая эффект взаимозависимого мира, суть отношений в котором не выходит за рамки личных связей и переживаний. Телесериал, как нирвана, убаюкивающая в иллюзии «всеобщности жизни», манит обывателя провести время в сопричастности другим, таким же, как он, влиться в динамику эмоционального потока, подчиняющего себе не только мысли, чувства, но и обыденные действия, — например, выпить кофе вместе с героями. Собственно, что зрителя от них отделяет? Только экран. Однако нельзя не признать влияния многих популярных теленовелл на культуру, формирование культурных стандартов, социальных норм, на общественное мнение и социальные оценки аудитории.

Большинство сериалов используют узнаваемый бытовой антураж для создания иллюзии вовлеченности зрителя и достигают в этом невероятного успеха. Эффект сериалов, особенно в Латинской Америке и Африке, поразителен: социальная жизнь замирает во время трансляций, обыватели рассуждают о дальнейшем развитии событий теленовеллы, привычкам героев подражают, а экранное время является важнейшей частью дня.

⁵ История бразильских теленовелл начинается в 1963 году. На 1960-е годы приходится активная деятельность мексиканского продюсера Валентина Пимштейна. Грандиозный мировой успех приходит к нему в 1979 после экранизации романа кубинской писательницы Инес Родены (Inés Rodena, 1905–1985) «Богатые тоже плачут» — один из первых сериалов, с которым познакомился российский зритель.

Конкурировать с телесериалами за массовую аудиторию литературное произведение не может. Но у романа Маркеса есть шанс, поскольку «мыльные оперы» — это продукты разового потребления (хотя некоторые сериалы как жанр массового искусства тоже могут иметь долгую историческую перспективу) [Астахова, 2023: 216].

Можно ли создать подобный сериал по роману Гарсия Маркеса? Такая задача кажется почти невыполнимой, и фильм-экранализацию⁶ 2007 г. трудно признать удачной. Роман Г. Гарсии Маркеса, на наш взгляд, не рассчитан на киноверсию в силу сюжетного построения, лишенного динамики и интригующих поворотов событий. Темп романа нарочито замедленный, он требует вдумчивого медитативного чтения, погружения в атмосферу времени и неспешного течения долгой жизни героев. Читатель не пролистывает ещё одну любовную историю, а переживает опыт повседневности экзистенциально. Повседневная жизнь героев романа на протяжении пятидесяти лет становится для читателя «матрицей», метафизической вселенной, накладывающей свое «вето» на каждую человеческую жизнь. В повседневности у каждого происходит встреча со старостью, сопутствующей ей беспомощностью, возрастающей зависимостью от быта, дома, места жизни.

Символическое сердце романа, а значит, мистический реализм Гарсии Маркеса в киноверсии остается за кадром. Гарсия Маркес поднимает повседневность до уровня мифа, философской притчи, показывающей, как в самой сердцевине будней таится вечность. Мы ощущаем болезненный ужас потерянного времени, рутинности, исчерпанности отношений, ускользающей жизни, призраков старости и вечности. Оказывается, это и есть течение повседневности, не фиксирующейся в деталях событий, неосознаваемой и неожиданно становящейся пугающей реальностью, не имеющей времени отсчета. Потому что, когда человек уходит, — повседневность остается с другими. И в этом заключается принципиальное отличие романа Гарсии Маркеса от теленовеллы: кино не передает мистицизм будней. Визуализация работает на сиюминутные эмоции зрителя, текст — на осмысление жизни как таковой.

Повседневность: колумбийский колорит или общечеловеческие смыслы?

Роман «Любовь во время чумы» — прекрасный способ отправиться в художественно-эстетическое путешествие в некое место повседневности, окрашенное неповторимым национальным колоритом. Сторонний взгляд останавливается прежде всего на истории бытописания — поведения,

⁶ Американский художественный фильм «Любовь во время холеры» был снят по роману Габриэля Гарсии Маркеса английским режиссером Майклом Ньюэллом (Mike Newell, р. 1942). В 2007 году он вышел в прокат, будучи приурочен к 80-летию писателя.

правил жизни и отношений между людьми, их семейных и сексуальных связей, особенностей предметного мира и природной среды, при этом действие романа (колумбийского по духу, общечеловеческого — по смыслам) разворачивается в особом культурно-историческом времени.

Повседневная жизнь простых колумбийцев незамысловата. Но именно в простоте быта воспроизводится и сохраняется колорит национальной культуры. Память о Колумбии — это непременно чашечка крохотного *tinto* со стаканом воды, выпиваемая по нескольку раз в день, символизирующая не просто привычку к потреблению напитка, а ритуал, знак участия, гостеприимства и расположения (поэтому в некоторых кафе такая чашечка подается бесплатно); разговоры о семье и родственниках как неизменная тема бесед, свидетельствующая о почти патриархальном традиционализме семейных отношений [Aptekar, 1988: 291]; почтение к религии и поистине святость в тщательной подготовке религиозных праздников, окрашенных колоритом местных яств и убранств [González Pérez, 2011]; неистовая любовь к карнавалу как форме самовыражения страсти, живущей в сердце каждого колумбийца [Gutiérrez Sierra, Cunin, 2006] и т.д.

Колумбийский колорит Гарсиа Маркеса — это *чувственность* в широком смысле слова. Чувственностью пронизан климат Колумбии, ее природа и человек — единый мир, собранный из неисчислимого набора ощущений и ароматов, визуальных и слуховых впечатлений, тактильных прикосновений и щедрых эмоций. Чувственностью дышит воздух — всегда весенний в Боготе, знойный и пряный — на побережье. К жаре климатической примешиваются ароматы растений — цветов, фруктовых деревьев и кустарников. Флора Колумбии вариативна и занимает одно из первых мест в мире по количеству разнообразных видов на единицу площади⁷. Орхидея Триана — национальный цветок Колумбии, королева среди цветов⁸. Но мир вокруг не только благоухает прямыми ароматами. Откуда-то издали «ползут» миазмы гнилостных запахов с реки.



Колумбийский кофе *тинто*

⁷ Colombia, segundo país con mayor diversidad de plantas del planeta. Gov.co: Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. 16.05.2019. URL: <https://www.minambiente.gov.co/colombia-segundo-pais-con-mayor-diversidad-de-plantas-del-planeta/#:~:text=Vivimos%20en%20uno%20de%20los,y%20la%20tercera%20en%20palmas>. (accessed: 23.03.2025)

⁸ La orquídea, nuestra flor emblemática. WWF. 22.11.2018. URL: <https://www.wwf.org.co/?338910/La-orquidea-nuestra-flor-emblematica> (accessed: 23.03.2025)

Запах — культурный код, и Гарсия Маркес делает обоняние проводником в экзистенцию. Любовь в романе ассоциируется с растениями — «несчастная любовь с привкусом горького миндаля». Писатель передает ощущение запахов человека — тела, кожи, возраста. Особый запах старости столь же ощутим, натуранен и неотъемлем от природы, как все прочие ароматы колумбийской жизни. Он натуралистически описывает грубоватость или эфемерность нежных прикосновений, заключающих больше страсти и желания, чем откровенный физиологический порыв. Эмоциональный и чувственный фон романа, вытекающий напрямую из его названия, воспринимается читателем почти реально, будто бы происходит постепенная телепортация под «покрывало» колумбийского духа Гарсии Маркеса.

Магия, вплетенная в реальность колумбийской жизни, — неотъемлемая составляющая романа. Повседневность героев пропитана суевериями, предзнаменованиями, иррациональными страхами (страхом перед холерой как почти мистическим наваждением), верой в приметы, мистическим отношением к смерти. Надо отметить, что эта стороны жизни колумбийцев — питательная среда магического реализма самого Гарсии Маркеса. Поэтому-то так ярко описываются ритуалы и праздники (карнавал, похороны, светские приемы) в их контрасте с серыми буднями. Переход от повседневности прямо в центр карнавала похож на фокус: яркие краски одежд, масок, аксессуаров контрастируют с невзрачными буднями героев; солнечные блики, пьянящее веселье — со смертельной скучой дома; самоотдача танцу, неистовство эмоций — с безразличием к окружающему социальному миру; все это кажется магическим превращением реальности в ее полную противоположность — ирреальность. Читая книгу, отправляешься в путешествие, в которое втягиваешься не сразу, но выйти уже не можешь, не от ожидания очередной драматической развязки, а от понимания, как притягательна сама жизнь в ее противоположностях, разных оттенках с привкусом «экзотических специй».

Социальные контрасты романа — явление типичное для Латинской Америки, особенно в рассматриваемый период. Резкое разделение на богатых (Урбино) и бедных (Флорентино в молодости и его окружение), расовые предрассудки — все это имеет свою колумбийскую историю со времен колонизации. Отсюда и социальный фон в романе — «чумовой», замыкающий



героев в условностях и социальных нишах почти как при настоящей эпидемии. Социальные «заградительные кордоны» непреодолимы, а изоляция — естественна.

География романа, значение места действия — особая тема, значимая для автора. Река Магдалена — артерия жизни в Колумбии, символ времени и судьбы [Escobar Villegas, 2024]. Город с его жарой и комарами, колониальной архитектурой — замкнутый мирок, почти что отдельный персонаж романа. А Гарсия Маркес — «гений места», именно этого места, которое с такой любовью и откровением он описывает. Гарсия Маркес жил в похожем небольшом городке Араката (департамент Магдалена), воспитывался в раннем детстве бабушкой и дедушкой, которые познакомили его с народными преданиями и языковыми особенностями тропической культуры своего края, полной древних сказок, легенд и экзотического фольклора. С будущей женой Мерседес он познакомился в 18 лет на танцплощадке. Ей тогда было 13, и она училась в школе. Он сделал ей предложение, но Мерседес попросила подождать до окончания обучения. Их переписка длилась десять лет. И в трогательных юношеских письмах Фермино и Флорентины, содержание которых в романе скрыто, наверняка есть искренний оттенок той первой юношеской любви, которая встретилась на пути Гарсия Маркеса и Мерседес и стала итогом жизни героев его романа.

Общечеловеческие смыслы романа вытекают из универсальных эмоций и состояний, присущих людям: первая любовь, ревность, разочарование, супружеская рутина, страх старости и смерти, одиночество, надежда, стойкость духа. Исследование этих состояний ставит экзистенциальные вопросы, которые и раскрываются в романе: смысл жизни перед лицом смерти, поиск счастья и свободы, власть времени, природа верности и измены, цена условностей. Гарсия Маркес накладывает смысловые вопросы бытия на этапы становления человека (детство, юность, зрелость, старость) и структуру его жизни (учеба, работа, семья, болезнь, утраты, одиночество). Эти структуры архетипичны. Гарсия Маркес поясняет: «Главное в жизни общества — уметь управляться со страхом», «главное в жизни супругов — уметь управляться со скукой»⁹. У Гарсия Маркеса оппозиции любви и чумы, реальности и мифотворчества, рационализма и иррационализма, скуки и страсти, оптимизма и пессимизма и т.п. не противопоставлены, а замещены воедино в канве сюжета и в сознании человека, не способного отделить истинное от ложного.

Гарсия Маркес не экзотизирует нарочито национальный колорит. Он берет колумбийскую реальность и через ее призму показывает универсальные человеческие истины. Колумбийская специфика — жаркий климат, карibbeanская чувственность, мистический фон — усиливает, делает более выпуклыми общечеловеческие переживания.

⁹ Маркес Г.Г. Любовь во время чумы...

Бытописание не этнографическая зарисовка, а способ говорить о вечном. «Карибский» взгляд автора на мир расширяет горизонты человеческого существования, углубляет понимание времени, вносит в когнитивное восприятие жизни особую цельность. Обыденность, повседневность становятся объектом литературно-философского исследования человеческой страсти на фоне многозначных символов чумы и реки.

Чума и Река как фон повествования о повседневности. Символическое сердце романа

Произведение Гарсиа Маркеса — чувственный гимн отношениям мужчины и женщины, латиноамериканское понимание традиционного представления о страсти, размышление о подлинном и мнимом. Сюжет роман подобен танцу болеро: танцуют Он и Она, мужчина и женщина, Фермина и Флорентино, колумбийцы. Пара не молодая, семидесятилетняя. Их танец символичен: опыт важнее страсти. Оба в силу обстоятельств свободны от прежних уз и обязательств, за плечами каждого большой опыт жизни и отношений. У него — с другими женщинами, у нее — в семье, с мужем и детьми. Но есть и общие воспоминания о бурном юношеском романе, который был когда-то между ними. Он помнит о своей страстной любви к ней всю жизнь, живет любовью и видит любовь в каждом повороте судьбы. Она же постоянно спрашивает себя: была ли тогда, в юности, любовь, или же было обычное юношеское увлечение?

Гарсиа Маркес дает возможность каждому из героев проверить истинность своих чувств за долгие годы жизни и получить ответы на вопросы, которые доселе не давали покоя. Но почему автору необходима «чума» (холера), да еще в названии романа? Почему финал романа связан с рекой Магдаленой — артерией жизни Колумбии (или кровеносной системой всего повествования)?

Эпидемии, вспыхивающие то тут, то там в карибских краях начала XX в., были Гарсиа Маркесу хорошо знакомы. «Чума» (холера) — фон событий, обостряющий фабулу и позволяющий заглянуть вглубь жизни героев, проверить их чувства на «подлинность». «Чума» — разноплановая стихия. Это и реальность, и метафора, и символ, и знак (желтый флаг). Во всех случаях чума — «своя», «カリбская», и действия героев подчинены особой метафизике жизни Латинской Америки.

Действие всего романа происходит во время холеры. Эпидемия вспыхивает то в одной, то в другой провинции страны. С ней борется всю жизнь с помощью новейших радикальных средств муж героини — доктор Хувеналь Урбино. Он исследует феномен болезни обстоятельно, как ученый, на основе рационального подхода и современных научных данных. Вокруг этой фигуры в романе разворачивается повествование о рациональной, успешной жизни семьи в соответствии с правилами общества и принятыми ценностями.

Иrrационализм — «ниша» другого героя. Чума как метафора непредсказуемости соответствует романтизму Флорентино, который страдает всю жизнь от непреодолимой «болезни» — любви к Фермине. Как неистовый романтик, он мечтает о любви пятьдесят лет и не в состоянии избавиться от этой «чумовой» напасти. Флорентино ищет любовь в романтических грезах, а находит в самых непривлекательных вариантах; он пишет по заказу друзей и знакомых письма о любви, представляя идеальный образ Фермины как прекрасной Лауры; строит карьеру во имя любви, помня слова дядюшки: «без речного судоходства не может быть и любви»¹⁰. Его жизнь иногда возвышена, чаще пошловата, но в целом производит впечатление полной бесмыслицы, если бы не твердая решительность быть с Ферминой и поднять во имя этого на пароходе желтый флаг чумы.

Чума — многослойный образ, печальная реальность времени, символ социального зла и условностей, под гнетом которых живут герои. «Чумой» является классовое неравенство, ханжество, лицемерие, страх перед общественным мнением, которые отравляют жизнь и разлучают Фермину и Флорентино на полвека. Это — «чума» социума.

Чума — неизлечимая болезнь, давно поселившаяся по берегам реки Магдалены. Она олицетворяет заразу, антисанитарию, безжалостное отношение к реке, ее эксплуатацию и загрязнение. Чума формирует страхи, угрозы, соответствующее поведение людей (карантинные кордоны на реке, боязнь заразиться и т.п.). Учитывая людские страхи, Флорентино демонстрирует пассажирам на причалах, что на корабле — больные, понимая, что желающих подняться на палубу не будет. Чума — символ времени и смерти как непременного фона человеческого существования. «Время холеры» — это само время человеческой жизни, несущее увядание и конец.

Чума — метафора любовной лихорадки. Состояние Флорентино после первой встречи с Ферминой явно напоминает «симптомы» холеры. Любовь — болезнь, которая не убивает, но длится всю жизнь. Гарсиа Маркес, в отличие от Боккаччо, не противопоставляет эпидемии разговоры о любви-жизни. Герои Гарсиа Маркеса скорее похожи на молодых влюбленных шекспировской трагедии «Ромео и Джульетта»: они «больны любовью», совершают безрассудные действия, защищают свою любовь от общества под «флагом холеры», оказываются на пароходе в спасительной самоизоляции во имя любви. Есть, правда, один «нюанс»: речь идет о любви людей не молодых, а пожилых. И Гарсиа Маркесу нет равных в описании зрелой страсти, когда жизнь начинается с иной точки отсчета, как бы в обратном направлении, а осмысление прожитого, память — становится прологом вечности.

¹⁰ Маркес Г.Г. Любовь во время чумы...

Река Магдалена не менее символична. Река — мистический хронотоп, «субъект» повествования, наделенный магической жизненной силой. Реке принадлежит роль мистика, творящего чудеса [Плужникова, 2013]. У нее есть своя истина, которая выходит за пределы человеческого опыта. С рекой связана вера в существование сверхъестественных сил, помогающих человеку, а также сакральная практика переживания единения с духами и прочими нематериальными сущностями. Река олицетворяет основу культурной идентичности колумбийца. Она творит мифологическую действительность и реальна для сознания колумбийца, как сама жизнь.

Любовь подобна не только холере, но и реке, ибо ее не остановить, как и течение реки. Помыслами Фермина устремлена к бурным водам, избавляющим от невыносимых страданий, подсознание героини подпитывается мифологическими истоками. Река — ключ к преображению Фермины. Сильная и мощная Магдалена соответствует натуре страстной колумбийки Фермины. Река наполняет ее эмоциями и жаждой жизни, дает почувствовать стихию природы внутри себя. Оиночество, горе, гнев и ярость преображают Фермину, злость возвращает ей своюенравие молодости. Фермина становится своевольной, решительной, в ней закипает бунт, перед которым сначала отступит смерть, а потом восторжествует любовь. Вдовам-то никто не указ! «Вдова» — мифологическая фигура колумбийского фольклора, с вдовой лучше не встречаться, чтобы не произошло чего-то плохого [Мальковская, 2022: 397]. Отказавшись от условностей общества, Фермина чувствует свою тождественность реке как своей глубинной культурной идентичности, где выбора между миром «живущих» и «неживущих» нет, а есть жизнь во всей ее полноте. Фермина поднимается на борт парохода в предчувствии своего превращения — перерождения, возможного благодаря силе реки. Это прорыв к архетипу Мадре-дель-Рио.

Река — особый фон повествования. В колумбийских мифах образ матери-реки (Мадре-дель-Рио) наделен духом, который притягивает людей и забирает их к себе. Величественная и своюенравная река Магдалена, на берегах которой разворачивается действие романа, — символ Колумбии. Она получила имя святой Марии Магдалины 520 лет назад, но католическое «крещение» не потревожило мифологических обитателей ее вод. Образ реки уводит к народным корням и преданиям [Мальковская, 2022: 397]. Трудно представить,



Река Магдалена

чтобы Гарсиа Маркес, признанный знаток и почитатель колумбийских традиций, отправил своих героев встретить счастливую старость в Париж или на Канарские острова. Он отправляет их к истокам реки, памяти предков, вечному времени. Для Фермины вода не только омут, но и мать-вода Мохана, притягивающая людей. У Гарсиа Маркеса по реке Магдалене путешествовал сам Симон Боливар в романе «Генерал в своем лабиринте». Река необходима героям для обретения свободы и полного слияния со своей традиционной идентичностью. Метафоры «реки-безвременья» и «чумы-оберега» открывают очевидность «любви-бытия» в бесконечном временном круге.

Текст романа передает через символы сложные идеи и эмоции, которые невозможно выразить одним словам. И в этом принципиальное отличие текста от его экранизации. Символы романа погружают в самую суть человеческого существования и имеют глубокий философский смысл.

Время жизни: символ времени — река. Река течет, время идет. Время течения реки не определено, оно бесконечно, линейно и направлено из прошлого в будущее, от истока к устью. Пароход, плывущий по реке, способен обратить время вспять, способен плыть «туда и обратно», обращаясь к другому пониманию времени — циклическому. Разве это не мистика, когда линейное и циклическое время сталкиваются на реке в образе живой стихии — воды и созданной человеком машины — парохода?

Жизнь и судьба. Река — артерия, путь, по которому течет жизнь региона (торговля, сообщение). Но река — путь жизни самого Флорентино. Это среда его бизнеса и символ постоянного движения/ожидания. Образные слова «не будет денег, не будет и любви» глубоко запали в душу Флорентино. Он связал свой бизнес с рекой. С рекой же он решается связать свою судьбу, полагаясь, опять же почти мистически, на движение (и реки, и парохода), которым он вверяет свое будущее с Ферминой.

Очищение и перерождение. Вода — традиционный символ очищения. Побег на корабле — ритуальное очищение от прошлого, от социума как «чумы» условностей. Очищение более всего требуется Фермине, подчинившей условиям всю свою жизнь. Очищение перерождает ее в бунтарку, решительно вверяющую себя мистической реке Магдалене.



Иллюстрация Лусы Риверы

Тайна: иррациональное и мистическое. Река Магдалена глубока, темна, таит опасности (мели, мертвые животные, трупы), порождает миазмы (вредные зловонные газы, в которых, возможно, таится холера). Но одновременно она уносит от «миазмов» буржуазных условностей. Для Фермины миазмы холеры предпочтительнее, ибо она убеждена в могучей животворящей силе реки. Река — воплощение иррационального, неподконтрольного начала жизни, контрастирующего с рациональным миром доктора Урбино. Мистический реализм реки, «закручивающий» связь линейного и нелинейного времени, интуитивного и рационального понимания мира, делает ее не просто географическим объектом, но одушевленной стихией, хранящей память и тайны колумбийского народа.

Границы бытия. Река — это еще и граница, отделяющая маленький город от «дикого» мира, прошлое от будущего, жизнь на берегу от жизни вне социума. Флорентино, поднимая желтый флаг, разом открывает путь к освобождению и избавлению себя и Фермины от социальных и внутренних сомнений. Он пересекает границу времени и границу пространства — социума.

Но почему символ холеры возвещает о любви, а не о смерти? «Чума на наш дом» (именно это, перефразируя В. Шекспира, означал бы флаг чумы на корабле). Условная антитеза шекспировскому проклятию — мистический реализм Гарсии Маркеса, у которого «чумной дом» остается как раз на берегу, зараженный вирусом ханжества, условностей и лицемерия. Романтическая и безрассудная идея использовать страхи людей, чтобы от них отдалиться, — воплощена. Граница пересечена. Фермина не возражает против такого поворота событий. «Мерзкая реальность» для нее не холера, а жизнь там, на берегу.

Герои оказываются в полной самоизоляции и полной свободе. Они не бегут от смерти, они отменяют время. Желтый флаг оповещает, что пассажиры парохода «больны», доступ на борт — закрыт, остановки у причалов не предусмотрены. «Заболевание» героев налицо: Флорентино и Фермина больны «чумой-любовью», «юношеской лихорадкой», которая охватывает их с новой силой. Бежать с корабля некуда и незачем. Их долгожданное свадебное путешествие началось! Желтый флаг — несомненное свидетельство победы и безрассудного обмана. Но разве жизнь — это только рациональное действие? Разве бывает любовь без безумства? Любовь без «чумы»? Рациональное и иррациональное, вечное и преходящее больше не разрывают жизнь героев. Любовь и чума проявляют очевидность жизни: она состоялась. Отношения героев подчиняются отныне законам реки и любви, а символ чумы их оберегает.

Финал. Жизнь как альтернатива «зазеркалью» памяти. Из бытия в «со-бытие»

Сюжет романа строится, на первый взгляд, линейно: из прошлого к настоящему и будущему. Но это иллюзия. Гарсиа Маркес любит играть со временем, разрывать простую последовательность событий, включать иные представления о времени. Кажется, что роман написан в духе латиноамериканского сюрреализма, парадоксально сочетающего сон и реальность.

Любовь приходит к героям в том возрасте, когда жизнь преимущественно «переходит в память»¹¹, в ней накапливается приобретенный опыт, в том числе любовный. В пожилом возрасте ярче выsvечивается прошлое — воспоминания событий и чувств присутствуют в сознании, как сновидения, погружающие в грэзы о былом. Остаться наедине с воспоминаниями — плата за долгую жизнь. Беспамятство как болезнь — тоже, к сожалению, удел многих.

Гарсиа Маркес берется за сложную задачу: показать апофеоз любви в «возрасте памяти». В семьдесят лет сделать выбор в пользу любви непросто, потому что трудно отрешиться от воспоминаний и действовать. Нельзя забывать, что страсть и выражющий ее язык имеют латиноамериканскую специфику. В испанском языке для описания страсти используется слово с модальностью «действия» — «хотеть» (*te quiero*).

В лекциях, посвященных Прусту (Marcel Proust, 1871–1922), философ Мераб Мамардашвили отмечал: «<...> мы имеем, если решили начать жить, мир законов, — законы видны живущему, и, с другой стороны, параллельная тема — не-живущих, которым не видны законы. Не-живущие живут в мире привычки» [Мамардашвили, 1995: 31]. Именно о привычке жить идет речь, когда Пруст «пытается пояснить, что такое впечатление, как извлечь истину из впечатления, что такое память, что это за странные, навещающие его воспоминания прошлого, которые являются не просто воспоминаниями, а как бы заново пребыванием прошлого в том виде, в каком оно было, пребыванием его сейчас, и которое всегда сопровождается чувством ослепительной очевидности» [Мамардашвили, 1995: 31].



¹¹ Мессерер Б.А. Жизнь переходит в память. Художник о художниках. Москва. АСТ. 2024. 256 с.

Герои романа живут 50 лет до своей второй встречи как будто бы и «не-живущие», не действующие, а проживающие время впустую, «по привычке». Гарсиа Маркес предлагает своим героям попасть из мира «привычки», мира удручающей повседневности в мир повседневности возвышающей, действенной. Попасть в мир живущих — значит попробовать приподнять «вуаль привычки», посмотреть, что под ней скрывается на самом деле, в отличие от того, что видится как «тень»¹². Совершить этот акт нового «видения» без действия, причем самого решительного, невозможно. Поднятие флага — ритуальный жест отречения от мира — это действие, а не слово. Оно означает смерть для социума. Фермина и Флорентино больше не подчиняются внешним законам, социальным страхам и условиям (возможно, это самая большая привилегия старости?). «Чума» (любовь = болезнь) становится знаменем свободы, под которым происходит уход от социального в интимное. Корабль — изолированный ковчег, где существуют только *двоє и река* (а значит, жизнь — время — судьба). Социальные маски сброшены. Остается «голая» неприкрытая очевидность: двое стариков, наконец свободных любить друг друга. Похоже, именно это и хотел сказать Гарсиа Маркес своей Мерседес, посвящая ей роман.

Циклическое время движения реки, у которого нет ни начала, ни конца, отправляет героев в мифологическое странствие, в котором «не-живущих» быть не может. Бытие вдвоем в замкнутом циклическом времени — особая метафизика мифа, который существует как реальность в народной колумбийской традиции. Со-бытие состоялось. Это не просто «жизнь вдвоем до гроба». Это совместное, разделенное, предельно интенсивное переживание бытия «здесь и сейчас», освобожденное от груза прошлого и страха будущего. Они, наконец, присутствуют друг для друга полностью.

Замкнутое циклическое время мифа — ключевой момент в создании нового онтологического пространства. Капитан спрашивает: «И как долго, по-вашему, мы будем болтаться по реке туда-сюда?» — «Этот ответ Флорентино Ариса знал уже пятьдесят три года семь месяцев и одиннадцать дней. — Всю жизнь, — сказал он»¹³. Их время — вечное движение по кругу, подобное природным циклам или мифологическому времени, оно — вне истории, это время чистого существования.

Подлинная экзистенция, подлинная любовь и вечность обретаются не вопреки повседневности, а глубоко внутри нее, когда удается сбросить оковы социальной «чумы» и линейного времени. Тогда оказывается, что удручающая повседневность первых 400 страниц романа — это лишь «платформа», масса, которая должна быть накоплена, чтобы финальное

¹² «Тенью» Фермина называет Флорентино, который как будто постоянно наблюдает за всеми поворотами ее судьбы.

¹³ Маркес Г.Г. Любовь во время чумы...

преображение в миф (на реке, в «цикле», в «со-бытии») обрело такую сокрушительную силу и красоту. Алхимия литературы состоялась. Свинец будней превратился в золото вечности.

* * *

Роман — торжество человеческого духа над тленом, любви над временем, подлинного «со-бытия» над разъединяющей силой социума, и все это достигнуто через пристальное, почти гипнотическое вглядывание в самую суть повседневного человеческого существования.

В классическом западном экзистенциализме (Сартр /Jean-Paul Sartre, 1905–1980/, Камю, Симона де Бовуар /Simone de Beauvoir, 1908–1986/) подлинная жизнь проясняется перед лицом смерти. Латиноамериканский экзистенциализм, или метафизика Гарсии Маркеса, — другой [Мальковская, 2022: 397]. Пронизанная глубокими корнями народного самосознания, мифологической традицией иного понимания бытия, любовь не противостоит оппозициям жизни и смерти, прошлого и будущего и сама не является оппозицией ненависти, потому что она — вневременное, не зависящее от возраста и обстоятельств. В мифологическом континууме «реки-жизни», по которой отправляются в путешествие герои, нет противостояний логических оппозиций. Есть только время «сейчас», оно движется по кругу и с «ослепительной очевидностью» проясняет истинное. Движение парохода не остановить, ибо никому не дано остановить течение реки, дух которой покровительствует героям. Их жизнь «еще больше, чем смерть, не знает границ». Этими словами заканчивается роман и заканчивается повествование об отношениях чумы и любви на все времена.

«Нет ничего ошеломительнее этой финальной главы, симфоничной в ее динамике и темпе, движущейся подобно речному пароходу, чей автор и капитан жизненным опытом безошибочно выруливает между опасностями скептицизма и жалости по этой нам знакомой реке, без чьей навигации нет любви и против чьего течения попытки вернуться никогда не заслуживают менее почетного названия, чем воспоминание, — в самом лучшем случае это перерастает в книги, которые даже могут вернуть нам наши изношенные души, среди них наверняка есть и “Любовь во время чумы”, этот лучезарный и разбивающий сердце роман»¹⁴, — отмечает Томас Пинчон.

Река, несущая героев, — поток вечного «сейчас». Фермина и Флорентино «обречены» на любовь и движение, как река обречена течь. Удручающая повседневность больше не властна над ними, время «сейчас» становится подлинным, вечным и наполняется абсолютным «лучезарным» смыслом. Это и есть та возвышенная повседневность, которая замаячила на горизонте каждого, кто прочитал роман.

¹⁴ Томас Пинчон «О романе “Любовь во время чумы” Габриэля Гарсии Маркеса». Pollen Press. 09.05.2017. URL: <https://pollen-press.ru/2017/05/09/pollen-papers-017/> (accessed: 23.03.2025)

Список литературы / References

- Астахова Е.В. (2023) *Испания как метафора*, Москва, МГИМО-Университет, 287 с.
 Astakhova E.V. (2023) *Ispaniya kak metafora* [Spain as a metaphor], Moscow, MGIMO-Universitet, 287 p. (In Russian)
- Мальковская И.А. (2022) Чума как фон литературного повествования (Габриэль Гарсия Маркес: «Любовь во время чумы»), *Россия и Иberoамерика в глобализирующемся мире: история и современность: Доклады V международного форума, Санкт-Петербург, 04–06 октября 2021 года*, под ред. В.Л. Хейфеца, Л.С. Хейфеца, Санкт-Петербург, Скифия-принт, с. 394–398.
 Malkovskaya I.A. (2022) Chuma kak fon literaturnogo povestvovaniya (Gabriel' Garsia Markes: «Lyubov' vo vremya chumy») [The Plague as a Background of Literary Narrative (Gabriel Garcia Marquez: «Love In The Time Of Plague»)], *Rossiya i Iberoamerika v globaliziruyushchemsyu mire: istoriya i sovremennost': Doklady V mezhdunarodnogo foruma, Sankt-Peterburg, 04–06 oktyabrya 2021 goda* [Russia and Iberoamerica in a Globalizing World: History and Modernity: Papers of the Vth International Forum, St. Petersburg, October 4–6, 2021], V.L. Kheifets, L.S. Kheifets (eds.), Saint Petersburg, Skifiya-print, pp. 394–398. (In Russian)
- Мамардашвили М.К. (1995) *Лекции о Прусте (Психологическая топология пути)*, Москва, Ad Marginem, 548 с.
 Mamardashvili M.K. (1995) *Lektsii o Pruste (Psikhologicheskaya topologiya puti)* [Lectures on Proust (Psychological Topology of Path)], Moscow, Ad Marginem, 548 p. (In Russian)
- Плужникова К.Н. (2013) *Эволюция поэтики чуда в творчестве Габриэля Гарсии Маркеса в 1990–2000-х гг.*, автореф. дис. канд. филол. наук, Москва, 22 с.
 Pluzhnikova K.N. (2013) *Evolyutsiya poetiki chuda v tvorchestve Gabrielya Garsia Markesa v 1990–2000-kh gg.* [The evolution of the poetics of wonder in the works of Gabriel Garcia Marquez in the 1990s and 2000s], PhD Thesis Abstract, Moscow, 22 p. (In Russian)
- Трубина Е.Г. (2011) *Город в теории: опыты осмыслиения пространства*, Москва, Новое литературное обозрение, 520 с.
 Trubina E.G. (2011) *Gorod v teorii: opyty osmysleniya prostranstva* [The city in theory: experiences of understanding space], Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 520 p. (In Russian)
- Aptekar L. (1988) The Street Children of Colombia: How Families Define the Nature of Childhood, *International Journal of Sociology of the Family*, vol. 18, no. 2, pp. 283–295.
- Braudel F. (1985) *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century. Vol. 1: The Structure of Everyday Life. The Limits of the Possible*, London, William Collins Sons & Co., 624 p.
- Escobar Villegas J. (2024) El río Magdalena como guardián de memoria y árbol de agua de Colombia en *Los escogidos y Grávido río* [The Magdalena River as Guardian of Memory and Water Tree of Colombia in *Los escogidos* and *Grávido río*], *reCHERches*, no. 32, pp. 169–179. DOI: <https://doi.org/10.4000/11uz8> (In Spanish)
- Gardiner M. (2000) *Critiques of everyday life*, New York, Routledge, 242 p.
- González Pérez M. (coord.) (2011) *Fiestas y nación en América Latina: las complejidades en algunos ceremoniales de Brasil, Bolivia, Colombia, México y Venezuela* [Holidays and nation in Latin America: the complexities in some ceremonials of Brazil, Bolivia, Colombia, Mexico and Venezuela], Bogotá, Cultura, 266 p. (In Spanish)

Gutiérrez Sierra E.J., Cunin E. (coord.) (2006) *Fiestas y carnavales en Colombia: La puesta en escena de las identidades* [Fiestas and carnivals in Colombia: The staging of identities], Medellín, Lealon, 236 p. (In Spanish)

Highmore B. (2002) *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*, New York, Routledge, 200 p.

Acerca de algunos fraseologismos cubanos: historia, etimología y actualidad

© Vila Carmona A., Volkova A.D., 2025

Anay de la Caridad Vila Carmona, profesora titular de la Universidad MGIMO (Odintsovo).
 143005, Óblast de Moscú, Odintsovo, Mozhaiskoe shosse, 153, 10
 ORCID: 0009-0007-4069-8641 E-mail: a.vilakarmona@odin.mgimo.ru

Anastasia D. Volkova, profesora titular de la Universidad MGIMO (Odintsovo).
 141700, Óblast de Moscú, Dolgorudnyi, calle Tsiolkovskogo 11, 18
 ORCID: 0009-0003-7720-2129 E-mail: anastasia.volkova@odin.mgimo.ru



Resumen. Este artículo examina cinco unidades fraseológicas cubanas desde perspectivas histórica y sociolingüística. La investigación emplea un enfoque interdisciplinario que integra lingüística, antropología e historia. Mediante metodología mixta, las autoras analizan dichas expresiones en cuanto a su forma, etimología y su capacidad para reflejar secuelas del colonialismo, prácticas afrocubanas, anécdotas populares y cultura de masas, destacando su función como marcadores identitarios con distintos grados de difusión regional y generacional. Asimismo, se estudia el lugar que ocupan estas unidades

fraseológicas en el vocabulario de hablantes contemporáneos, tanto de diversos dialectos del español cubano como de otras variedades nacionales del idioma. El trabajo se enmarca en la tradición de los estudios fraseológicos cubanos, pero introduce innovaciones mediante el uso de herramientas de lingüística de corpus y encuestas a hablantes de distintas variedades del español. Los resultados revelan factores diferenciales en la vitalidad fraseológica: los refranes con estructura cerrada y rima muestran mayor persistencia y potencial de ser adoptados en otras variantes nacionales del español que los dichos contextuales conectados con los hechos más locales. También se identifican variaciones generacionales en el uso, asociadas a cambios socioculturales. Se subraya la resistencia y evolución de estas expresiones como componentes esenciales del patrimonio lingüístico y cultural cubano.

Palabras clave: refrán, dicho, unidades fraseológicas, variante nacional cubana, marcador identitario

Para citar: Vila Carmona A., Volkova A.D. (2025) Acerca de algunos fraseologismos cubanos: historia, etimología y actualidad, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 123–138.
 DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-123-138

Declaración de divulgación: Las autoras declaran que no existe ningún potencial conflicto de interés.

О некоторых кубинских фразеологизмах: история, этимология и современность

© Вила Кармона А., Волкова А.Д., 2025

Анай де ля Кариад Вила Кармона, старший преподаватель Одинцовского филиала МГИМО МИД России.

143005, Московская область, г. Одинцово, Можайское шоссе, 153, 10

ORCID: 0009-0007-4069-8641 E-mail: a.vilakarmona@odin.mgimo.ru

Анастасия Дмитриевна Волкова, старший преподаватель Одинцовского филиала МГИМО МИД России.

141700, Московская область, г. Долгопрудный, ул. Циолковского 11, 18

ORCID: 0009-0003-7720-2129 E-mail: anastasia.volkova@odin.mgimo.ru

Аннотация. В данной статье представляются пять кубинских фразеологических единиц с исторической и социолингвистической точек зрения. В исследовании использован междисциплинарный подход, объединяющий лингвистику с антропологией и историей. Используя смешанную методологию, авторы рассматривают фразеологизмы с точки зрения их формы и этимологии; предпринимается попытка проследить, как они отражают последствия колониализма, афрокубинские практики, народные легенды и популярную культуру, подчеркивается их функция как маркеров идентичности, хотя и с разной степенью распространения по регионам и возрастным группам. Также исследуется место данных фразеологических единиц в вокабуляре современных носителей как различных диалектов кубинского национального варианта испанского языка, так и других его национальных вариантов. Работа встраивается в традицию исследования кубинской фразеологии, но привносит новизну за счет применения инструментов корпусной лингвистики и опроса носителей различных национальных вариантов испанского языка, таким образом сочетая фольклористический, культурологический и социолингвистический подход. Вывод, к которому приходят авторы, заключается в выявлении некоторых факторов различной жизнеспособности фразеологических единиц: пословицы с устойчивой завершённой структурой и рифмой сохраняются лучше и имеют больший потенциал к распространению в других национальных вариантах испанского языка, чем контекстно-обусловленные поговорки, связанные с локальными реалиями. Также отмечаются поколенческие различия в употреблении данных фразеологических единиц, связанные с социокультурными изменениями. Подчеркивается устойчивость и эволюция этих выражений как неотъемлемой части языкового и культурного наследия Кубы.

Ключевые слова: пословица, поговорка, фразеологические единицы, кубинский национальный вариант испанского языка, маркер идентичности

Для цитирования: Вила Кармона А., Волкова А.Д. (2025) О некоторых кубинских фразеологизмах: история, этимология и современность. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 123–138. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-123-138

Конфликт интересов: Авторы заявляют об отсутствии потенциального конфликта интересов.

On Some Cuban Idiomatic Expressions: History, Etymology and the Present

© Vila Carmona A., Volkova A.D., 2025

Anay de la Caridad Vila Carmona, senior lecturer at MGIMO University (Odintsovo).
143005, Moscow Oblast, Odintsovo, Mozhaiskoe shosse, 153, 10
ORCID: 0009-0007-4069-8641 E-mail: a.vilakarmona@odin.mgimo.ru

Anastasia D. Volkova, senior lecturer at MGIMO University (Odintsovo).
141700, Moscow Oblast, Dolgorudny, Tsolkovskogo street, 11, 18
ORCID: 0009-0003-7720-2129 E-mail: anastasia.volkova@odin.mgimo.ru

Abstract. This article examines five Cuban phraseological units from a historical and sociolinguistic perspective. The study employs an interdisciplinary approach that combines linguistics with anthropology and history. Using mixed methodology, the authors analyze these expressions in terms of their form, etymology and their capacity to reflect the impact of colonialism, Afro-Cuban practices, folk legends and popular culture, while emphasizing their function as identity markers with varying degrees of regional and generational diffusion. Moreover, the study examines the role of these phraseological units in the vocabulary of contemporary speakers of various dialects of the Cuban national variety of Spanish, as well as speakers of other national varieties of the language. While the study is based on the tradition of Cuban phraseological research, it introduces innovations through the application of corpus linguistics tools and surveys conducted among speakers of different varieties of Spanish of different ages. The findings reveal several factors contributing to the vitality of phraseological units: proverbs with a well-established structure and rhyme are more persistent and have greater potential to be adopted in other national varieties of Spanish than context-dependent sayings connected to the local reality. The study also identifies generational differences in usage patterns associated with sociocultural changes. On balance, the research highlights the resilience and evolution of these expressions as integral components of Cuba's linguistic and cultural heritage.

Key words: proverb, saying, phraseological units, Cuban national variety of Spanish, identity marker

For citation: Vila Carmona A., Volkova A.D. (2025) On Some Cuban Idiomatic Expressions: History, Etymology and the Present, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 123–138. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-123-138

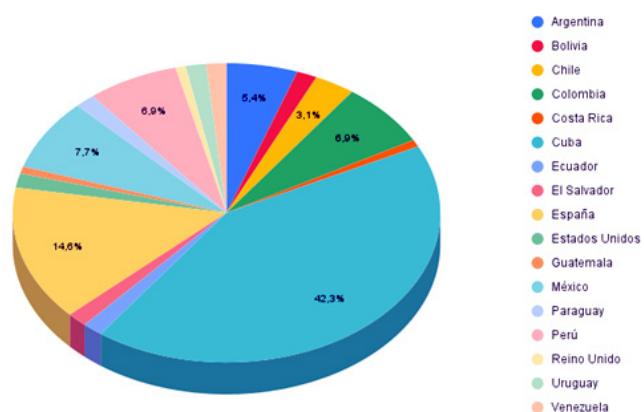
Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the authors.

Introducción

Cada nación posee características singulares que definen su idiosincrasia y cultura, conformando así su individualidad distintiva. La variante nacional cubana del idioma español es reflejo fiel de la historia y la cultura propias del país, constituyendo un elemento esencial para comprender su identidad sociocultural. Todas estas circunstancias influyen en la lengua que se habla allí, en todos los niveles lingüísticos: fonético, morfosintáctico y léxico-semántico. El nivel léxico-semántico se muestra como el más sensible a los cambios sociales y por ello, despierta un interés particular entre los lingüistas. Un papel significativo en este nivel lo desempeñan las unidades fraseológicas, cuya naturaleza fue reflejada por Zoila Carneado Moré de la siguiente manera: «En las investigaciones de los sistemas léxico y semántico de la lengua se ha hecho necesario diferenciar las combinaciones estables, que tienen rasgos categoriales propios, de las palabras como unidades de la lengua. Precisamente estas combinaciones son objeto de una nueva disciplina, la fraseología» [Carneado Moré, 1985: 7].

En el presente estudio, las autoras se proponen examinar un conjunto de unidades fraseológicas de uso común en Cuba desde un enfoque multidimensional, que integra perspectivas lingüístico-culturales y sociolingüísticas, con el fin de elucidar tanto su origen como su función en el contexto actual. Para ello, se ha implementado una metodología mixta que combina un análisis histórico, sociolingüístico y lingüística de corpus. De esta manera, hemos analizado sitios web cubanos, medios nacionales, diccionarios de vocablos cubanos, obras de destacados autores en esta materia, y el Corpus del Español¹. También se diseñó y aplicó una encuesta a 130 hispanohablantes procedentes de 17 países distintos, con el objetivo de verificar el grado de conocimiento y uso de estas expresiones en las diversas variedades del español, y analizar posibles procesos de difusión transnacional.

En el diseño muestral, se incorporó un análisis de la distribución geográfica de los encuestados cubanos, con el objetivo de garantizar una representatividad territorial significativa. Los participantes procedían de 10 provincias distintas del país de las 15 en las que se divide administrativa-



Distribución de los encuestados por países de su procedencia

¹ Corpus del Español: Web/Dialects. URL: <https://www.corpusdelespanol.org/web-dial/> (accessed: 08.08.2025).

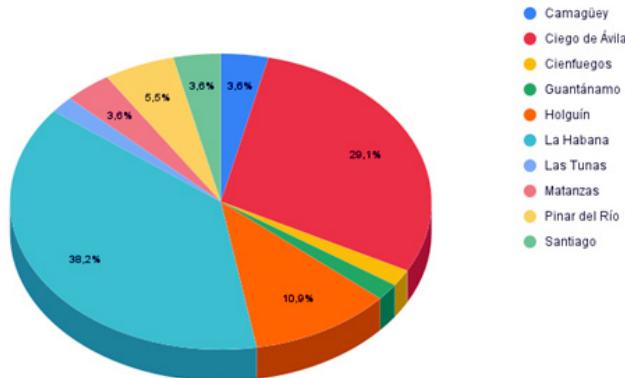
mente, destacándose una mayor concentración en la provincia de La Habana, seguida por Ciego de Ávila y Holguín. Esta configuración permitió abarcar las tres regiones del país:

- la región occidental (47 % de la muestra): las provincias La Habana, Matanzas, Pinar del Río;
- la región central (35 %): las provincias Cienfuegos, Camagüey, Ciego de Ávila;
- la región oriental (18 %): las provincias Las Tunas, Guantánamo, Holguín, Santiago de Cuba.

Dicha estratificación refleja las principales zonas demográficas y culturales de Cuba, lo que enriquece el estudio al incorporar variaciones dialectales y sociolíngüísticas potenciales asociadas a cada territorio. No obstante, se reconoce como limitación el desequilibrio en la proporción regional, atribuible a factores logísticos en la recolección de datos.

Al analizar la encuesta también se tuvo en cuenta el rango de edad de los encuestados, de esta forma, se distinguen 3 grupos etarios: el 49 % de ellos pertenecen al grupo de 18 a 35 años, el 35 % al de 36 a 50 años y el 16 % al de mayores de 51 años.

Para aclarar la diferencia entre «refrán» y «dicho» vamos a introducir sus definiciones. Según el diccionario de la Real Academia Española², cuando hace referencia a la palabra «refrán», se determina como *«dicho agudo y sentencioso de uso común»*, *«dicho tradicional gracioso u oportuno, que expresa una afirmación, una advertencia o un consejo, y que a veces contiene alguna rima»*³. A la palabra «dicho» el diccionario le atribuye la siguiente definición: *«ocurrencia chistosa y oportuna»*. Teniendo en cuenta ello, podríamos decir que, en el caso del término «refrán» se trata de frases que recogen una experiencia o un hecho, surgidos de la sabiduría popular y usados con más frecuencia que un «dicho». Es el pueblo el que los crea, los difunde y populariza. Transmiten el folclor, la cultura, la identidad, el modo de pensar, los valores y cualidades morales dentro de una determinada sociedad [Sevilla Muñoz, Crida Alvarez, 2013].



Distribución de los encuestados cubanos por regiones

² Diccionario de la lengua española. Real Academia Española. URL: <https://www.rae.es> (accessed: 08.08.2025).

³ Diccionario del estudiante. Real Academia Española. URL: <https://www.rae.es/diccionario-estudiante/refr%C3%A1n> (accessed: 08.08.2025).

Los dichos y los refranes, si bien, a menudo son confundidos, lo cierto es que, a pesar de guardar cierta similitud, hay un elemento que los distingue. Ambos son producto del ingenio de una población determinada, que logran transmitirse y persistir con el paso del tiempo. Pero su diferencia radica en que los refranes llevan intrínseco una moraleja, y las palabras que los conforman suelen poseer una notoria rima, mientras que los dichos son expresiones que una población populariza a partir de un hecho, pero que carece de esa cierta moraleja o enseñanza para la vida. Un dicho se convierte en refrán cuando se populariza usándose como un refrán popular. Esa frase hecha se caracteriza por la imposibilidad de su traducción a otros idiomas, aunque existen expresiones equivalentes en otras lenguas.

Una ojeada a la evolución y estudio de la fraseología cubana

En 1921, Constantino Suárez publicó el *Vocabulario Cubano*⁴ como suplemento al *Diccionario de la Real Academia Española*, recopilando 6,828 voces o acepciones, 321 frases y 52 refranes. Su trabajo tuvo como antecedentes obras de otros autores, a decir, el *Diccionario de la Real Academia Española* (1914), el *Diccionario Pichardo* (1875)⁵, el *Pequeño Larousse Ilustrado* (1912)⁶ y la *Lexicografía Antillana* de Zayas (1914)⁷, las cuales también habían incorporado cubanismos entre sus vocablos. Su objetivo era documentar el léxico cubano, que no había sido comprendido en los textos anteriores, incluyendo expresiones irónicas o aparentemente absurdas, pero de uso extendido. La obra integraba influencias indígenas y populares, aunque algunas entradas han perdido vigencia con el tiempo. Un acierto metodológico fue la inclusión de las frases en un apéndice independiente, facilitando su consulta. Entre las expresiones aún vigentes se puede nombrar: *cambiar el disco* (invitar a alguien a introducir otro tema), *dar perro muerto* (molestar con visitas extensas) o *estar la cosa en candela* (expresar la complejidad de una situación). En cambio, muchos refranes recopilados han caído en desuso debido al inevitable transcurso del tiempo, como *al que por su gusto muere, la muerte le sabe a dulce* (hoy sustituido pora gloria) u otros.

Fernando Ortiz, en *Un Catauro de Cubanismos* [Ortiz, 1923: 11], reconoció el valor del *Vocabulario* de C. Suárez pero criticó la omisión de etimologías africanas y la inclusión de términos no exclusivamente cubanos. Ortiz amplió el repertorio con otros vocablos y acepciones que, según él, debían ser considerados como cubanismos, y un listado de locuciones entre las que destacan *meter La Habana en Guanabacoa* o *hacerse el chivo loco*, aunque sin definirlas. Posteriormente, Juan

⁴ Suárez C. *Vocabulario cubano: suplemento a la 14a. edición del Diccionario de la R. A. de la Lengua: comprende 6.828 voces o acepciones, 321 frases, 52 refranes*. Habana, Madrid. R. Veloso, Libr. de Perlado, Paéz y Cía. 1921. 578 p.

⁵ Pichardo E. *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*. Habana. El trabajo de Leon F. Dediot. 1875. 393 p.

⁶ Augé C. (dir.) *Pequeño Larousse ilustrado: nuevo diccionario enciclopédico*. Paris. Larousse. 1528 p.

⁷ Zayas y Alfonso A. *Lexicografía antillana: diccionario de voces usadas por los aborígenes de las Antillas mayores y de algunas de las menores y consideraciones acerca de su significado y de su formación*. Habana. El Siglo XX. 1914. 487 p.

Marinello, en *Un guacalito de cubanismos* (1925–1926)⁸, rectificó imprecisiones en ambas obras, señalando limitaciones derivadas del origen peninsular de Suárez y el enfoque rural de Ortiz.

Estas obras evidencian la dinámica lingüística cubana, donde vocablos y frases evolucionan rápidamente, como advirtió Ortiz: «El lenguaje tiene vida, y es empeño inútil querer pasmarlo» [Ortiz, 1923: 11]. La labor lexicográfica de este período, aunque fragmentaria, sentó las bases para el estudio de la fraseología insular, destacando su riqueza y variabilidad geográfica y social.

En el siglo XX, Zoila Carneado [Carneado Moré, 1985] y Antonia María Tristá conjuntamente con Carneado [Carneado Moré, Tristá, 1985] dieron continuidad al análisis, origen y fundamentación teórica de la fraseología, resaltando cómo las unidades fraseológicas funcionan en el lenguaje.

Siguiendo este rumbo, es relevante mencionar a otros autores en el siglo XXI que siguieron los pasos de Carneado y Tristá, como Luis Alfaro [Alfaro Echevarría, 2007] y Aurora Camacho [Camacho Barreiro, 2008], quienes han profundizado en las deficiencias del *Vocabulario* de C. Suárez, caracterizándolo de poca objetividad, donde se interpreta el vocabulario cubano sin creatividad, llegando incluso a categorizarlo como pobre en su refranero. Sólo unos pocos autores como los mencionados anteriormente, y otros como Graciela Salto [Salto, 2016] y Geisy Labrada, Celia María Pérez e Irina Bidot [Labrada Hernández et al., 2022] se propusieron indagar en la historia de los estudios fraseológicos en Cuba, sus aportes, limitaciones y orígenes, comparándolos con la actualidad.

Es primordial destacar la creación del *Grupo de Estudios de Fraseología de Cuba (Gefrascu)*⁹ en el año 2020, que tiene como objetivos reunir a investigadores, profesores nacionales y extranjeros, que ayuden a enmarcar su objetivo, dígase analizar orígenes de expresiones, la elaboración de materiales fraseográficos, las investigaciones diacrónicas, y todos aquellos aspectos relacionados con la fraseología, fraseodidáctica, estudios interlingüísticos, entre otros. *Gefrascu* ha organizado eventos como el *I Encuentro Internacional del Grupo de Estudios de Fraseología de Cuba (Gefrascu)* con la participación del Comité Científico de la XII Conferencia Internacional *Lingüística 2022*, cuyo propósito radica en divulgar el trabajo realizado por el grupo durante sus años de trabajo, valorar el estado de las investigaciones fraseológicas, y demás.

Más allá de las diferencias, el esfuerzo y la dedicación de estos autores, y sus críticas constructivas entre ellos, contribuyeron a trazar el camino en la unificación de cubanismos, el léxico propio de la cultura de tradición oral cubana. Muchos de estos vocablos prevalecen hoy en día, otros fueron mejorados, y en el peor de los casos, olvidados. Pero lo cierto es que la inventiva del pueblo abre paso a

⁸ Marinello J. Un guacalito de cubanismos. La Habana. Gente Nueva. 1996. 64 p.

⁹ Convocatoria GEFRASCU. XII Conferencia Internacional Lingüística 2022, Lingüística2022. URL: <https://www.linguisticacuba.com/es/general2> (accessed: 08.08.2025).

otros términos del habla popular o vulgar. Por ello, no es de extrañar que en estos libros no aparezcan los dichos que traemos a colación en este artículo, debido a la constante transformación de los mismos.

Los refranes y dichos en Cuba

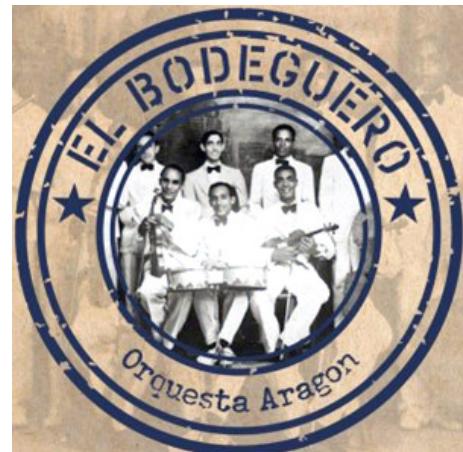
La idiosincrasia lingüística del pueblo cubano se manifiesta en una profunda interrelación entre el habla cotidiana y las raíces culturales que la sustentan [Dihigo, 1915; Díaz Domínguez, Hernández Pérez, 2010]. El cubano, reconocido por su ingenio y jovialidad, hace uso de un repertorio expresivo rico en simbolismos heredados de sus antepasados. Estas expresiones, lejos de ser simples adornos del discurso, constituyen vehículos de transmisión intergeneracional de la identidad colectiva, perpetuando y renovando, a través del uso social, un acervo simbólico que se reinventa constantemente.

En este contexto, el habla popular cubana se erige como un espacio privilegiado para la observación de los mecanismos de creación y recreación del significado. Las conversaciones cotidianas se ven así impregnadas de un sinfín de fórmulas y giros idiomáticos que, además de cumplir una función comunicativa, refuerzan la cohesión social y la continuidad cultural. La vitalidad de estos recursos lingüísticos evidencia la capacidad del idioma para adaptarse a las circunstancias históricas y sociales, generando nuevas formas expresivas que enriquecen el patrimonio inmaterial de la nación.

Toma chocolate, paga lo que debes

En lo que respecta a Cuba, los refranes y dichos nacen del pensamiento improvisador del cubano. Son un gran «ajíaco»¹⁰ resultante de las muchas culturas que han confluido en Cuba, dígase la cultura española y la africana, que convergieron en la actual nacionalidad cubana. De esta forma, están los refranes que llegaron con los españoles, otros con la religión africana e incluso los que brotaron del ingenio de los campesinos cubanos, y luego aquellos que adquirieron connotación al ser incorporados a canciones populares.

Así pasó al refrán «*toma chocolate, paga lo que debes*» que surge en la canción «*El Bodeguero*», uno de los chachachás¹¹ más internacionalizados de la historia, grabado en 1955 por la orquesta cubana «Aragón».



El álbum de la Orquesta Aragón donde aparece el famoso chachachá

¹⁰ Sopa típica de una determinada región. — N. de las Autoras, aquí y en adelante.

¹¹ El chachachá es un ritmo musical de origen cubano, así como un estilo de baile popular que adquirió fama en los años 90.

Aunque dicha expresión no tiene correlación con las demás estrofas de la canción, fue agregada a la misma por el sonido sincopado de las palabras. En la canción «El Bodeguero», se describe un escenario en el que el encargado (conocido como bodeguero) de estos establecimientos (bodegas¹²) se muestra complacido, servidor y alegre por el nuevo ritmo de la moda «el chachachá» que como la vasta mayoría de los géneros musicales y de baile cubanos, tiene profundas raíces y una innegable descendencia africana¹³.

Se dice que, el «toma chocolate» se relacionaba a un personaje que había recibido el apodo de «Chocolate», el cual tenía una deuda monetaria, y cierto día le dicen: «toma Chocolate, paga lo que debes», convirtiéndose en una frase de la época, que se llegó a incorporar a la canción mencionada. Esta expresión se invocaba cuando alguien pedía dinero prestado y no lo devolvía, o compraba algo y le quedaban cuentas por pagar, incurriendo en el incumplimiento de su deuda. De ahí que, hoy en día, se escuche entre amigos un «paga lo que debes» a modo de consejo o broma. En el Corpus del Español¹⁴ se muestran 8 referencias a las fuentes cubanas con la colocación «toma chocolate», mientras que en todos los contextos hispanohablantes se encuentra 54 veces (43 de las cuales se refieren al refrán) lo que puede señalar su popularidad en otras regiones hispanohablantes. Por ejemplo, a este refrán hace referencia la prensa cubana en el encabezado del artículo «Toma chocolate y... México quiere cobrarle a Cuba el petróleo donado»¹⁵. Los resultados de la encuesta también evidencian el carácter transnacional de este refrán: el 64,6% de los encuestados manifestaron haber oído esta frase, y al evaluar los posibles contextos de su uso, la asocian con la idea de responsabilidad. El 63,1% de los encuestados que distinguen esta expresión provienen de Cuba, otros representantes proceden de países como Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, España, Estados Unidos, México, Perú, Reino Unido y Uruguay. Por tanto, se puede inferir que dicho refrán goza de un amplio reconocimiento entre la comunidad hispanohablante. Con relación al rango etario, los resultados muestran una tendencia decreciente en el uso de esta expresión en las generaciones más jóvenes: el porcentaje de los que conocen la expresión es el 57% del rango de edad de 18 a 35 años, el 67% de 36 a 50 años y el 80% en el grupo de mayores de 51 años.

La hora en que mataron a Lola

«La hora en que mataron a Lola», otro dicho popular en Cuba, hace referencia a la hora «las tres de la tarde». En el ámbito de los estudios fraseológicos cubanos, se registran diversas versiones en torno al origen de esta expresión, las cuales se

¹² Las bodegas eran establecimientos en los que los vecinos solían reunirse e intercambiar historias.

¹³ «Toma chocolate, paga lo que debes»: ¿Cómo terminó esa frase en un famoso chachachá? URL: <https://www.cubanet.org/toma-chocolate-paga-lo-que-debes-como-termo-esa-frase-en-un-famoso-chachacha/> (accessed: 08.08.2025).

¹⁴ Corpus del Español: Web/Dialects. URL: <https://www.corpusdelespanol.org/web-dial/> (accessed: 08.08.2025).

¹⁵ Toma chocolate y... México quiere cobrarle a Cuba el petróleo donado URL: <https://www.cuballama.com/noticias/toma-chocolate-y-mexico-quiere-cobrarle-a-cuba-el-petroleo-donado/> (accessed: 08.08.2025).

bifurcan en dos corrientes principales. Por un lado, algunos investigadores la consideran un constructo legendario, carente de fundamento histórico; por otro, existen estudiosos que sostienen su plausibilidad basándose en testimonios y tradición oral. No obstante, ambas posturas coinciden en situar el referente extralingüístico en un hecho delictivo — específicamente, un feminicidio — ocurrido durante la primera mitad del siglo XX, cuya víctima fue una mujer cubana marginalizada socialmente, comúnmente asociada al denominado «mal vivir».

Debido a la indocumentación de la defunción, y que Lola es un apelativo familiar de los nombres Dolores y Manuela, cuesta determinar de qué Lola se trataba, lo que pone en duda su veracidad.

Entre las acepciones más documentadas, se expone que la expresión hacía honor a Dolores Oropesa, una hermosa cubana, de mal vivir, de La Habana, que fue asesinada a las tres de la tarde por un cliente que sufrió de celos al verla con otro hombre. Esta vertiente es compartida por G. Labrada y L. Campo [Labrada-Hernández, Campo, 2021: 41].

Otros son partidarios de que Lola falleció a manos de su esposo, a las tres de la tarde, al descubrir que esta le era infiel. El hecho fue narrado por Rafael Hernández Marín, un compositor puertorriqueño que la llevó a la inmortalidad con su canción: «*Pobre Lola*», que cuenta: «Eran las tres de la tarde / cuando mataron a Lola / y dicen los que la vieron / que agonizando decía: / Yo quiero ver a ese hombre / que me ha quitado la vida, / yo quiero verlo y besarlo / para morirme tranquila»¹⁶.

Aparece en el argot popular por primera vez a partir de un discurso del presidente Ramón Grau San Martín (1933–1934, 1944–1948), al concluir con la expresión: «*son las tres de la tarde, la hora en que mataron a Lola*», lo cual provocó risas entre los oyentes, y desde ese entonces, se ha hecho uso de esa frase para referirse a las tres de la tarde.

En la misma línea, G. Labrada y L. Campo sostienen que la popularidad de dicha expresión tiene su origen precisamente en esta anécdota histórica [Labrada-Hernández, Campo, 2021: 41]. En el Corpus se encuentran las palabras «hora» y «Lola» en colocación 16 veces (14 entradas se refieren al dicho), entre las cuales 8 son atribuidas a las fuentes cubanas. Este dicho posee un destacado grado de reconocimiento en la población cubana: el 48,5 % del total de encuestados declaró haber oído esta expresión, entre ellos el 85,7 % son



Ramón Grau San Martín

¹⁶ A qué hora mataron a Lola y por qué URL: <https://www.cibercuba.com/noticias/2021-04-16-u207966-e199370-s27315-hora-mataron-lola> (accessed: 08.08.2025).

oriundos de Cuba. Asimismo, participantes procedentes de Colombia, España, Estados Unidos, México, Perú y Reino Unido tienden a asociar este refrán específicamente con la referencia temporal de las 3 de la tarde. En lo que respecta al rango de edad, los que conocen esta frase se distribuyen de la siguiente forma: el 47% pertenece al grupo de 18 a 35 años, el 46% al de 36 a 50 años, y el 60% al grupo de mayores de 51 años.

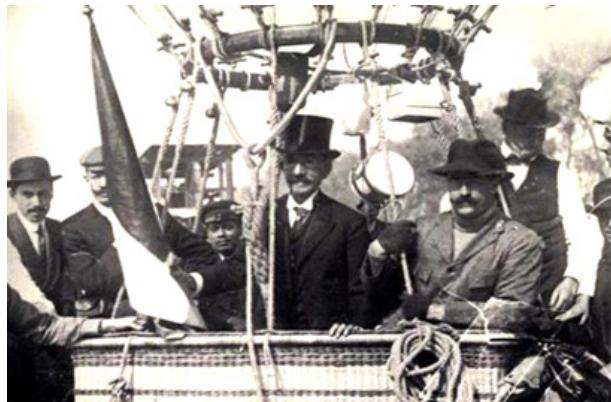
Volar / desaparecer como Matías Pérez

Pero la perspicacia de los cubanos se ha visto reflejada hasta en la aeronáutica, y ello es apreciable cuando escuchamos hablar de la frase: «*Volar/desaparecer como Matías Pérez*».

Matías Pérez fue un portugués radicado en Cuba en el siglo XIX, que tenía como sueño elevarse a las alturas. En 1856 conoció al piloto francés Eugene Godard (Eugène Godard, 1827–1890), un notable aeronauta, a quien le compró el globo aerostático «La Villa de París»¹⁷.

El 29 de junio de 1856, una oleada de habaneros se reunió para verlo elevarse en su globo, lo que se convirtió en su último

vuelo. Se cuenta que las condiciones climáticas eran desfavorables, y que el globo fue arrastrado hacia el norte, sobre el estrecho de la Florida para nunca más ser visto. De ahí la conocida expresión: «*Voló como Matías Pérez*» usada por los cubanos para hacer referencia a la partida o desaparición de alguien. G. Labrada y L. Campo hacen mención a esta unidad fraseológica en su estudio, en la que se combina el nombre de pila más el apellido, aunque no llegan a desarrollar una versión detallada de la misma [Labrada-Hernández, Campo, 2021: 39]. La popularidad del refrán también se muestra en el Corpus del Español con 99 ejemplos de su mención y 37 contextos especialmente cubanos (48 entradas hacen referencia al dicho sobre Matías Pérez)¹⁸. De acuerdo con los datos de la encuesta, solo el 47,7% de los participantes afirmó estar familiarizado con este dicho, de ellos el 87% son cubanos. Asimismo, se registró su conocimiento entre participantes provenientes de Perú, Uruguay, Colombia, España, Estados Unidos, México y Reino Unido quienes también marcaron que habían oído esta expresión. Es relevante señalar



Matías Pérez

¹⁷ Voló como Matías Pérez, frase que eterniza en el tiempo. Radio Habana Cuba. URL: <https://www.radiohc.cu/de-interes/caleidoscopio/227081-volo-como-matias-perez-frase-que-eterniza-en-el-tiempo> (accessed: 08.08.2025).

¹⁸ Corpus del Español: Web/Dialects. URL: <https://www.corpusdelespanol.org/web-dial/> (accessed: 08.08.2025).

que la mayoría de los encuestados que declararon no haber escuchado previamente este dicho lograron inferir correctamente su significado. La edad de los que han reconocido esta frase se distribuye de la siguiente manera: el 47% en el grupo entre 18 y 35 años, el 41% entre 36 y 50 años, y el 60% de los que son mayores de 51 años.

Acabar como la fiesta del Guatao

De igual forma, cada vez que se presagia un final desastroso, se oye decir más de una vez: «*Esto va a acabar como la fiesta del Guatao*». La expresión en cuestión ha sido lexicalizada en el español cubano para denotar el desenlace trágico y catastrófico de un suceso, evidenciando cómo ciertos eventos históricos de alto impacto sociocultural pueden cristalizarse en unidades fraseológicas. En cuanto a su origen, la discusión académica se articula en torno a tres hipótesis fundamentales.

Una de ellas sitúa el referente histórico en el año 1896, durante la Guerra de Independencia contra España (1895–1898). En ese contexto, el pueblo de Guatao, ubicado al noroeste de La Habana, era conocido por sus animadas festividades y, de manera más significativa, por su apoyo a la causa independentista, llegando a albergar a insurgentes cubanos. Este hecho provocó una violenta represalia por parte de las fuerzas coloniales: un contingente de aproximadamente 200 soldados españoles irrumpió en la localidad, perpetrando una masacre que acabó con la vida de más de 40 civiles. Este episodio, de profunda resonancia en la memoria colectiva, habría dado lugar a la expresión como una forma de aludir metafóricamente a un final sangriento y abrupto.

Otra vertiente explicativa vincula el origen de la fraseología a un conflicto ocurrido en el contexto de las festividades afrocubanas del siglo XIX. Según esta hipótesis, el episodio habría tenido lugar durante una celebración conocida como «Tambor de Yuca» — ritual de raigambre africana organizado por comunidades esclavizadas —, en el cual se produjo un violento enfrentamiento entre esclavos de distintos ingenios azucareros. Este altercado, de carácter colectivo, habría contribuido a la notoriedad del pueblo de Guatao como espacio de resistencia y tensión social, arraigándose en la memoria popular como un suceso de desenlace trágico.

Desde una perspectiva etnofraseológica, esta interpretación subraya cómo ciertas expresiones idiomáticas emergen de prácticas culturales marginalizadas, en este caso, aquellas vinculadas a la diáspora africana en Cuba. La ritualidad del «Tambor de Yuca», más allá de su dimensión festiva, funcionaba como espacio de sociabilidad conflictiva, donde las tensiones intergrupales podían desembocar en violencia. Así, la lexicalización de este evento en la fraseología cubana reflejaría no solo un hecho aislado, sino la persistencia de un imaginario histórico asociado a la opresión colonial y la resistencia esclava.

Están aquellos que narran que el objeto de la riña era Fela Cuesta, una hermosa chica que había provocado celos a varios hombres con los que solía coquetear. Versión que ha dado lugar a una décima¹⁹ de Samuel Feijóo²⁰ «*Fiesta famosa*», en el que se relatan los sucesos en el Guatao poniendo en la mira a Fela Cuesta²¹.

Los contextos de origen cubano donde aparece este refrán alcanzan 16 ejemplos en el Corpus frente a 37 ejemplos hispanohablantes. En la distribución de los encuestados atendiendo a su país de origen se estima que, del 45,4% de los participantes familiarizados con este dicho, el 84,7% se identificaron como cubanos, y los otros como procedentes de Argentina, México, Perú, Colombia, España, Estados Unidos y Reino Unido. Todo ello permite deducir que el dicho en cuestión lleva rasgos nacionales predominantemente cubanos. En cuanto al rango de edad, esta frase la han identificado el 44% de los encuestados que pertenecen al grupo de 18 a 35 años, el 41% al de 36 a 50 años, y el 60% al de mayores de 51 años.

Como el gallo de Morón

En las historias que han dado lugar a dichos populares en la nación cubana, hasta los animales han cobrado protagonismo. Un ejemplo de ello se vincula al municipio de Morón, en la provincia de Ciego de Ávila, Cuba, donde se eleva, a su entrada, un monumento que simboliza un gallo de bronce, esculpido por Rita Longa²² en 1982. Esta ave se convirtió en el símbolo de Morón, en historia, cultura y tradición de la ciudad.

Aunque muchos asocian a esta ciudad el origen de la expresión «lo dejaron como el gallo de Morón, sin plumas y cacareando», lo cierto es que nació en Morón de la Frontera, en Sevilla, en la Comunidad Autónoma de Andalucía, España.

Según la tradición oral, durante el siglo XVI, en Morón de la Frontera, el pueblo se dividía en dos bandos con un alcalde cada uno, lo que daba lugar a frecuentes confrontaciones. Es así que, ante los hechos, la Cancillería de Granada, con el fin de imponer su autoridad, envió a un juez, a quien no le temblaba la mano para hacer valer su autoridad. Debido a su actitud altanera y abusiva, comenzó a extenderse la frase «*de que donde estuviese no había más gallo que él*», de ahí que los pobladores le apodaran como «el gallo de Morón».



Monumento al gallo de Morón

¹⁹ Una décima en poesía es una estrofa constituida por diez versos octosílabos.

²⁰ Samuel Feijóo Rodríguez (1914–1992), escritor y artista plástico de nacionalidad cubana.

²¹ Terminó como la fiesta del Guatao. CiberCuba. URL: <https://www.cibercuba.com/lecturas/termino-como-la-fiesta-del-guatao> (accessed: 08.08.2025).

²² Rita Longa Aróstegui (1912–2000), escultora de nacionalidad cubana. Creadora de obras como «*Venados*» (1947), «*La Virgen del Camino*» (1948), «*Bailarina*» (1950), entre otras.

Los residentes de ese pequeño pueblo, exhaustos de sus berrinches y abusos, decidieron darle una lección. Le dieron una paliza y lo dejaron desprovisto de su ropa, naciendo así entre los cantaores andaluces una coplilla que decía: «*Anda, que te vas quedando como el Gallo de Morón, sin plumas y cacareando, en la mejor ocasión*»²³.

Actualmente, en Morón de la Frontera, se yergue un gallo, que hace honor a la frase, desplumado y en posición de huida. Tradición que fue heredada por la ciudad de Morón, Cuba. Al ser un territorio con asentamientos españoles, la frase, junto con la idea de «el gallo», llegó para quedarse, y actualmente es empleada para hacer alusión a la escasez de dinero o quedarse sin nada. Siendo así que, en 1955 se instauró un gallo, pero con plumaje, en honor a aquel gallo que los españoles habían dejado en casa, y que derivaría en el gallo existente. No por gusto la ciudad de Morón es conocida entre los cubanos como «La Ciudad del Gallo». El Corpus del Español da 60 ejemplos de la colocación «gallo» y «Morón» entre ellos 23 son de fuentes cubanas. Este refrán resulta ser reconocido por el 46,1% de nuestros encuestados, siendo el 71,7% de origen cubano. Cabe destacar que el 31,5% de todos los participantes de procedencia española también lo identifican, lo que podría arraigarse en su etimología compartida. Asimismo, se registra su reconocimiento entre encuestados de Argentina, Costa Rica, Colombia, Uruguay, Perú, Estados Unidos, México y Reino Unido. En lo que concierne a la distribución por edades de los encuestados, identifican esta frase el 39% en el rango de 18 a 35 años, el 41% en el de 36 a 50 años, y el 80% entre mayores de 51 años.

Conclusiones

Los refranes y dichos analizados («*Toma chocolate, paga lo que debes*», «*La hora en que mataron a Lola*», «*Volar como Matías Pérez*», «*Acabar como la fiesta del Guatao*», «*Como el gallo de Morón*») funcionan como marcadores culturales que reflejan la idiosincrasia cubana, integrando elementos históricos, sociales y folclóricos. Su persistencia en el habla cotidiana evidencia su rol en la transmisión de la memoria colectiva también fuera del área nacional. Aunque arraigados en Cuba, las unidades fraseológicas, especialmente los refranes, tienen tendencia a adquirir un carácter transnacional que puede ser justificado por la forma de refrán. Los refranes suelen tener estructura sentenciosa, rima y moraleja y de esta manera resulta más fácil memorizar y transmitir estas unidades mientras que los dichos no suelen poseerlas y surgen de eventos específicos característicos del ámbito cultural nacional. La vitalidad de estas expresiones se sustenta en la intertextualidad: canciones («*El Bodeguero*»), literatura (décimas de Feijóo), discursos políticos (el de Ramón Grau, como ejemplo).

²³ El Gallo de Morón, ¿cuál es el origen de la leyenda? Diario de Sevilla. 10.10.2022. URL: https://www.diariodesevilla.es/vivirensevilla/Gallo-Moron-origen-leyenda_0_1728127269.html (accessed: 08.08.2025).

El análisis de los diccionarios examinados en esta investigación permitió constatar que en ellos no se exponen las unidades fraseológicas que deslindamos en este artículo, lo que demuestra una metamorfosis en el argot popular, aunque a los autores les hubiera sido imposible reunir todas las expresiones o refranes existentes en ese momento. Es así que, las frases que les compartimos, no fueron incorporadas, bien porque los autores no pretendían amontonarlas todas en un apéndice, o bien porque aún no habían brotado del ingenio del pueblo.

El análisis conjunto de los datos obtenidos mediante la encuesta aplicada y los registros del Corpus del Español permite establecer una distinción fundamental en cuanto a la capacidad de difusión transnacional de las unidades fraseológicas examinadas. Los resultados evidencian que los refranes, categorizados como tales en nuestro estudio, presentan un mayor potencial de traspasar fronteras lingüísticas, fenómeno atribuible principalmente a su estructura formal caracterizada por mayor estabilidad lingüística, rima y formulación sentenciosa de carácter general. Por el contrario, los dichos muestran patrones de aparición más esporádicos y circunstanciales, manifestando una vinculación más estrecha con el contexto sociopolítico y cultural particular. Esta diferenciación queda corroborada por nuestros datos cuantitativos, donde se observa que los refranes aparecen con frecuencia comparable en diversas variedades del español mientras que los dichos presentan una distribución marcadamente local. No obstante, como limitación del estudio, reconocemos la necesidad de investigaciones diacrónicas que exploren los posibles procesos de convencionalización mediante los cuales ciertos dichos podrían eventualmente transitar hacia la categoría de refranes.

Cada nación desarrolla sistemas fraseológicos propios, cuya especificidad puede resultar desconocida para hablantes de otras regiones o presentar significados divergentes. El presente estudio pone de manifiesto diferencias interculturales en la interpretación de expresiones idiomáticas. Los datos recabados evidencian que, por ejemplo, los cubanos y los mexicanos pueden enfrentar dificultades mutuas en la comprensión de determinadas expresiones, en función de la procedencia geográfica y del origen de las mismas. En el caso de Cuba, se observa que las generaciones más jóvenes tienden a desplazar fórmulas tradicionales, generando alternativas que reflejan su contexto sociocultural contemporáneo; muchas de estas nuevas expresiones se caracterizan por el empleo de vocabulario considerado despectivo, vulgar u ofensivo.

Infinito es el listado de dichos y refranes que enriquecen la lengua, y que a medida que evoluciona la humanidad, emanan otros nuevos, adaptables al nuevo contexto que se vive, impregnado de interesantes y extraordinarias historias y anécdotas, todos ellos marcados por la gracia, la alegría y el carácter jocoso que caracteriza al cubano.

Bibliografía / References

- Alfaro Echevarría L. (2007) La fraseología popular en el ámbito hispánico y en Cuba: algunas referencias históricas y bibliográficas necesarias [Popular Phraseology in the Hispanic World and Cuba: Some Necessary Historical and Bibliographical References], *ISLAS*, no. 154, pp. 143–159. (In Spanish)
- Camacho Barreiro A.M. (2008) Las marcas sociolingüísticas en una muestra de la lexicografía cubana: tipología y evolución [The Sociolinguistic Marks in a Sample of Cuban Lexicography: Tipology and Evolution], *Revista de Lexicografía*, vol. XIV, pp. 43–58. DOI: <https://doi.org/10.17979/rlex.2008.14.0.3838> (In Spanish)
- Carneado Moré Z. (1985) *La fraseología en los diccionarios cubanos* [Phraseology in Cuban Dictionaries], La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 132 p. (In Spanish)
- Carneado Moré Z., Tristá A.M. (1985) *Estudios de fraseología* [Phraseology studies], La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, 90 p. (In Spanish)
- Díaz Domínguez B.H., Hernández Pérez M. (2010) *Aproximación a los fraseologismos. El refrán, origen y presencia en la literatura. El ejemplo cubano* [Approach to phraseological units. The proverb, origin and presence in literature. The Cuban example], *Revista Avanzada Científica*, vol. 13, no. 2. (In Spanish)
- Dihigo J.M. (1915) *El habla popular al través de la literatura cubana* [Popular Speech Through Cuban Literature], La Habana, El Siglo XX, 62 p. (In Spanish)
- Iribarren J.M. (1956) *El porqué de los dichos. Sentido, origen y anécdota de los dichos, modismos y frases proverbiales de España con otras muchas curiosidades* [The why of the sayings. Meaning, origin and anecdote of the proverbial sayings, idioms and phrases of Spain with many other curiosities], Madrid, Aguilar, 722 p. (In Spanish)
- Labrada-Hernández G., Campo L.R. (2021) ¡De esos Marcos Pérez hay muchos en Buena Vista! Fraseología y antropónimia en Cuba [There Are Many of Those Marcos Pérez in Buena Vista! Phraseology and Anthroponymy in Cuba], *Revista Comunicación*, vol. 30, no. 2, pp. 28–45. (In Spanish)
- Labrada Hernández G., Pérez Marqués C.M., Bidot Martínez I. (2022) ¿Envejecen las unidades fraseológicas? Los zoomorfismos del *Vocabulario Cubano* (1921): Un siglo después [Do Phraseological Units Get Old? The Zoomorphisms of *Vocabulario cubano* (1921): A Century Later], *Lingüística y Literatura*, no. 81, pp. 89–109. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.lyl.n81a04> (In Spanish)
- Ortiz F. (1923) *Un catauro de cubanismos: apuntes lexicográficos* [A Collection of Cubanisms: lexicographic notes], La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 272 p. (In Spanish)
- Salto G. (2016) El *Catauro de cubanismos* de Fernando Ortiz y la reinvención de tradiciones filológicas [The *Catauro de cubanismos* of Fernando Ortiz and the reinvention of philological traditions], *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 45, pp. 31–46. DOI: <https://doi.org/10.5209/ALHI.55113>. (In Spanish)
- Sevilla Muñoz J., Crida Álvarez C.A. (2013) Las paremias y su clasificación [Paremies and their classification], *Paremia*, no. 22., pp. 105–114. (In Spanish)

Специфика религиозных орденов в ее отражении в искусстве Испании золотого века. Постановка проблемы

© Морозова А.В., 2025

Морозова Анна Валентиновна, д-р культурологии, канд. искусствоведения, доцент кафедры истории западноевропейского искусства Института истории СПбГУ.
199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7/9
E-mail: amorozova64@mail.ru; a.v.morozova@spbu.ru



Аннотация. Факт многочисленности религиозных орденов и братств в Испании золотого века ни у кого не вызывает сомнения. Именно религиозные ордена становились главными заказчиками произведений искусства в Испании XVI–XVII вв. При этом жизнь самих орденов подчинялась неким историческим закономерностям, которые остаются до конца не исследованными. Налицо, однако, процветание нищенствующих религиозных орденов в постстрidentский период второй половины XVI – первой половины XVII в. Именно францисканский орден, а также близкие по аскетическому образу жизни к нему иеронимитский, цистерцианский орден, картезианцы, мерседарии и кармелиты пользовались наибольшей популярностью у властей предержащих во второй половине XVI – первой половине XVII в. Однако со второй половины XVII в. наблюдается некий спад в художественных заказах этих орденов, на смену которым в качестве активных заказчиков произведений искусства приходят ордена иезуитов, доминиканцев и августинцев. Соответственно, получает большое распространение иконография триумфов, характерная для изображения святых, популярных у августинцев, доминиканцев и иезуитов. Исследуя поставленную проблематику, автор прибегает к компаративистскому методу анализа. Вопрос о том, способствовали ли сдвиги в испанской исторической картине доминирования орденов сдвигу в иконографических предпочтениях или, напротив, иконографические предпочтения привели к доминированию определенных орденов, на настоящий момент остается открытым.

Ключевые слова: испанское искусство, испанская живопись, религиозные ордена, золотой век, Клаудио Коэльо, Эль Греко, Мурильо, Сурбаран

Для цитирования: Морозова А.В. (2025) Специфика религиозных орденов в ее отражении в искусстве Испании золотого века. Постановка проблемы. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 139–154. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-139-154

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Carácter específico de órdenes religiosas reflejado en el arte del Siglo de Oro español

© Morozova A.V., 2025

Anna V. Morozova, Doctora en Estudios Culturales, PhD (Historia del Arte), profesora titular, Departamento de historia del arte de Europa Occidental, Instituto de historia de la Universidad Estatal de San Petersburgo.
199034, Rusia, San Petersburgo, malecón Universitetskaya, 7/9
E-mail: amorozova64@mail.ru; a.v.morozova@spbu.ru

Resumen. En la España del Siglo de Oro actuaban numerosas órdenes y cofradías religiosas. Eran las órdenes religiosas las que encargaban gran parte de obras de arte en los siglos XVI–XVII. Mientras tanto, la vida de las propias órdenes estaba sujeta a ciertas constantes históricas que aún no han sido exploradas en su totalidad. No obstante, es evidente que las órdenes mendicantes prosperaban en el período posterior al Concilio de Trento, desde la segunda mitad del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVII. La Orden Franciscana, así como la Orden de San Jerónimo, la orden cisterciense, los cartujos, los mercedarios y los carmelitas, parecidas en su forma de vida ascética, gozaron de mayor popularidad entre las autoridades durante el período indicado. A partir de la segunda mitad del siglo XVII se produjo cierto declive en los encargos de obras de arte por parte de las últimas órdenes, mientras que los jesuitas, dominicos y agustinos iban encomendando cada vez más piezas artísticas. Por lo tanto, ganó terreno la iconografía de triunfos dedicada a los santos que eran populares entre los agustinos, dominicos y jesuitas. El método de investigar el tema es el análisis comparativo. La cuestión de si los cambios en el dominio de las órdenes contribuyeron a un cambio en las preferencias iconográficas o, por el contrario, las preferencias iconográficas resultaron en el dominio de ciertas órdenes sigue abierta.

Palabras clave: arte español, pintura española, órdenes religiosas, Siglo de Oro, Claudio Coello, el Greco, Murillo, Zurbarán

Para citar: Morozova A.V. (2025) Carácter específico de órdenes religiosas reflejado en el arte del Siglo de Oro español, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 139–154. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-139-154

Declaración de divulgación: La autora declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

The Particularity of Religious Orders as Reflected in the Art of the Spanish Golden Age. Statement of the Problem

© Morozova A.V., 2025

Anna V. Morozova, Doctor of Cultural Studies, PhD (History of Art), associate professor, Department of History of Western European Art, Institute of History, Saint Petersburg State University.
199034, Russia, Saint Petersburg, Universitetskaya Embankment, 7/9
E-mail: amorozova64@mail.ru; a.v.morozova@spbu.ru

Abstract. The fact that there were numerous religious orders and confraternities in Spain during the Golden Age is beyond doubt. It was religious orders that commissioned a great number of works of art in Spain in the 16th–17th centuries. At the same time, the life of the orders themselves was subject to certain historical patterns that are yet to be fully explored. However, there is evidence that mendicant religious orders flourished in the decades following the Council of Trent, i.e. in the second half of the 16th and the first half of the 17th century. It was the Franciscan order, as well as those resembling it in their ascetic way of life Hieronymite and Cistercian orders, the Carthusians, Mercedarians and Carmelites that enjoyed the greatest popularity with the powers at that time. However, the comparative method of analysis shows that the second half of the 17th century witnessed a certain decline in the artistic patronage of these orders, while the Jesuits, Dominicans, and Augustinians started to actively commission works of art. Consequently, the iconography of triumphs, which depicted saints popular with the Augustinians, Dominicans and Jesuits, became widespread, with the works of Claudio Coello, a distinguished painter of the second half of the 17th century, being a testimony to that. At the same time, the question remains whether shifts in the dominance of orders contributed to a shift in their iconographic preferences or, conversely, iconographic preferences resulted in the dominance of certain orders.

Key words: Spanish Art, Spanish painting, religious orders, Golden Age, Claudio Coello, El Greco, Murillo, Zurbarán

For citation: Morozova A.V. (2025) The Particularity of Religious Orders as Reflected in the Art of the Spanish Golden Age. Statement of the Problem, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 139–154. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-139-154

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

Введение. Историография проблемы

Аби Варбург в своей статье «Последнее волеизъявление Франческо Сассетти» [Варбург, 2008], опубликованной в 1907 г., обратил внимание на трения между доминиканцами, владевшими церковью Санта-Мария-Новелла во Флоренции, и заказчиком декора семейной капеллы, сподвижником Лоренцо Великолепного (Lorenzo de' Medici, 1449–1492), — Франческо Сассетти (Francesco Sassetti, 1421–1490), вынужденным в результате этого конфликта обустроить свою усыпальницу в другой флорентийской церкви — Санта-Тринита, находившейся в ведении францисканцев. Заказчику пришлось пожертвовать старинным семейным захоронением, правом на участие в украшении алтарного пространства церкви Санта-Мария-Новелла и «наследственным почетным патронатом над главным алтарным образом» с гербами Сассетти на пределле, произведением, которое, как отмечает Варбург, «многие годы прославляло величие их рода в святая святых храма». Франческо «даже не смог воспрепятствовать окончательному исчезновению алтаря из церкви — уже из капеллы де Спаньоли» [Варбург, 2008: 148]. Ученый считает, что главное здесь — «декларация непреклонной художественной воли» заказчика, а не «активное сопротивление монахов Санта-Мария-Новелла», которое «представляло интерес скорее для истории церковного права, чем для истории искусства» [Варбург, 2008: 147]. Однако, на наш взгляд, принадлежность церкви к тому или иному ордену во многом обуславливает иконографию и тематику заказа, а нередко и характер художественных форм.

Эта тема остается не разработанной в истории искусства вообще и в истории испанского искусства в частности. Только образу Св. Иеронима посвящена статья Е.О. Калугиной [Калугина, 2014], подчеркивающей, что в околотридентский и посттридентский период орден иеронимитов в Испании переживал свой взлет, что способствовало и популярности образа Св. Иеронима, особенно образа Кающегося Св. Иеронима [Калугина, 2014: 369]. Кроме того, в 2020 г. была издана монография Д.Г. Федосова «Образ и вера», также частично затрагивающая проблему специфики искусства, создаваемого по заказу конкретного религиозного ордена [Федосов, 2020].

Религиозные ордена в Испании золотого века

В Испании золотого века существовало значительное количество религиозных орденов и братств. По информации М. Дефурно, в 1625 г. в Испании насчитывалось 9000 мужских монастырей и, видимо, столько же женских [Дефурно, 2004: 140]. При населении в 8 млн человек в стране было около 200 тыс. лиц духовного звания [Дефурно, 2004: 141]. Некоторые монастыри были совсем небольшими и включали по 12 монахов или монахинь (по количеству апостолов), например, таковы были монастыри кармелиток,

основанные Терезой Авильской (Santa Teresa de Ávila, 1515–1582), стремившейся к реформе нравов и понимавшей, что подобную реформу легче провести в небольших обителях.

Как отмечает В.А. Ведюшкин, «преобладали бенедиктинские и цистерцианские¹ (на севере), а также францисканские и доминиканские [монастыри. — А.М.] в городах и в наиболее экономически развитых районах Испании» [Ведюшкин, 2011: 459]. Среди доминиканских монастырей выделялись такие широко известные, как Сан-Эстебан в Саламанке и Сан-Грегорио в Вальядолиде. В.А. Ведюшкин поясняет, что картезианских и иеронимитских монастырей было меньше, но «некоторые играли важную роль (например, иеронимитский монастырь в Гуадалупе)» [Ведюшкин, 2011: 460]. Также были представлены ордена госпиталиотов, августинцев и другие.

О.А. Ногтева подчеркивает, что в эпоху золотого века ордена францисканцев и цистерцианцев² переживали расцвет [Ногтева, 2011: 505]. В.А. Ведюшкин и Г.А. Попова признают, что «особую роль в истории Испании <...> сыграл орден иезуитов, который основал испанец Игнатий Лойола (Иньиго Лопес де Рекальде и Лойола (1491–1556) <...> Не только основатель и первый генерал ордена, — пишут исследователи, — но и следующие два генерала — Диего Лайнес и Франсиско де Борха — были испанцами» [Ведюшкин, Попова, 2012: 473]. Орден иезуитов, как известно, не имел своих монастырей, члены его жили в миру, но орден активно возводил церкви, помогая в их возведении и другим религиозным орденам.

Как свидетельствует Д.Г. Федосов, «на протяжении изучаемого нами периода [XVI–XVII вв. — А.М.] в Испании большое влияние сохраняли монашеские ордена, среди которых можно назвать бенедиктинцев, доминиканцев, картезианцев, иеронимитов, францисканцев, мерседариев, кармелитов, августинцев, тринитариев, капуцинов, иезуитов и др.» [Федосов, 2020: 82].

Д.Г. Федосов справедливо подчеркивает, что нередко одни и те же мастера работали для разных орденов. Так, Ф. де Сурбаран (Francisco de Zurbarán, 1598–1664) «работал для доминиканцев (1626, монастырь Сан-Пабло в Севилье), мерседариев (1628–1630,цикл “Святой Педро Ноласко” для монастыря Ла Мерсед Кальсада в Севилье), францисканцев (1629, цикл “Святой Бонавентура”), картезианцев (1638–1639, монастырь в Херес-де-ла-Фронтера), иеронимитов (1638–1645, монастырь в Гуадалупе в Эстремадуре). А Висенте Кардуччо в 1626 году получил заказ (завершенный в 1632 году) создать цикл работ для <...> картезианского монастыря Санта-Мария-де-Эль-Паулар

¹ Орден цистерцианцев обосновался в Испании с 1140 г. См. [Ведюшкин, 2011: 461, 501]. — Здесь и далее примеч. авт.

² В отличие от францисканцев, цистерцианцы живут не только подаянием, а занимаются сельским хозяйством и ремеслами, но они ведут аскетический образ жизни и в стенах своих обителей полностью отказываются от драгоценной утвари, живописи и богатого убранства интерьеров. Исходя из образа жизни цистерцианцев, их можно считать близкими нищенствующим орденам.

в Раскафрии, недалеко от Сеговии. Написанные им пятьдесят шесть полотен стали самой большой иконографической серией, посвященной истории данного ордена как в Испании, так и за ее пределами» [Федосов, 2020: 84–85]. Мурильо (Bartolomé Esteban Murillo, 1618–1682) создавал свои произведения для францисканцев в их главном монастыре в Севилье (ок. 1646), для капуцинов Севильи, а также для капуцинов Кадиса. Вальдес Леаль (Juan de Valdés Leal, 1622–1690) написал серию для францисканского монастыря Св. Клары де Кармона, создал ретабло для Эль-Кармен в Кордове (1655–1658), серии изображений для иеронимитского монастыря Буэнависта в Севилье (1656–1657) и для иезуитов в их орденском доме (Casa Profesa) в Севилье (1660–1665). В Валенсии Франсиско Рибальта (Francisco Ribalta, 1565–1628) писал для капуцинов и между 1625 и 1627 гг. создал холсты для ретабло картезианского монастыря Порта Коэли в Валенсии (Cartuja de Porta Coeli), а Хасинто Херонимо де Эспиноса (Jerónimo Jacinto de Espinosa, 1600–1667) выполнил важные заказы для доминиканцев (1653, капелла Св. Луиса Бельтрана) и в 1660-е гг. вместе с Пабло Понтонсом (Pablo Pontons, 1622–1691) для мерседариев [Pérez Sánchez, 2005: 34].

В области архитектуры наблюдались те же процессы — одни и те же архитекторы возводили постройки по заказу различных орденов.

Разные ордена имели свои задачи и особенности. Доминиканцы и иезуиты были миссионерами и проповедниками. Мерседарии занимались выкупом пленников из мусульманского плена. Францисканцы (как и их ответвления — капуцины и клариссинки) и цистерцианцы много сил и времени отдавали молитвенным практикам и аскезе. Картезианцы прославились своей отшельнической жизнью и обетом молчания. Все имели разные одеяния, гербы, символы, знаки и разную систему внутренней организации ордена.

В заказах разных орденов различались «герои» произведений, соответственно, их орденские облачения, знаки принадлежности к ордену. Художественная же форма оставалась близкой, тем более что часто она принадлежала руке одних и тех же мастеров.



Ф. Сурбаран. Св. Серапион. 1628.
Музей «Уодsworth Атенеум» в Хартфорде, США

Принадлежность к конкретному ордену в архитектурных формах и планах

Из непосредственного воздействия устава и традиций того или иного ордена на искусство, в частности на архитектуру, можно назвать прямоугольной формы абсиду у цистерцианских церквей [Ногтева, 2011: 506]. Во францисканском ордене бытowała традиция воспроизведения плана и архитектурных форм церкви Сан-Франческо в Ассизи в Италии 1228–1253 гг. Как отмечают исследователи, «это здание послужило образцом для многих более поздних францисканских церквей Галисии, например, Сан-Франческо в Бетансосе (провинция А-Корунья, 1387), в Понтеедре (ок. 1310–1360) и других» [Ногтева, 2011: 505]. Сходные тенденции наблюдаются в архитектурной деятельности доминиканцев. Суровость фасадов францисканских построек учеными объясняется влиянием стремления нищенствующего ордена к аскезе: «Лаконичность и простота, почти доходящие до аскетизма <...> часто связываются исследователями с влиянием эстетики монашеского ордена кармелитов», — пишет О.А. Ногтева [Ногтева, 2011: 515]. Иезуиты в своих постройках старались следовать такому каноничному образцу, как церковь Иль-Джезу в Риме, что заметно в ансамбле монастыря в Саламанке (ныне Ла-Клересия), построенного по проекту Х. Гомеса де Моры (Juan Gómez de Mora, 1586–1648) [Ногтева, 2011: 515]. Известно, что символы орденов можно было видеть в архитектуре их зданий. Например, военные кресты, выполненные по правилам Св. Бенедикта, украшали церкви бенедиктинского ордена [García Cueto, 2016: 55].

Конкуренция между орденами перетекала также в сферу искусства: каждый орден стремился заказать у живописцев декоративные циклы и ими прославиться. Как отмечают исследователи, «отличительной чертой религиозной жизни страны было соперничество между монашеством и секулярным клиром, а также между различными монашескими орденами (например, между доминиканцами и францисканцами, а с середины XVI в. — между доминиканцами и иезуитами)» [Ведюшкин, Попова, 2012: 494]. Однако это соперничество, по всей видимости, опять же не сказывалось на художественной форме. Во всяком



*Монастырь клариссинок Дескальс Реалес
в Мадриде, основанный в 1559 г.
Фотография из личного архива автора*

случае, на синхронном историческом срезе орденские различия не бросаются в глаза. Попробуем проанализировать картину продольного хронологического среза, сравнив ситуацию второй половины XVI – первой половины XVII столетия и вторую половину XVII в.

Предпочтения заказчиков в XVI – первой половине XVII в.

Безусловно, среди монархов и аристократии существовали определенные предпочтения, что не могло не повлиять на большую или меньшую активность тех или иных орденов в плане создания произведений искусства, украшавших их церкви и монастыри, и в плане строительной деятельности. Испанские короли были неравнодушны к иеронимитскому ордену, в монастырь которого в Юсте удалился экс-император Карл V (Carlos I de España, 1516–1556), этому же ордену принадлежал и монастырь Эскориал в эпоху золотого века³.

Дочь Карла V Хуана Австрийская (Juana de Austria, 1535–1573) «хорошо знала Лойолу, а Франиско де Борха стал ее духовником. <...> Управляя Испанией, она всячески покровительствовала иезуитам <...> защищала их от обвинений враждебных им доминиканцев, способствовала открытию иезуитской коллегии в Вальядолиде. Более того, она пожелала сама войти в состав ордена и, хотя правила иезуитов этого не предусматривали, ей разрешили на особых условиях стать тайным членом ордена» [Ведюшкин, Попова, 2012: 473]. В то же время по рекомендации своего духовника Франиско де Борхи (Francisco de Borja, 1510–1572) Хуана Австрийская основала монастырь ордена клариссинок (1557 г.), вошедший в историю Испании как Дескальсас Реалес (монастырь «босоногих принцесс») [Ведюшкин, Попова, 2012: 473]. В Дескальсас Реалес были похоронены сама Хуана, а также императрица Мария Австрийская (Maria von Spanien / María de Austria y Portugal, 1564–1576), сестра Хуаны и Филиппа II (Felipe II de España, 1556–1598). Там же приняла постриг младшая дочь императрицы Марии и императора Максимилиана II (Maximilian II, 1564–1576) Маргарита Австрийская (Margaretha von Österreich, 1567–1633)⁴. Во время отсутствия в Мадриде Филиппа II, а потом и Филиппа III (Felipe III de España, 1598–1621) там жили их семьи. Чтобы удобнее было попадать в храм, из королевских покоев в Дескальсас была пробита специальная дверь, через которую легко было пройти в церковь⁵. Аббатисой Дескальсас Реалес была сестра-монахиня Хуана де ла Крус, в миру Анна, — дочь Хуана де Борхи (Juan de Borja y Castro, 1533–1606), отца Франиско де Борхи, и его второй супруги Франиски де Кастро⁶.

³ В XIX в. монастырь Эскориал перешел к ордену Св. Августина.

⁴ Bouza F. (ed.) *Cartas de Felipe II a sus hijas*. Madrid. Akal. 2008. P. 71. URL: <https://dokumen.tips/documents/cartas-de-felipe-ii-a-sus-hijas-bouza-fernando-ed.html> (accessed: 04.02.2023)

⁵ Ibid. P. 54.

⁶ Ibidem.

Соответственно, такой явный союз иезуитов и францисканцев (а также кляриссинок) не мог не способствовать упрочению их положения и интенсификации их художественных заказов.

Филипп II явно симпатизировал францисканцам, о чем свидетельствуют частые упоминания их монастырей в его письмах дочерям Исабель Кларе Эухении (Isabel Clara Eugenia de Austria, 1566–1633) и Каталине Микаэле (Catalina Micaela de Austria, 1567–1597). Именно францисканские или кляриссинские монастыри он предпочитал для того, чтобы слушать в них мессу или обедать⁷. Находясь в первые годы после унии с Португалией в Лиссабоне, Филипп II писал дочерям: «Мне кажется, что мы встретимся с вами, идя в Дескальсас, вы там, а я здесь. Мой называется Богоматери [имелся в виду монастырь Богоматери де Энксобрегас (Madre de Dios de Enxobregas) в Лиссабоне]»⁸. Из монастыря клариссинок де Энксобрегас король отправился обедать и на службу в монастырь францисканцев, находившийся рядом. В Португалии он посещал и иеронимитские монастыри⁹.

«Выросла на груди иезуитов», как писал хронист и биограф Маргариты Австрийской Диего де Гусмán, и королева Маргарита (Margarete von Österreich / Margarita de Austria-Estiria, 1599–1611), супруга Филиппа III¹⁰. Наряду с иезуитами объектом ее покровительства были опять же францисканцы и клариссинки. В Саламанке королева основала иезуитскую школу, в Вальядолиде — францисканский монастырь Дескальсас, а в Мадриде — августинский монастырь Энкарнасьон. А по прижизненному наказу Маргариты Австрийской после смерти ее облачили в одеяния монахини «босоногих» францисканок¹¹ [Федосов, 2020: 88].

Филипп IV (Felipe IV de España, 1621–1665) больше 20 лет состоял в переписке с монахиней Марией де Агреда (María de Jesús de Ágreda 1602–1664/1665), аббатисой монастыря в Агреде (Convento de la Concepción, Ágreda), основанного ее родителями. Ее монастырь принадлежал к ордену Непорочного Зачатия¹².

⁷ Ibid. P. 42, 52.

⁸ Ibid. P. 54.

⁹ Ibid. P. 54, 57.

¹⁰ Guzmán D. de. Reyna católica: vida y muerte de D. Margarita de Austria reyna de Espanna. Madrid. Luis Sánchez. 1617. P. 213.

¹¹ Ibid. P. 139, 213, 235.

¹² Silvela F. (ed.) Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey Don Felipe IV (1885–1886). Madrid: Impresores de la Real Casa, 1886. 2 vols.: 462 p., 796 p. URL: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=706> (accessed: 04.02.2023)

Орден Непорочного Зачатия имел статус автономного, но указом папы римского с 1511 г. находился под защитой главы францисканского ордена.

Преобладание образов святых нищенствующих орденов в XVI – первой половине XVII в.

Заказы орденов были связаны в первую очередь с образами главных религиозных покровителей монастырей — Св. Иеронима, Св. Франциска, Св. Клары, Св. Доминика и их основателей — Св. Терезы Авильской, основательницы ордена «босоногих» кармелиток, Хуана де ла Круса (Juan de la Cruz, 1542–1591), основателя ордена «босоногих» кармелитов, Педро Ноласко (Pedro Nolasco, 1180–1256) — основателя ордена мерседариев [Федосов, 2020: 81]. Орден кармелитов заказывал изображения Св. Илии, молившегося на священной горе Кармель¹³, в честь которой орден и получил свое наименование [Федосов, 2020: 194]. Хотя много было и образов, заказывавшихся церквями вне зависимости от их орденской принадлежности, — образы Богоматери, Младенца Христа, Святого Семейства, сюжетов Нового Завета.

Предпочтениями заказчиков можно объяснить преобладание образов тех или иных святых в испанском искусстве того или иного периода. Можно привести примеры преобладания в испанском искусстве XVI – первой половины XVII в. образов:

- Св. Иеронима — работы Х. Фернандеса де Наваррете (Juan Fernández de Navarrete, ок. 1538–1579) «Кающийся Св. Иероним» (1569 г., Эскориал) и Х. Вальдеса Леалия «Св. Иероним» (1656–1657 гг., Прадо, Мадрид);
- Св. Франциска — работы Эль Греко (Doménikos Theotokóopoulos, el Greco, 1541–1614) «Св. Франциск» (1580–1595 гг., Музей изобразительных искусств, Лилль) и Ф. Сурбарана «Св. Франциск» (ок. 1660 г., Старая Пинакотека, Мюнхен), «Медитация Св. Франциска» (1632 г., Национальный музей изящных искусств, Буэнос-Айрес);
- Св. Клары — работы Б.Э. Мурильо (цикл картин для Малого францисканского монастыря в Севилье: «Смерть Св. Клары», 1645 г., Дрезденская картинная галерея; «Кухня ангелов», 1646 г., Лувр, Париж);



Ф. Сурбаран. Св. Франциск. Ок. 1660.
Старая Пинакотека, Мюнхен

¹³ Кáрмель — гора / горный массив на северо-западе Израиля, частично находится в городской черте г. Хайфы. — Примеч. ред.

- мерседария Св. Серапиона (Serapion of Algiers, 1179–1240) — например, картина Ф. Сурбара «Св. Серапион» (1628 г., Музей «Уодsworth Атенеум» в Хартфорде, США);
- кардинала Св. Гуго Гренобльского — например, работа Ф. Сурбара «Св. Гуго Гренобльский в картезианской трапезной» (ок. 1633 г., Музей изящных искусств, Севилья);
- Св. Бернарда (Bernard de Clairvaux, 1090–1153), который является одной из ключевых фигур ордена цистерцианцев, — работы Эль Греко «Св. Бернард» (1577–1579 гг., Эрмитаж, Санкт-Петербург), Алонсо Кано (Alonso Cano, 1601–1667) «Видение Св. Бернарда» (ок. 1650 г., Прадо, Мадрид), Ф. Рибальты «Христос, обнимающий Св. Бернарда»¹⁴ (1625–1627 гг., Прадо, Мадрид).



Б.Э. Мурильо. Кухня ангелов. 1646¹⁵

Многие живописцы сами были монахами. Например, Хуан Санчес Котан (Juan Sánchez Cotán, 1560–1627), в сорокаletнем возрасте вступивший в картезианский орден Св. Бруно и создавший монастырские циклы в картезианском монастыре Гранады (Cartuja de Granada) и в церкви Св. Павла де лос Монтес в Толедо, Хуан Баутиста Маино (Juan Bautista Maíno, 1581–1649), доминиканец, проживавший в монастырях Сан-Педро-Мартири в Толедо и Св. Томаса в Мадриде, или Хуан Andres Ricci, 1600–1681), бенедиктинец, который после работы в монастырях своего ордена (Санто-Доминго-де-Силос, Сан-Мильян-де-Юсо, Св. Мартина Мадридского, Св. Хуана Бургосского) закончил свою жизнь в Италии. До нас дошли имена картезианца Диего де Лейва (Diego de Leiva, ок. 1580–1637), работавшего в Бургосе, иеронимита фрая Хуана де Санта Мария, трудившегося

¹⁴ О необычности иконографии см. книгу Д.Г. Федосова «Образ и вера» [Федосов, 2020: 186–187]. — Здесь и далее примеч. авт.

¹⁵ Принадлежала к циклу картин для Малого францисканского монастыря в Севилье, ныне находится в Лувре.

в Гуадалупе, кордовского «босоногого» кармелита фрая Хуана де Сантисимо Сакраменто (Fray Juan del Santísimo Sacramento, ок. 1611–1680), мадридского мерседария Агустина Леонардо (Agustín Leonardo de Argensola, ок. 1580–1641), «босоногого» кармелита фламандского происхождения брата Адриано (Hermano Adriano, ум. 1604), каталанских картезианцев фрая Ж. Жункосы (Joaquim Juncosa i Domadel, 1631–1708) и фрая Л. Паскуаля Гауди (Pere Lluís Pasqual i Gaudí, 1556–1621) [Pérez Sánchez, 2005: 34]. Художники-монахи, как правило, выполняли заказы преимущественно своего ордена.

Заметную роль в развитии испанского религиозного искусства сыграла канонизация трех святых — Св. Терезы, Св. Игнатия Лойолы, Св. Франсиско Хавьера, состоявшаяся в 1622 г. [Дефурно, 2004: 194]. Канонизация, отмеченная службами, праздниками и шествиями, способствовала росту популярности этих святых и дальнейшему увеличению заказов на их изображения, как скульптурные, так и живописные, и прежде всего от орденов, ими основанных, — от кармелиток и иезуитов.

В целом в первой половине XVII в. в качестве заказчиков в Испании преобладают ордена францисканцев, иеронимитов, а также мерседарии, капуцины, картезианцы, иезуиты. Они представляли собой нищенствующие или близкие к нищенствующим если не по способу выживания, то по уровню аскезы ордена, особое распространение получившие после Тридентского собора. Среди перечисленных примеров практически нет августинских заказов и мало доминиканских, эти ордена переживут расцвет в Испании второй половины XVII в.

В плане художественной формы создаваемые образы отличались простотой, ясностью, скромностью облика (особенно в случае мужских персонажей), его аскетичностью, спиритуалистичностью, смирением и готовностью к самопожертвованию. Подобные образы были органичны нищенствующей идеологии перечисленных орденов и в целом требованиям Контрреформации. «Пусть не создаются и не украшаются изображения с бесстыдным изяществом <...> в этом отношении епископам следует проявлять такую осмотрительность и заботу, чтобы не допустить никакого бесчинства, превратности или смущения, ничего кощунственного



Эль Греко. Св. Бернард. 1577–1579.
Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

и недостойного, ибо дому Господню подобает святость»¹⁶, — было сказано в декрете «О призывании и почитании святых, об их мощах и священных изображениях» XXV сессии Тридентского собора, состоявшейся 3-4 декабря 1563 г.

Сдвиги в религиозных предпочтениях второй половины XVII в.

Изменение степени популярности того или иного ордена могло способствовать и меньшей или большей популярности соответствующих святых, почитавшихся монахами этих орденов. Во второй половине XVII в. на смену приоритету францисканских монастырей приходят монастыри августинцев и доминиканцев и церкви иезуитов, с чем связано большое количество образов Св. Августина, Св. Доминика, Св. Игнатия Лойолы, в частности, написанных Б.Э. Мурильо, С. Эррерой Барнуэво (Sebastián Herrera Barnuevo, 1611/1619–1671) и ведущим мастером этого времени в Испании — Клаудио Коэльо (Claudio Coello, 1642–1693).

Известны многочисленные образы Св. Доминика и его сподвижников и последователей, написанные во второй половине XVII в. Б.Э. Мурильо и К. Коэльо (Б.Э. Мурильо «Св. Роза Лимская», ок. 1670 г., музей Ласаро Гальдиано, Мадрид; К. Коэльо «Св. Доминик Гусман», ок. 1685 г., Прадо, Мадрид; К. Коэльо «Роза Лимская», ок. 1685 г., Прадо, Мадрид; К. Коэльо «Св. Доминик», 1691 г., музей изящных искусств, Будапешт). В последние годы своей жизни свою последнюю картину «Мученичество Св. Эстебана» Клаудио Коэльо написал для доминиканского монастыря Св. Эстебана в Саламанке (К. Коэльо «Мученичество Св. Эстебана», 1693 г., монастырь Св. Эстебана, Саламанка) [García Cueto, 2016: 226]. Кроме того, около 1680–1683 гг.

Клаудио Коэльо пишет двух наиболее важных деятелей иезуитского ордена — Св. Игнатия Лойолу и Св. Франсиско Хавьера (с XVIII в. хранятся в церкви Вознесения Девы Марии де Вальдеморо) [García Cueto, 2016: 150].



Б.Э. Мурильо. Св. Роза Лимская. Ок. 1670.
Музей Ласаро Гальдиано, Мадрид

¹⁶ Тридентский собор. Каноны и декреты. Пер. с лат. Е.М. Розенблюма, И.И. Аникьева. СПб. Католическая высшая духовная семинария «Мария — Царица Апостолов». 2019. С. 196.

Во второй половине XVII в. много заказов поступает от августинцев (например, работа С. Эрреры Барнуэво «Апофеоз Св. Августина», 1654–1655 гг., собор Св. Франциска Великого, Мадрид). Исследователь творчества Клаудио Коэльо Д. Гарсиа Куэто подчеркивает, что августинцы «часто обращались с заказами к Клаудио Коэльо» [García Cueto, 2016: 44]. Он же утверждает: «Клаудио Коэльо всю жизнь писал для ордена Св. Августина» [García Cueto, 2016: 216]. В 1664 г. К. Коэльо пишет свое знаменитое полотно «Триумф Св. Августина» (Прадо, Мадрид). В Сарагосе он с Х.Х. Доносо (José Jiménez Donoso, ок. 1632–1690) и С. Муньосом (Sebastián Muñoz, 1657–1690) декорировал храм Св. Фомы из Вильянуэвы августинского монастыря Мантерия (1683–1685 гг.). На декор свои пожертвования перечислил архиепископ дон Франсиско Гамбоа (Francisco Gamboa, 1599–1674), августинец, стоявший во главе диоцеза Сарагосы между 1663 и 1674 гг. [García Cueto, 2016: 117–118].



К. Коэльо. Св. Доминик Гусман.
Ок. 1685. Музей Прадо, Мадрид



К. Коэльо. Св. Игнатий Лойола.
Ок. 1680–1683. Вальдеморо,
приходская церковь Вознесения

Два поздних холста Клаудио Коэльо написал также для августинцев в Саламанке в 1691 г. в связи с канонизацией Св. Хуана Саагунского, тоже августинца. Одно полотно изображало Св. Хуана Саагунского, другое — Св. Фому из Вильянуэвы (ныне находятся в церкви кармелитов Саламанки, первоначально — в капелле университета Саламанки) [García Cueto, 2016: 216–217]. На антикварном рынке фигурировала картина К. Коэльо «Сон Св. Августина» (нынешнее местоположение неизвестно).

Возможно, еще более выразительными покажутся фрески Луки Джордано, по заказу Карла II в 1692–1694 гг. написанные художником в базилике и на главной лестнице Эскориала. Итальянский мастер, чутко уловив дух времени, пишет сцены триумфа Церкви и Короны, объединяя эти две силы в единое целое.

* * *

На основании проведенного исследования можно сделать следующие выводы. Несмотря на обилие религиозных орденов в Испании и их кажущуюся «равновеликость», при более пристальном взгляде складывается определенная картина смены орденских доминант — увеличения роли одних религиозных орденов и сокращения значимости других — от второй половины XVI — первой половины XVII в. ко второй половине XVII столетия. Преобладание заказов от орденов францисканцев, клариссинок, кармелиток, иеронимитов, мерседариев, цистерцианцев второй половины XVI — первой половины XVII в. сменяется господством заказов от доминиканцев, августинцев и иезуитов ко второй половине XVII столетия. В иконографии начинают преобладать сюжеты Триумфа, Апофеоза, Коронования, возвеличивания ведущих святых указанных орденов. Даже мученичество трактуются как своего рода триумфы. В целом изображения приобретают в плане праздничности и нарядности: коричневое, в заплатах и подпоясанное грубой веревкой одеяние францисканцев выглядело подчеркнуто скромным и даже нищенским, в то время как оттеняемые черным плащом белые одеяния доминиканцев смотрелись празднично и нарядно. Одеяние Св. Августина в его «Триумфе» К. Коэльо из Прадо — это пурпур, золото и белая туника на фоне насыщенного ультрамарина. Подчеркнуто парадное облачение иезуитов также привлекает к изображененным внимание зрителя. Позы святых становятся горделивыми и победоносными, фигуры святых начинают занимать все пространство изображения. Изображенные своими жестами и позами явно рассчитывают на определенный эффект, который смогут произвести на молящихся. Если святые представляются художниками на фоне ниши, то такие ниши просторны и не стесняют движений изображенных в них.

Однако вопрос о том, способствовали ли сдвиги в испанской исторической картине доминирования орденов сдвигу в иконографических предпочтениях или, напротив, иконографические предпочтения привели к доминированию определенных орденов, на настоящий момент остается открытым.



К. Коэльо, Х.Х. Доносо, С. Муньос. Роспись августинской церкви де Мантерия, Сарагоса. 1683–1685

Список литературы / References

- Варбург А. (2008) *Великое переселение образов: Исследование по истории и психологии возрождения античности*, Санкт-Петербург, Азбука-классика, 384 с.
- Warburg A. (2008) *Velikoe pereselenie obrazov: Issledovanie po istorii i psichologii vozrozhdeniya antichnosti* [Great resettlement of images: A Study on the History and Psychology of the Renaissance of Antiquity], Saint Petersburg, Azbuka-klassika, 384 p. (In Russian)
- Ведюшкин В.А. (2011) Испания. Конец XIII – конец XV в., XVI-XVII вв., *Православная Энциклопедия*, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, Москва, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», т. XXVII, с 451-465.
- Vedjushkin V.A. (2011) *Ispanija. Konets XIII – konets XV v., XVI-XVII vv.* [Spain. The end of the 13th – the end of the 15th century, 16th – 17th centuries], in Patriarha Moskovskogo i vseja Rusi Kirilla (ed.) *Pravoslavnaja Jenciklopedija* [The Orthodox Encyclopedia], Moscow, Cerkovno-nauchnyj centr «Pravoslavnaja jenciklopedija», vol. XXVII, pp. 451-465. (In Russian)
- Ведюшкин В.А., Попова Г.А. (ред.) (2012) *История Испании. Том 1. С древнейших времен до конца XVII века*, Москва, Индрик, 696 с.
- Vedyushkin V.A., Popova G.A. (eds.) (2012) *Istoriya Ispanii. Tom 1. S drevneishikh vremen do kontsa XVII veka* [The history of Spain. Volume 1. From ancient times to the end of the 17th century], Moscow, Indrik, 696 p. (In Russian)
- Дефурно М. (2004) *Повседневная жизнь Испании золотого века*, Москва, Молодая гвардия, 314 с.
- Defurno M. (2004) *Povsednevnaia zhizn' Ispanii zolotogo veka* [Everyday Life in Spain of Golden Age], Moscow, Molodaya gvardija, 314 p. (In Russian)
- Калугина Е.О. (2014) Образ святого Иеронима в испанской живописи XV-XVI веков, *Вестник МГЛУ*, Вып. 24(710), с. 351-371.
- Kalugina E.O. (2014) *Obraz svyatogo Ieronima v ispanskoj zhivopisi XV-XVI vekov* [The Image of Saint Hieronymus in Spanish Art of the 15th–16th Centuries], *Vestnik MGLU*, Iss. 24(710), pp. 351-371. (In Russian)
- Ногтева О.А. (2011) Испания. Готика. Возрождение. Барокко, *Православная Энциклопедия*, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, Москва, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», т. XXVII, с. 504-522.
- Nogteva O.A. (2011) *Ispanija. Gotika. Vozrozhdenie. Barokko* [Spain. Gothic. Renaissance. Baroque], in Patriarha Moskovskogo i vseja Rusi Kirilla (ed.) *Pravoslavnaja Jenciklopedija* [The Orthodox Encyclopedia], Moscow, Cerkovno-nauchnyj centr «Pravoslavnaja jenciklopedija», vol. XXVII, pp. 504-522. (In Russian)
- Федосов Д.Г. (2020) *Образ и вера. Церковное искусство и народная религиозность Испании XVI–XVII веков*, Москва, Государственный институт искусствознания, 250 с.
- Fedosov D.G. (2020) *Obraz i vera. Cerkovnoe iskusstvo i narodnaja religioznost' Ispanii XVI–XVII vekov* [Image and faith. Ecclesiastical art and folk religiosity of Spain of the XVI–XVII centuries], Moscow, Gosudarstvennyj institut iskusstvoznanija, 250 p. (In Russian)
- García Cueto D. (2016) *Claudio Coello: pintor, 1642–1693* [Claudio Coello: painter, 1642–1693], Madrid, Arco/Libros. La Muralla, 244 p. (In Spanish)
- Pérez Sánchez A.E. (2005) *Pintura barroca en España, 1600–1750* [Baroque painting in Spain, 1600–1750]. Madrid, Catedra, 506 p. (In Spanish)

Скульптура и живопись колониального Перу. Универсальное и локальное

© Федосов Д.Г., 2025

Денис Геннадиевич Федосов, научный сотрудник Сектора иberoамериканского искусства Государственного института искусствознания МК РФ.
125009, Москва, Козицкий пер., 5
ORCID: 0000-0003-4147-6366 E-mail: dennisfedosoff@gmail.com



Аннотация. Исследование ставит целью определить своеобразие андского искусства, сформировавшегося в переплетении автохтонных и привнесенных из Европы элементов. Формирование латиноамериканской культурной идентичности тесно связано с ключевым периодом истории континента — колониальной эпохой. В этом контексте важнейшим элементом понимания национального сознания и культуры Латинской Америки вообще и андского региона, в частности, стала «духовная конкиста» — обширная кампания, организованная испанской короной и католической церковью, целью которой была христианизация коренных жителей Нового Света. Художественной культуре Старого Света — прежде всего самой Испании, но также Нидерландам, Италии и в меньшей степени другим европейским странам принадлежит выдающаяся роль в этом процессе. Церковь вице-королевства Перу нуждалась в максимальном эстетическом великолепии, чтобы служить наиболее эффективным орудием христианизации. В андский регион активно импортировались разнообразные предметы искусства из метрополии, привлекались талантливые художники и скульпторы. Но задачи христианизации вскоре поставили миссионеров перед необходимостью обучать в больших количествах местных мастеров — индейцев и метисов. Их творчество придало колониальному искусству самобытный локальный стиль, в который проникли определенные языческие элементы и где неизбежно отображались образы окружающей флоры и фауны, равно как и традиционный быт коренных жителей. В результате сформировалось искусство глубоко своеобразное, отличное от того, что мы видим в самой Испании, искусство, хотя и выражавшее универсальные христианские идеи, но которое латиноамериканцы с полным основанием могут назвать «своим». Выводы автора построены на основе обширного фактологического материала и использования аналитико-синтетического метода на основе принципа историзма, а также формально-стилистической и иконографической интерпретации произведений.

Ключевые слова: Латинская Америка, национальная идентичность, вице-королевство Перу, христианизация, скульптура, живопись, влияние европейского искусства, колониальное искусство, универсальное и локальное

Для цитирования: Федосов Д.Г. (2025) Скульптура и живопись колониального Перу. Универсальное и локальное. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 155–182. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-155-182

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Escultura y pintura del Perú colonial. Características universales y locales

© Fedosov D.G., 2025

Dennis G. Fedosov, colaborador científico del Sector del Arte Iberoamericano, Instituto Estatal de Estudios del Arte, Ministerio de Cultura de Rusia.
125009, Rusia, Moscú, callejón Kozitskiy, 5
ORCID: 0000-0003-4147-6366 E-mail: dennisfedosoff@gmail.com

Resumen. El estudio busca explorar la idiosincrasia del arte andino, que se formó a raíz de una combinación de elementos autóctonos y europeos. La formación de la identidad cultural latinoamericana está estrechamente vinculada a un periodo clave de la historia del continente, que es la época colonial. En este contexto, un elemento importante para entender la conciencia nacional, la cultura de América Latina en general y la de la región andina en particular fue la «conquista espiritual». Se trata de una amplia campaña de la corona española y la Iglesia católica cuyo objetivo era cristianizar a los pueblos autóctonos del Nuevo Mundo. La cultura artística del Viejo Mundo —principalmente la de la propia España, pero también de los Países Bajos, Italia y, en menor medida, de otros países europeos— desempeñó un papel clave en este proceso. La iglesia del Virreinato del Perú necesitaba el máximo esplendor estético para ser una herramienta más eficaz de cristianización. Diversas obras de arte se importaron a la región andina desde la metrópoli; asimismo, se contrató a pintores y escultores talentosos. Pero la cristianización exigía también que los misioneros formaran a muchos artesanos de los pueblos originarios y mestizos. Su trabajo dio al arte colonial un estilo local idiosincrático, que incorporaba ciertos elementos paganos y reflejaba inevitablemente las imágenes de la flora y fauna local, así como las de la vida cotidiana de los pueblos autóctonos. Por lo tanto, el arte que nació era profundamente idiosincrático, muy diferente a lo que había en España: aunque reflejaba ideas cristianas universales, los latinoamericanos lo pueden considerar como suyo con todo derecho. Las conclusiones del autor se fundamentan en un material amplio y en el método analítico y sintético basado en el principio del historicismo, así como en la interpretación formal, estilística e iconográfica de las obras.

Palabras clave: América Latina, identidad nacional, Virreinato del Perú, cristianización, escultura, pintura, influencia del arte europeo, arte colonial, universal y local

Para citar: Fedosov D.G. (2025) Escultura y pintura del Perú colonial. Características universales y locales, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 155–182. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-155-182

Declaración de divulgación: El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

Sculpture and Painting of Colonial Peru. Universal and Local Features

© Fedosov D.G., 2025

Dennis G. Fedosov, Research fellow, Sector of Iberoamerican Art, State Institute of Art Studies of the Russian Ministry of Culture.

125009, Russia, Moscow, Kozitskiy lane, 5

ORCID: 0000-0003-4147-6366

E-mail: dennisfedosoff@gmail.com

Abstract. The study aims to explore the uniqueness of Andean art, which is an amalgam of autochthonous and European elements. The formation of Latin American cultural identity is closely linked to the colonial era, an important period in the continent's history. The artistic culture of the Old World — primarily Spanish, but also Dutch, Italian, and to a lesser extent that of other European countries — also had an impact on this process. The church of the Viceroyalty of Peru needed as much aesthetic splendor as possible to serve as an effective tool of Christianization. Various works of art were imported into the Andean region from Spain; talented painters and sculptors were recruited. Nonetheless, Christianization soon required the missionaries to train many local craftsmen, both those from the autochthonous peoples and mestizos. Their work gave colonial art a distinctive local style that incorporated certain pagan elements and inevitably reflected images of the surrounding flora and fauna, as well as the traditional lifestyle of the indigenous peoples. As a result, the art that was born was very idiosyncratic, completely different from what we see in Spain itself; even though that art expressed universal Christian ideas, Latin American people can rightly call it their own. The author's conclusions draw on extensive material using the analytical and synthetic method based on the principle of historicism, as well as formal, stylistic and iconographic interpretation of the works.

Key words: Latin America, national identity, Viceroyalty of Peru, Christianization, sculpture, painting, influence of European art, colonial art, universal and local

For citation: Fedosov D.G. (2025) Sculpture and Painting of Colonial Peru. Universal and Local Features, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 155–182. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-155-182

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

«Духовная конкиста»

Размышляя о завоевании Америки, мы неизбежно обращаемся к таким понятиям, как «конкистадор» и «конкиста». Образ закованного в латы, хорошо вооруженного испанского солдата, особенно на коне или с аркебузой в руках, разящего полчища индейцев, неизбежно встает перед нашим мысленным взором, а военные предводители, такие как Эрнан Кортес (Hernán Cortés, 1485–1547) или Франсиско Писарро (Francisco Pizarro, 1478–1541), справедливо представляются истинными творцами исторических событий всемирного масштаба, связанных с покорением Нового Света.

Однако если говорить о латиноамериканской культуре в целом и об искусстве интересующего нас региона в частности, то здесь важнейшую роль будет играть понятие «духовной конкисты». Именно она определила облик испанских и португальских колоний на Американском континенте на века вперед, заложив фундамент под процессы их дальнейшего развития и повлияв на формирование неповторимой идентичности континента.

«Духовная конкиста» мыслилась испанскими властями в конечном счете как хорошо организованная кампания с собственной тактикой и стратегией [Федосов, 2006: 34–63]. Она складывалась постепенно, во многом опираясь на все более богатый опыт миссионерской работы, и в целом служила идеологической программой завоевания Америки, представляя собой сложный комплекс идей, связанных с осмыслением этого процесса. Прежде всего, надо было ответить на вопрос «кто такие индейцы?». На этот счет разгорелись жаркие споры. Одни утверждали, что это звероподобные существа, недостойные называться людьми; другие — что это язычники и нехристи, которые не заслуживали никакого снисхождения и должны были быть низведены до уровня рабов, как, например, пленные мусульмане. Однако возобладала иная точка зрения: индейцы — свободные люди, подданные испанской короны, которые способны стать христианами. Для этого нужно приобщить их к европейской культуре и всячески просвещать. Подобный взгляд привел к тому, что власти осуждали любые попытки обратить коренных жителей в рабство, ибо христиане не могут быть рабами. Такая позиция короны и церковных властей имела кардинальные последствия для местного населения, когда было принято множество законов в его защиту, хотя, конечно же, стоит всегда помнить, что мы имеем дело с некоторым идеальным представлением о благополучии индейцев, в то время как в реальной жизни их жестоко притесняли и бесчеловечно эксплуатировали. Таким образом, «духовная конкиста» стала моральным оправданием завоевания Нового Света, во многом маскируя как алчность самих испанцев, непосредственно участвовавших в покорении новых земель, так и корыстные интересы короны, которая, среди прочих выгод, на протяжении многих десятилетий пополняла государственную казну благодаря притоку

драгоценных металлов из «Индий». Все это, однако, совсем не исключало того миссионерского и просветительского пафоса, который отличал многих испанцев, прежде всего представителей духовенства, приезжавших в Новый Свет.

Конечно, осью, фундаментом «духовной конкисты» была христианизация индейцев, желание принести язычникам свет истинной веры, и на это тратились огромные силы и средства. В данном процессе можно выделить две важнейшие стороны. Следовало, во-первых, уничтожить на корню все языческие верования, чтобы начать евангелизацию местных жителей «с чистого листа». Для этого церковь боролась с пережитками традиционной религии и устраивала многочисленные кампании «по искоренению идолопоклонства», которые отличались по своей интенсивности в зависимости от времени и места. Это означало, прежде всего, безжалостное разрушение автохтонных культур. Миссионеры часто сравнивали с землей языческие храмы или превращали их в христианские, уничтожали керамику, ткани, скульптуру и все, что могло напомнить коренному населению о религии предков. Выполнить эту задачу, конечно же, было невозможно, так как традиционные верования питали материальную культуру доколумбовой Америки снизу доверху, проявляясь буквально во всем. В равной степени церковь пыталась ограждать индейцев от того европейского искусства, которое не соответствовало строгим требованиям евангелизации: «Масштабы и степень приобщения индейцев к христианской культуре жестко ограничивались определенными пределами, обусловленными стремлением изолировать мир индейских общин (*república indígena*) от мира испанских городов. Однако на практике возводимые колониальной администрацией барьеры оказались проницаемыми. Изначальная установка на контакт с индейским миром обусловила возможность включения в господствующую культуру определенных элементов автохтонного наследия, прямо не противоречащих католической доктрине» [Шемякин, 2023: 51].

Распространение христианского вероучения шло любыми возможными способами. На этом пути миссионеры сталкивались с непреодолимыми трудностями. Если обратиться к интересующему нас региону, а это андские страны и империя инков, то здесь не было письменности. Индейцы пользовались мнемоническим узелковым письмом «кипу», посредством которого передавали в основном информацию статистического характера. Миологические и исторические сведения, по-видимому, существовали только в рамках устной традиции. Поэтому невероятно трудно себе представить, как можно было поведать местным жителям о религии, строящейся на текстах Священного Писания, притом что самого понятия книги в Андах не существовало. В таких условиях чрезвычайное значение приобретает устное слово, проповедь, которые играли огромную роль и в Старом Свете. Но появлялось еще одно важнейшее препятствие — языковой барьер. Миссионеры

очень скоро осознали эту трудность и взялись за изучение местных наречий, основным из которых оставался язык кечуа, бывший, собственно, государственным языком империи инков, так что уже в раннюю колониальную эпоху появились специальные учебники и словари. Одновременно коренные жители так или иначе осваивали испанский, что, однако, не решало всех проблем. Христианская теология представляла собой чрезвычайно сложную философскую систему, которую было очень непросто растолковать коренным жителем Анд, склонным к сугубо конкретному мышлению. Такие понятия, как Троица, первородный грех, Непорочное зачатие, Искупление, Распятие и другие были совершенно чужды андской картине мира. Неслучайно миссионеры не пользовались именами местных божеств, а повсеместно употребляли в проповедях именно испанское слово *Dios*.

В этой связи роль искусства в религиозном просвещении становится особенно важной. Еще средневековая идея, состоящая в том, что оно служит «библией для безграмотных», чрезвычайно актуализируется в новооткрытых землях. Она остается значимой и для раннего Нового времени, когда большая часть населения не умела читать, латинским языком владели только самые образованные сословия, а переводы Библии на местные языки на Иберийском полуострове были запрещены.

Значение искусства на своей завершающей, XXV сессии (3–4 декабря 1563 г.) подчеркивал и знаменитый Тридентский собор. Ставшее одним из центральных событий католической Реформации, это собрание прелатов отметило важность произведений религиозной живописи и скульптуры не только в качестве объекта поклонения, но и как средства просвещения паствы: «Если иногда в образах представлены истории, рассказываемые Священным Писанием, это может быть полезно для неграмотных людей, но нужно объяснять народу, что они тем не менее не представляют Божественности так, как если бы можно было видеть ее телесными очами или выражать в цветах и формах» [Федосов, 2020: 37–38]. Об эффективном воздействии искусства на индейцев, превосходящем по своему значению проповедь, неоднократно писали и сами миссионеры.

Подобная, говоря современным языком, «пропагандистская» роль живописи и скульптуры во многом определила и круг сюжетов латиноамериканского искусства. Прежде всего, по сравнению с художественной культурой Старого Света, здесь наблюдается резкое сокращение тем, к которым обращаются местные мастера. Например, совершенно отсутствуют столь распространенные в Европе раннего Нового времени мифологические сюжеты, поскольку они не могли играть никакой роли в христианизации. Достаточно редко встречаются какие-либо сцены, иллюстрирующие события из Ветхого Завета. По-видимому, для миссионеров сверхзадачей было донести до индейцев содержание Евангелия и не погружаться в теологические

тонкости, связанные со священной книгой иудаизма. Но и в том, что касается Нового Завета, количество сюжетов по сравнению с Европой достаточно ограничено и сводится к самым основным.

Искусство Европы в вице-королевстве Перу

Учитывая тот факт, что количество жителей новооткрытых земель пре-восходило население самой Испании, перед католической церковью стояли поистине грандиозные задачи. Для нужд создаваемой латиноамериканской церкви и христианизации местного населения требовалось огромное количество произведений искусства, и довольно скоро их импорт в «Индии» был поставлен на широкую ногу, о чем свидетельствуют и списки товаров на борту кораблей, отплывающих из Севильи или Кадиса. Причем в них входили не только скульптуры больших размеров (включая и сделанные для участия в религиозных процессиях), но и целые ансамбли алтарей-ретабло [Porres Benavides, 2018: 173]. Иногда имели место работы очень высокого качества, выполненные как ведущими иберийскими мастерами, так и их учениками. Например, Франсиско де Сурбаран (Francisco de Zurbarán, 1598–1664), один из выдающихся художников испанского золотого века, экспорттировал множество своих работ в различные районы вице-королевства Перу¹. Также вывозились произведения таких великих испанских мастеров, как Х. Рибера (José de Ribera, 1591–1652) и Мурильо (Bartolomé Esteban Murillo, 1618–1682).

Известно, что испанский скульптор Хуан Мартинес Монтаньес (Juan Martínez Montañés, 1568–1649) выполнил пятьдесят один заказ — дарохранительницы, алтарные украшения и скульптуры — для таких отдаленных друг от друга мест, как о. Санто-Доминго, Гондурас, Эквадор, Перу, Боливия и Чили [Kelemen, 1971: 4]. Столица вице-королевства Лима вообще была переполнена отличной испанской скульптурой,



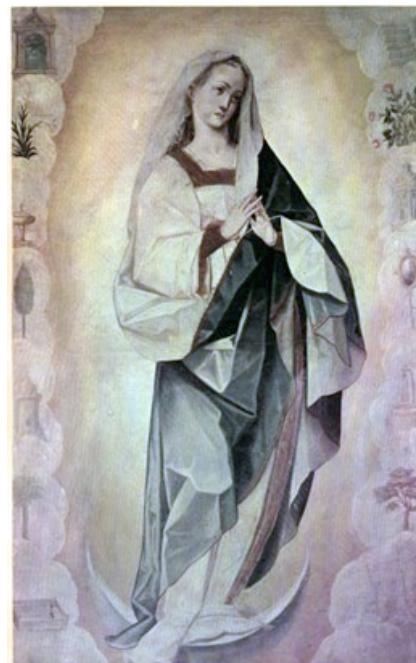
Франсиско де Сурбаран.
Св. Михаил. 1655

¹ Употребляемое в данной работе понятие «вице-королевство Перу» требует пояснения. Само оно было основано на руинах империи инков в 1542 г. со столицей в Лиме или, как она официально именовалась, «Городе Волхвов». Данное политическое образование просуществовало до 1717 г., когда из него выделяется Новая Гранада (нынешние Эквадор, Панама, Венесуэла и Колумбия), а в 1776 г. — Рио-де-ла-Плата (Боливия, Парагвай и Аргентина); обе — со статусом вице-королевств. Однако культурное единство всего региона позволяет использовать именно это название. — Примеч. авт.

привозными литургическими сосудами и иной богатой церковной утварью. Город Кито, как свидетельствуют документы, широко импортировал испанскую и итальянскую скульптуру для украшения своих храмов, в некоторых случаях это были статуи крупных размеров, заказанные специально для религиозных процессий [Mo Charles, 1992: 26; Федосов, 2017: 141]. Не будем забывать, что, помимо произведений, созданных самими мастерами или их учениками, латиноамериканцы могли созерцать и их различные копии, как привезенные из Испании, так и сделанные в Новом Свете.

Несмотря на нехватку высокопрофессиональных мастеров искусства в заокеанских вице-королевствах, можно назвать имена нескольких талантливых европейских художников, работавших в Южной Америке. В 1571 году в Перу из Рима прибыл молодой иезуит Бернардо Битти (Bernardo Bitti, 1548–1610), творивший в стиле маньериизма, много путешествовавший по различным городам вице-королевства и оставивший здесь свой след и в качестве скульптора. Около 1588 года в Лиме появляется еще один мастер живописи и ваяния из Италии — Матео Перес де Алесио (Matteo Pérez, 1545–1616/1628). В Старом Свете у него было немало важных заказов, в том числе и от Ватикана: «Смерть Моисея», принадлежащая его кисти, до сих пор украшает Сикстинскую капеллу, располагаясь напротив «Страшного суда» Микеланджело. Он исполнил множество работ для монашеских орденов, в частности, для доминиканцев и августинцев, а также для вице-королевского двора. Другим заметным итальянским художником, творившим в Андах, был Анхелино Медоро (Angelino Medoro, 1567–1631). Он работал некоторое время в Боготе и в Кито, а в столице Перу прожил примерно двадцать лет, после чего вернулся в Европу.

Разумеется, все эти мастера имели учеников, что способствовало распространению влияния их творчества по всему андскому региону. Одним из них был, например, уроженец Кито доминиканец Педро Бедон (Pedro Bedón, 1551–1621), работавший в мастерских Битти и Медоро. Этот теолог, знаток языка кечуа и защитник индейцев, прославился на территории диоцеза Кито, принимая участие в архитектурных проектах, создании ретабло и особенно отличившись в станковой живописи, фреске



Бернардо Битти.
Дева Непорочного Зачатия. XVI в.

и книжной миниатюре. Можно назвать имена и других местных художников и скульпторов, в том числе и индейского происхождения, встречающихся в документах колониальной эпохи.

Зарождение местной художественной традиции

Многовековая традиция европейских монастырей, когда братия сама обеспечивала себя всем необходимым, в том числе и предметами убранства храмов, была перенесена и на земли Нового Света.

Одним из примеров зарождения местной художественной традиции в монастырских стенах можно назвать скульптурную школу Кито, столицы нынешнего Эквадора. В 1551 году два францисканских монаха фландрского происхождения Ходоко Рике (Jodoco Ricke, 1498–1575) и Педро Госсеаль (Pedro Gosseal, 1497/1498–1570) основали в этом городе школу искусств и ремесел Св. Иоанна Евангелиста (в дальнейшем переименованную в Св. Андрея), где обучали в том числе и скульптуре.

Пожалуй, наиболее эффективным инструментом распространения европейского искусства на новооткрытых землях стали гравюры, как на отдельных листах, так и в качестве книжных иллюстраций. Они имели колossalное значение и для Старого Света, где могли выполнять самые разные роли — служить иконографическими образцами, просвещать паству в том, что касается теологических тонкостей или новых сюжетов и идей (часто сопровождались обширными текстами), отражать памятные исторические события (коронации, празднества, военные победы...), изображать портреты знаменитостей, виды и планы городов, различные новшества и изобретения и т.д. и т.п. Значение гравюр многократно возрастало в условиях Латинской Америки, когда их стали активно использовать в «духовной конкисте» в качестве своеобразных «пропагандистских» листков и, что более важно для развития местного искусства, в виде образцов для подражания, когда творившие здесь художники и скульпторы копировали их целиком или перерисовывали отдельные детали, становившиеся своеобразным «конструктором» для создания новых произведений.

Огромное значение гравюр совершенно очевидно и при этом представляет собой чрезвычайно сложный предмет для исследования. Дело в том, что та или иная иконографическая схема могла иллюстрировать самые разные сюжеты. Гравировальные доски, переходя от издателя к издателю, часто использовались для иллюстрации самых разнообразных по содержанию книг и потом вновь копировались, иногда с довольно значительными изменениями. В результате композиция, созданная в Германии или в Нидерландах, могла быть включена в какую-нибудь испанскую книгу и таким образом попасть в вице-королевство Перу или даже оказаться здесь в своём первом издании. Например, гравюра «Бракосочетание Девы» немецкого мастера Израэля ван Мекенема (Israhel van Meckenem der Jüngere, 1440/1445–1503)

в дальнейшем используется для изображения таких разных персонажей, как Раймондин и Мелузина, Адам и Ева, Сара и Товий², — книги со всеми этими гравюрами были изданы в семидесятых годах XV в. в Аугсбурге. По-видимому, именно какой-то оттиск, восходящий к гравюре ван Мекенема, имел перед глазами в качестве образца известный индейский хронист Фелипе Гуаман Пома де Айала (*Felipe Guamán Poma de Ayala*, 1534–1615), когда рисовал сцену бракосочетания индейца дона Кристобаля Сайри Тупак Инки и принцессы доньи Беатрис для своей «Первой новой хроники и доброго правления», законченной в 1613 году [Van de Guchte, 1992: 97–98]. В результате проследить путь той или иной гравюры из Старого Света в Новый и, соответственно, указать иконографический источник латиноамериканской картины или скульптуры — задача крайне трудная. В решении ее могут помочь дошедшие до нас инвентари произведений искусства и книг на борту отплывавших в Америку кораблей, притом что, как и во всей трансатлантической торговле, многие товары доставлялись контрабандой.

Развитию художественной культуры андских стран был дан новый стимул, когда вице-королевстве Перу появилась собственная возможность печатать книги, хотя современные исследователи невысоко оценивают качество этих ранних изданий [Woodbridge, Thompson, 1976: 48]. В 1584 г., согласно решению Третьего лимского собора (1582–1583 гг.), в миссии иезуитов в Лиме был установлен печатный станок, принадлежавший туринцу Антонио Рикардо (*Antonio Ricardo*, 1532–1605/1606). Показательно, что одной из первых книг, изданных им, была «Христианская доктрина и катехизис для обучения индейцев» (*«Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios»*) — фактически учебное пособие для миссионеров. Она содержала и несколько иллюстраций: среди прочих «Троица», «Коронование Девы Марии» и изображение Христа в профиль — гравюры по дереву работы неизвестного нам художника, по всей вероятности, европейца. В начале XVII в. в Перу появились и первые гравюры по металлу.

Распространение гравюр во многом определило круг тем колониального искусства, связанных со скульптурой и живописью. Как уже упоминалось, количество сюжетов, по сравнению с Европой, было довольно ограниченным, притом что предполагалось, что местные мастера будут точно копировать образцы, привезенные из Старого Света, чтобы не допустить появления каких-либо напоминающих о язычестве элементов. Сложнейшие задачи евангелизации огромной массы людей, немногочисленность миссионеров, незыблемость традиционной картины мира, устойчивость языческих представлений — все это напоминало современникам времена апостолов. «Духовная конкиста» происходила в условиях, в чем-то сходных с эпохой

² Раймондин и Мелузина — герои средневековых легенд; Сара и Товий — ветхозаветные персонажи. — Примеч. ред.

раннего христианства. Подобный архаический контекст, особо заметный на фоне Европы раннего Нового времени, во многом приводил и к архаизации искусства.

Исследователи не раз обращали внимание на отличительные черты колониального латиноамериканского искусства, сближающие его с европейским Средневековьем: «Всю Школу Куско <...> можно было бы назвать “модифицированным средневековьем”, притом что отдельные ее черты всегда будут указывать на реальную историческую эпоху, в которую она расцвела, рождая неповторимый дух этого уникального явления. Это имперсональное искусство, сугубо церковное и по своей системе жанров, и по принципам трактовки человеческого образа, как и по живописной системе, стоящей ближе к иконописи, примитивной и ремесленной, чем к монументальным, пространственным и чувственным образцам живописи настоящего барокко» [Тананаева, 2012: 72].

Творчество андских мастеров. Европейские и локальные школы

Имена очень многих скульпторов и художников Нового Света не дошли до нас, а ведь речь идет о более чем двух столетиях, со второй половины XVI до начала XIX в. Некоторые из них все-таки достаточно известны — это, например, живописцы Диего Киспе Тито (Diego Quispe Tito, 1611–1681), Басилио Санта Крус (Basilio Santa Cruz, 1636–1710), Маркос Сапата (Marcos Zapata, 1710–1776) или скульпторы Франсиско Тито Юпанки (Francisco Tito Yupanqui, 1550–1616), Хосе Ольмос, прозванный «Пампите» (José Olmos, 1670–1730), Бальтасар Гавилан (Baltazar Gavilán). Нужно помнить, что многие мастера колониальной эпохи могли с одинаковым успехом заниматься как живописью, так и скульптурой. При этом испанские имена и фамилии не должны вводить нас в заблуждение, так как в индейской и метисной среде они использовались очень часто. Если тот или иной мастер упоминается в документах, то крайне трудно сделать правильную атрибуцию его работ. В колониальную эпоху мы преимущественно имеем дело с искусством анонимным.

Художникам Нового Света часто недоступны те технические инновации в области светотени и перспективы, которые нередко отличают творения Ренессанса или Барокко, а скульпторы, как правило, не могут похвастаться



Маркос Сапата. Тайная вечеря. Ок. 1750

блестящим знанием анатомии или изобразить человеческое тело в процессе головокружительного экспрессивного движения, что характерно для европейского искусства Нового времени. Фигуры Христа и святых обычно представлены фронтально или в трехчетвертном обороте, отличаясь монументальностью пропорций и заполняя собой почти все пространство холста. И в живописи, и особенно в скульптуре абсолютно превалирует религиозная тематика, в то время как светские жанры практически отсутствуют, хотя их роль несколько возрастает с приближением эпохи независимости. Лица персонажей культового искусства не отличаются индивидуальностью, а скорее представляют собой некий условно прекрасный идеал, во многом срисованный с европейских образцов. Вполне в духе средневековой живописи в пределах одной композиции можно увидеть разновременные сцены из жития святого.

В случае колониального искусства особую сложность представляет не только установление авторства, но и датировка произведения, поскольку сами мастера не указывают время его создания. Проблема усложняется еще и тем, что художественная культура вице-королевства Перу крайне консервативна — одни и те же сюжеты могут повторяться на протяжении десятилетий, сохраняя свои стилистические особенности. Здесь сказывались не только принцип приверженности традиции, характерный для Пиренейского полуострова, но и верность по отношению к привычному укладу жизни, присущая индейскому обществу, когда «старина» воспринималась как нечто незыблемое и достойное подражания и люди верили, что нарушение устоявшегося миропорядка может привести к катастрофическим последствиям.

В вице-королевстве Перу одновременно можно было наблюдать параллельное сосуществование разных художественных пластов, более заметное, чем в Старом Свете, где противопоставление «столичного» и «провинциального» искусства также было весьма ярким. Дело в том, что в крупных городах андского побережья, прежде всего в самой Лиме, существовало очень сильное тяготение к искусству метрополии, к тому, чтобы «у нас было не хуже, чем в Испании». В результате здесь можно встретить высококачественные произведения, созданные в метрополии или сделанные руками местных мастеров (хотя понятно, что и в крупных городах развивались свои собственные, низовые фольклорные художественные формы).

На другом полюсе существовали локальные школы, гораздо сильнее тяготеющие к традиционной индейской культуре. Именно в этой ситуации возникали такие яркие явления, как «Школа Куско», связанные с городом, бывшим столицей империи инков. Влияние автохтонной культуры было заметнее, связь с художественными течениями метрополии слабее, а высокая численность индейского и метисного населения обеспечивала большой спрос на скульптуры и картины со своеобразным местным колоритом. В результате разрыв между искусством столицы и провинции становился особенно заметен, хотя эти различия не носили абсолютного характера.

В Латинской Америке можно наблюдать и достаточно интересную ситуацию в том, что касается эволюции художественных стилей. В землях вице-королевства Перу царствует барокко, притом, что ренессанс, маньерилизм, рококо и классицизм выражены гораздо слабее. Барокко стало доминирующим в Европе во время широчайшей культурной экспансии Старого Света на земли Нового и оставил здесь глубокий след, который в области религиозного искусства ощущается и поныне. Барокко, с его яркостью, подвижностью, а главное — с его необыкновенной открытостью народным художественным формам, стало тем стилем, который оказался чрезвычайно восприимчивым к реалиям Нового Света. Но и в воплощении этого стиля в Америке мы видим некоторые своеобразные черты. Так, высочайшие технические достижения барокко в области светотеневой моделировки, построения композиции, портретного психологизма оставались недоступны. А что касается образного строя, то он порою отличается большим эклектизмом, поскольку в руки индейского или метисного мастера могла попасть гравюра неизвестного немецкого художника конца XV века, а могла — недавно изданная в Нидерландах композиция Рубенса. В целом надо согласиться с мнением, высказанным Л.И. Тананаевой, о том, что «это не просто мир барокко, а мир колониального барокко, разросшегося не на богатейшем культурном европейско-средиземноморском субстрате, а на руинах и обломках чужой языческой культуры, как бы насильственно возвращенной в землю и оттуда таинственно подающей свои сигналы» [Тананаева, 2012: 73; Tananaeva, 2023: 60].

Значение религиозной скульптуры

Важной чертой, объединяющей искусство заокеанских колоний и Пиренейского полуострова, было огромное значение скульптуры, прежде всего скульптуры религиозной. В церковных интерьерах она могла играть даже большую роль, чем станковая живопись или фреска. Причем храмы не просто украшались отдельно стоящей круглой скульптурой; скульптура являлась и важнейшим элементом богато декорированных алтарей-ретабло, заполнявших пространство за престолом. Центральным образом подобных «иконостасов» становилась та или иная статуя Девы Марии, святого или архангела, а иногда и Распятие, нередко окруженное другими скульптурами. Наконец, статуи святых играли важнейшую роль в убранстве фасадов храмов, становясь ключевым элементом их экстерьера.

В контексте религиозной жизни скульптура имела гораздо большее значение, чем живопись. Яркое свидетельство тому — популярность чудотворных статуй, чаще всего Девы Марии. Их кульп имел различное происхождение. Иногда это мог быть почитаемый на самом Иберийском полуострове образ, как, например, Дева Гвадалупская (*Virgen de Guadalupe*), слава которой могла прийти в Южную Америку и через Мексику, где она стала самой популярной святыней. Кроме того, отдельные монашеские ордена

имели собственные чтимые образы Богоматери и распространяли их на новооткрытых землях. Такова была Дева Розария (*Nuestra Señora del Rosario*) у доминиканцев или Дева Милости (*Nuestra Señora de la Merced*) у мерседариев. Но были и статуи, почитаемые именно в андских странах. Среди самых известных из них можно назвать Деву Копакабанскую (*Virgen de Copacabana*), созданную в конце семидесятых – начале восьмидесятых годов XVI столетия. Ее святилище и поныне расположено в одноименном селении на берегу озера Титикака, примерно в ста сорока километрах от столицы Боливии Ла-Паса.

Любопытно отметить случаи, когда копии таких скульптур сами становились чудотворными. В качестве примера можно привести Деву Кочаркасскую (*Virgen de Cocharcas*). Согласно преданию, некий индеец повредил руку и, не имея возможности работать, отправился к храму Девы Копакабанской, желая попросить об исцелении. После многочисленных молитв, даже не добравшись до места паломничества, он увидел, что болезнь чудесным образом прошла. Тогда он решил сбрать деньги на копию, которую в результате в 1598 году сделал индейский мастер Франсиско Тито Юпанки, автор оригинала и, как утверждается, прямой потомок инкских правителей. Скульптура была установлена в селении Кочаркас, ныне перуанский департамент Апуримак. Она прославилась многочисленными исцелениями и стала популярным местом паломничества. По мере того как ее слава росла, небольшую часовню в 1623 г. сменило более значительное сооружение, а приблизительно 50 лет спустя появился большой храм. Весь комплекс отчасти сохранился и до наших дней. Дева Кочарканская, облаченная в великолепные драпировки, держит в правой руке букет цветов и свечу, а в левой — фигуру Младенца с державой, благословляющего верующих. Свеча изначально указывает на связь образа с иконографией Богоматери Сретения (*Virgen de la Candelaria*). В католической традиции на этот праздник обычно освящали свечи. Любопытно, что со временем связь с данным изводом утрачивается и изображение свечи исчезает, в то время как наряду с традиционными розами в руках Девы Марии появляются цветы «аманкай» (разновидность альстромерии, называемая также «Перуанской лилией» или «Лилией инков»).



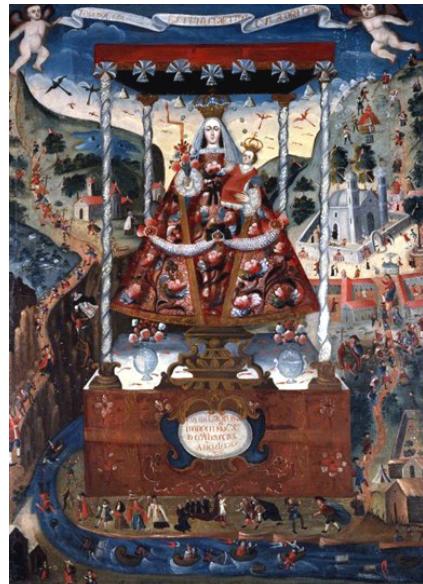
Неизвестный скульптор.
Дева Розария Чикинкира
со Св. Антонием Падуанским
и Св. Андреем. 1673

Хотя чудотворные скульптуры Девы Марии являются наиболее распространенными как в Испании, так и в Латинской Америке, можно назвать и другие глубоко почитаемые образы. В случае Перу это Господь Землетрясений (*Señor de los Temblores*) — распятие, хранящееся в главном храме Куско, которое было создано в 1620 г. и считается важнейшей святыней города (его нередко сравнивают со знаменитым Христом на кресте в соборе испанского Бургоса). Эта скульптура особенно прославилась в середине XVII в., когда специально устроенная процессия с ее участием остановила подземные толчки. В дальнейшем этому распятию приписывались многочисленные чудеса, совершенные как во благо города в целом, так и на пользу отдельным прихожанам и паломникам. Любопытно подчеркнуть, что само название чудотворной скульптуры связано с наиболее серьезным стихийным бедствием, угрожающим высокогорным районам Перу.

Необыкновенная популярность этих и других образов подчеркивается и широким распространением их живописных изображений. Художники всячески подчеркивают, что перед нами на картине именно та или иная известная статуя — она может быть помещена в центре ретабло, выполненного во всех подробностях; стоять под роскошным балдахином с колоннами, окруженная свечами и цветами; ей поклоняются различные святые; она проносится в процессии или зрителю может видеть на заднем плане посвященный ей храм, а также толпы следующих за ней или идущих по своим делам взад-вперед верующих самого различного социального статуса и положения.

Святые Нового Света

Неизбежным следствием «духовной конкисты» стал тот факт, что на землях Нового Света появились собственные святые, ставшие предметом гордости для населения колоний. Среди них в первую очередь надо назвать Св. Розу Лимскую (*Santa Rosa de Lima*, 1586–1617), бывшую членом третьего ордена доминиканцев³ и канонизированную в 1671 г. Особое значение



Неизвестный художник.
Дева Кочаркасская под балдахином.
Ок. 1765

³ В отличие от монахов и монахинь первых и вторых орденов (первые — мужские, вторые — женские), члены третьего ордена (напр., доминиканцев или францисканцев), или терциарии, — это миряне, как правило, проживающие вне монастырей и освобожденные от некоторых монашеских обетов, но живущие по правилам того или иного духовного ордена, так или иначе приспособленным к светской жизни. — Примеч. авт.

этой монахини-метиски состояло в том, что она стала первой святой, родившейся в Америке, и была объявлена небесной покровительницей не только Лимы, но и всего Нового Света, а также Филиппин. Другой очень популярной фигурой стал Мартин де Поррас (Martín de Porras, 1579–1639). Его можно отметить как первого американского мулата, объявленного святым. Хотя он был беатифицирован только в 1837 году, а канонизирован и вовсе в 1962-м, его кульп имел огромное значение сразу после смерти праведника, и уже в XVII в. колониальные церковные власти пробовали убедить Рим в необходимости признания его святым. Мартин был доминиканским монахом, хотя много лет из-за своего незаконного происхождения оставался лишь терциарием и прославился как смирением и скромностью, так и регулярно занимаясь врачеванием, своими многочисленными исцелениями. Другой орден, сыгравший важнейшую роль в «духовной конкисте», — францисканцы — также имел своих святых. Среди них особого упоминания заслуживает Св. Франсиско Солано (San Francisco Solano, 1549–1610), беатификация которого состоялась в 1675 г., а канонизация — в 1726-м. Он особенно прославился как миссионер, много лет проповедуя христианство в отдаленных районах на территории нынешних Аргентины, Уругвая и Парагвая. Среди белого духовенства вице-королевства Перу также были люди, возведенные в ранг святых. Одним из них стал Торибио де Могровехо (Toribio de Mogrovejo, 1538–1606), второй по счету архиепископ Лимы, активно занимавшийся устройством новой церкви (беатификация — 1679 г., канонизация — 1726 г.). Родившийся в знатной семье в Майорге (провинция Вальядолид), Могровехо принадлежал к элите испанского общества. Он учился в Саламанканском университете, где в дальнейшем и преподавал, специализируясь в области гражданского и церковного права, получив вдобавок пост генерального инквизитора Гранады. В 1579 году Могровехо указом Папы был назначен архиепископом Лимы. Здесь он прославился щедрой благотворительностью. Он также стал инициатором созыва Третьего лимского собора, принявшего множество важных решений. Могровехо способствовал распространению преподавания местных языков в столичном университете Сан-Маркос и изданию первого катехизиса в Южной Америке, включавшего тексты на кечуа и аймара, а также инициировал множество нововведений, направленных на благо коренных жителей. Он совершил продолжительные визиты в различные районы своего архиепископства, где пытался лично разобраться в возникавших там проблемах.

Образы этих и других местных святых часто находили воплощение в скульптуре и живописи вице-королевства Перу. В житии практически каждого из них говорится о сочувственном отношении к наиболее притесняемым жителям колоний, прежде всего к индейцам (а иногда и к неграм). Постепенно складывается и определенная иконография — подле святых Франсиско или Торибио часто можно увидеть фигуры коренных жителей в характерных костюмах. Св. Роза Лимская предстает в одеянии доминиканской

монахини, с венком или букетом роз, иногда с Младенцем-Христом (напоминая о ее мистическом обручении с Ним) или с якорем (на котором иногда можно увидеть изображение города), отсылая зрителя к эпизоду, когда ее молитвы, согласно легенде, в 1615 г. спасли Лиму от голландских пиратов. Св. Мартин де Поррас обычно облачен в доминиканскую сутану с метлой в руке. Метла — свидетельство его смирения и готовности взяться за самую неблагодарную работу. Любопытным элементом иконографии этого праведного мулата порой являются изображения крысы, собаки и кошки, которые едят из одной миски, — знак его любви к животным и умения смягчать враждебные чувства. Св. Франсиско Солано, в облачении францисканца, обычно держит в руке распятие, а иногда и скрипку (играл он обычно на рабеле — родственном скрипке инструменте), поскольку активно использовал музыку и пение в своей миссионерской деятельности.

Религиозные праздники

Религиозная скульптура играла ключевую роль во время праздников, нередко посвященных именно конкретному образу. В эти дни ее выносили из церкви и в торжественной процессии следовали за ней по улицам. Многие интересующиеся культурой Испании и Латинской Америки наверняка видели невероятно пышно одетую, украшенную цветами, гирляндами и драгоценностями скульптуру Девы Марии (а иногда Христа или святого), которую верующие, посреди длинной вереницы людей, несут на носилках.

В организации любого праздника в Европе огромную роль играли разного рода городские корпорации, в частности братства, объединяющие верующих схожего социального статуса или одинаковой профессии, построенные на принципе совместного почитания того или иного святого или образа Богоматери. Такой культ очень часто выстраивался вокруг какой-нибудь популярной скульптуры. К традиционным европейским корпорациям в Латинской Америке добавились новые объединения, основанные на расовом принципе. Например, Гарсиласо де ла Вега (*Inca Garcilaso de la Vega*, 1539–1616) пишет о братстве Св. Варфоломея, которое в XVI в. объединяло многих метисов города Куско [Гарсиласо де ла Вега, 1974: 320]. Несомненно, что его члены поклонялись особой статуе апостола, поскольку как считали некоторые миссионеры, он проповедовал христианство и в «Индиях». А к середине XVII в при одном только монастыре францисканцев в Куско существовало пять братств испанцев, восемь — индейцев и одно — негров [Contreras y Valverde, 1982: 176].

Стоит отдельно упомянуть об активном участии чернокожих жителей вице-королевства Перу в праздничных процессиях. В 1551 г. они играют на барабанах, выкрашенных в любимый инками ярко-красный цвет, наряду с другими музыкантами, нанятыми лимским муниципалитетом, на торжественной встрече вице-короля Антонио де Мендосы (*Antonio de Mendoza y Pacheco*, 1491/1493–1552). А в 1563 году в том же городе выходит указ,

разрешающий неграм танцевать и играть на барабанах только на двух площадях, так как в прочих местах их собрища мешают уличному движению людей и повозок [Stevenson, 1968: 291].

Если даже негры, бывшие одним из самых бесправных слоев населения в колониях, могли организовать свое братство, то куда большими возможностями обладали знатные индейцы, в частности, наследственная инкская аристократия, получившая определенные привилегии от испанской короны. Ведь принадлежность к богатому и влиятельному братству была делом огромного социального престижа. Недаром эти корпоративные объединения соревновались между собой в величине пожертвований на нужды церкви: на устройство приделов в честь того или иного культа, на украшение статуй и ретабло, на организацию процессий. Характер участия в церковном празднике обязательно оговаривался в уставе любого братства.

Храмовое убранство

Если для убранства фасадов использовался камень, то главным материалом для скульптуры, украшавшей интерьеры храмов, служило дерево. Большую популярность приобрела так называемая техника эстофадо: на одежды Христа, Богоматери и святых наносился тонкий слой золота или серебра, а затем — определенные краски. Потом верхний слой соскабливали, создавая некий узор, в результате чего драпировки начинали словно светиться изнутри [Федосов, 2017: 99].

В целом говоря о полихромной скульптуре XVI–XVIII веков, мы должны помнить о роли живописцев в ее создании. В описываемую эпоху в технике изготовления священных образов происходит важное изменение, служащее для облегчения профессиональной работы художника, — покрытие дерева грунтом (*yeso*). Роспись также делится на энкарнасионес (*encarnaciones*, от исп. *carne* — плоть, имитация кожных покровов) и роспись, передающую фактуру ткани и остальных поверхностей (пояса, кресты, книги и атрибуты святых). Скульптура колониальной эпохи отличается крайним натурализмом в изображении человеческого тела вплоть до того, что мастера могут использовать стекло в качестве материала для глаз или для изображения слез и даже человеческие волосы.

Одной из ярких особенностей как испанской, так и латиноамериканской скульптуры является присутствие настоящей одежды как элемента украшения статуй, особенно Девы Марии с Младенцем, что привело к появлению даже специального термина «*ímagenes de vestir*» (образы в одеяниях).



Мануэль Чили Каспикара.
Рождество. XVIII в.

Эти наряды делаются из плотных и очень дорогих тканей и могут меняться на протяжении года. В результате издалека такая скульптура смотрится как два равнобедренных треугольника — большой и маленький. Огромное значение имеют и различные украшения. Так, например, наиболее почитаемые статуи украшены коронами, диадемами или нимбами из серебра, усеянными драгоценными камнями. Также огромную роль играют четки (в их самом распространенном католическом варианте — розария) и ювелирные украшения, которые можно увидеть и в живописных произведениях, когда кольцо или серьги могли пришиваться прямо к холсту.

Стоит отметить также особые материалы, с которыми работают латиноамериканские мастера. В скульптуре часто используется волокно, изготавливаемое из местных сортов агавы. Для украшения применялись самые разные изделия из серебра, поскольку этот металл в огромных количествах добывался в вице-королевстве Перу⁴. Очень популярны стали зеркала в качестве декоративного элемента, в частности, в оформлении ретабло, в церковной утвари и особенно в декоре дарохранительниц. Зеркальными частичками часто сплошным слоем покрывали картинные рамы. Исследователи отмечают, что зеркала в Андах ценились очень высоко, во многом благодаря их магическому значению.

Среди драгоценных камней был особенно популярен изумруд, месторождения которого были открыты на территории Колумбии, откуда его экспортировали с раннеколониальных времен. Так, в церкви иезуитов в Куско до сих пор можно увидеть скульптурное Распятие, где шапки гвоздей на кресте увенчаны изумрудами. Согласно описям, в той же церкви существовало и еще одно распятие, богато украшенное снизу доверху этими драгоценными камнями [Kubiak, 2023: 488].

Наконец, стоит отметить, что статуи, как правило, не находятся все время в одном месте. Их могут перемещать внутри храма в зависимости от литургического календаря или на время переносить в другую церковь. Иногда для большей «мобильности» их делают полыми внутри или руки и ноги скрепляют специальными шарнирами, чтобы можно было изменить позу. Особо почитаемые скульптуры обязательно предстают в определенном антураже. Это, прежде всего, обилие цветов, которые придают всей сцене неповторимый местный колорит. Важны и свечи в подсвечниках, иногда специально раскрашенные. В случае если скульптура особенно популярна, то подле нее можно увидеть многочисленные вотивные дары, представляющие собой причудливое сочетание разнообразных чеканных на металле (часто — серебре) религиозных символов, сценок чудес и необыкновенных

⁴ Известны случаи, когда в честь приезда нового вице-короля в Лиме целую улицу, ведущую от городских ворот до резиденции нового правителя, мостили серебром, им обивали каблуки сапог гвардейцев и даже делали из него подковы для лошадей. — Примеч. авт.

исцелений, часто включающих изображения пораженных болезнью конечностей и органов человеческого тела (рук, ног, глаз и т.д.). Разумеется, нужно помнить, что упомянутые выше особенности религиозного культа встречаются не только в Латинской Америке, но и в Испании, а также в других районах католической Европы.

Важная роль именно скульптуры в религиозной жизни Иберийского полуострова и заокеанских колоний представляется отнюдь не случайной. Если мы говорим о чудотворных образах, то как в Испании, так и в Латинской Америке это почти всегда статуи. В Новом Свете, возможно, это объясняется и некоторыми особенностями традиционного культа индейских идолов, которые, часто имея антропоморфный характер, были трехмерны, поэтому замена их круглой скульптурой, изображающей уже персонажей христианского пантеона, могла происходить более или менее органично.

Рождение нового искусства

Если говорить о неповторимом своеобразии южноамериканского колониального искусства, то, прежде всего, бросается в глаза присутствие местных особенностей, взятых из андской природы и доколумбового быта. Можно увидеть отдельные элементы традиционного костюма — особой формы сандалии на ребенке-Христе, прядущую девочку Марию в индейском одеянии и с характерной повязкой-диадемой на голове, типичной формы булавку тупу для женского платья. Хотя пейзаж на заднем плане может выглядеть вполне по-европейски, в него включаются и образы, взятые из местной флоры и фауны. Особой популярностью пользуются изображения птиц с яркими перьями и длинными хвостами, характерными для некоторых районов Анд. Иногда можно встретить и совсем экзотические для Старого Света элементы — например, на столе Тайной вечери, помимо хлеба и сосудов для питья, лежит приготовленная морская свинка, столь популярная у индейцев побережья.

Коренные жители Анд становятся персонажами живописных и скульптурных композиций, когда, например, местные мастера изображают сцены поклонения той или иной святыне. В серии из пятнадцати картин, посвященных празднику Тела Христова, созданных в XVII в. и ныне хранящихся в музее архиепископства Куско, можно увидеть величаво шествующих в процессии индейцев-аристократов в своих традиционных костюмах и с геральдическими эмблемами, свидетельствующими о принадлежности к определенной «панаке», то есть к клану, восходящему к одному из инкских правителей. От их образов веет осознанием своей



Неизвестный художник.
Дева-прядильщица. XVIII в.

высокой социальной значимости, характерной для моделей испанского парадного портрета. Исследователи утверждают, что знатные индейцы и были главными заказчиками этих полотен [Burga, 1990: 83]. Кроме того, известно, что в жилах некоторых знатных жителей Нового Света действительно текла кровь инков, поскольку конкистадоры охотно сближались с местными женщинами⁵. Одна из картин, созданных неизвестным художником XVIII в., украсившая интерьер иезуитской церкви Ла Компания в Куско, изображает двух знатных инкских девушек, вступающих в брак с представителями влиятельных испанских родов де Лойола и де Борха (обе фамилии имели особое значение для иезуитов). Хотя невесты и одеты по европейской моде (у одной из них, правда, накидка заколота характерной индейской булавкой тупу), в верхнем левом углу холста на происходящее взирает группа инкских мужчин и женщин в традиционных костюмах на фоне условного архитектурного пейзажа. Предки (или родичи) девушек словно благословляют их союз с родовитыми европейцами. Значимость происходящего в глазах современников и потомков подтверждается тем фактом, что существуют и другие композиции, посвященные этому сюжету.

Своебразие латиноамериканского колониального искусства не ограничивалось довольно многочисленными образами местных реалий, нашедшими свое отражение в скульптуре и живописи. Оно проявлялось, как кажется, и на более глубоком уровне. Прежде всего это видно на примере популярности золотого орнамента.

В отличие от Европы, золото в андских странах не имело отрицательных коннотаций. В империи инков не существовало денег, разветвленных торговых отношений, поэтому не было и таких понятий, как «сребролюбие» или «корысть». Драгоценные металлы служили лишь атрибутами божественного — золото ассоциировалось с богом-солнцем, а серебро — с его сестрой и/или женой-луной. Инки, окружая себя золотыми изделиями, будь это целые сады, ювелирные украшения, ритуальные сосуды, сельскохозяйственные орудия или военное снаряжение, лишь подчеркивали свою близость к богам, к высшим силам. Соответственно, не было и культа бедности. Поэтому обилие и разнообразие золотого орнамента в колониальной скульптуре и живописи может свидетельствовать о том, что индейские и метисные мастера вносили в христианскую образность собственное представление о божественном, украшая свои холсты драгоценным орнаментом, значение которого подчеркивается еще и тем, что в живописи он не повторяет складок одежды и носит крайне плоскостной характер, как будто бы его нанесли по трафарету. Это позволяет воспринимать орнамент в рамках всей композиции как некий «отдельный» элемент, словно подчеркивая его роль в качестве самостоятельного «персонажа» в системе образов.

⁵ Другое дело, что многие метисы были незаконнорожденными. Например, отец Гарсиласо де ла Веги так и не женился на его матери, инкской принцессе, а предпочел вступить в брак с женщиной из Испании. — Примеч. авт.

Рисунок орнамента во многом взят из искусства Старого Света — это цветочные, растительные или геометрические узоры. В Европе орнамент всегда играл огромную роль, и особенно в Испании, отчасти благодаря мусульманскому влиянию. Но еще большее значение он имел в доколумбовом искусстве. Керамика, ткани, архитектурные элементы, различные изделия из камня и дерева — во многом их декор сводился исключительно к орнаменту, смысл которого малопонятен современному зрителю. В колониальную эпоху он крайне разнообразен, и на примере одной работы можно встретить дюжину разных вариантов, часто гораздо большее количество, чем в испанской скульптуре или живописи того же времени. Не является ли, таким образом, любовь к орнаменту коренных жителей Анд неким связующим звеном между доколумбовым и колониальным искусством, свидетельствующим о преемственности местных традиций? Следует согласиться с мнением В.Б. Земкова: «Разумеется, все “языческое”, концептуально-символическое, сущностное, автохтонное, было подавлено, но на самом деле оно продолжало жить в сознании крещаемых и искало компромисса с новыми образами, символами, концептами по сходству или подобию, а миссионеры совершенно сознательно использовали местную мифологию для растолкования новых догматов» [Земков, 2002: 9].

Любопытным образом своеобразие колониального искусства вице-королевства Перу выявляется не только в ходе его сравнения с художественной культурой метрополии, но и при взгляде на доколумбовое наследие региона. Его образная система отличается такими чертами, как крайняя условность, геометризм рисунка, строгость и иератизм⁶, жесткая линеарность. Антропоморфные и зооморфные персонажи в керамике, на тканях, в архитектурном декоре нередко представляют собой холодно непроницаемых или свирепых жутковатых существ с разинутыми клыкастыми и зубастыми ртами, звериным оскалом, выпученными глазами, с когтистыми руками-лапами, готовых броситься на жертву, в орнаменте же можно увидеть отрубленные конечности, черепа или отрезанные головы. При взгляде на эти изображения невольно приходят в голову рассказы о человеческих жертвоприношениях во времена инков, о том, как из черепов противников делали сосуды для чичи, или о случаях, когда содранной человеческой кожей обтягивали барабаны.

Совсем другой мир встречает нас в колониальном искусстве — это, если можно так сказать, царство народной утопии. Если исключить сцены Распятия и связанные с ним сюжеты, то мы видим умиротворенные, прекрасные лица Девы Марии и святых, часто в роскошных одеяниях, украшенных

⁶ Иератизм — особенность канонических выразительно-стилевых приемов, для которых характерны торжественная застылость изображений и симметричность композиции, иерархическая разномасштабность фигур, фронтальность поз, неподвижность фигур и взглядов. — Примеч. ред.

богатым орнаментом. Действие разворачивается на фоне буколического пейзажа, нередко созданного по образцам из европейской живописи, при этом индейские и метисные мастера с удовольствием изображают и прелести местной флоры и фауны: экзотические деревья, цветы, пестро окрашенных птиц. Это светлый, играющий яркими красками, почти сказочный мир, скорее выступающий выразительным контрастом по отношению к далекой от идеала повседневной реальности вице-королевства Перу, с ее жестокостью и несправедливостью.

Ангелы в землях Перу

Трансформацию художественных образцов из Старого Света в андском регионе можно проследить на примере отдельных сюжетов и тем. Например, ангелы в латиноамериканском искусстве имеют явное европейское происхождение, поскольку в Америке никак не был распространен столь важный для христианской скульптуры и живописи образ крылатого посланника небес, хотя, например, существовали разнообразные зооморфные божества с крыльями или клювами, и, в частности, здешние индейцы поклонялись кондору. В Испании раннего Нового времени получают распространение целые серии ангелов и архангелов — явление, редкое для Средних веков. Их изображения встречаются не только в многочисленных гравюрах, но и в живописи. В этом свете большое влияние на местных мастеров оказали работы Франсиско де Сурбарана и его мастерской, которые в большом количестве экспорттировались именно в Южную Америку. Помимо других художников, важно отметить и серию ангелов Бартоломе Романа (Bartolomé Román, ок. 1587–1647), которые украшали иезуитскую церковь Св. Петра в Лиме. Подобные живописные «ансамбли» встречались в самых разных районах вице-королевства Перу, хотя в настоящее время многие из этих полотен утрачены, другие же попали в разные музейные и частные коллекции.

Одна из наиболее полно сохранившихся ангельских серий находится в городе Каламарка, в шестидесяти километрах к югу от Ла-Паса. Согласно описи имущества местной церкви (1728 г.), здесь можно было увидеть тридцать шесть полотен, изображающих архангелов и ангелов. Как и в случае подобных картин из других районов вице-королевства Перу, их имена написаны на холсте и, помимо самых известных архангелов, здесь встречаются



Неизвестный художник.
Св. Михаил. XVIII в.

весьма экзотические персонажи, взятые из достаточно малоизвестных книг Ветхого Завета (в частности, из Книги Еноха). Некоторые из этих небесных посланников имеют свои атрибуты — серафимы предстают с огненными мечами, другие ангелы держат пшеничные колосья или цветы, третья — выступают с орудиями Страстей Христовых (например, с колонной), четвертые — с символами власти (так называемый чин Господства), т.е. с жезлом, скипетром, посохом или короной и т.д.

В русле традиционной христианской иконографии в вице-королевстве Перу часто изображали музицирующих ангелов с самыми различными инструментами — с барабаном, с тарелками, с рогом, с флейтой, со скрипкой... И конечно, будучи представителями небесного воинства, они были хорошо вооружены — доспехи, шлемы, щиты, пики, шпаги. Особенно же поражают воображение ангелы с огнестрельным оружием — с аркебузами и мушкетами. Подобная иконография является уникальной для христианского искусства как Старого, так и Нового Света [Donahue-Wallace, 2008: 160]. Эти воины небесного пантеона в шляпах с пышными перьями одеты в чрезвычайно роскошные платья с обилием кружев, гармонично сочетающихся с пестро окрашенными крыльями, их лица возвыщенно прекрасны, а их образ в целом оставляет впечатление чего-то среднего между сказочным принцем и гвардейцем вице-королевской свиты в парадной одежде, в то время как позы вполне могли бы быть позаимствованы из какого-нибудь напечатанного в Нидерландах руководства по военному делу.

Образы ангелов в Латинской Америке могли иметь и некоторое дополнительное, не очень заметное на современный взгляд значение. Дело в том, что, начиная с некоторых библейских текстов (Третья книга Ездры, Книга Еноха), ангелы нередко ассоциировались со стихиями (огнем, градом), и с небесными светилами. Эта традиция продолжилась в апокрифических и других христианских текстах, как официально принятых, так и не признанных церковью. Те же идеи звучали в Средние века как в исламе, так и в иудейских учениях, например, в каббALE (что может быть важно, учитывая присутствие этих религий на Пиренейском полуострове). Связь крылатых обитателей неба с явлениями природы становилась тем более очевидной, что именно им, как верили в христианской Европе, было поручено управлять мироустройством. Таким образом, на взгляд церкви, поклонение силам природы и небесным светилам должно было уступить место почитанию ангелов,



Неизвестный художник.
Архангел с аркебузой. XVIII в.

и данный процесс представлялся вполне естественным. Об этом прямо писал лимский иезуит Антонио Руис де Монтойя (Antonio Ruiz de Montoya, 1585–1652)⁷. Общество Иисуса вообще уделяло этой теме особое внимание: каждому дню недели, согласно некоторым сочинениям, соответствовала определенная планета. Поминание одного из семи архангелов сопровождалось определенной молитвой, так что даже существовал термин «неделя ангелов» (*semana angélica*) [Mujica Pinilla, 1996: 154–155].

Как и в Старом Свете, в вице-королевстве Перу наиболее популярным персонажем небесного воинства был Св. Михаил, представленный в самых разнообразных вариантах. Его скульптура занимает одно из центральных мест в латиноамериканских ретабло или венчает их, причем речь часто идет о статуях очень больших размеров. Такие скульптуры богато украшаются позолотой или покрываются серебряным листом, а шлем или нимб, меч, щит или крылья вообще могут быть сделаны целиком из серебра. Образ Михаила Архангела варьируется от самых архаичных форм, в духе искусства «примитива», до вполне европейских по духу произведений или предстаёт в сказочно-идеализированной манере, типичной для школы Куско, приобретая фольклорное звучание. Иногда связь с доколумбовым прошлым выступает достаточно наглядно. Е.И. Кириченко, например, анализируя убранство храма Сан-Лоренсо в Потоси (фасад перестроен в 1728–1744 гг.), его совершенно плоский, со срезанными краями рельеф, пишет, что такая техника резьбы уходит корнями в культуру Тиауанако (II в. до н.э. — X/XII в. н.э.): «Помещенная в нише над входом статуя архангела Михаила с огненной шпагой сугубо фронтальна. Воинские доспехи святого напоминают наряд индейских военачальников, характер исполнения — откровенное пренебрежение правилами анатомии, укороченные пропорции, иератическая неподвижность стилизованной неуклюжей фигуры сродни особенностям скульптуры Тиауанако» [Кириченко, 1972: 98]. Хотя в данном случае речь идет скорее о скульптуре как о форме декоративного убранства фасада, а не как о самостоятельном произведении.



Св. Михаил. Фасад церкви Сан-Лоренсо в Потоси.
XVIII в.

⁷ Gisbert T., Mesa J. de. Angeles y Arcángeles. Introducción. Bolivian.com. URL: <https://www.bolivian.com/angeles/angarcg.html#menu> (accessed: 16.06.2025).

Особый культ ангелов в Латинской Америке объясняется во многом своеобразными условиями христианизации. Дело в том, что огромную роль в распространении и укреплении новой религии на континенте сыграл орден иезуитов, появившийся в Перу в 1568 году и быстро составивший конкуренцию более старым монашеским объединениям. Поскольку Общество Иисуса не имело вначале разветвленной системы собственных культовых предпочтений (хотя можно назвать, например, святых Петра и Павла или Деву Лоретскую), оно нередко выбирало ангелов в качестве небесных патронов для своих религиозных учреждений, например, орденский храм в Сантьяго (Чили) был посвящен Св. Михаилу. Иезуиты во многих районах вице-королевства основывали братства Ангела-Хранителя — первое из них появилось в 1587 г. В него входили только индейцы, и их главным праздником был день Св. Михаила Архангела. Пожалуй, в том, что касается коренных жителей андских стран, можно без преувеличения сказать, что после Девы Марии Михаил Архангел был их любимым святым. Его особо почитали как победоносного предводителя небесного воинства, взвешивавшего на своих весах человеческие души, как покровителя томящихся в чистилище, а иезуиты обращали особое внимание на его роль в качестве защитника католической веры против ее врагов [Contreras Guerero, 2017: 190].

* * *

В трансформации образа ангелов на землях Южной Америки можно четко увидеть те процессы притяжения-отталкивания, ассимиляции и появления некой новой целостности, единства, которые легли в основу неповторимой художественной идентичности андского региона не только в колониальную, но и в последующие эпохи.

В вице-королевство Перу в ходе «духовной конкисты» активно импортировались разнообразные предметы искусства из метрополии, привлекались талантливые художники и скульпторы. Но задачи христианизации ставили миссионеров перед необходимостью обучать в больших количествах местных мастеров — индейцев и метисов. Их творчество привело к созданию самобытного локального стиля, в который проникли определенные языческие элементы и где неизбежно отображались образы окружающей флоры и фауны, равно как и традиционный быт коренных жителей. В результате сформировалось искусство глубоко своеобразное, отличное от того, что мы видим в самой Испании, искусство хотя и выражающее универсальные христианские идеи, но которое латиноамериканцы с полным основанием могут назвать «своим».

Список литературы / References

- Гарсиласо де ла Вега И. (1974) *История государства инков*, Ленинград, Наука, 747 с.
 Garcilaso de la Vega I. (1974) *Istoria gosudarstva inkov*. [History of the Inca State], Lenin-grad, Nauka, 747 p. (In Russian)
- Земсков В.Б. (2002) Введение. Праздник в устойчивой и формирующейся цивилизациях, *Iberica Americans. Праздник в iberoамериканской культуре*, под ред. В.Б. Земского, Москва, ИМЛИ РАН, с. 5–17.
- Zemskov V.B. (2002) Vvedenie. Prazdnik v ustoychivoi i formiruyusheisnia tsivilizatsiyakh [Introduction. Feast day in stable and forming civilizations], in V.B. Zemskov (ed.) *Iberica Americans. Prazdnik v iberoamericanskoi kul'ture* [Iberica Americans. Feast day in Iberoamerican culture], Moscow, IMLI RAN, pp. 5–17. (In Russian)
- Кириченко Е.И. (1972) *Три века искусства Латинской Америки. Конец XV – первая четверть XIX века*, Москва, Искусство, 144 с.
 Kirichenko E.I. (1972) *Tri veka iskusstva Latinskoi Ameriki. Konets XV – pervaia chetvert' XIX veka*. [Three Centuries of Latin-American Art. Late 15th – first quarter of the 19th Century], Moscow, Iskusstvo, 144 p. (In Russian)
- Тананаева Л.И. (2012) О понятии стиля в колониальном искусстве Латинской Америки XVI–XVIII веков, *Искусствознание*, № 1–2, с. 56–91.
 Tananaeva L.I. (2012) O poniatii stilia v kolonial'nom iskusstve Latinskoi Ameriki XVI–XVIII vekov [On the concept of style in colonial Latin-American Art of the 16th–18th centuries], *Iskusstvoznanije*, no. 1–2, pp. 56–91. (In Russian)
- Федосов Д.Г. (2006) *Андские страны в колониальную эпоху: Религиозная и художественная картина мира*, Москва, КомКнига, 248 с.
 Fedosov D.G. (2006) *Andskiye strany v kolonial'nyu epokhu: religioznaya i khudozhestvennaya kartina mira* [Andean countries in the colonial era: religious and artistic worldview], Moscow, KomKniga, Russia, 248 p. (In Russian)
- Федосов Д.Г. (2017) Художник в контексте испанской духовной культуры XVI–XVII веков, *Проблемы iberoамериканского искусства. Выпуск 4*, под ред. Е.А. Козловой, Москва, ГИИ, с. 98–150.
 Fedosov D.G. (2017) Khudozhnik v kontekste ispanской dukhovnoi kul'tury XVI–XVII vekov [The artist in the context of the Spanish spiritual culture of the XVI–XVII centuries], in E.A. Kozlova (ed.) *Problemy iberoamerikanskogo iskusstva. Vypusk 4* [Problems of Ibero-American art. Issue 4], Moscow, GII, pp. 98–150. (In Russian)
- Федосов Д.Г. (2020) *Образ и вера. Церковное искусство и народная религиозность Испании XVI–XVII веков*, Москва, Государственный институт искусствознания, 250 с.
 Fedosov D.G. (2020) *Obraz i vera. Cerkovnoe iskusstvo i narodnaja religioznost' Ispanii XVI–XVII vekov* [Image and faith. Ecclesiastical art and folk religiosity of Spain of the XVI–XVII centuries], Moscow, Gosudarstvennyj institut iskusstvoznanija, 250 p. (In Russian)
- Шемякин Я.Г. (2023) «Великие географические открытия»: смысл и историческое содержание термина в свете опыта взаимодействия цивилизаций в Новом Свете, *Иberoамериканские тетради*, № 1, с. 41–67. DOI: <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2023-11-1-41-67>
- Shemyakin Ya.G. (2023) «Velikie geograficheskie otkrytija»: smysl i istoricheskoe soder-zhanie termina v svete opyta vzaimodejstvija civilizacij v Novom Svete [“Great geographical discoveries”: the meaning and historical content of the term in the light of the experience of interaction of civilizations in the New World], *Iberoamerican Papers*, no. 1, pp. 41–67. DOI: <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2023-11-1-41-67> (In Russian)

Burga M. (1990) *La Emergencia de lo Andino como Utopia (siglo XVII)* [The Emergence of the Andean as Utopia (17th century)], in H. Bonilla et al. *Los Andes: El Camino del Retorno* [The Andes: The Way of Return], Quito, Facultad Latinoamericana de Ciéncias Sociales. Sede Ecuador, pp. 71–86. (In Spanish)

Contreras Guerrero A. (2017) *In Ligno Facta: Artes Escultóricos de los Siglos XVII y XVIII en Colombia* [In Ligno Facta: Sculptural Arts of the Seventeenth and Eighteenth Centuries in Colombia], Tesis doctoral, Granada, 624 p. (In Spanish)

Contreras y Valverde V. (1982) *Relación de la Ciudad de Cuzco* [Relationship of the City of Cuzco], Cuzco, Talleres Gráficos de la Imprenta Amauta, 205 p. (In Spanish)

Donahue-Wallace K. (2008) *Art and Architecture of Viceregal Latin America, 1521–1821*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 304 p.

Kelemen P. (1971) *Peruvian Colonial Painting*, New York, Meriden Gravure Company, 112 p.

Kubiak E. (2023) *Mirando al Arte Colonial. Arquitectura y Arte Jesuita en el Virreinato del Perú. Un Estudio de Problemas Espicíficos* [Looking at Colonial art. Jesuit Architecture and Art in the Viceroyalty of Peru. A Study of Specific Problems], Warsaw, Centro de Estudios Andinos de la Universidad de Varsovia, 609 p. (In Spanish)

Mo Charles L. (1992) *Splendors of the New World. Spanish Colonial Masterworks from the Viceroyalty of Peru*, Charlotte, Mint Museum of Art, 104 p.

Mujica Pinilla R. (1996) *Ángeles apócrifos en la América virreinal* [Apocryphal angels in the Viceregal America], Lima, Fondo de Cultura Económica, 410 p. (In Spanish)

Porres Benavides J. (2018) Escultores y esculturas en el Virreinato de Perú a comienzos del Barroco [Sculptors and sculptures in the Viceroyalty of Peru at the beginning of the Baroque period], *Revista del Instituto Riva-Agüero*, vol. 3, no. 2, pp. 171–202. (In Spanish)

Stevenson R.M. (1968) *Music in Aztec and Inca Territory*, Los Angeles, University of California Press, 378 p.

Tananaeva L.I. (2023) Reflexiones sobre el concepto del estilo en el arte colonial de América Latina en los siglos XVI–XVIII [Reflections on the Concept of Style in the Colonial Art of Latin America From the XVIth Through the XVIIIth Century], *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 2, pp. 49–74. DOI: <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2023-11-2-49-74> (In Spanish)

Van de Guchte M. (1992) Invention & Assimilation in *Guaman Poma de Ayala. The Colonial Art of an Andean Author*, New York, Americas Society, pp. 92–109.

Woodbridge H.C., Thompson L.S. (1976) Printing in *Colonial Spanish America*, New York, Whitston Pub Co, 180 p.

Этногоннические мифы науа долины Мехико и Тлашкалы как этнополитический источник

© Калюта А.В., 2025

Анастасия Валерьевна Калюта, канд. ист. наук, научный сотрудник, Санкт-Петербургский институт истории РАН.
197110, Санкт-Петербург, Петрозаводская улица, д.7
ORCID: 0000-0002-4829-5149 E-mail: anastasiakalyuta@mail.ru



Аннотация. Науа являются одной из крупнейших аборигенных этнолингвистических общинностей историко-культурной области Мезоамерика, представляющей собой изолированный от Старого Света очаг происхождения и развития ранних государств. В настоящее время они населяют, главным образом, горные области Центрального плоскогорья и юга Западной и Восточной Сьерры-Мадре в Мексике. Отдельные, ныне весьма немногочисленные группы науа живут в странах Центральной Америки: Сальвадоре, Никарагуа и Коста-Рике. В настоящей статье рассматриваются этногоннические мифы и предания науа Центральной Мексики, прежде всего долины Мехико накануне испанского завоевания. Это астеки или мешика, одни из создателей конфедерации Тройственный союз, часто и ошибочно именуемой «астекской империей», а также значительно менее изученные мифы чальков, жителей юго-восточной части долины Мехико, и тлашкальтеков, обитателей современного штата Тласкала в восточной части Центрального плоскогорья. Такой подход к материалу позволяет осуществить сравнительный анализ нарративов этнически близких, но при этом разных по своему самосознанию и культурным традициям групп, и выделить в них основные элементы, кающихся миграций науа в Центральную Мексику, их отношений с автохтонным населением и основания их собственных государств и правящих династий. Целью данной статьи является анализ этногоннических мифов астеков, чальков и тлашкальтеков как этнополитического источника, позволяющего реконструировать ранние этапы их истории, основные общественно-политические институты, а также их этническое самосознание и представления о власти и формах ее легитимации до испанского завоевания.

Ключевые слова: этногоннические мифы, мифологические мотивы, науа Центральной Мексики, миграции и политогенез в доколумбовой Мезоамерике

Для цитирования: Калюта А.В. (2025) Этногоннические мифы науа долины Мехико и Тлашкалы как этнополитический источник. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 183–207. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-183-207

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Los mitos de origen de los nahuas de la Cuenca de México y Tlaxcala como fuentes etnopolíticas

© Kalyuta A.V., 2025

Anastasia V. Kalyuta, PhD (Historia), Investigadora del Instituto de Historia de la Academia de Ciencias de Rusia de San Petersburgo.

197110, Rusia, San Petersburgo, calle Petrozavodskaya, 7

ORCID: 0000-0002-4829-5149

E-mail: anastasiakalyuta@mail.ru

Resumen. Los nahuas son una de las unidades etnolingüísticas más grandes del área cultural de Mesoamérica, un centro de origen y desarrollo de los estados tempranos aislado del Mundo Viejo. Actualmente la mayoría de ellos viven en las áreas montañosas del Altiplano Central y del sur de la Sierra Madre Oriental y la Sierra Madre Occidental en México. Unos grupos nahuas de número escaso en presente habitan en los países de América Central: Salvador, Nicaragua y Costa Rica. El artículo se enfoca en los mitos de origen de tres grandes grupos étnicos del Altiplano Central en vísperas de la Conquista. Estos grupos son los aztecas o mexica, unos de los creadores de la confederación de la Triple Alianza, frecuentemente mal llamada «el imperio azteca», los chalca, habitantes del sureste de la Cuenca de México, y los tlaxcalteca, vecinos del actual estado Tlaxcala en el este del Altiplano Central. Tal enfoque permite realizar el análisis comparativo de las narraciones míticas de tres grupos étnicos de origen común, pero de identidad y tradiciones culturales distintas y elucidar los elementos básicos vinculados con migraciones nahuas en el México Central, sus relaciones con la población autóctona y fundación de sus propios estados y dinastías en el Período Posclásico Tardío (es decir de los siglos XIII–XVI). El objetivo del artículo es examinar los mitos de origen de los aztecas, chalcas y tlaxcaltecas como fuentes etnopolíticas, lo que permite reconstruir las etapas tempranas de su historia, sus principales instituciones sociopolíticas, su identidad étnica, los conceptos del poder y formas de su legitimación antes de la Conquista.

Palabras clave: mitos de origen, sujetos mitológicos, los nahuas del Altiplano Central, migraciones y politogénesis en Mesoamérica prehispánica

Para citar: Kalyuta A.V. (2025) Los mitos de origen de los nahuas de la Cuenca de México y Tlaxcala como fuentes etnopolíticas, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 183–207. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-183-207

Declaración de divulgación: La autora declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

The Ethnogenesis Myths of the Nahuas of the Basin of Mexico and Tlaxcala as Ethnopolitical Sources

© Kalyuta A.V., 2025

Anastasia V. Kalyuta, PhD (History), Research fellow, Saint Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences.

197110, Russia, Saint-Petersburg, Petrozavodskaya street, 7

ORCID: 0000-0002-4829-5149

E-mail: anastasiakalyuta@mail.ru

Abstract. The Nahua is one of largest indigenous ethnolinguistic entities of the cultural area of Mesoamerica, a center of origin and evolution of early states which is isolated from the Old World. Today they live predominantly in mountain areas of the Central Plateau and southern region of the Sierra Madre Occidental and the Sierra Madre Oriental in Mexico. Few Nahua groups currently inhabit the Central American countries of Salvador, Nicaragua and Costa Rica. This article examines the origin myths of three large Nahua ethnic groups of Central Mexico before the Spanish Conquest. These groups are the Aztecs or Mexica, one of the founders of the Triple Alliance confederation, frequently and erroneously called the «Aztec empire»; the Chalca, the inhabitants of the south-eastern part of the Basin of Mexico, and the Tlaxcaltecas, the residents of the present-day State of Tlaxcala in the eastern part of the Central Plateau. This approach permits conducting a comparative analysis of the narratives of ethnic groups that have common origin but different identity and cultural traditions, as well as to detect basic elements concerning Nahua migrations to Central Mexico, their relations with the autochthonous population and the foundation of their proper states and dynasties in the Late Postclassic Period, that is in the 13–16th centuries. The aim of this article is the analysis of the ethnogenesis myths of the Aztecs, the Chalca and the Tlaxcaltecas as an ethnopolitical source, which allows to reconstruct the early stage of their history, the main sociopolitical institutions, their ethnic identity and notions about power and forms of its legitimization before the Spanish Conquest.

Key words: ethnogenesis myths, mythological motifs, Nahuas of Central Mexico, migration and politogenesis in Pre-Columbian Mesoamerica

For citation: Kalyuta A.V. (2025) The Ethnogenesis Myths of the Nahuas of the Basin of Mexico and Tlaxcala as Ethnopolitical Sources, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 183–207.
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-183-207

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

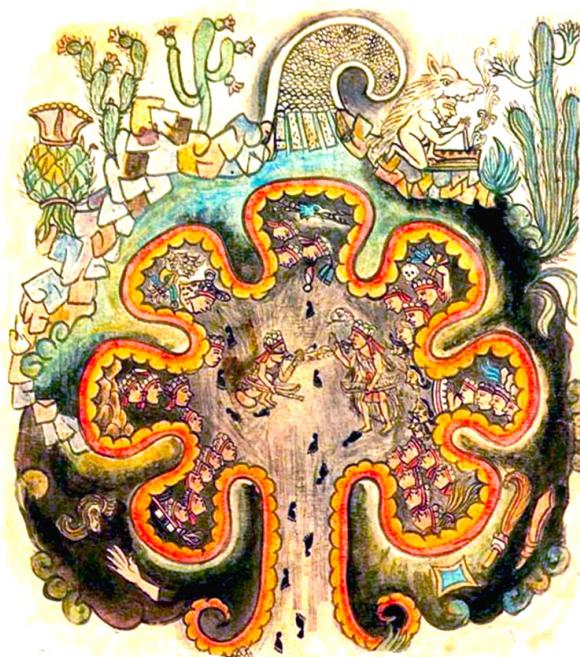
Науа являются одной из крупнейших индейских этнических общностей историко-культурной области Мезоамерика, представляющей собой изолированный от Старого Света очаг происхождения и развития ранних государств. В настоящее время они населяют, главным образом, горные области Центрального плоскогорья и юга Западной и Восточной Сьерры-Мадре в Мексике. Отдельные, ныне весьма немногочисленные группы науа живут в странах Центральной Америки: Сальвадоре, Никарагуа, Коста-Рике и Гондурасе. Основным критерием для выделения науа как единой этнолингвистической общности является языковой. Все ее представители говорят на науаских (астекских) языках, составляющих отдельную ветвь юго-астекской языковой семьи.

В настоящей работе рассматриваются этногонические мифы и предания науа Центральной Мексики, прежде всего долины Мехико накануне испанского завоевания. Это астеки или мешика, одни из создателей конфедерации Тройственный Союз, часто и ошибочно именуемой «астекской империей», а также значительно менее изученные мифы чальков, жителей юго-восточной части долины Мехико, и тлашкальтеков, обитателей современного штата Тласкала в восточной части Центрального плоскогорья, основных союзников испанских конкистадоров. Такой подход к материалу позволяет осуществить сравнительный анализ нарративов этнически близких, но при этом разных по своему самосознанию и культурным традициям групп, и выделить в них основные элементы, касающиеся миграций науа в Центральную Мексику, их отношений с автохтонным населением и основания их собственных государств и правящих династий.

Целью данной статьи является анализ этногонических мифов астеков, чальков и тлашкальтеков как этнополитического источника, позволяющего реконструировать ранние этапы их истории, основные общественно-политические институты, а также их этническое самосознание и представления о власти и формах ее легитимации до испанского завоевания.

В начале нашего исследования необходимо отметить, что все этногонические мифы науа Центральной Мексики записаны уже после испанского завоевания в период с 1530-х по 1610-е гг. В некоторых из этих текстов, например, в сообщениях хрониста из Чалько Доминго Франиско де Сан Антона Муньона Куаухтлеуаницина, есть эпизоды, заимствованные из Библии, в частности, Сотворение мира в течение шести дней и затем — первых людей Адама и Евы, восстание ангелов против Бога, рождение и распятие Иисуса Христа [Chimalpáhin, 1998: 39, 41, 49, 51, 59, 63]. Тем не менее все этногонические мифы науа объединяют общие мотивы доиспанского происхождения, имеющиеся также в мифологии других коренных народов Мезоамерики. Первый мотив — это общая прародина, наделенная атмосферой таинственности и целым рядом знаковых для традиционного мышления народов Мезоамерики атрибутов, что отражается

в ее наименованиях. У науа Центральной Мексики прародина чаще всего называется Чикомосток, т.е. «семь пещер», а также Кинеуайян — «место чар» и Цоцомпан — «место игры на барабанах», поскольку барабан считался магическим инструментом [Alvarado Tezozomoc, 2012: 34–35; Alvarado Tezozomoc, 2001: 53; Chimalpáhin, 2001: 84, 86, 92]. Стоит отметить, что у коренных народов Мезоамерики число 7 было сакральным и ассоциировалось именно с прародиной, местом обретения собственного языка, этнической идентичности и богов-покровителей. Так, в эпосе майя-киче Гватемалы «Пополь-Вух» место обретения богов-покровителей различными племенами киче именуется Вукуб-Пек («семь пещер») и Вукуб-Сиван («семь ущелий») [Кинжалов, 1993: 86–87, 184, 208]. В «Тольтекско-чичимекской истории», письменном памятнике середины XVI в., созданном в городке Куаутинчан в долине Пуэбла, Чикомосток изображен как пещера, напоминающая своей формой гигантскую матку и разделенная на семь пещер меньшего размера, в каждой из которых находятся предки семи общин *кальпулли*, составлявших город-государство¹ Куаутинчан к моменту испанского завоевания [Leibsohn, 2009: 45–46]. В текстах мифов и преданий науа Центральной Мексики, записанных в первой половине XVI – начале XVII в., прародина также именуется как «Место имеющих [божественных] предков», «Место змеиной горы», «Место перехода», «Место, где деревья стоят прямо», «Место тростников», «Место в пасти змеи», «Место девяти»².



Пещера Чикомосток.
Тольтекско-чичимекская история

¹ Под городом-государством в настоящей статье понимается структура, состоящая из нескольких территориальных общин, объединенных в результате синойкизма (буквально «селения вместе») в одно крупное общино-государство. Город-государство включало в свой состав главное поселение, где находились органы управления государства, главные храмы и центральный рынок. Более подробно о городах-государствах науа Центральной Мексики накануне испанского завоевания см. работы Э. Калнека, М. Ходж, В. Сандерса и Д. Уэбстера [Calnek, 1978; Hodge, 1984; Sanders, Webster, 1988]. — Здесь и далее примеч. авт.

² Девять является сакральным числом для всех коренных народов Мезоамерики.

Вторым чрезвычайно распространенным мотивом является обретение новой родины в результате воли бога-патрона племени, который ведет его к новой родине с помощью жрецов, передающих его повеления, и посыпает племени знамения, являющиеся руководством к наиболее важным поворотным в его истории действиям, например, основанию поселения.

Наконец, третьим, также весьма распространенным мотивом в этногенических мифах науа являются интенсивные контакты с коренными жителями на новой родине, имеющие по большей части насильственный характер. Это по преимуществу военные столкновения, и они часто заканчиваются изгнанием, порабощением и даже полным истреблением автохтонов. Тем не менее в некоторых вариантах этногенических мифов науа эти контакты являются вполне мирными. Предводители мигрантов заключают браки с женщинами из местных правящих династий. Кроме того, автохтоны часто описываются как народы, находящиеся на более высоком уровне культурного развития по сравнению с мигрантами, предками науа, которые постепенно начинают усваивать все их достижения и менять свой прежний образ жизни. Общий вектор развития действия в этногенических мифах науа — это переход от бродячего образа жизни к оседлости, от присваивающего хозяйства, основанного на охоте и собирательстве, к производящему, базисом которого является земледелие, и от жизни в пещерах и временных соломенных хижинах к жизни в городах, управляемых сакральными правителями. Завершением странствий в поисках новой родины является основание нового города-государства (*альтепетль*) со своей четко очерченной территорией и аппаратом управления из числа знати, потомков вождей времен миграций.

Этногенические мифы астеков (мешика)

Мы начнем рассмотрение этногенических мифов науа Центральной Мексики с астеков как гегемонов Тройственного союза к моменту испанского завоевания. Согласно астекской версии, первым народом, прибывшим в Мексику, были тольтеки, которые пересекли море и сначала обосновались в поселении Толланцинко (дословно «в месте малых тростников»), где они воздвигли каменный храм. Затем они переселились на берег реки Шикокотитлан, где основали свою столицу Толлан — «место тростников», украсив ее многочисленными величественными зданиями [Sahagún, 1981: 3, f.146v]. В археологической литературе уже несколько веков идет дискуссия, не является ли мифический Толлан, описанный в 10-й книге «Флорентийского кодекса», сравнительно небольшим городом Тулой Шикокотитланом, расположенным в долине одноименной реки (Тулы) в юго-западной части штата Идальго [Gillespie, 2007: 92, 107]. Астеки явно придерживались подобного мнения. Об этом свидетельствуют следы постоянно проводимых археологических раскопок в Туле в XV – начале XVI в., платформы и алтари, сооруженные астеками рядом с наиболее важными зданиями,

и специально доставленные из Тулы в Теночтитлан памятники монументальной скульптуры, а также здания и скульптуры в «неотольтекском стиле» в астекской столице [López Lujan, Anda Rogel, 2017: 19, 29–30, 44]. Тем не менее название города Толлан («место тростников» в переводе с науатля) связано не столько с конкретным поселением, сколько с архетипом прадориды в традиционном мировоззрении народов Мезоамерики [Kristan-Graham, Kowalsky, 2011: 9]. Во «Флорентийском кодексе» Толлан описан как идеальный город, изобилующей всеми видами богатств, центр ремесел, наук, религиозных обрядов и сакральной власти правителей [Sahagún, 1981: 3, 10v]. По словам информаторов Саагуна, тольтеки были не только строителями великолепных дворцов, но и знатоками горного дела, умевшими добывать из-под земли драгоценные металлы и камни [Sahagún, 1980: 2, f. 116r]. Они знали множество целебных трав. Именно в Толлане обитали боги-изобретатели гадательного 260-дневного цикла *тональпоуалли* Ошомоко, Сипактональ, Тлатетекуи, Шочинауака, которые являются еще и изобретателями искусства врачевания. Кроме того, тольтеки были прекрасными астрономами, составившими точный календарь и следившими за движением небесных светил [Sahagún, 1980: 2, f.117v]. Они не приносили человеческих жертв и не вели войн [Sahagún, 1979: 1, f.118r], однако процветание тольтеков длилось лишь пока ими правил бог и культурный герой Кецалькоатль. Однажды в Толлан явился брат и вечный соперник Кецалькоатля Тескатлипока, который изменил свой облик, превратившись в дряхлого старика [Sahagún, 1979: 1, f.11r]. Когда ему донесли, что Кецалькоатль болен, Тескатлипока проник в его дворец и под предлогом лечения напоил Кецалькоатля допьяна алкогольным напитком *октили* из сока агавы [Sahagún, 1979: 1, 11v-12r]. Захмелевший Кецалькоатль велел позвать свою старшую сестру Кецальпетлатль, которая в тот момент совершила обряды покаяния, и заставил ее также выпить пульке, спеть и лечь рядом [Bierhorst, 2011: 11]. Когда на следующий день он проснулся ипротрезвел, то осознал, что нарушил предписанные ему как правителю-жрецу правила трезвости и целомудрия. Устыдившись своего поведения, Кецалькоатль навсегда покинул Толлан и удалился на восток. На берегу Мексиканского залива Кецалькоатль разжег костер и бросился в него, его тело сгорело, а сердце вознеслось на небо и превратилось в планету Венера (Утреннюю Звезду) [Bierhorst, 1992: 36].

Большинство оставшихся в Толлане тольтеков погибло в результате землетрясения, засухи и морового поветрия, которые последовательно наслал на них Тескатлипока [Bierhorst, 1992: 36, 41–42; Sahagún, 1979: 1, 16v-17v]. Лишь малая часть их нашла себе прибежище в городе Кулуакан на юго-востоке долины Мехико [Bierhorst, 1992: 42, 43]. Поскольку именно в тольтеках науа кануна испанского завоевания видели не просто первых обитателей Центральной Мексики, но и родоначальников и создателей всех основных достижений их собственной цивилизации и основателей института власти

наследственных правителей, то они старались тем или иным способом связать с тольтеками свое происхождение или по крайней мере происхождение своих вождей и правителей. Поэтому в этногенических мифах науа именно тольтекам отводится роль мирных автохтонов, добровольно передающих пришельцам свой богатый культурный опыт и легитимирующих с помощью брачных союзов с вождями мигрантов их право на власть над всем окружающим миром.

В отличие от других групп науа, прародиной которых в письменных источниках является Чикомосток, история астеков начинается в Астлане. Это название дословно означает «место белых цапель». Белый цвет в этом случае маркирует извечность существования данного локуса вне времени и пространства. Наиболее известное изображение Астлана имеется на первой странице «Кодекса Ботурини», в котором он изображен как остров посреди озера с храмом в центре. Крышу храма пронзает тростниковая стрела, этот знак по правилам словесно-слогового письма науа читается как Амимитль, т.е. «водяная стрела». Согласно «Истории мексиканцев по их рисункам», Амимитль — это жезл бога облаков Мишкоатля, которого одно из семи «племен» науа куитлауака считало своим божеством [García Icazbalceta, 1891: 239]. У подножия храма помещены сидящие фигуры женщины по имени Чимальман («Отдыхающий щит») и мужчины, имя которого не указано. По мнению известного французского ученого Патрика Йоханссона, это может быть жрец-имперсонатор Мишкоатля. Примечательно, что храм на рисунке посвящен не Уицилопочтили, а Амимитлю, одному из воплощений Мишкоатля, бога-патрона бродячих охотничьих племен чичимеков и облаков [Johansson Keraudren, 2004: 74]. По обеим сторонам от храма Амимитля расположены схематичные изображения шести общин *кальпулли*. Для науа понятие *кальпулли* всегда связано с единым происхождением, пусть и мифическим, единой территорией, единственным названием и единственным богом-покровителем.

Тем не менее в мифах астеков имеется явная тенденция к объединению Астлана и Чикомостока. Стоит отметить, что само название Астлан на описанном выше рисунке отсутствует. Зато обозначена дата 1 Кремень (1064 г.), которая в мифах науа символизирует начало новой эпохи. Человек в лодке — это жрец, направляющийся к холму с изгибом Теокулуакану, т.е. «месту [тех, кто] имеет божественных дедов». Подобно Чикомостоку, этот холм имеет пещеру, в которой находится Уицилопочтили,



Астлан. Кодекс Ботурини.
Первая половина XVI в. Лист 1

сообщающий жрецу свою волю. После этого жители Астлана отправляются в путь³. На следующей странице «Кодекса Ботурини» представлено уже не шесть, а восемь *кальпулли*, отправившихся странствовать по приказу Уицилопочтли. Все они следуют за *теомамас*, носителями священных свертков *тлакимиолли*, в которых находятся предметы, олицетворяющие богов-покровителей разных общин.

Внук последнего доиспанского правителя астеков Мотекусомы Шокойоцина Эрнандо Альварадо Тесосомок также отождествляет Астлан и Чикомосток. На первых страницах своего труда «Хроника Мешикайотль» он сообщает, что местом обитания астеков был Астлан, и именно поэтому они назывались астеками [Alvarado Tezozomoc, 2012: 34]. Однако тут же Тесосомок уточняет, что у него было еще одно название — Чикомосток [Alvarado Tezozomoc, 2012: 34]. Кроме того, Тесосомок говорит и о том, что в это время астеки назывались мешитин, но сейчас их истинное имя — мешика, причем после основания Теночтилана на острове в западной части озера Тескоко мешика стали зваться еще и теночками [Alvarado Tezozomoc, 2012: 34]. Стоит отметить, что астеки — это группа, наиболее часто меняющая самоназвание, причем в каждом случае смена этнонима является исполнением воли Уицилопочтли и отражает новый этап в истории их миграции. Как и в «Кодексе Ботурини», Тесосомок описывает Астлан как остров, окруженный со всех сторон водой, что соответствует общим представлениям науа о земной тверди, окруженной со всех сторон мировым океаном *теоатль* [Alvarado Tezozomoc, 2012: 34]. Именно на основе такой модели Вселенной астеки построят впоследствии свою столицу Теночтиллан, которой в этой вселенской архитектуре отведено место центра мира.

Еще одним любопытным моментом, постоянно встречающимся в этногенических мифах астеков, является установление родства с неродственными им народами. Если в «Кодексе Ботурини» среди восьми *кальпулли*, покинувших Чикомосток вместе с астеками, указаны матлалцинки, говорящие на неродственном науатлю языке семьи отоманге, то в «Хронике Мешикайотль» у правителя Астлана, носящего знаковое для астеков имя Мотекусома («сердящийся как владыка»), есть старший сын, правитель участеков, народа, обитающего по берегам р. Пануко на северо-востоке Мексики и являющегося самым северным представителем языковой семьи майя [Alvarado Tezozomoc, 2012: 34]. Вторым сыном и правителем астеков-мешитин является Меши, или Чальчиутлатонак («блестящий жадеит»). Именно вражда между двумя братьями становится причиной исхода астеков из Астлана [Alvarado Tezozomoc, 2012: 34].

³ Codex Boturini o Tira de Perigrinación. URL: <https://mediateca.inah.gob.mx/> (accessed: 25.03.2025).

В то же время, как и в «Кодексе Ботурини», Чикомосток в «Хронике Мешикайотль» выступает как место совершения традиционных жертвоприношений и диалога с Уицилопочтли, который объявляет астекам свою волю: «Друзья! Мы уже пришли сюда, уже вышли из нашего жилища Астлан» [Alvarado Tezozomoc, 2012: 36]. Как и в «Кодексе Ботурини», следующим шагом астеков является проход через Кулуакан, т.е. «место [тех, кто имеет] дедов», где они взяли священную связку *tlakimilolli*, в которой воплощался Уицилопочтли [Alvarado Tezozomoc, 2012: 36].

По версии, изложенной Тесосомоком в «Хронике Мешикайотль», астеки выходят из Чикомостока в составе семи *кальпулли*, но почти сразу же получают от Уицилопочтли знамение — сломанное на привале дерево, означающее, что отныне они должны отделиться от всех остальных и продолжать свой путь в одиночку, как люди, избранные в будущем главенствовать над остальными [Alvarado Tezozomoc, 2012: 38]. Это знамение изображено и в «Кодексе Ботурини».

Сходный мотив имеется и в «Кодексе Рамиреса» (другое название — «Сообщение о происхождении индейцев, которые обитают в этой Новой Испании согласно их историям»). В этом источнике астеки описываются как покинувшие Чикомосток на 302 года позже, чем все остальные племена науа, потому что таков был приказ Уицилопочтли, пообещавшего «сделать их государями и владыками всех провинций, которые заселили другие шесть народов» [Vázquez Chamorro, 2001: 34]. Под этими народами имеются в виду шочимильки, чальки, тепанеки, кулуа, тлауика и тлашкальтеки, также вышедшие из Чикомостока [Vázquez Chamorro, 2001: 29]. Следующей остановкой на пути астеков был Толлан. В Толлане астеки прожили вместе с оставшимися тольтеками 22 года [Alvarado Tezozomoc, 2001: 61]. Возможно, что они восприняли от тольтеков навыки монументального строительства и начатки земледелия. Во всяком случае в «Хронике Мешикайотль» астеки в эпоху миграции, в отличие от других племен науа, описываются как полуоседлые земледельцы, севшие кукурузу, фасоль, чиа, амарант и томаты везде, где они останавливались хотя бы на один год [Alvarado Tezozomoc, 2012: 42, 44]. В наиболее подходящих для земледелия местах их пребывание могло затянуться на 15–20 лет, причем далеко не все были готовы вновь пуститься в путь после столь длительной передышки. С этим мотивом недовольных, отказавшихся продолжать путь, в преданиях астеков связан и мотив появления новых народов. Так, астеки, решившие насладиться купанием в озере



Сломанное дерево. Кодекс Ботурини. Лист 3

Пацкуаро на территории штата Мичиган, были по приказу Уицилопочти оставлены своими соплеменниками, которым к тому же было велено забрать их одежду [Alvarado Tezozomoc, 2012: 44]. Оставшиеся на берегу озера стали тараксами, народом, язык которого на самом деле является географическим изолятом и никак не связан с науатлем. Этой коварной выходкой астеки объясняли впоследствии свою постоянную вражду с тараксами.

Столь же жестокую шутку астеки по распоряжению Уицилопочти сыграли с его старшей сестрой Малинальшочитль, оставив ее спящей на привале [Alvarado Tezozomoc, 2012: 44, 46]. В этом случае повторяется широко распространенный в мифологии астеков мотив вражды и соперничества Уицилопочти с женским божеством, которое обычно описывается как его мать или сестра. О Малинальшочитль в «Хронике Мешикайотль» говорится, что она «не была человеком», но злобной колдуньей, повелительницей пауков и сороконожек, пожирающей человеческие сердца и наводившей злые чары на людей, заставляя их есть змей и скорпионов [Alvarado Tezozomoc, 2012: 44]. Оставленная на привале Малинальшочитль обосновалась в Малиналько, в западной части современного штата Мексико, где родила от местного вождя сына Копиля, которому предстоит сыграть важную роль в мифе об основании Теночтитлана [Alvarado Tezozomoc, 2012: 46].

Далее в «Хронике Мешикайотль» излагается миф о рождении Уицилопочти на холме Коатепек и его борьбе с богиней Млечного Пути Койольшауки и ее братьями Сенцон Уицнауа, звездами южной части неба, подробно описанный во «Флорентийском кодексе» францисканца Бернардино де Саагуна, но в этом случае акцент смешен на попытку основания нового Астланы. Сначала астеки воздвигают на холме Коатепек храм и *куаухшикалли*, т.е. «алтарь для человеческих жертвоприношений», площадку для игры в мяч, *цомпантили* — платформу для хранения черепов принесенных в жертву людей и плотину, которая перекрывает реку и создает искусственное озеро [Alvarado Tezozomoc, 2012: 48]. Сенцон Уицнауа просят Уицилопочтили основать город в этом месте, которому уже приданы все основные признаки нового Астланы. Тем не менее Уицилопочтили приходит в ярость, надевает боевые доспехи и вступает в сражение с Койольшауки, которая, в отличие от варианта «Флорентийского кодекса», именуется матерью, а не сестрой Уицилопочтили⁴ [Alvarado Tezozomoc, 2012: 50]. Сражение между Уицилопочтили, Койольшауки и Сенцон Уицнауа происходит ночью, и с рассветом астеки обнаруживают противников Уицилопочтили мертвыми на площадке для игры в мяч, с рассеченными ребрами, поскольку Уицилопочтили съел их сердца и тем самым вобрал в себя их «души» *тейолиа* [Alvarado Tezozomoc, 2012: 50]. Затем Уицилопочтили разрушает дамбу, с помощью которой было создано искусственное озеро, и астеки продолжают путь.

⁴ В версии «Флорентийского кодекса» матерью Уицилопочтили является старая вдова, богиня земли Коатликуэ, которая зачала его от спустившегося с неба клубка перьев.

Добравшись до долины Мехико, астеки сделали вторую попытку создать постоянное поселение на холме Чапультепек, где провели свой первый в долине Мехико ритуал связки лет *шиухмолпилли*, который знаменовал конец 52-летнего сакрального цикла. Тем временем подросший Копиль решил отомстить своему дяде Уицилопочти за оскорбление матери и отправился в долину Мехико [Vázquez Chamorro, 2001: 40]. В месте под названием Тепецинко Уицилопочти взял Копиля в плен, убил, обезглавил и вырвал его сердце [Alvarado Tezozomoc, 2012: 56]. Затем Уицилопочти приказал жрецу Куаухкоатлю бросить сердце Копиля в озеро Тескоко [Alvarado Tezozomoc, 2012: 56; Vázquez Chamorro, 2001: 41].

Попытка астеков закрепиться на холме Чапультепек не увенчалась успехом, так как все остальные жители долины Мехико — чальки, тепанеки, кулуа и шочимильки — сразу объединились против незваных пришельцев, осадили Чапультепек, взяли в плен первого правителя астеков Уициуитля Старшего и тут же принесли его в жертву [Alvarado Tezozomoc, 2012: 58, 60]. Тогда астеки упросили правителя Кулуакана Кошкоша разрешить им поселиться в окрестностях Кулуакана. Кошкош, желавший как можно быстрее избавиться от непрошеных гостей, велел им поселиться на склоне холма Тисаапан, изобиловавшего ядовитыми змеями, в надежде, что эти опасные рептилии быстро съедят астеков [Alvarado Tezozomoc, 2012: 62; Vázquez Chamorro, 2001: 42–43]. Однако, вопреки его ожиданиям, сильно изголодавшиеся во время скитаний астеки немедленно изловили и съели всех змей в жареном или печеном виде в качестве сытного ужина [Vázquez Chamorro, 2001: 43]. Кошкошу осталось только примириться с присутствием астеков в его владениях. Согласно «Кодексу Ботурини», астеки стали служить в войске Кошкоша в качестве наемников. На военной службе у Кошкоша они проявили не только невиданную доблесть, но и крайнюю свирепость, сразу выделившую их среди всех жителей долины Мехико. Так, во время войны Кулуакана с шочимильками, в которой астеки принимали активное участие и захватили 200 пленных, они немедленно отрезали у каждого из них по уху и доставили Кошкошу целый мешок этих боевых трофеев⁵. В это же время астеки начали заключать браки с женщинами кулуа [Vázquez Chamorro, 2001: 43].

Мирное сосуществование астеков и кулуа продлилось 25 лет и завершилось новым военным конфликтом, в результате которого астеки были изгнаны из Кулуакана. Произошло следующее: Уицилопочти заявил своим служителям, что появится его бабка Йаосиуатль (буквально «женщина войны»), и с этой целью велел попросить у нового правителя Кулуакана Ачитометля его дочь, чтобы она жила с ними в Тисаапане [Alvarado Tezozomoc, 2012: 64]. Ачитометль согласился. Ацтеки увезли женщину в Тисаапан, где немедленно

⁵ Codex Boturini o Tira de Perigrinación. URL: <https://mediateca.inah.gob.mx/> (accessed: 25.03.2025).

принесли в жертву, содрали с нее кожу и надели на жреца — имперсонатора новой богини Йаосиуатль [Alvarado Tezozomoc, 2012: 66]. Затем астеки пригласили Ачитометля воздать почести новому божеству, но увиденное столь шокировало его, что он начал войну с астеками, которые вынуждены были бежать в тростниковые топи озера Тескоко [Alvarado Tezozomoc, 2012: 68]. В данном случае опять повторяются мотивы противостояния женского и мужского начал, военных действий и человеческого жертвоприношения как необходимых актов для создания нового поселения, а накануне прихода испанцев в Теночтитлане этот эпизод ежегодно воспроизводился в качестве ритуала явления богини Тоси («нашей бабушки») в 11-й «месяц» астекского 365-дневного цикла Очпаницти.

После блужданий по берегам озера Тескоко астекские жрецы Ашолуа и Куаухкоатль наконец нашли подходящее место для города. Сначала они увидели белую воду, белые деревья, белые тростники, белых рыб, белых змей и белых лягушек. Здесь же находились две скалы с двумя пещерами. Первая скала была обращена к востоку и наполнена «пылающей водой» [Alvarado Tezozomoc, 2012: 72]. Напомним, что восток у науа как место восхода солнца ассоциировался с алым цветом. Вторая скала и пещера были обращены к северу, где, по представлениям науа, находилась область мертвых Миктлан и внутри пещеры смешивались синяя и желтая воды, ассоциировавшиеся с южной и западной сторонами света [Alvarado Tezozomoc, 2012: 72]. Место, откуда вытекали воды, ассоциировавшееся с четырьмя сторонами света, могло быть только центром мира, подобающим для основания города, призванного господствовать над всеми остальными. Но Уицилопочти сказал жрецам, что они должны найти главный знак — кактус опунцию, выросший из брошенного в озеро Тескоко сердца Копиля, на которым будет сидеть орел, пожирающий пищу и греющийся на солнце. Жрец повиновался Уицилопочти, собрал астеков, и они вместе вернулись к скале и пещере, где смешивались разноцветные воды. Действительно, на этом месте они увидели поднимающийся из воды кактус опунцию, на котором сидел орел, пожиравший свою добычу. Его гнездо было усыпано перьями тропических птиц (кецаля, розовой колпицы и трогона), а почва у кактуса — их головами



Основание Теночтитлана. Кодекс Дурана. Лист 20

и костьюми. Увидев астеков, орел склонился перед ними, но они не посмели приблизиться к нему и смотрели на него издалека. Тогда же таинственный голос произнес: «Мешика, это должно быть здесь!» [Alvarado Tezozomoc, 2012: 74].

Символизм этой сцены был настолько понятен каждому носителю устной исторической традиции астеков, что Тесосомок даже не стал объяснять читателям, почему это видение стало главным аргументом для основания города на островке посреди озера Тескоко. Орел у науа был олицетворением и солнца, и победоносной войны, а для астеков он являлся еще и одним из нагуалей (двойников) Уицилопочтли. Перья тропических птиц, ценившиеся у науа не меньше, чем золото и драгоценные камни, раскиданные в гнезде орла, равно как и их останки, знаменовали грядущее покорение астеками богатых тропических областей, где эти птицы встречались в изобилии. Наконец, своим наклоном гордый хищник приветствовал будущих властителей мира, с таким трудом нашедших новую родину. Согласно Хронике Мешикайотль, это событие произошло в год 2 Дом (1325 г.) [Alvarado Tezozomoc, 2012: 76]. Новый город получил название Теночtitлан — место кактуса опунции на скале. Ныне орел, сидящий на кактусе со змеей в клюве, изображен на гербе и национальном знамени Мексики.

Нановом месте астеки сразу же построили скромный храм Уицилопочтли. Тогда же город был разделен на четыре части, ассоциировавшиеся со сторонами света: Мойотлан, Теопан, Ацакуалько и Куэпопопан, причем это деление сохранилось и после испанского завоевания. Каждая из четырех частей в свою очередь была поделена на шестнадцать *кальпулли*, немедленно распределенных между собой богов [Alvarado Tezozomoc, 2012: 80]. Однако по прошествии тринацати лет между астеками возникли разногласия, и недовольные переселились на соседний островок, отделенный с севера от основного острова нешироким каналом, где основали собственный город Шальтелолько («в куче песка»), который позднее получил название Тлателолько («в месте для сжигания тел»), потому что там кремировали тела умерших [Alvarado Tezozomoc, 2012: 82]. В первой четверти XIV в. оба островка в западной части озера Тескоко принадлежали «державе тепанеков» со столицей в Аскапоцалько. Тем не менее жители Теночтитлана выбрали своего первого правителя Акамапичтли из числа людей, родившихся в смешанных браках, заключенных, когда они еще жили в Кулуакане. Отцом Акамапичтли был астекский воин Опочтли, а материю — Иланкуэйтль, дочь правителя Кулуакана [Alvarado Tezozomoc, 2012: 84, 86]. Благодаря этому брачному союзу все правители Теночтитлана возводили свой род к правящей династии Кулуакана и носили титул *кулуатекутли*, т.е. «владыка кулуа». Весьма примечательно, что во Втором письме-донесении Карлу V Кортес называет всю территорию, подконтрольную Тройственному союзу, «богатой провинцией Кулуа» [Cortés, 2007: 101].

В отличие от своих сородичей, жители Тлателолько предпочли избрать своим первым правителем Куауапицауака, сына правителя Аскапоцалько Тесосомока. Его потомки правили в Тлателолько вплоть до 1473 г., когда в результате ожесточенного военного конфликта Теночтилтан покорил Тлателолько и сделал его своим данником [Alvarado Tezozomoc, 2012: 110].

Этногонические мифы чальков

Этногонические мифы чальков, создателей мощной конфедерации городов-государств в юго-восточной части долины Мехико у подножия вулканов Попокатепетль и Истаксиуатль, дошли до нас благодаря пространным сообщениям уроженца этого района Доминго Франсиско Чимальпайна, жившего в первой половине XVII в. Праордино чальков хронист называет Чикомосток, который в его изложении обладает всеми признаками пещеры — материнского чрева и места вне времени и пространства, откуда разные народы и племена выходят уже наделенные собственными языками и собственными предводителями [Chimalpáhin, 1998: 84, 86, 90, 92, 106].

Первыми обитателями района Чалько были ольмеки и шикаланки, которые пришли в долину с севера по приказу своего бога в поисках Тамоанчана⁶ [Chimalpáhin, 1998: 136]. Подобно другим вариантам мифов науа об автохтонах, ольмеки и шикаланки описываются Чимальпайном как люди рослые, очень умные и хитрые, способные превращаться в различных животных и летать по воздуху. Чимальпайн добавляет, что они были людоедами, съедавшими одиноких путников, и потому его предки никогда не осмеливались путешествовать в одиночку в тех местах, где жили ольмеки и шикаланки. В поисках Тамоанчана ольмеки и шикаланки добрались до подножия вулканов Попокатепетль и Истаксиуатль, где увидели небольшой холм, на вершине которого был источник воды. Ольмеки и шикаланки решили, что это и есть Тамоанчан, и воздвигли храм богине источника, которую назвали Чальчиуматлалатль («жадеитовая и голубая вода») [Chimalpáhin, 1998: 138]. Храм они построили таким образом, что источник находился внутри него. Холму ольмеки и шикаланки дали название Чальчиумомостили, т.е. «драгоценная», буквально «жадеитовая насыпь», поскольку жадеит у народов Мезоамерики ценился выше золота.

Первыми из чальков, кто пришел на берега южных озер долины Мехико, были акшотеки. Согласно Чимальпайну, они были также первыми, кто стал называть себя чальками [Chimalpáhin, 1998: 116]. Чимальпайн связывает этимологию этнонима «чальки» и географической области Чалько с водой.

⁶ Тамоанчан (этимология неясна, во Флорентийском кодексе переводится как «мы спускаемся в наш дом»; возможно, слово было заимствовано из одного из майских языков, вероятно, уастекского, и первоначально означало «место облачного неба») — легендарная область у Мексиканского залива, где были сотворены люди последней из космических эр. В мифах науа описывается как обитель плодородия и изобилия.

Согласно одной из приводимых им версий, акшотека взяли себе это название в честь храма богини воды Чальчаутликуэ, который тольтеки построили в том месте долины Мехико, куда они поначалу пришли [Chimalpáhin, 1998: 116–117, 122]. По другой версии, тоже изложенной Чимальпаином, Чальчаутликуэ — это метафорическое обозначение большого пресного озера, входившего в систему из пяти соленых и пресных озер в долине Мехико, и этноним чальки означает «жители озерных берегов» [Chimalpáhin, 1998: 116, 122]. Вслед за акшотеками так стали называть себя все остальные мигранты, обосновавшиеся на юго-востоке долины Мехико [Chimalpáhin, 1998: 116].

Как и другие группы науа, акшотеки на пути в долину Мехико прошли через Толлан. Любопытно, что Чимальпаин говорит об акшотеках как о единственной группе чальков, у которых первый вождь появился не при выходе из Чикомостока, а во время их пребывания в Толлане [Chimalpáhin, 1998: 114]. В Толлане акшотеки обрели и своего бога-патрона Аколлакатля Наутекутли («владыку четырех сторон у изгиба реки»), который, подобно Уицилопочти, постоянно «говорил» с ними. Из Толлана акшотеки заимствовали и такие элементы цивилизации, как рынок и тюрьма, точнее, деревянная клетка *куаухкалли*, в которой держали преступников перед казнью [Chimalpáhin, 1998: 116].

Ближайшими соседями акшотеков в долине Мехико стали теотенанки, завившиеся при исходе из Чикомостока эстлапиктин и делившиеся на шесть *кальпулли*. По словам Чимальпаина, они покинули Чикомосток около 1159 г., первоначально говорили на каком-то ином языке и перешли на науатль только после прихода в долину Мехико [Chimalpáhin, 1998: 106.]. Их богом-покровителем был Науйотль Шипиль — «бирюзовый принц четырех сторон», воплощавшийся в священном свертке *tlakimilolli*, украшенном золотом, жадеитом, бирюзой, кораллами и перьями тропических птиц [Chimalpáhin, 1998: 108]. Поначалу теотенанки остановились в Теотенанко Куишкоке Темимильтлько близ Толлана, где воздвигли своему богу прекрасный храм из жадеита, кораллов, алого хрусталя с зеркалами из бирюзы. Стена, окружавшая его двор, была тоже сделана из бирюзы с воротами по четырем сторонам света [Chimalpáhin, 1998: 108]. По этой причине и само место получило название Теотенанко — «в месте божественных стен». Тогда его гордые строители стали называться теотенанками [Chimalpáhin, 1998: 108]. Но правитель Толлана Кецалькоатль позавидовал Науйотлю, имевшему столь прекрасный храм, и много раз пытался завоевать теотенанков. Но из-за их стойкости он ничего не добился и удалился навсегда на восток «в область дыма и алого цвета» [Chimalpáhin, 1998: 108]. Так что в традиции чальков их предки не только превзошли тольтеков в мастерстве строительства, но и сумели дать отпор самому Кецалькоатлю.

В год Три Дом (1209 г.) теотенанки добрались до долины Мехико, где попытались захватить часть земель в районе города Куитлауац, расположенного в плодородной зоне чинамп⁷, на юго-востоке, однако вскоре отступили в Тисапан в районе озера Шочимилько, где шесть раз совершили ритуал «связки лет», поскольку тогда у них было принято отмечать завершение даже четырехлетнего цикла разжиганием нового огня [Chimalpáhin, 1998: 106, 108, 110]. Их отношения с акшотеками складывались непросто. Поначалу теотенанки даже убили стрелой посланца акшотеков [Chimalpáhin, 1998: 124]. Тем не менее позднее, в том же году Девять Дом (1241 г.), теотенанки заключили союз с акшотеками и разместили священный сверток, в котором воплощался их бог Науйотль Шипиль, на вершине храма акшотеков, что обычно означает достижение равного статуса с первопоселенцами [Chimalpáhin, 1998: 126].

Третьей группой чальков, покинувшей Чикомосток, были истлакосауке, впоследствии сменившие название на амекамека [Chimalpáhin, 1998: 100]. Произошло это в год Шесть Кремень (1160 г.), и среди мест, через которые они прошли на своем пути в долину Мехико, был и Астлан. Согласно Чимальпаину, истлакосауке провели в Астлане без малого 1110 лет, правда, тогда, когда аステки его уже покинули [Chimalpáhin, 1998: 100]. Поначалу они также говорили не на науатле, а на каком-то своем особом языке. Их богом-патроном, выполнявшим по отношению к ним ту же роль советчика и проводника, что и Уицилопочтили по отношению к астекам, был Тотолин («птица»), являвшийся им в облике большого орла [Chimalpáhin, 1998: 102]. Долины Мехико они достигли только в год 9 Дом (1241 г.). В год Четыре Кролик (1262 г.) амекамека основали город Амакемекан [Chimalpáhin, 1998: 146]. Основные элементы предания о его основании (обретение места для города в результате длительных поисков, серия чудесных знамений и жертвоприношение перед основанием) поразительно напоминают изложенный выше и куда более известный сюжет об основании Теночтитлана. В результате длительных блужданий по долине Мехико амекамека набрели на холм Чальчиумомостли, где был чудесный источник. Сначала они соорудили у его подножия скромный храм-хижину из соломы в честь своего бога Тотолина, затем поднялись на холм, с которого обратились к нему с молитвами [Chimalpáhin, 1998: 146]. Бог сразу же дал ответ вождю амекамека Атональцину Чичимекатекутли, что через пять дней Тотолин будет есть и пить на этом холме. Амекамека сначала никак не могли понять значение его слов, но в течение пяти дней их стрелы во время охоты чудесным образом

⁷ Чинампы (буквально «на огороженном переплетенными тростниками месте») — длинные и узкие грядки и платформы размерами от 2 до 4 м в ширину и от 20 до 40 м в длину, сооружавшиеся посредством чередующихся слоев земли, дерна, ила и перегнивших растений, окруженные водой, на которых науа долины Мехико выращивали все основные сельскохозяйственные культуры: кукурузу, фасоль, тыквенные и пасленовые.

ни разу не пролетели мимо цели, принося им щедрую добычу [Chimalpáhin, 1998: 146]. На пятый день Атональцин Чичимекатекутли пустил стрелу, которая не попала в цель, но, упав на землю, немедленно превратилась в красного ягуара. Тогда амекамека решили, что это и есть пища для бога Тотолина во время его будущей трапезы на холме, т.е. необходимая для основания поселения жертва. Они отнесли ягуара на вершину холма, где соорудили навес из соломы и, поместив под ним жертву, начали исполнять ритуальные песнопения на своем древнем языке, обращаясь к богу Тотолину [Chimalpáhin, 1998: 146, 148]. В ответ с неба раздался звук, похожий на треск пылающего дерева, и на вершину холма спустился белый орел, который сел на ягуара и сожрал его. Тогда амекамека поняли, что их жертва принятая, а молитвы услышаны. Они немедленно разметили границы земель возле холма, дарованных им богом Тотолином, и дали всем заметным местам новые названия [Chimalpáhin, 1998: 148]. Затем вновь они поднялись на вершину холма, где увидели скалу с рисунками, изображавшими одежду из фикусовой бумаги *амате*. Поэтому они переименовали холм в Амакемекан — «место одежды из бумаги» и основали свой город, ставший самым могущественным из всех городов конфедерации чальков [Chimalpáhin, 1998: 148, 150].

Этногонические мифы тлашкальтеков

От групп науа, живших за пределами долины Мехико, на территории Центрального плоскогорья до нас дошли в основном этногонические мифы тлашкальтеков, создателей сильного государства на территории современного штата Тласкала и основных союзников Эрнана Кортеса во время его кампании против Тройственного союза в 1519–1521 гг. Основным источником в данном случае является «История Тлашкалы» метиса Диего Муньоса Камарго, законченная около 1585 г. Хроника Камарго охватывает историю всей «провинции Тлашкалы» вплоть до испанского завоевания с подробным описанием событий в четырех основных центрах «провинции»: Тепетикпаке, Окотелулько, Тисатлане и Куиустлане, а также повседневного быта и обычаяев тлашкальтеков. Она написана латиницей на испанском языке, человеком, который испытал уже сильное влияние испанской культуры, и потому в «Истории Тлашкалы» имеется значительная путаница и в хронологии событий по традиционному календарю науа, и в транскрипции этнотопонимов, топонимов и личных имен на языке науатль.

Как и науа долины Мехико, тлашкальтеки считали себя сравнительно недавними пришельцами на территории Центрального плоскогорья. Первыми жителями Тлашкалы, согласно их преданиям, были все те же таинственные народы ольмеков и шикаланков. Поначалу ольмеки и шикаланки обосновались в долине Мехико, а затем, пройдя через Шочимилько, Атлишко и Уэшоцинко, добрались и до Тлашкалы [Muñoz Camargo, 1966: 20]. Они основали свой главный город на реке у подножия Сьерры-Невады, где построили множество колоссальных по размерам зданий и неприступных

крепостей. Ольмеки и шикаланки жили в мире и согласии, но примерно за 300 лет до испанского завоевания в Тлашкулу пришли многочисленные воинственные племена чичимеков. Их прародиной также был Чикомосток [Muñoz Camargo, 1966: 24]. В отличие от других хронистов, Камарго утверждает, что ольмеки, шикаланки и чичимеки были родственны и говорили на одном языке науатль, хотя куда более грубом, чем в долине Мехико [Muñoz Camargo, 1966: 25]. Главным богом, которого чтили чичимеки, был бог охоты Камаштли, который «говорил» с ними через жрецов-посредников, предсказывая им будущее и отдавая приказы о том, что они должны предпринять [Muñoz Camargo, 1966: 31]. По преданию, которое приводит Камарго, чичимеки сначала пересекли морской пролив, затем прибыли в Чикомосток [Muñoz Camargo, 1966: 5]. Поводом для миграции чичимеков стали поиски новых земель. Однако на пути в долину Мехико они убедились в том, что все земли уже заняты их «родичами», прибывшими ранее. Чичимеки попытались закрепиться на северо-востоке долины Мехико, где поначалу были хорошо приняты местными жителями, которые в хронике Камарго именуются «аколуа-тескоканцы, кулуга и тепанеки» [Muñoz Camargo, 1966: 26]. Новые мигранты получили от них разрешение поселиться на равнинах между озером Тескоко и городом Чимальуакан у подножия Сьерры-де-Тескоко, в местности, позднее известной как Пойяутлан («место мрака»). Здесь в год Два Кремень (1208 г.) новые пришельцы основали свое поселение Коуатличан («жилище змеи») [Muñoz Camargo, 1966: 27]. Постепенно отношения пришельцев с местными жителями испортились из-за взаимного недоверия. К тому же чичимеки оказались могущественными колдунами, способными причинить своими чарами большой вред. Поэтому в год Один Кремень (1350 г.) кулуга, аколуа и тепанеки вместе собрали большое войско, с которым явились на равнины Пойяутлана, чтобы уничтожить нежеланных пришельцев [Muñoz Camargo, 1966: 32–33]. Битва была столь ожесточенной, что вода озера Тескоко покраснела от крови. Чичимеки потерпели поражение и решили идти дальше на восток в поисках свободных земель, тем более что так повелел им Камаштли. Бог пообещал чичимекам привести их «в страну у берега моря, где восходит солнце», где они найдут гораздо больше жизненного пространства для себя [Muñoz Camargo, 1966: 34]. Обрадованные решением чичимеков, местные жители даже предоставили им проводников для переходов через горные перевалы Сьерры-де-Тескоко, которые показали им обширные пространства на востоке. В год Два Дом (примерно 1352 г.) чичимеки, предки науа восточной части Центрального плоскогорья, покинули долину Мехико и двинулись в сторону «провинций» Тлашкаллан, Уэшоцинко, Чололлан, Куахкечоллан, на территории современных штатов Пуэбла и Тласкала [Muñoz Camargo, 1966: 36–37, 49–50, 53]. Перейдя в восточную часть Центрального плоскогорья, в местечке Телтийакак близ Уэшоцинко они разделились. Часть чичимеков под предводительством Кецальшиухти заселили «провинции» Куахкечоллан,

Токецальтекутли и Йауальтепек [Muñoz Camargo, 1966: 50]. Другие обосновались в местах, ранее занятых ольмеками и шикаланками, отступившими к побережью Мексиканского залива. В этой области от них отделился вождь по имени Ишкоатль или Шопантекутли и отправился со своими людьми в область Сакатлан [Muñoz Camargo, 1966: 50-51]. Вождь Коскакуауэу и его люди вошли в один из «кварталов» города Уэшоцинко [Muñoz Camargo, 1966: 51]. Вождь Сематекутли и его племя заселили земли близ города Атлишко. Люди вождя Куаухцинтекутли поселились в «провинции Тепейякак» (современная муниципия Тепеака в шт. Пуэбла). Далее чичимеки двинулись в район вулканов Орисаба и Кофре-де-Пероте, повсеместно давая рекам, озерам, источникам и горным вершинам новые названия [Muñoz Camargo, 1966: 52]. Далее они дошли до границ «провинций» Чолуллан (современный район Чолула и город Чолула в шт. Пуэбла) и вулкана Ла-Малинче на территории современного штата Тласкала. В год Пять Кремень (1380 г.) часть чичимеков достигла гористой местности, откуда они изгнали всех местных жителей [Muñoz Camargo, 1966: 53-54]. Здесь будет основан город Тлашкаллан. Его название, которое буквально означает «место кукурузных лепешек», по словам Камарго, первоначально произносилось как Тешкаллан, т.е. «место скал», но чичимеки исказили это название своим неправильным произношением [Muñoz Camargo, 1966: 55, 71, 81]. Для такого выбора были веские основания, поскольку по мере расселения чичимеков по восточной части Центрального плоскогорья среди них начались междуусобные войны. В результате предки тлашкальтеков были вынуждены поселиться на вершине неприступного холма Тепетикпак, где их осадили их соседи из Уэшоцинко и часть бывших соплеменников. Согласно преданию, излагаемому Камарго, это произошло в год Девять Кремень (1384 г.) и ознаменовалось чудом, которое для осажденных сотворил Камаштли в ответ на их молитвы [Muñoz Camargo, 1966: 57]. Осажденные, поднявшись на самую вершину холма Тепетикпак, где стоял храм Камаштли, обратились к нему с молитвами о помощи и в качестве приношения положили перед его алтарем множество стеблей тростника, прутьев, оленых жил и перьев, т.е. материалов, необходимых для стрел. Тогда Камаштли посоветовал им прибегнуть к следующему магическому ритуалу. Осажденные на холме Тепетикпак нашли прекрасную девственницу, у которой одна грудь была немного больше другой, привели ее в храм Камаштли и заставили выпить некое зелье, после которого у нее в одной груди появилось молоко. Однако жрецам удалось извлечь всего одну каплю молока из груди девственницы, и они поместили ее в «божественную чашу» из черного камня. Затем чашу с каплей молока, наконечники для стрел, прутья, оленины жилы и перья прикрыли зелеными ветвями и стали совершать перед ними обычные жертвоприношения изрезаной фикусовой бумаги *amate*, агавовых шипов и табака [Muñoz Camargo, 1966: 62]. В течение трех дней главный жрец несколько раз окуривал алтарь

и возносил моления, пока накануне решающего сражения капля молока в чаше не начала пениться и кипеть. Затем кипящая жидкость вылилась из чаши и разлилась по алтарю, обрызгав стебли тростника, прутья, олены жилы, наконечники и перья. Тогда они сами собой сложились в стрелы [Muñoz Camargo, 1966: 63]. Затем в храм привели одного из пленных уэшоцинков, у которого немедленно вырвали сердце и положили на алтарь. Содранную с него кожу надели по обычаям на жреца — имперсонатора божества [Muñoz Camargo, 1966: 65]. Под звук флейт, барабанов и морских раковин главный жрец храма вновь обратился с мольбой к Камаштли. Взяв чашу с молоком девственницы, он вылил его на кожу принесенного в жертву пленника, затем он взял одну из чудесным образом возникших стрел и выпустил ее из лука. В этот же момент все остальные стрелы, лежавшие у алтаря Камаштли, начали двигаться и понеслись в сторону врагов, поражая их с такой быстротой, что обратили в бегство. Осажденные на холме Тепетикпак последовали за отступавшими неприятелями и разбили их наголову [Muñoz Camargo, 1966: 67–68]. В результате предки тлашкальтеков заключили мир со всеми своими соседями, которые долго не осмеливались их тревожить. Они разметили границы отвоеванной ими территории, поставив межевые знаки, и на холме Тепетикпак был основан одноименный город, ядро будущей «республики Тлашкаллан», главного союзника Кортеса в борьбе с гегемонией астеков в Центральной Мексике [Muñoz Camargo, 1966: 70]. Поначалу тлашкальтеками правил один правитель Кулуватекутли, но затем он уступил один из «кварталов» города Окотелулько («в высоком месте сосен») и половину всей «провинции Тлашкала» младшему брату Теойуальминки Чичимекатекутли. Братья поделили также и главную святыню тлашкальтеков — «пепел» Камаштли, часть которого также осталась у ближайшего соседа и соперника Тлашкалана города-государства Уэшоцинко [Muñoz Camargo, 1966: 71–72]. В последующие два века в результате внутренних усобиц образовались еще два города: Тисатлан («место мела») и Киуистлан («место дождей»). К моменту прихода испанских конкистадоров в 1519 г. именно эти четыре города-государства — Тепетикпак, Окотелулько, Тисатлан и Киуистлан — составляли «республику Тлашкала», названную так испанцами, потому что, в отличие от «астекской империи», она не имела единого общего правителя и управлялась «сенатом» из правителей и знати данных городов. Подобное деление на четыре основные части в целом весьма характерно для городов-государств и объединений городов-государств науа и отражает их представление о Вселенной как о квадрате, разделенном в горизонтальном отношении по четырем сторонам света. Впрочем, полиглотничный состав населения Мезоамерики и постоянное прибытие на протяжении всего доиспанского периода все новых групп мигрантов, основавших собственные поселения и кварталы на территории почти каждого города-государства, вызывали постоянное усложнение этой изначальной структуры.

* * *

Общий обзор этногонических мифов науа накануне испанского завоевания как этнополитического источника позволяет сделать следующие выводы.

В целом этногонические мифы науа показывают многослойность их этнического сознания накануне испанского завоевания, в котором можно выделить три уровня.

1. Уровень осознания себя как единой этнической общности с общим происхождением и единым языком, но разными политическими и экономическими интересами.

2. Уровень осознания себя как жителей определенной области, часто объединенных в конфедерацию с общими оборонительными и наступательными интересами при сохранении полной автономии ее членов в вопросах внутреннего управления, а зачастую и внешней политики; в качестве примеров подобных объединений можно привести Тройственный союз и конфедерацию чальков. За пределами долины Мехико примером подобного политического образования может служить «республика Тлашкала» (Тлашкаллан).

3. Уровень самоидентификации как жителей определенного города-государства *альтепетль*, и именно этот уровень преобладал в сознании науа накануне испанского завоевания над всеми остальными. По сути, все рассмотренные нами предания — это истории основания отдельных городов-государств и их отношений с ближайшими соседями. В структурном отношении *альтепетль* представлял собой объединение общин, нередко разноэтнических, под властью правителя или коллективного органа из глав наиболее влиятельных кварталов, что было типичным и для древних городов-государств Старого Света. Как и в Старом Свете, *альтепетль* имел четко определенные границы, собственный храмовый центр, рассматривавшийся как обиталище его бога-покровителя [Калюга, 2023: 83], собственный судебно-административный аппарат, содержавшийся за счет податей с его жителей. В период военных действий *альтепетль* выставлял свой отряд воинов. Отнюдь не случайно, что кульминацией в рассмотренных нами мифах и преданиях является основание *альтепетля* и установление его границ. Само это событие рассматривается как проявление воли бога-покровителя, явленной путем чудесных знамений, как в случае с основанием Теночtitлана и Амакемекана. При этом в каждом мифе об основании того или иного города-государства наблюдается тенденция представить его как изначального гегемона над всеми остальными, а его жителей — как избранных богами в качестве главенствующей группы.

Этногонические мифы науа также проливают свет и на эволюцию такого института, как *кальпулли* — дословно «большой дом». Характер *кальпулли* был и остается предметом ожесточенных споров со второй половины XIX в., когда на него обратили внимание «отец американской социальной

антропологии» Льюис Генри Морган и его ученик Адольф Бандельер [Morgan, 1877: 186–214; Bandelier, 1878: 385–448]. Рассмотренные нами этногенетические предания показывают исключительную многозначность данного термина, поскольку в них слово *кальпулли* обозначает следующее.

1. Племена или «народы» в момент их исхода из Чикомостока и первоначальных совместных странствий в поисках новой родины. Именно в этом значении термин *кальпулли* употребляется в «Кодексе Ботурины» по отношению к восьми племенам, совместно покидающим общую прародину. При этом в число данных восьми *кальпулли* входит и неродственное науа племя матлалцинков.

2. Часть племени в эпоху миграции вплоть до основания собственного поселения, в котором каждый *кальпулли* получает свои земли и таким образом превращается в замкнутый квартал, ревниво охраняющий собственную территорию от посягательств соседей. Члены *кальпулли* также предпочитали заключать браки между собой, избегая чужаков. Стоит отметить, что еще в эпоху миграции каждый *кальпулли* уже имел своего главу, представляющего его интересы во время общих собраний, и богов-покровителей.

3. Весь *альтепетль*, т.е. город-государство [Carrasco, 1964: 187].

На наш взгляд, именно эта многозначность данного термина отражает эволюцию *кальпулли* — от сравнительно небольшой группы охотников и собирателей, связанных между собой родственными связями и обязательствами взаимопомощи, до «квартала» того или иного города-государства, имеющего собственные строения, в том числе и храм, земельные угодья и собственный административный аппарат во главе с *кальпуллеком* и советом из глав наиболее влиятельных семей. Очень часто *кальпулли* специализировались на определенном виде хозяйственной деятельности, ремесла и торговли, что еще больше способствовало сохранению их обособленности и самоуправления. Учитывая полиэтнический состав доиспанских городов-государств, крупные и влиятельные иноэтнические *кальпулли*, специализирующиеся на определенном виде деятельности, являлись, по сути, городом в городе, поддерживая свою идентичность с помощью эндогамных браков, единой экономической организации и общих ритуалов, закрытых для чужих.

Список литературы / References

Калюта А.В. (2023) Ацтекская «империя» и общественный строй науа глазами российских историков, этнографов и археологов, *Иberoамериканские тетради*, № 4, с. 62–87. DOI: 10.46272/2409-3416-2023-11-4-62-87

Kalyuta A.V. (2023) Atstekskaya «imperiya» i obshchestvennyi stroi naua glazami rossiskikh istorikov, etnografov i arkheologov [The «Aztec Empire» and Nahua (Aztec) Socio-Political Organization Through the Eyes of Russian Historians, Ethnologists and Archeologists],

Iberoamerican Papers, no. 4, pp. 62–87. DOI: 10.46272/2409-3416-2023-11-4-62-87
(In Russian)

Кинжалов Р.В. (1993) *Пополь-Вух. Родословная владык Тотоникапана*, Москва, Наука, Ладомир, 252 с.

Kinzhakov R.V. (1993) *Popol'-Vuh. Rodoslovnaja vladyk Totonikapana* [Popol Vuh. Ancestry of the Lords of Totonicapan], Moscow, Nauka, Ladamir, 252 p. (In Russian)

Alvarado Tezozomoc H. (2001) *Crónica mexicana* [Mexican chronicle], Madrid, Dastin Historia, 576 p. (In Spanish)

Alvarado Tezozomoc H. (2012) *Crónica Mexicayotl. En Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin* [Mexico Chronicle. In Tres Mexican chronicles. Texts collected by Domingo Chimalpáhin], México, Cien de México, pp. 25–157. (In Nahuatl)

Bandelier A.F. (1878) On the Distribution and Tenure of Lands and Customs with Respect to Inheritance among the Ancient Mexicans, *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. XII Annual Report*, Cambridge, Harvard University, pp. 385–448.

Bierhorst J. (ed.) (1992) *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson, University of Arizona Press, 238 p.

Bierhorst J. (ed.) (2011) *Codex Chimalpopoca: The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson, University of Arizona Press, 210 p.

Calnek E.E. (1978) The City-State in the Basin of Mexico. Late Prehispanic Period, in R.P. Schaadel, J.E. Hardoy, N. Scott-Kinze *Urbanization in the Americas from its Beginnings to Present*, Mouton, De Gruyter, pp. 315–327.

Carrasco P. (1964) The Family Structure of the 16th Century Tepoztlán, in R.A. Manners (ed.) *Process and Pattern in Culture: Essays in Honor of Julian Steward*, Chicago, Routledge, pp. 185–210.

Cortés H. (2007) *Cartas de relación* [Letters of Relation], México, Editorial Porrúa, 399 p. (In Spanish)

Chimalpáhin Quauhtlehuanitzin D.F. (1998) *Las ocho relaciones y el Memorial de Culhuacan* [The Eight Relaciones and Memorial of Culhuacan], México, Cien de México, 435 p. (In Nahuatl and Spanish)

Chimalpáhin Quauhtlehuanitzin D.F. (2001) *Diario* [Diary], México, Cien de México, 427 p. (In Nahuatl and Spanish)

García Icazbalceta J. (ed.) (1891) *Historia de los mexicanos por sus pinturas* [History of Mexicans by their Paintings in New Collection of Documents for History of Mexico] *Nueva colección de documentos para historia de México* [New collection of documents on Mexican history], vol. 3. México, pp. 228–263. (In Spanish)

Gillespie S.D. (2007) Toltecs, Tula and Chichen Itza. The Development of Archeological Myth in J.K. Kowalsky, C. Kristan-Graham (eds.) *Twin Tollans. Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 84–127.

Hodge M.G. (1984) *Aztec City-States*, Ann Arbor, University of Michigan, 166 p.

Johansson Keraudren P. (2004) *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI* [The Word, the image and the manuscript. Indigenous readings of one pictorial text in the XVI century], México, UNAM, 480 p. (In Spanish)

Kristan-Graham C., Kowalsky J.K. (2011) Chichen Itza, Tula and Tollan. Changing Perspectives on a Recurring Problem, in J.K. Kowalsky, C. Kristan-Graham (eds.) *Twin Tollans. Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 1–58.

Leibsohn D. (2009) *Script and Glyph. Prehispanic History, Colonial Bookmaking and the Historia Tolteca-Chichimeca*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 200 p.

López Lujan L., Anda Rogel M.de. (2017) Teotihuacan en Mexico-Tenochtitlan: descubrimientos recientes nuevas perspectivas [Teotihuacan in Mexico-Tenochtitlan: recent discoveries, new perspectives], *Estudios de cultura náhuatl*, no. 54, pp. 17–60. (In Spanish)

Morgan L.H. (1877) *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, London, MacMillan & Company, 560 p.

Muñoz Camargo D. (1966) *Historia de Tlaxcala* [History of Tlaxcala], Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 278 p. (In Spanish)

Sahagún B. de (1979–1981) *Códice Florentino. El manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana* [Florentine Codex. The Manuscript 218-20 of the Laurenzo Medichi Library], México, Fondo de Cultura Económica, 3 vols. (In Spanish and Nahuatl)

Sanders W.T., Webster D. (1988) The Mesoamerican Urban Tradition, *American Anthropologist*, no. 90, pp. 521–546.

Vázquez Chamorro G. (ed.) (2001) *Origen de los mexicanos* [Origin of Mexicans], Madrid, Dastin, 223 p. (In Spanish)

El VII Congreso de la Internacional Comunista como vector determinante de las relaciones entre PCE y PSOE

© Puigsech Farràs J., 2025

Josep Puigsech Farràs, Doctor en Historia, Profesor Agregado, Director del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad Autónoma de Barcelona.
 08193, España, Barcelona, Bellaterra, Carrer de la Fortuna s/n
 ORCID: 0000-0002-2308-2454 E-mail: Josep.Puigsech@uab.cat



Resumen. Este artículo analiza, desde la metodología histórica, los contrastes que generó el VII Congreso de la Internacional Comunista entre su discurso programático antifascista y la praxis que aplicó en las relaciones internas del movimiento obrero. España se erigió en un escenario privilegiado de esta dinámica entre agosto de 1935, fecha de aprobación de la nueva estrategia comunista, y febrero de 1936, momento del triunfo de la coalición electoral del Frente Popular. El caso español partió de un antecedente específico como fue la revolución obrera antifascista de Asturias en 1934. Este factor resultó determinante para que los comunistas españoles ostentasen un papel relevante en el VII Congreso de la Internacional Comunista y facilitó su presencia en la coalición electoral del Frente Popular. Teniendo presente este contexto, el objetivo principal del artículo es demostrar las hipotecas y éxitos que generó el VII Congreso de la Internacional Comunista en las relaciones entre PCE y PSOE. Los comunistas españoles situaron el PSOE como su objetivo estratégico. Pero no pudieron desligarse de ciertas reticencias estructurales hacia ellos. Es cierto que consiguieron establecer puntos de contacto con los socialistas e iniciaron el proceso para crear el partido único del proletariado, pero no fructificaron. No obstante, este proceso permite aportar un nuevo elemento historiográfico sobre el significado de fondo del VII Congreso de la Internacional Comunista, que debe situarse no en una estrategia maquiavélica para iniciar una revolución proletaria, sino una estrategia para superar el aislamiento político y social del movimiento comunista. Eso sí, a costa de un espacio socialista en el que quisieron penetrar y, además, sin renunciar a largo plazo a la revolución proletaria, aunque respetando a corto y medio plazo el modelo liberal democrático allí donde estaba establecido.

Palabras clave: VII Congreso, Internacional Comunista, PCE, PSOE, Frente Popular, antifascismo

Para citar: Puigsech Farràs J. (2025) El VII Congreso de la Internacional Comunista como vector determinante de las relaciones entre PCE y PSOE, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 208–225. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-208-225

Declaración de divulgación: El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

VII конгресс Коминтерна как переломный момент в отношениях Коммунистической партии Испании и ИСРП

© Пучсек Фаррас Ж., 2025

Жозеп Пучсек Фаррас, доктор истории, доцент, заведующий кафедрой новой и новейшей истории факультета философии и гуманитарных наук Автономного университета Барселоны. 08193, Испания, Барселона, Беллатerra, Каррер де ла Фортуне
ORCID: 0000-0002-2308-2454 E-mail: Josep.Puigsech@uab.cat

Аннотация. В данной статье при помощи исторической методологии анализируются противоречия, возникшие на VII конгрессе Коммунистического интернационала, где произошло столкновение антифашистской программной риторики с практическими аспектами взаимодействия с другими участниками рабочего движения. Рассматривается период с августа 1935 г., когда была утверждена новая стратегия коммунистического движения, по февраль 1936 г., когда коалиция Народного фронта одержала победу на выборах в Испании. Предвестником данных событий стала антифашистская революция рабочих в Астурисии в 1934 году: во многом благодаря ей испанские коммунисты сыграли важную роль на VII конгрессе Коминтерна, а также вошли в состав Народного фронта. Основная цель статьи — рассмотреть достижения и проблемные моменты, которые VII конгресс Коминтерна породил в отношениях между Коммунистической партией Испании (КПИ) и Испанской социалистической рабочей партией (ИСРП). Сотрудничество с ИСРП было приоритетом стратегии испанских коммунистов, однако недоверие к социалистам сохранялось. Коммунистической партии Испании удалось установить точки соприкосновения с ИСРП и инициировать процесс создания единой партии пролетариата, хотя в итоге эти усилия успехом не увенчались. И все же изучение данного процесса позволяет по-новому взглянуть на глубинный смысл VII конгресса Коминтерна, который следует рассматривать не как макиавеллистский план по разжиганию пролетарской революции, а как часть стратегии коммунистического движения по преодолению политической и социальной изоляции, хотя добиваться этого пришлось ценой компромисса с социалистами: в долгосрочной перспективе коммунисты не отказались от идеи пролетарской революции, но в кратко- и среднесрочной перспективе им пришлось примириться с существованием в странах либерально-демократической модели.

Ключевые слова: VII конгресс, Коминтерн, КПИ, ИСРП, Народный фронт, антифашизм

Для цитирования: Пучсек Фаррас Ж. (2025) VII конгресс Коминтерна как переломный момент в отношениях Коммунистической партии Испании и ИСРП. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 208–225. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-208-225

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

The 7th Congress of the Communist International as a Determining Factor in the Relations Between the PCE and the PSOE

© Puigsech Farràs J., 2025

Josep Puigsech Farràs, Doctor of History, Associate Professor, Head of the Department of Modern and Contemporary History, Faculty of Philosophy and Letters of the Autonomous University of Barcelona. 08193, Spain, Barcelona, Bellaterra, Carrer de la Fortuna s/n
ORCID: 0000-0002-2308-2454 E-mail: Josep.Puigsech@uab.cat

Abstract. This article uses historical methodology to analyze the differences that the 7th Congress of the Communist International revealed between its anti-fascist discourse and the actual relations within the labor movement. This dynamic was particularly evident in Spain between August 1935, when the new communist strategy was adopted, and February 1936, when the Popular Front won the elections. The Spanish case stemmed from a specific precedent, i.e. the anti-fascist workers' uprising in Asturias in 1934, which allowed the Communist Party of Spain (PCE) to play a significant role at the 7th Congress of the Communist International and be part of the Popular Front's electoral coalition. The article's main goal is to highlight the progress that the 7th Congress of the Communist International made and the constraints it created in the relations between the PCE and the Spanish Socialist Workers' Party (PSOE). The Spanish communists identified the relations with PSOE as a strategic priority. However, they were unable to shake off certain distrust of the PSOE. The PCE did find common ground with the socialists and initiated the formation of a united proletarian party, yet these efforts did not bear fruit. Nonetheless, this process offers a new historiographical insight into the underlying importance of the 7th Congress of the Communist International: it should not be seen as a Machiavellian strategy to trigger a proletarian revolution, but as an effort to overcome the political and social isolation of the communist movement. Still, this came at the expense of encroaching on the socialist territory: the communists did not renounce their long-term goal of starting a proletarian revolution, but in the short and medium term they respected the liberal democratic model as it was established.

Key words: 7th Congress, Communist International, PCE, PSOE, Popular Front, antifascism

For citation: Puigsech Farràs J. (2025) The 7th Congress of the Communist International as a Determining Factor in the Relations Between the PCE and the PSOE, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 208–225. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-208-225

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

La nueva estrategia de la Internacional Comunista y el rol institucional del PCE

El Partido Comunista de España (PCE) potenció sus contactos e intensificó su colaboración con el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) a partir del verano de 1935. No fue casual. El VII Congreso de la Internacional Comunista (IC), celebrado en Moscú entre el 25 de julio y el 20 de agosto de 1935, fue el factor determinante que fomentó esa dinámica, con una lógica discursiva antifascista de fondo¹.

La nueva estrategia del movimiento comunista internacional, bautizada como Frente Popular, implicó un cambio de percepción respecto a los socialistas en clave interna del movimiento obrero. Los socialistas pasaron de ser percibidos como adversarios —identificados como socialfascistas—, a ser considerados como el principal aliado. El primer objetivo, desde la óptica comunista, fue tejer una amplia política de alianzas con los socialistas para frenar el ascenso del fascismo. La división del movimiento obrero había sido clave para explicar el triunfo del nazismo en Alemania. Pero tras ello se habían producido movimientos desde la base. No fueron ni fomentados, ni mucho menos controlados, por la IC. Las bases comunistas y socialistas colaboraron y se movilizaron en Francia, Austria y España en 1934 para frenar el avance del fascismo. Y, siguiendo ese ejemplo, las direcciones comunistas ahora tenían que hacer extensiva esa alianza de base. Como segundo objetivo, los comunistas buscaron iniciar un proceso de unificación obrera, mediante la creación de un nuevo partido unificado del proletariado. En este caso, la fusión tenía que realizarse con el ala izquierda del socialismo y el nuevo partido resultante debería estar bajo control organizativo del sector procedente del comunismo, sin olvidar que ese mismo proceso tenía que llevarse a cabo también en el ámbito sindical [Rees, 2017: 259–262; Wolikow, 2010: 91–95].

La nueva estrategia comunista presentaba también una dimensión en clave de alianzas políticas a nivel nacional. Los comunistas apostaban por participar en amplias coaliciones electorales en sus respectivos países, no solo con los socialistas, sino también con la izquierda liberal



VII Congreso de la Internacional Comunista. 1935

¹ Este artículo es resultado de la investigación llevada a cabo en el proyecto TRANSFRONT, *La estrategia frentepopulista en perspectiva transnacional: comunistas y contrarrevolucionarios ante el Frente Popular en España, 1934–1939* (PID2023-153103NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España. — N. del A., aquí y en adelante.

progresista —e incluso con otras formaciones obreras situadas más allá del arco socialista. Los comunistas exigían un compromiso absoluto antifascista y, como contrapartida, garantizaban que no entrarían a formar parte del gobierno resultante. Apostaban por la defensa de la democracia liberal como mejor baluarte para frenar el ascenso del fascismo, argumentándolo en base a la renuncia que había realizado la burguesía para defender dicho modelo ante el avance del fascismo. Así, pues, los comunistas pasaban a ser gestores del modelo liberal democrático, renunciando a corto y medio plazo al establecimiento de la revolución proletaria. No obstante, ello no implicaba que conceptualmente renunciasen a su esencia revolucionaria. Simplemente, la postergaban [Priestland, 2010: 193–201].

Esta nueva orientación de la IC fue resultado en gran medida de su subordinación a los intereses de la política exterior de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). La IC no podía desligarse de su fundación y posterior desarrollo sobre suelo ruso primero, y soviético, después. Es cierto que la IC había vivido una cierta autonomía respecto al Estado ruso, y posteriormente soviético, entre 1919–1934. Pero esta dinámica quedó diluida a partir de 1935. La Política de Seguridad Colectiva, que definía la política exterior soviética, marcó la evolución de la estrategia de la IC. La URSS buscó una alianza con las democracias liberales occidentales para hacer frente a la expansión política y territorial del fascismo, con el temor último que condujese a una invasión sobre la URSS. Así, pues, la acción conjunta de la IC y el Comisariado del Pueblo para Asuntos Exteriores (NKID) fue evidente a partir del verano de 1935. Y todo ello se tradujo en tres escenarios especialmente significativos a partir de coaliciones electorales, denominadas Frente Popular: Francia y España como escenarios privilegiados en Europa, así como Chile en América [Garcés, 2018: 18–20; Grez, 2020: 4544–4550; Pons, 2012: 101–105].

La nueva estrategia política de la IC se oficializó en el verano de 1935. La ponencia inaugural del VII Congreso del organismo internacionalista no recayó en manos del PCE. Pero los comunistas españoles no pasaron desapercibidos. Todo lo contrario. Dolores Ibárruri (1895–1989) intervino tras la ponencia inaugural, situando el PCE entre los protagonistas de los actos de inauguración del congreso. Una dinámica que se vería posteriormente ratificada con su elección como miembro suplente del Comité Ejecutivo del organismo internacionalista. José Díaz (1895–1942), secretario general del PCE, sería escogido miembro del Comité Ejecutivo de la IC y participaría posteriormente en el Congreso, con una intervención en la que destacó especialmente cómo se apropió —pero no en exclusiva— de la figura de dos referentes como Ernest Thälmann (1886–1944) y Gueorgui Dimitrov (Георги Димитров, 1882–1949) para el discurso antifascista del PCE [Rueda Laffond, 2018: 216–217].

Nada era casualidad. Ibárruri ostentó un rol privilegiado en los actos inaugurales del congreso en la medida que era una figura conocida en las filas del organismo internacionalista. Había viajado a Moscú por primera vez en diciembre de 1933, en calidad de miembro del Buró Político y del Secretariado del PCE. Ibá-

rruri participaría en representación del PCE —y junto a Jesús Hernández (1907–1971)— en la XIII Sesión Plenaria del Comité Ejecutivo de la IC. Y no solo eso. También lo haría en el XVII Congreso del Partido Comunista de Toda la Unión (bolchevique) entre enero y febrero de 1934. Así, pues, cuando se llegó al verano de 1935 era una figura con renombre en las filas de la IC y del Partido y Estado soviético [Amorós, 2021: 106–109].

Pero, y en segundo lugar, Ibárruri era miembro de un partido cuyo simbolismo como baluarte de la lucha antifascista estaba más que acreditado. El PCE podía colgarse la medalla de haber sido el primer partido político español en advertir públicamente el peligro que representaba el fascismo en España. Fue durante un mitin celebrado el 12 de marzo de 1933 en Barcelona. Ibárruri había quedado profundamente impactada y concienciada por el triunfo del nazismo en Alemania tan solo dos meses antes, sumada a la represión del gobierno español por la revuelta de jornaleros en la localidad andaluza de Casas Viejas. Ibárruri no dudó en decantarse por una acción conjunta de las fuerzas obreras para frenar el avance del fascismo en España. Apostaba por la creación de comités de lucha antifascista, así como de milicias antifascistas obreras y campesinas. Unos días después, el PCE realizaría el primer gran acto público de masas contra el fascismo en España, concretamente el 19 de marzo de 1933 en el Frontón Central de Madrid [Amorós, 2021: 103–110].

El valor añadido de la revolución de Asturias de 1934

Así, pues, si a nivel simbólico ya estaba justificada la participación de Ibárruri en el acto inaugural del VII Congreso de la IC, más aún lo sería a raíz de la presencia del PCE en la revolución asturiana de 1934. Ahora bien, Ibárruri no llegó a presentar los sucesos de Asturias explícitamente como una revolución ante los camaradas del VII Congreso de la IC, sino como una insurrección².

En cualquier caso, la entrada de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) en el ejecutivo español fue interpretado por el PCE, como por el conjunto de las organizaciones obreras españolas —el PSOE entre ellas—, como la llegada del fascismo al gobierno de España. Objetivamente, la CEDA era un partido profundamente católico y conservador, pero no era fascista. El escenario fascista estaba ocupado por Falange Española y las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista, dos organizaciones muy minúsculas y con escaso arraigo en el tejido social y político del país [Kerry, 2024: 85–93]. No obstante, los sucesos vividos en



Dolores Ibárruri

² Información Internacional. 13 de septiembre de 1935. P. 27.

Francia y Austria a inicios de 1934, con el intento de la extrema derecha de asaltar las instituciones políticas francesas y la voluntad del canciller austriaco de virar el país hacia un modelo de partido único con claras sintonías con el modelo nacionalsocialista alemán, explicaban cómo la realidad española era percibida por el PCE, pero también por el PSOE — como el tercer intento del fascismo para asaltar el Estado. Y no olvidemos que la llegada del Partido Nacional Socialista Alemán de los Trabajadores (NSDAP) al gobierno de Alemania en 1933 había favorecido aún más este caldo de cultivo [Martín Ramos, 2015: 33–36].

Asturias fue absolutamente determinante para codificar y visualizar el rol del PCE como agente activo de un antifascismo que había convertido en una consigna cada vez más presente en las filas del partido desde septiembre de 1934 [Rueda Laffond, 2018: 213–214]. Así, pues, no debe sorprendernos que el 4 de octubre de 1934, justo el día antes del inicio de la revolución asturiana, la dirección del PCE ya se mostrase convencida que la entrada de la CEDA en el gobierno republicano suponía no solo la entrada del fascismo en el gobierno sino, también, el inicio de una guerra civil. La lectura era muy contundente y no ofrecía lugar a duda: el nuevo ejecutivo, a partir de decantarse por el estado de guerra, iniciaba un enfrentamiento armado contra el movimiento obrero. Y la situación era dialéctica: o revolución o fascismo. El PCE reclamaba asaltar el poder mediante una revolución obrera y campesina. El mecanismo para ejecutarlo debía ser una alianza obrera, integrada por comunistas, socialistas y también anarquistas. Además, recurría a la mitología de la firme voluntad y heroicidad bolchevique, para otorgar un carácter epopéyico a una acción que consideraba revolucionaria y antifascista a la vez³.

La lectura que realizó el PCE de la revolución de Asturias de octubre de 1934 se situó en una línea de continuidad. Los comunistas españoles sobredimensionaron su papel en dicha revolución [Elorza, Bizcarro, 1999: 220–225]. Y a ello le sumaron una intensa campaña propagandística, tanto de réplica a la represión ejercida por las autoridades gubernamentales, como de reivindicación del legado de la revolución de Asturias.

La IC incentivó la campaña propagandística. Elena Stasova (Стасова, Елена Дмитриевна, 1873–1966), cabeza visible del Socorro Rojo Internacional (SRI), notificó a la Comisión Política del Comité Ejecutivo de la IC el 14 de noviembre de 1934 la necesidad de iniciar una campaña en favor de las víctimas del fascismo en España, incorporando especialmente las reclamaciones de libertad para los comunistas y socialistas detenidos tras la revolución de octubre de 1934 [Martín Asensio, 2023: 78–79]. Ahora bien, es igualmente cierto que no sólo el PCE, sino también la Comisión Ejecutiva del PSOE dio apoyo a esta campaña que, por otro lado, también había surgido de forma natural en las filas comunistas españolas. La Comisión Ejecutiva del PSOE del 20 de septiembre de 1935, celebrada en una cárcel madrileña tras las detenciones de sus dirigentes, fue taxativa. Juan Simeón

³ Mundo Obrero. 4 de octubre de 1934. No. 63 (748). P. 1.

Vidarte (1902–1976) propuso a Manuel Lois (1892–1946), vocal de la Comisión Ejecutiva del PSOE, como enlace del partido con los representantes del SRI. Lois tenía un bagaje favorable para ello. Había asistido a todos los actos de la comisión para la liberación de los presos de octubre de 1934, así como del Comité de Ayuda a los presos. Era una figura del partido con conocimiento de causa, que podía asumir con eficiencia la petición de los representantes del SRI para que un miembro del PSOE o de su sindicato —la Unión General de Trabajadores (UGT)— se desplazase a París. Las actividades principales que tenía que acometer era establecer contacto con los exiliados socialistas españoles en Francia y Bélgica, así como facilitar su emigración a la URSS en los casos que lo solicitases. Lois, además, tenía que encargarse de facilitar en España la distribución de las ayudas procedentes del SRI⁴.

Así pues, esta dinámica había generado la atmósfera necesaria para que Ibárruri ostentase la representatividad en los actos inaugurales del VII Congreso de la IC de un PCE que era percibido como santo y seña del combate comunista contra el fascismo. Y no solo eso. El legado de la revolución de Asturias de 1934 ayudaba a entender por qué Ibárruri —como también habían evidenciado las proclamas de la dirección del PCE a inicios de octubre de 1934— situó el fascismo como la variante más retrógrada de la contrarrevolución burguesa. Ibárruri se mostró convencida que los sucesos vividos en España en 1934 eran el inicio de un largo período de conflicto armado en el continente europeo y a nivel mundial, cuyo objetivo último era la voluntad de agresión del fascismo sobre la URSS⁵.

Ibárruri apostó por la creación de un Frente Único Obrero contra el fascismo, siguiendo el ejemplo que habían llevado a cabo los partidos comunistas en Francia, Austria y España en 1934, como el mejor antídoto posible para frenar el ascenso del fascismo. Es decir, unidad por la base entre socialistas y comunistas, sin excluir anarquistas. Y, para llevarlo a buen puerto, introdujo un factor de auto-crítica para el movimiento comunista. Era necesario superar el sectarismo de las direcciones de algunos partidos comunistas, que aún no se habían concienciado de la necesidad de dejar a un lado las tesis del socialfascismo, ya que ello conducía a la marginalidad de los partidos comunistas en el escenario nacional y favorecería la expansión del fascismo. Desde su visión, este no era el caso del PCE. Los comunistas españoles se habían avanzado a su tiempo y en Asturias en octubre de 1934 habían materializado un modelo de unidad de acción en el seno del movimiento obrero.

Así pues, el PCE se presentaba como uno de los faros en los que el movimiento comunista internacional podía, y debía, referenciarse de cara a la nueva táctica que surgiría del VII Congreso de la IC. Un valor referencial que, además, eximió de responsabilidades en la derrota de Asturias 1934. En este caso se apuntó a los so-

⁴ Reunión del día 20 de septiembre de 1935. Fundación Pablo Iglesias (FPI). Actas. P. 18.

⁵ *Información Internacional*. 13 de septiembre de 1935. P. 29.

cialistas, a cuya dirección acusó de falta de compromiso con la revolución obrera; y a anarquistas, acusando a sus cuadros directivos de frenar la participación activa de las bases anarquistas en el proceso revolucionario⁶.

En esa misma línea de reproches a los socialistas, el Comité Provincial del PCE en Sevilla mostró sus reticencias respecto a sus homónimos socialistas en septiembre de 1935. Los comunistas sevillanos denunciaron lo que, desde su perspectiva, era un doble juego socialista. Mientras las proclamas del PSOE eran unas, las prácticas llevadas a cabo eran otras. Ello resultaba desconcertante, tanto desde un punto de vista ideológico como, y más importante, a nivel de la práctica política. El Comité Provincial les acusaba de mostrar resistencias a la unidad de acción con los comunistas, frenar cualquier posible política de unidad sindical, negarse a participar en mítines conjuntos, así como mostrar un escaso apoyo a las acciones propuestas por el SRI. La solución que proponía el Comité Provincial era asumir la iniciativa para la formación de la unidad obrera en todos esos campos y, con ello, forzar al PSOE a sumarse a dichas acciones⁷.



Revolucionario asturiano detenido por la Guardia Civil. 1934

La plena sintonía del PCE con la esencia del VII Congreso de la IC

En cualquier caso, la lectura que Ibárruri presentó en el VII Congreso de la IC evitó dejar cualquier duda respecto al ADN del movimiento comunista. El comunismo era revolucionario desde su primer día de vida. Y lo seguiría siendo a partir de 1935. El VII Congreso de la IC no era una renuncia al carácter revolucionario del movimiento comunista. Esta lectura en clave revolucionaria bebía en parte del legado de octubre de 1934 y se situaba en un escenario en el que, más que anclado en la etapa anterior al VII Congreso de la IC [Amorós, 2021: 140], estaba marcado por la experiencia rupturista que había supuesto octubre de 1934. Al fin y al cabo, el caso español había sido el más destacado en cuanto a materialización de un proceso revolucionario obrero entre las movilizaciones antifascistas de 1934 en Francia, Austria y España. En España se había llevado a cabo una unidad antifascista que permitió iniciar una revolución proletaria, estadio que no se alcanzó ni en París ni en Viena. Es cierto que los comunistas españoles tuvieron un peso

⁶ *Información Internacional*. 13 de septiembre de 1935. P. 29.

⁷ A todos los radios y células. Archivo Histórico del PCE (AHPCE). Carpetas. 1935. Partido Comunista de España (S.E. de la I.C.). Comité Provincial de Sevilla.

limitado en octubre de 1934 si se compara con el rol anarcosindicalista, o incluso socialista, pero participaron de una revolución en mayúsculas [Fontana, 2025: 262–275; Kerry, 2024: 118–135].

Las tesis defendidas por Ibárruri no fueron una isla en medio del océano. Al contrario. La lectura realizada fue plenamente coincidente con el resto de las intervenciones del VII Congreso de la IC. Sirva, a modo de ejemplo, la sintonía con las tesis expuestas en la ponencia inaugural de Wilhelm Pieck (1876–1960). El histórico fundador del Partido Comunista Alemán (KPD) y destacado cuadro directivo de la IC, fue el encargado de realizar la inauguración del congreso. Alemania se había erigido en el epicentro del ascenso del fascismo a nivel mundial. Y el simbolismo de la lucha de los comunistas alemanes contra el fascismo, así como el duro golpe que había supuesto para la estrategia y propaganda comunista el triunfo del fascismo en Alemania, justificaban su elección. Las palabras que pronunciaría, sin duda alguna, serían el mejor termómetro posible para visualizar el camino que seguiría el VII Congreso de la IC⁸.

Pieck arremetió desde el primer momento contra el fascismo. Lo calificó como una dictadura bestial y antagónica al socialismo, así como la vertiente más retrógrada y conservadora posible del capitalismo. Además, se mostró partidario de la revolución proletaria como objetivo último del movimiento comunista internacional. Los comunistas, por lo tanto, seguían aspirando a una democracia socialista que, sin lugar a duda, identificaba con la URSS.

El delgado alemán, como también sucedería con Ibárruri, presentó el VII Congreso de la IC como la continuación natural del VI Congreso del organismo internacionalista. El movimiento comunista internacional, por lo tanto, miraba hacia el futuro sin renegar de su pasado más inmediato. Culpabilizó a los socialistas de ser los responsables de distanciar a las masas obreras del espíritu revolucionario que, en cambio, los comunistas habían mantenido sin vacilaciones. También les acusó de criticar, infravalorar e incluso boicotear a la URSS. Primero, porque habían frenado los apoyos y simpatías de las masas obreras hacia el país de los soviets, así como infravalorado los progresos de la URSS respecto a la mejora del nivel de vida de sus ciudadanos. Y, segundo, porque había boicoteado la política exterior de la URSS favorable a incorporarse a los foros internacionales y acercarse a los Estados liberales con el objetivo de tejer una alianza antifascista. Así pues, la lectura de Pieck reivindicaba la táctica de la Clase contra Clase. Primero, como modelo de lucha del proletariado contra la explotación de los Estados capitalistas. Y, segundo, como referente de lucha política contra el fascismo, de la que destacó como emblema la figura de Dimitrov durante el Proceso de Leipzig.

Ahora bien, Pieck también apreció virtudes en los correligionarios socialistas. Al fin y al cabo, tenía que justificar discursivamente la estrategia que surgiría del VII Congreso de la IC en favor de una colaboración política con los socialistas a

⁸ *Información Internacional*. 13 de septiembre de 1935. P. 23–27.

nivel estatal y la voluntad de fusión orgánica en términos de formación política. Así, pues, situó a los socialistas navegando por la senda de la recuperación del espíritu revolucionario. Aunque lo hizo con un matiz. La recuperación del espíritu revolucionario había correspondido a la presión de las bases socialistas, en concreto, y del conjunto del movimiento obrero, en general. Estos eran los responsables de que las direcciones de los partidos socialistas abandonasen el moderantismo y recuperasen la esencia revolucionaria. Pieck animaba a los socialistas a recuperar plenamente el espíritu revolucionario, apostar por el establecimiento del socialismo, así como enfrentarse a un fascismo que identificaba como especialmente agresivo en la vertiente militar y a quien acusaba de estar detrás de los preparativos de una nueva guerra mundial.

Los halagos a los socialistas, no obstante, no evitaron nuevos reproches. Pieck recordó públicamente la trayectoria de los socialistas durante los años veinte como una dinámica que distanciaba a las masas obreras de la revolución proletaria. Y no solo eso. Afirmó con rotundidad que el reformismo impulsado por los socialistas en el movimiento obrero tenía que pasar a formar parte del pasado. A partir de este momento, el objetivo de la clase obrera, y por extensión del VII Congreso de la IC, no podía ser otro que agrupar a los obreros para luchar, primero, contra el fascismo; segundo, contra los preparativos de una nueva guerra mundial, protagonizada por los países fascistas y dirigida contra la URSS; y, tercero, a favor del establecimiento del socialismo.



Wilhelm Pieck

La losa de las reticencias estructurales entre PCE y PSOE

La nueva estrategia frentepopulista de la IC llegó rápidamente a España. El PCE apremió a los socialistas españoles, concretamente el 17 de octubre de 1935, para que iniciasen movimientos en la Internacional Obrera Socialista (IOS) de cara a establecer una acción conjunta con la IC. El PSOE debía animar la colaboración entre ambos organismos internacionales para constituir un frente común obrero que frenase el avance del fascismo en Europa, aunque respetando la independencia orgánica de ambas internacionales. Los comunistas españoles, pues, se presentaban como campeones del pacifismo frente al fascismo. Y apuntaban al escenario internacional como el primer punto de colaboración con los socialistas. La unidad de acción de las Internacionales socialista y comunista era vista como un paso necesario para frenar el avance más inmediato del fascismo. La reciente ocupación italiana de Etiopía fue condenada sin tapujos. Las resoluciones de la Sociedad de Naciones eran incumplidas desde Roma y el primer paso para forzar

su aplicación tenía que ser una presión a nivel mundial por parte de comunistas y socialistas. El mecanismo para conseguirlo apuntaba a la unidad de acción de sus respectivas Internacionales.

El PCE consideró que la situación incendiaria que se vivía a nivel mundial requería reacciones también a nivel nacional. Comunistas y socialistas españoles tenían que avanzar en una unidad de acción que permitiese frenar la financiación de las campañas imperialistas del fascismo a nivel internacional, que contaban con el apoyo financiero de las fuerzas conservadoras y fascistas españolas. Es más, se mostraba convencido que el mundo caminaba hacia una guerra de dimensión planetaria si continuaba la expansión del fascismo.

Así, pues, el PCE trasladaba la presión al Comité Nacional del PSOE que, en la Comisión Ejecutiva convocada para esas mismas fechas, esperaba que acabase apostando por la unidad de acción de la IC con la IOS⁹.

Las demandas del PCE eran resultado de las peticiones previas que en este mismo sentido había realizado el Comité Ejecutivo de la IC al Secretariado de la IOS a inicios del otoño de 1935. Dimitrov, flamante nuevo secretario general de la IC tras el VII Congreso del organismo internacional, radiografió la acción imperial italiana en Etiopía como el segundo episodio de expansionismo fascista tras el 1933 alemán. Si el fascismo había conseguido acceder al poder en Alemania, ahora invadía Etiopía. Y en ambos casos apreciaba un nexo común: la falta de unidad de acción del movimiento obrero en clave nacional e internacional¹⁰.

No obstante, ni el Comité Nacional del PSOE en su Comisión Ejecutiva, ni la Ejecutiva de la IOS, contestaron las peticiones realizadas por la dirección del PCE en el primer caso; y por el secretario general de la IC en el segundo. Una clara evidencia, más allá de una hipotética respuesta positiva o negativa, de las reticencias que también generaba en el ámbito socialista las propuestas del movimiento comunista. Ahora bien, se ponderarían en gran medida gracias a dos vectores. Primero, la campaña pública del PCE en favor de la figura del dirigente socialista Francisco Largo Caballero (1869–1946), encarcelado tras la revolución de Asturias de 1934. Y, segundo, la contienda electoral de febrero de 1936, que permitió tejer una coalición en la que comunistas y socialistas, junto a otras formaciones obreras y también liberal progresistas, se presentaron bajo la denominación del Frente Popular.

En cualquier caso, el 30 de noviembre de 1935 el PCE proclamó su firme compromiso con la lucha antifascista y la petición de amnistía para los presos encarcelados tras octubre de 1934: «Si queremos todas las libertades democráticas, una amnistía, una reforma rápida del agro español, que el Vaticano no dirija España,

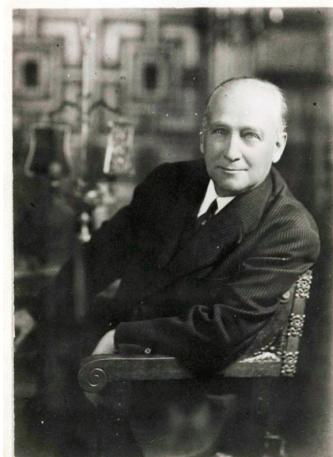
⁹ En este sentido resulta especialmente relevante el artículo publicado por Jesús Hernández con el título «Por la paz y contra la guerra. Frente Único Internacional» en el órgano del Comité Central de la Federación Balear del PCE «Nuestra palabra». Véase *Nuestra palabra*. 17 de octubre de 1935. No. 107. P. 1.

¹⁰ *Nuestra palabra*. 24 de octubre de 1935. No. 106. P. 4.

nos debemos unir con un programa claro que sirva de bandera para la lucha contra la reacción. Es bien claro que todos los partidos de izquierda y los partidos proletarios deben formar con toda rapidez en las filas del Bloque Popular Antifascista»¹¹.

Ahora bien, la otra cara de la moneda era la voluntad del PCE para captar y absorber las juventudes socialistas y el ala izquierda del PSOE, encabezada por Largo Caballero. La lógica del VII Congreso de la IC favorable a la fusión orgánica de comunistas y el ala izquierda del socialismo era puesta en práctica sobre este escenario. La división interna del PSOE entre largocaballeristas, prietistas y besteiristas favorecía el acercamiento orgánico de los comunistas al ala izquierda del socialismo. Así, pues, la intensa campaña desarrollada desde las filas del PCE en favor de la figura de Largo Caballero como ícono de la lucha antifascista y el combate contra la represión gubernamental por la revolución de octubre de 1934, no tenía nada de inocente. Largo Caballero encabezaba el ala izquierda del PSOE, el sector que el VII Congreso de la IC había identificado como proclive para ser la media naranja que se fusionase con el PCE. La portada de *Pueblo*, órgano extraoficial del PCE tras la prohibición de *Mundo Obrero* —a raíz de la represión gubernamental tras la revolución de octubre de 1934—, no dudaba en situar a Largo Caballero como referente del antifascismo español en su edición del 30 de noviembre de 1935. La portada, con una doble fotografía del dirigente socialista, era publicada precisamente el día del juicio contra él¹². No sería, pues, casual, que Largo Caballero fuese el principal defensor de la presencia comunista en la coalición electoral del Frente Popular que se presentaría en las elecciones en febrero de 1936.

Así pues, los meses comprendidos entre agosto de 1935 y febrero de 1936 fueron vertiginosos. El PCE recogió los frutos de la nueva táctica de la IC favorable a la coalición electoral antifascista. No obstante, parte de ello fue también resultado de una dinámica interna del movimiento obrero español, que había permitido en octubre de 1934 tejer una unidad de fuerzas antifascistas. El 26 de noviembre de 1934 el Buró Político del PCE se dirigió a la Ejecutiva del PSOE para crear un comité de enlace de unidad de acción entre comunistas y socialistas. La proposición, con rectificaciones parciales respecto a las propuestas del PCE, acabó siendo aceptada por el PSOE, aunque durante 1935 acabaría aceptando la inmensa mayoría de propuestas comunistas, que incluían también el camino hacia la unificación sindical. Y en este último aspecto, el PCE era fiel a las prerrogativas que el propio Dimitrov había



Francisco Largo Caballero

¹¹ *Pueblo. Semanario de orientación popular*. 30 de noviembre de 1935. No. 22. P. 4.

¹² *Pueblo. Semanario de orientación popular*. 30 de noviembre de 1935. No. 22. P. 1.

planteado ante Stalin meses atrás. El comunista búlgaro había reclamado la necesidad de reorientar la estrategia comunista no solo en el ámbito orgánico del partido, sino también en la esfera sindical. El proceso de fusión orgánica entre comunistas y ala izquierda del socialismo debía complementarse en el ámbito sindical con un proceso de fusión entre los mismos protagonistas, para así configurar un sindicato unificado bajo influencia del nuevo partido del proletariado. No obstante, hasta que ese estadio no se consiguiese, los sindicatos comunistas debían fomentar la colaboración con los socialistas. Y así, primero, favorecer, y en la medida de lo posible fortalecer, las posiciones comunistas en los sindicatos de masas; y, segundo, allí donde los partidos comunistas fuesen ilegales, disponer de una válvula para realizar actividades semiilegales a través de los sindicatos de masas¹³.

La crisis política que vivió el gobierno de centroderecha en España durante la segunda mitad de 1935 e inicios de 1936, se sumó a toda esta dinámica. El 15 de enero de 1936 se formó la coalición electoral del Frente Popular. El PCE concedió una sobrerepresentación al PSOE en las candidaturas a diputados, lo que favoreció el entendimiento entre ambos. La coalición electoral del Frente Popular contó con la presencia del PCE, aunque quedó apartada de la confección del programa electoral. El PSOE por un lado, e Izquierda Republicana —sin olvidar la Unión Republicana— por el otro, fueron los encargados de la elaboración de dicho programa. El comunismo heterodoxo representado por el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), por ejemplo, también se sumó a la coalición electoral, así como implícitamente la anarcosindicalista Confederación Nacional del Trabajo (CNT) [Martín Ramos, 2021: 113–119].

El PCE, gracias a su participación en la coalición electoral del Frente Popular y la victoria de esta última, consiguió salir de la marginación y el sectarismo en el que había navegado en los años anteriores. No en vano, Díaz pasó a ser el portavoz del grupo comunista en el parlamento español; Vicente Uribe (1902–1961) ocupó el cargo de secretariado de la minoría parlamentaria; y el partido sumó como diputados a Ibárruri, Cayetano Bolívar (1897–1939), Leandro Carro (1890–1967), Antonio Mije (1905–1976) y Jesús Hernández [Navarra, 2024: 67]. Y no solo eso. El PCE pasó, según cifras del propio partido, de 8.800 militantes a finales de 1931 y 19.000 antes de octubre de 1934, a casi unos 90.000 a finales de julio 1936 —coincidiendo ya con la Guerra Civil iniciada—. Más allá de la prudencia con la que debemos mirar esas cifras, es incontestable el aumento de la militancia comunista y de su proyección social, sumado al cambio en el escenario político español a partir de febrero de 1936. La estrategia establecida en el VII Congreso de la IC había aportado sus primeros réditos. Pero el inicio de la Guerra Civil Española en julio de 1936 los modificaría y, en algunos casos, incluso los paralizaría [Hernández Sánchez, 2010: 27–32].

¹³ Dimitrov G. Al camarada Stalin. Archivo Estatal Ruso de Historia SocioPolítica (RGASP). Fondo 495. Circunscripción 73. Caso 48. P. 3–5.

Balance final: hipotecas y éxitos

Sin lugar a duda, el PCE, así como el conjunto de secciones nacionales de la IC, y la propia dirección del organismo internacional, afrontaron el VII Congreso del organismo internacionalista sin partir de una plena reconciliación con los socialistas. Desde un punto de vista ideológico, no se olvidaron los años de enfrentamiento con los socialistas a partir de la calificación de estos últimos como socialfascistas. Una situación que servía para responsabilizarlos de la mayor parte de las derrotas que había vivido el movimiento obrero antes del verano de 1935, tanto en clave internacional como nacional. Ahora bien, el PCE, a su vez, era plenamente consciente que sin la alianza con los socialistas resultaba inviable alcanzar un frente obrero sólido contra el fascismo. Y también, y más importante aún, tenía que acercarse a los socialistas si no querían continuar en la marginalidad en la que se encontraban dentro del movimiento obrero español, con el agravante que suponía la notable presencia anarquista en las filas del movimiento obrero.

Las reticencias, no obstante, no fueron exclusivas de los comunistas respecto a los socialistas. El PSOE también mantuvo las distancias a la hora de fomentar la unidad de acción entre la IOS y la IC y, más importante aún, sólo en su sector largocaballerista se mostró favorable a un proceso de acercamiento a los comunistas de cara a la creación del partido único del proletariado. El VII Congreso de la IC facilitó ese camino. Pero la dinámica en clave nacional tuvo mucho que ver. El año 1934 en España quedó marcado por la constitución de una alianza obrera en la que, pese a que el PCE se integró tarde, creó un substrato favorable para sumarse al generado en Moscú en julio – agosto de 1935 y alcanzó su primera cota significativa en febrero de 1936. No obstante, lo fue en clave de alianzas políticas a nivel nacional. No puede decirse lo mismo en clave de creación del partido único del proletariado.

Ahora bien, pese a estas hipotecas, es igualmente cierto que se generó un éxito especialmente significativo en clave comunista: el término Frente Popular. Identificaba la nueva estrategia de la IC con una lógica propositivo e interclasista que incidía en el concepto de unidad popular. Un éxito terminológico que las coaliciones electorales de 1936 en España y Francia, así como en 1938 en Chile, no dudarían en replicar. Ahora bien, ello también podía generar confusiones y, a su vez, devaluar la originalidad comunista establecida con la terminología de la nue-



Cartel del PCE solicitando el voto para la coalición electoral del Frente Popular en febrero de 1936

va estrategia del VII Congreso de la IC. Sirva, a modo de ejemplo, la lectura realizada por el embajador británico en Moscú, Aretas Akers-Douglas (1876–1947). El representante de Su Majestad en la capital soviética entre 1933–1938 identificó la coalición electoral del Frente Popular en España como sinónimo de la nueva estrategia de la IC. Así, pues, para el embajador en Moscú una coalición electoral era sinónimo de una táctica de la IC. Y, lo que era peor aún para los intereses del organismo internacional: Akers-Douglas consideraba que bajo esta táctica, lo que residía era la voluntad del movimiento comunista internacional de enmascarar un discurso de unidad antifascista con una voluntad de fondo de implementar una revolución comunista a nivel mundial [Puigsech, 2025: 82–83].

La caracterización realizada por el embajador británico en la URSS en buena medida abrió el camino para interpretaciones historiográficas que asumirían esa misma visión. Recientemente, y pese a reconocer la aportación positiva que supuso el combate antifascista de la IC, una parte de la historiografía sigue insistiendo en caracterizar la táctica del Frente Popular como un modelo que intentaba, a la mínima que fuera posible, superar el estadio provisional que representaba la defensa del modelo liberal democrático, para acabar implementando una revolución al estilo soviético bajo firme control de Moscú [Elorza, 2024: 81–91; Martín Asensio, 2022: 67–71]. Esta lectura olvida que el compromiso antifascista de la IC, más allá de no buscar implementar un modelo de revolución proletaria, acabó generando una conexión con amplias capas de la población civil y fue clave para entender por qué numerosas secciones nacionales de la IC, como por ejemplo la española pero también la mexicana, experimentaron un destacado aumento en su filiación así como una destacada capacidad de movilización en la sociedad civil [Jorge, 2023: 218–253]. Mas aún, en un contexto extremo e imprevisto, como el de una guerra civil en España a partir de 1936, en el que la lógica defensiva de la táctica del Frente Popular (alianza política antifascista y proceso de unificación obrera) se convirtió en ofensiva (lucha armada contra la sublevación militar e integración comunista en el gobierno republicano), las Brigadas Internacionales emergieron como eficaz símbolo y praxis antifascista a nivel mundial. Y no solo eso, ya que siendo gestadas desde las filas de la IC, evitaron cualquier veleidad que remitiese a implementar sobre suelo español un modelo soviético [Puigsech, 2023: 157–160].

Bibliografía / References

Amorós M. (2021) *¡No pasarán! Biografía de Dolores Ibárruri, Pasionaria* [They Shall Not Pass! The Biography of Dolores Ibárruri, Pasionaria], Madrid, Akal, 683 p. (In Spanish)

Elorza A. (2024) *Comunismo. De Lenin a Xi Jinping* [Comunism. From Lenin to Xi Jinping], Madrid, Catarata, 272 p. (In Spanish)

Elorza A., Bizcarrondo M. (1999) *Queridos camaradas. La Internacional Comunista y España, 1919–1939* [Dear Comrades. The Communist International and Spain], Barcelona, Planeta, 532 p. (In Spanish)

- Fontana J. (2025) *La República* [The Republic], Barcelona, Editorial Universitat Pompeu Fabra, 602 p. (In Spanish)
- Garcés M. (2018) *El movimiento obrero y el Frente Popular (1936–1939)* [The Labour Movement and the Popular Front (1936–1939)], Santiago de Chile, LOM Ediciones, 156 p. (In Spanish)
- Grez S. (2020) *El Partido Comunista de Chile y la génesis del Frente Popular (1934–1937)* [The Communist Party of Chile and the genesis of the Popular Front (1934–1937)], *Revista Izquierdas*, no. 49, pp. 4505–4563. (In Spanish)
- Hernández Sánchez F. (2010) *Guerra o revolución. El Partido Comunista de España en la guerra civil* [War or Revolution. The Communist Party of Spain in the Civil War], Barcelona, Crítica, 576 p. (In Spanish)
- Jorge D. (2023) *De la revolución al antifascismo. La Komintern y el desarrollo de una causa transnacional* [From revolution to antifascism. The Comintern and the Development of a Transnational Cause], Madrid, Catarata, 336 p. (In Spanish)
- Kerry M. (2024) *Un pueblo revolucionado. El octubre de 1934 y la Segunda República en Asturias* [A revolutionized community. October 1934 and the Second Republic in Asturias], Granada, Comares, 216 p. (In Spanish)
- Martín Asensio G. (2022) “Mobilizing all our forces”: Comintern Operations in Spain 1923–1936, *Aportes*, no. 109, pp. 37–75.
- Martín Asensio G. (2023) “Save the children”: The Comintern Narrative of Victimization in Spain as the Cornerstone of the Popular Front Platform, *Aportes*, no. 111, pp. 77–108.
- Martín Ramos J.L. (2015) *El Frente Popular. Victoria y derrota de la democracia en España* [The Popular Front. Victory and Defeat of Democracy in Spain], Barcelona, Pasado&Presente, 332 p. (In Spanish)
- Martín Ramos J.L. (2021) *Historia del PCE* [History of the PCE], Madrid, Catarata, 256 p. (In Spanish)
- Navarra A. (2024) *El comunismo en España. Mito, pueblo y revolución* [The Communism in Spain. Myth, People and Revolution], Madrid, Cátedra, 312 p. (In Spanish)
- Pons S. (2012) *La rivoluzione globale. Storia del comunismo internazionale 1917–1991* [The Global Revolution: A History of International Communism 1917–1991], Torino, Einaudi, 442 p. (In Italian)
- Puigsech J. (2023) Las relaciones bilaterales entre España y la URSS durante la Guerra Civil frente a la presión de las Brigadas Internacionales [Bilateral Relations Between Spain and the USSR during the Civil War under Pressure from the International Brigades], *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 2, pp. 154–167. (In Spanish)
- Puigsech Farràs J. (2025) Combatiendo la Internacional Comunista y el Frente Popular desde Cataluña [Fighting against the Communist International and the Popular Front from Catalonia], in A. González i Vilalta, J. Puigsech Farràs, E. Ucelay-Da Cal (eds.) *Nuestro hombre en Barcelona. La mirada británica ante la España republicana y en Guerra a través del cónsul Norman King (1931–1939)* [Our Man in Barcelona: The British Perspective on Republican Spain and the War Through the Eyes of Consul Norman King (1931–1939)], Granada, Comares, pp. 81–107. (In Spanish)
- Priestland D. (2010) *Bandera roja. Historia política y cultural del comunismo* [Red Flag: A Political and Cultural History of Communism], Barcelona, Crítica, 648 p. (In Spanish)

Rees T. (2017) The Popular Fronts and the Civil War in Spain, in S. Pons, S.A. Smith (eds.) *The Cambridge History of Communism. Volume I. World Revolution and Socialism in One Country 1917–1941*, Cambridge, Cambridge University Press, United Kingdom, pp. 256–276.

Rueda Laffond J.C. (2018) *Memoria roja. Una historia cultural de la memoria comunista en España, 1931–1977* [Red Memory: A Cultural History of Communist Memory in Spain, 1931–1977], Valencia, Universitat de València, 510 p. (In Spanish)

Wolikow S. (2010) *L'Internationale communiste (1919–1943). Le Komintern ou le rêve déchu du parti mondial de la révolution* [The Communist International (1919–1943). The Comintern or the fallen dream of a global revolutionary party], Paris, Éditions de l'Atelier, 288 p. (In French)

Россия и левые в Латинской Америке: новые подходы к изучению проблемы

© Манухин А.А., 2025

Алексей Анатольевич Манухин, канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.
 119334, Москва, Ленинский проспект, 32а
 ORCID: 0000-0002-1907-3459 E-mail: warcraftdouble@yandex.ru

Рецензия на монографию: Хейфец В.Л. (ред.) Москва, левые и Коминтерн в Латинской Америке: история и современность. – Москва: Весь Мир, 2023. – 448 с.



Аннотация. Изучение присутствия внерегиональных держав в Западном полушарии является одним из наиболее актуальных направлений современной латиноамериканистики. Этой задаче отвечает коллективная монография «Москва, левые и Коминтерн в Латинской Америке: история и современность», посвященная развитию политических, экономических, культурных отношений СССР и латиноамериканских государств в период после Второй мировой войны, а также трансформации левых сил в регионе в начале XXI века. Особенностью издания является широкий перечень рассматриваемых вопросов и принцип изложения в виде самодостаточных очерков. Издание, состоящее из двух частей, основано на богатом источниковедческом материале, включая российские и зарубежные архивные документы и материалы, содержит подробный обзор существующей научной литературы. На фоне широкой панорамы исторического развития стран Латинской Америки авторы ищут ответ на вопрос о соотношении элементов идеологии и прагматизма советского внешнеполитического курса в регионе. В центре внимания находятся контакты партийно-государственных органов СССР с латиноамериканскими коммунистическими партиями, их противниками и союзниками. Авторы отмечают, что, в отличие от тактики Коминтерна, делавшего ставку на поддержку вооруженных восстаний местных коммунистических партий в первой половине 1930-х гг., послевоенное советское руководство считало, что вооруженные методы борьбы в Латинской Америке можно использовать только при наличии в конкретной стране благоприятного соотношения социально-экономических и политических факторов. Объектом пристального внимания аналитиков Международного отдела ЦК КПСС была стабильность новых левых правительств, анализ их «классовой природы», содержание социально-экономических программ. Нередко советское руководство делало выбор в пользу сотрудничества даже с военными диктатурами, если это сулило экономические и geopolитические выгоды. Отдельные страницы монографии посвящены переосмыслинию знаковых для Москвы событий, таких как Кубинская революция, правление коалиции «Народное единство» в Чили, череда военных переворотов. Интерес представляют очерки о политике США в Западном полушарии, которая отличалась яркой антикоммунистической направленностью. Во второй части проведен анализ динамики состояния левых сил региона в первой четверти XXI века. Ставится вопрос о понятии «левого поворота» в Латинской Америке в настоящее время. Появление на политической авансцене новых партий и движений, чьи программы сочетают

в себе элементы социал-демократии, «новой левой» философии, экологический и право-защитный дискурс, затрудняет задачи классификации. Для описания этой динамики общественно-политического развития авторы используют термин «левый поворот 2.0». Книга является важным вкладом в отечественную и мировую латиноамериканистику. Авторскому коллективу удалось показать, что Россия, вслед за СССР, использует открывающиеся возможности в регионе, не питая завышенных ожиданий.

Ключевые слова: Латинская Америка, Россия, СССР, коммунизм, левые, Коминтерн, мягкая сила, левый поворот

Для цитирования: Манухин А.А. (2025) Россия и левые в Латинской Америке: новые подходы к изучению проблемы. *Иberoамериканские тетради*. № 3. С. 226–240. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-226-240

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

RESEÑA

Cuadernos Iberoamericanos. 2025. 3. P. 226–240
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-226-240

UDC 94:327

Recibido 10.08.2025
Revisado 06.09.2025
Aceptado 11.09.2025

Rusia y las izquierdas en América Latina: nuevos enfoques para estudiar el problema

© Manukhin A.A., 2025

Aleksei A. Manukhin, PhD (Historia), Investigador Titular del Instituto de Historia Universal de la Academia de Ciencias de Rusia.

119334, Moscú, Avenida Leninsky, 32^a

ORCID: 0000-0002-1907-3459

E-mail: warcraftdouble@yandex.ru

Reseña del libro: Jeifets V.L. (ed.) Moscú, las izquierdas y la Comintern en América Latina: historia y actualidad. – Moscú: Ves' Mir, 2023. – 448 p.

Resumen. La presencia de potencias extrarregionales en el hemisferio occidental es una de las áreas más relevantes de los estudios latinoamericanos contemporáneos. La monografía colectiva «Moscú, las izquierdas y la Comintern en América Latina: historia y actualidad» cumple esta tarea: abarca el desarrollo de las relaciones políticas, económicas y culturales entre la URSS y los Estados latinoamericanos en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, así como la transformación de la izquierda en la región a principios del siglo XXI. Lo que vuelve única esta monografía es una lista amplia de temas tratados y su presentación en forma de ensayos aparte. El libro, que tiene dos partes, se basa en un abanico de fuentes, incluyendo documentos y materiales de archivo rusos y extranjeros, y contiene un análisis detallado de la literatura académica existente. En un amplio panorama del desarrollo histórico de los países latinoamericanos, los autores buscan determinar la correlación entre ideología y pragmatismo en la política exterior de la URSS hacia la región. Los contactos de los órganos del partido y de estado soviéticos con los partidos comunistas latinoamericanos, sus opositores y aliados están en el punto de

mira. Los autores señalan que, a diferencia de las tácticas de la Comintern, que se basaban en respaldar los levantamientos armados de los partidos comunistas locales en la primera mitad de los años 1930, los dirigentes soviéticos de posguerra creían que solo se podía recurrir a la lucha armada en América Latina si existía un equilibrio favorable de factores socioeconómicos y políticos en un país específico. Los analistas del Departamento Internacional del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética evaluaban la estabilidad de los nuevos gobiernos de izquierda, su «carácter de clase» y sus programas socioeconómicos. A menudo los dirigentes soviéticos optaban por cooperar incluso con dictaduras militares si eso prometía brindar beneficios económicos y geopolíticos. En ciertas partes de la monografía se reflexiona sobre acontecimientos significativos para Moscú, tales como la Revolución Cubana, el gobierno de la coalición de la Unidad Popular en Chile y una serie de golpes militares. Son interesantes los ensayos sobre la política estadounidense en el hemisferio occidental, que se destacaba por su carácter anticomunista. La segunda parte analiza la dinámica de las fuerzas de izquierda en la región a principios del siglo XXI. Se plantea la cuestión de si hay una nueva marea rosa en la América Latina actual. En el escenario político han aparecido nuevos partidos y movimientos cuyos programas combinan elementos de la democracia social, los de la «nueva izquierda», del discurso ecológico y de los DD.HH., lo que complica su clasificación. Los autores emplean el término «marea rosa 2.0» para describir esta dinámica del desarrollo sociopolítico. El libro es una contribución importante a los estudios latinoamericanos de Rusia y globales. Los autores han logrado demostrar que Rusia, después de la época soviética, aprovecha las oportunidades de cooperar con América Latina sin tener expectativas poco realistas.

Palabras clave: América Latina, Rusia, URSS, comunismo, izquierda, Comintern, poder blando, marea rosa

Para citar: Manukhin A.A. (2025) Rusia y las izquierdas en América Latina: nuevos enfoques para estudiar el problema, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 226–240. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-226-240

Declaración de divulgación: El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

BOOK REVIEW

Iberoamerican Papers. 2025. 3. P. 226–240
DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-226-240

UDC 94:327

Received 10.08.2025
Revised 06.09.2025
Accepted 11.09.2025

Russia and the Latin American Left: New Approaches to Exploring the Topic

© Manukhin A.A., 2025

Aleksei A. Manukhin, PhD (History), Senior Research Fellow at the Institute of World History, Russian Academy of Sciences.

119334, Moscow, Leninsky Avenue, 32^a

ORCID: 0000-0002-1907-3459

E-mail: warcraftdouble@yandex.ru

Book review: Kheifets V.L. (ed.) Moscow, the Left, and the Comintern in Latin America: Historical and Contemporary Outlook. – Moscow: Ves' Mir, 2023. – 448 p.

Abstract. The presence of powers from other regions in the Western Hemisphere is one of the most relevant areas of contemporary Latin American studies. The collective monograph «Moscow, the Left and the Comintern in Latin America: Historical and Contemporary Outlook» is in line with that. It explores the development of political, economic and cultural relations between the USSR and Latin American states after World War II, as well as the transformation of left-wing political movements in the region in the early 21st century. What makes the book unique is a plethora of issues considered and their presentation in the form of separate essays. The book, which consists of two parts, is based on many sources, including Russian and foreign documents and materials from archives, and contains a detailed review of the existing academic literature. In a broad panorama of the history of Latin American countries, the authors seek to determine the correlation between ideology and pragmatism in the Soviet foreign policy towards the region. Great emphasis is placed on the contacts of the Soviet party and state bodies with Latin American communist parties, their opponents and allies. The authors note that in contrast to the Comintern's tactics, which relied on supporting armed uprisings of local communist parties in the first half of the 1930s, postwar Soviet leaders believed that military force could only be used in Latin America if a particular country had a favorable balance of socioeconomic and political factors. Analysts at the International Department of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union assessed the stability of the new left-wing governments, their «class nature» and their socioeconomic programs. Soviet leaders often chose to cooperate even with military dictatorships if they thought they could reap economic and geopolitical benefits. Parts of the monograph are devoted to reconsidering landmark events for Moscow, such as the Cuban Revolution, the rule of the Popular Unity coalition in Chile, and a series of military coups. The book includes interesting essays on U.S. policy in the Western Hemisphere, which was staunchly anti-communist. The second part of the book analyzes the state of left-wing movements in the region in the early 21st century. The authors pose a question of whether or not there is currently a pink tide (i.e. turn to the left) in Latin America. What makes categorization even more challenging is the emergence of new parties and movements whose programs combine elements of social democracy, «new left» philosophy, ecological and human rights discourse. The authors use the term «pink tide 2.0» to describe this social and political dynamic. The book is an important contribution to Russian and global Latin American studies. The authors show that Russia, following the USSR, uses the emerging opportunities in its cooperation with the region without having unrealistic expectations.

Key words: Latin America, Russia, USSR, communism, the left, Comintern, soft power, pink tide

For citation: Manukhin A.A. (2025) Russia and the Latin American Left: New Approaches to Exploring the Topic, *Iberoamerican Papers*, no. 3, pp. 226–240. DOI: 10.46272/2409-3416-2025-13-3-226-240

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

Изучение присутствия внерегиональных держав в Западном полушарии является одним из наиболее актуальных направлений современной латиноамериканистики. В его русле создан труд «Москва, левые и Коминтерн в Латинской Америке: история и современность», подготовленный группой авторов под руководством Виктора Лазаревича Хейфеца, директора Центра ибероамериканских исследований Санкт-Петербургского государственного университета [Хейфец, 2023]. Работа продолжает традицию выпуска коллективных публикаций, посвященных исследованию левых движений и современных политических процессов в странах к югу от реки Рио-Гранде [Хейфец, Хейфец, 2018; Ивановский, 2022].

Особенностью издания является широкий перечень рассматриваемых вопросов и принцип изложения в виде самодостаточных очерков. Первая часть посвящена советской внешней политике в Латинской Америке и зоне Карибского бассейна (ЛАКБ) в конце 1940-х – начале 1990-х годов, включая контакты между ВКП(б)/КПСС с коммунистическими и другими левыми партиями, торгово-экономическое, научно-техническое и культурное сотрудничество с национальными правительствами. Роль СССР вписана в общий контекст исторического развития ЛАКБ, в т.ч. исследуются даже редко упоминаемые в отечественной историографии республики Малых Антильских островов. Во второй части проведен анализ динамики состояния левых сил региона в первой четверти XXI века.

Основу источниковой базы исследования составляют документы, хранящиеся в российских архивах: Архиве внешней политики Российской Федерации (АВПРФ), Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ), Российском государственном архиве новейшей истории (РГАНИ). Это в очередной раз подтверждает ценность отечественного архивного наследия для изучения Латинской Америки, в том числе и по сугубо внутренним аспектам развития региона. Также использовано множество изданных официальных документов высших партийно-государственных органов СССР, мемуаров и интервью советских и латиноамериканских участников событий. Многие источники впервые введены в научный оборот.



* * *

Обретение Россией «твёрдой почвы» под ногами в Латинской Америке происходило медленно. Сколько-нибудь содержательные отношения между Российской империей и латиноамериканскими государствами отсутствовали в силу как географической удаленности, так и первоначального недоверия царского правительства к неустойчивым республиканским режимам. Неслучайно первой страной, признанной Петербургом в Латинской Америке, стала в 1828 г. Бразильская империя.

Революция 1917 г. и последующее образование СССР парадоксальным образом одновременно затруднили и ускорили процесс налаживания контактов. Несмотря на то что добиваться признания приходилось заново, появился общий интерес к торговле, научным и культурным связям. В стратегии Коммунистического интернационала (Коминтерна) Латинская Америка в целом считалась менее приоритетной сферой активности по сравнению с Европой и Азией. Однако к концу 1920-х гг. потенциал развития революционного движения в ней оценивался уже достаточно

высоко, хотя уровень понимания социально-экономической и политической обстановки в регионе оставлял желать лучшего [Хейфец, Хейфец, 2018: 517–521].

«Авантюрная» тактика Коминтерна, попытка поддержать вооруженные восстания местных коммунистических партий в первой половине 1930-х гг. вызвали повторное прекращение дипломатических отношений с Мексикой и Уругваем, закрытие представительств общества «Южамторг», выполнявшего не только коммерческие, но и важные политические функции [Хейфец, 2023: 14–16]. Это позволяло консервативным и праволиберальным силам раздувать истерию вокруг «красной угрозы». Тем не менее Москва превратилась в настоящий объект поклонения для латиноамериканских интеллектуалов, причем не только левых убеждений [Щелчков, 2019]. Помимо Коминтерна, важным инструментом идеологического сближения стало Всеобщее общество культурной связи с заграницей (ВОКС, с 1958 г. — Союз советских обществ дружбы и культурной связи с зарубежными странами, ССОД), которое прокладывало пути там, где это пока не удавалось сделать дипломатам и техническим специалистам [Щелчков, 2025].

Авторитет СССР в Латинской Америке существенно вырос под влиянием антифашистских настроений и совместного участия в борьбе против «держав оси» в годы Второй мировой войны. Неслучайно на военные годы пришла новая череда восстановления и установления дипломатических отношений между Москвой и странами континента. Период с конца 1940-х гг. до Кубинской революции 1959 г. авторы в целом справедливо характеризуют как «затишье» [Хейфец, 2023: 17]. В то же время нарастало взаимодействие по линии профильных министерств, высших учебных заведений, Академии наук, профсоюзов и других общественных организаций, органов советской информационной и культурной политики (ВОКС/ССОД, Советское информационное бюро, издательство «Международная книга»).

Оформление социалистического лагеря после создания правительства «народной демократии» в Восточной Европе и прихода к власти коммунистов в континентальном Китае в 1949 г. вызвало небывалое воодушевление в латиноамериканских странах. Широкие слои населения откликались на советские инициативы в рамках Движения сторонников мира. Как указывала американский исследователь Джин Франко, левая латиноамериканская интеллигенция, посещавшая СССР, способствовала укреплению позиций компартий, привлекала в их ряды молодежь [Franco, 2002: 31–33].

Хотелось бы выделить значение Гватемальской революции 1944–1954 гг. для советских оценок ситуации в регионе. В работе отмечается интерес президента Хакобо Арбенса (Jacobo Árbenz, 1951–1954) к сотрудничеству с СССР [Хейфец, 2023: 21]. Стоит отметить, что свержение законно избранного правительства руками Центрального разведывательного управления США усилило националистические настроения в рабочем движении, среди интеллигенции, студенчества и части военных. Архивные источники

показывают, что советское руководство пыталось поддержать эту «революционно-демократическую волну»¹. В свою очередь в США сочли интервенцию в Гватемале успешным опытом «отбрасывания коммунизма» [Getchell, 2015: 80–86]. Поэтому и в Москве, и в Вашингтоне были по-своему подготовлены к Кубинской революции 1959 г.

После триумфа на Кубе Движения 26 июля (М-26) и его союзников в борьбе с режимом Фульхенсио Батисты (Fulgencio Batista, 1940–1944, 1952–1959) в СССР произошел взрывной рост интереса к Латинской Америке. Веское суждение о влиянии Кубинской революции в нашей стране высказал научный руководитель Института Латинской Америки РАН В.М. Давыдов: «Триумф кубинской герильи и переход страны на рельсы строительства социализма получили пока еще недооцененный нами резонанс в советском обществе, затронув частично и его политическое руководство. <...> в нашей профессиональной среде возродились надежды на обновление существующего строя. Казалось, что социалистическая система благодаря “барбудос” получила второе дыхание» [Давыдов, 2021: 10]. В то же время Гавана, пользуясь беспрецедентной экономической и политической поддержкой, которую Москва стала оказывать ей после урегулирования Карибского кризиса 1962 г., первое время пытаясь играть роль самостоятельного «полюса» в Международном коммунистическом движении (МКД).

В монографии в рамках кубинского сюжета выбран малоизвестный аспект о вкладе Народной социалистической партии (НСП), как называлась «старая» коммунистическая партия, в укрепление связей между КПСС и «новыми» революционерами, входившими в Объединенные революционные организации (ОРО): М-26, Революционным директоратом 13 марта (РД-13). Во многом именно через народных социалистов Фидель Кастро и его соратники стали известны МКД. НСП приняла активное участие в создании Единой партии социалистической революции (ЕПСР), ставшей основой для Коммунистической партии Кубы (с 1965 г.). Они положили начало формированию на острове профсоюзов и других социальных институтов по советскому образцу [Хейфец, 2023: 45–49].



Леонид Брежнев и Фидель Кастро

¹ См., в частности, переписку сотрудников Государственного комитета по культурным связям с зарубежными странами (ГККС): ГАРФ. Ф. Р-9518. Д. 339, 343. — Здесь и далее примеч. авт.

Значительное пространство в книге отведено взаимодействию СССР и левых сил Мексики и Венесуэлы. Оба государства представляли интерес для Москвы благодаря своим богатым нефтяным ресурсам, а также роли, которую они играли не только в региональной системе международных отношений, но и на мировом уровне.

Мексика в 1924 г. первой в Латинской Америке признала власть в Кремле, а до появления социалистической Кубы служила главным каналом распространения советской «мягкой силы» в Латинской Америке. В политической жизни Мексики с 1929 по 2000 г. доминировала Институционно-революционная партия (ИРП), придерживавшаяся идеологии «революционного национализма» и независимого курса на международной арене. Тем не менее проводились репрессии против коммунистов и других левых сил. Наиболее одиозные формы они приобрели при президентах Густаво Диасе Ордасе (Gustavo Díaz Ordaz, 1964–1970) и Луисе Эчеверрии (Luis Echeverría Álvarez, 1970–1976). Кубинцы не оказывали серьезной помощи местным леворадикальным группировкам, что во многом объяснялось желанием сохранить расположение ИРП, которая последовательно выступала против курса США на изоляцию Гаваны. Мексиканская Коммунистическая партия (МКП) в середине 1970-х гг. сумела преодолеть догматизм и перешла на позиции еврокоммунизма. В 1981 г. вместе с рядом других левых партий она образовала Объединенную социалистическую партию Мексики (ОСПМ). На Старой площади считали, что единство левых поможет предотвратить дрейф ИРП вправо [Хейфец, 2023: 186–187].

Политический процесс в Венесуэле отличался значительно большей турбулентностью. Коммунистическая партия Венесуэлы (КПВ) была одной из сил, свергших диктатуру Маркоса Переса Хименеса (Marcos Pérez Jiménez, 1948–1958). В первой половине 1960-х гг. при участии Кубы в стране развернулся внутренний вооруженный конфликт. В немалой степени этим были обусловлены переход правящей реформистской партии Демократическое действие (ДД) к антикоммунизму и ее содействие антикубинским инициативам США. Венесуэльская герилья, в которой участвовали как выходцы из КПВ, так и бывшие представители левого крыла ДД, в советской пропаганде не только представлялась исторически закономерной, но даже романтизировалась [Хейфец, 2023: 235–237]. Президент Ромуло Бетанкур (Rómulo Betancourt, 1959–1964) нередко назывался «фашистом». В то же время необоснованность надежд на победу партизан становилась все очевиднее. В 1967 г. КПВ отказалась от вооруженной борьбы. В 1969 г. она вновь обрела легальный статус и, в отличие от многих компартий региона, дожила до наших дней. При этом все «буржуазные» партии признавали необходимость сотрудничества с СССР, в том числе по соображениям уменьшения зависимости от США. После восстановления дипломатических отношений в 1970 г. связи СССР и Венесуэлы приобрели широкие масштабы [Хейфец, 2023: 58–65].

Авторы отмечают, что советское руководство относилось к приходу левых к властидержанно. Объектом пристального внимания в ЦК КПСС была стабильность новых правительств, анализ их «классовой природы», содержание социально-экономических программ. Пожалуй, нагляднее всего позицию СССР в отношении левых, оказавшихся у власти, иллюстрирует глава, посвященная Чили. В Москве опасались того, что философия «чилийского пути к социализму» через электоральную борьбу и поступательные социально-экономические преобразования толкнет Коммунистическую партию Чили (КПЧ) к «буржуазному реформизму» [Хейфец, 2023: 72–73].

Победа на президентских выборах 1970 г. коалиции Народное единство (НЕ) из шести левых партий, включая КПЧ и Социалистическую партию Чили (СПЧ), поставила Москву в непростое положение. Президент-социалист Сальвадор Альенде (Salvador Allende, 1970–1973), хотя еще в бытность сенатором прочно вошел в ряды «друзей Советского Союза», за три года пребывания у власти так и не завоевал полного доверия Старой площади. В ЦК КПСС помнили о выраженной им симпатии по поводу идей и методов правления Мао Цзэдуна. Несомненно, вызывала раздражение нечеткая позиция НЕ в отношении Левого революционного движения (ЛРД), которое требовало «углубления» революции [Хейфец, 2023: 75–76]. В условиях тяжелейшего финансового кризиса Сантьяго просил у Москвы валюту и продовольствие, передовое оборудование, надеялся на установление «неограниченного сотрудничества» по примеру Кубы. Выполнить все это СССР был не в состоянии. К лету 1973 г. отчеты советского посольства рисовали картину полнейшего краха эксперимента НЕ [Хейфец, 2023: 78–81]. К военному путчу 11 сентября 1973 г. во главе с генералом Аугусто Пиночетом (Augusto Pinochet, 1974–1990), похоронившему Чилийскую революцию, в советских верхах были морально готовы.



Генеральный секретарь КПЧ
Луис Корвалан
на Красной площади



Советская карикатура
на Аугусто Пиночета

* * *

Нередко советское руководство делало выбор в пользу сотрудничества даже с военными диктатурами, если это сулило экономические и геополитические выгоды. Показателен пример Боливии. После установления дипломатических отношений в 1969 г. с правительством «прогрессивных» военных в эту страну потянулась череда советских научных и технических делегаций, которые оказывали содействие в модернизации горнодобывающей, металлургической и нефтяной промышленности. При антикоммунистической диктатуре Уго Бансера (Hugo Banzer, 1971–1978) сотрудничество даже расширилось. В этих условиях Коммунистическая партия Боливии (КПБ) чувствовала себя «дискриминированной» [Хейфец, 2023: 69–71, 214–216].

В случае с такими региональными державами, как Бразилия и Аргентина, дилемма между «государственной» и «партийной» дипломатией была еще сложнее. В Бразилии после военного переворота в марте 1964 г. против реформистского правительства Жоао Гуларта (João Goulart, 1961–1964) Бразильская коммунистическая партия (БКП) метилась между вооруженным сопротивлением и противостоянием диктатуре мирными средствами. Спор вокруг методов борьбы вызвал конфликт между генсеком БКП Луисом Карлосом Престесом (Luís Carlos Prestes, 1898–1990) и Карлосом Маригеллой (Carlos Marighella, 1911–1969), одним из основоположников философии городской герильи. Несмотря на осуждение бразильского путча 1964 г. в прессе и заявлениях общественных организаций, в советском руководстве ценили достигнутое тремя годами ранее восстановление отношений с крупнейшей южноамериканской страной. На протяжении 1970-х гг. Москва и Бразилия подписали несколько новых торговых соглашений [Хейфец, 2023: 120–127, 132–135].

Еще большей стабильностью отличалось сотрудничество с Буэнос-Айресом. Уже в начале 1950-х годов в правление Хуана Доминго Перона (Juan Domingo Perón, 1946–1955, 1973–1974) произошло заключение беспрецедентных для советской внешней политики торговых соглашений. Комерческие узы с Москвой имели для военных и гражданских правительств Аргентины большое значение как способ решить проблему долговой зависимости от Международного валютного фонда (МВФ) [Хейфец, 2023: 143–144, 145–148]. Аргентинская военная хунта отказалась присоединиться к зерновому эмбарго США против СССР после ввода советских войск в Афghanistan. Коммунистическая партия Аргентины (КПА), самая «лояльная» КПСС компартия в Латинской Америке,



Генеральный секретарь
БКП Луис Карлос Престес
в СССР

сотрудничала с «режимом национальной безопасности», установившимся после переворота 1976 г., и даже пыталась преуменьшить его антигуманный характер [Хейфец, 2023: 153–159].

Авторы монографии ставят вопрос о том, не действовали ли советские стратеги слишком осторожно. Как показывает чилийский пример, на Старой площади порой начинали критиковать левых, когда противники уже успели нанести им сокрушительный удар, причем за те же шаги, которые еще недавно оценивались положительно [Хейфец, 2023: 83]. Представляется, что с учетом этого стоило провести «типологизацию» советской политики внешней помощи дружественным латиноамериканским правительствам. Подобные попытки неоднократно предпринимались в зарубежной историографии [Sigmund, 1981; Osuna Vergara, 2023].

Выжидательность и гибкость внешней политики Москвы не позволяли Вашингтону в полной мере успешно разыграть карту «антикоммунизма». Обоснование давления на «неугодные» режимы необходимостью препятствовать коммунистической угрозе часто выставляло Белый дом в невыгодном свете, что ярко проявилось в условиях центральноамериканского конфликта 1980-х гг. Надо сказать, что последний в книге рассматривается как бы мимоходом. О вооруженном конфликте в Центральной Америке говорится в контексте сотрудничества СССР и Сандинистского фронта национального освобождения (СФНО) в Никарагуа [Хейфец, 2023: 85–92]. Упоминаются документы, вывезенные американцами из оккупированной Гренады, однако не сообщается, что на них США строили обвинения Москвы, Гаваны и Манагуа в масштабном субсидировании повстанческих организаций в Сальвадоре, Гватемале и Гондурасе [Хейфец, 2023: 93; Kirkpatrick, 1987]. Во многом они стали логическим продолжением так называемой «белой книги» госдепартамента 1981 г., подлинность данных в которой тут же была поставлена под сомнение в американских СМИ и мировом информационном пространстве².

Конечно, подробное освещение центральноамериканского сюжета затруднено тем обстоятельством, что документы Международного отдела ЦК КПСС на эту тему до сих пор находятся под грифом «секретно». Тем не менее открыты записи бесед сотрудников Института Латинской Америки с высокопоставленными членами компартий Сальвадора и Гватемалы в Архиве Российской академии наук (РАН), предметами которых в том числе были вопросы вооруженной борьбы³. Материалы об экономическом, культурном

² U.S. Department of State. Bureau of Public Affairs. Special Report No. 80. Communist Interference in El Salvador. 23.02.1981. URL: <https://library.brown.edu/create/modernlatinamerica/wp-content/uploads/sites/42/2013/08/Special-Report-on-Communist-Interference-in-El-Salvador.pdf> (accessed: 08.08.2025).

³ Запись беседы с генеральным секретарем Коммунистической партии Сальвадора Шафиком Хандалем 2 октября 1981 г., АРАН. Ф. 1858. Оп. 1. Д. 1276. Л. 61–75.

и гуманитарном сотрудничестве со странами субрегиона доступны в фондах ГАРФ и РГАСПИ. Уже рассекречено немало сводок Совета национальной безопасности и разведывательных служб США⁴.

* * *

Представления о левом и правом поворотах в регионе (соответственно, в 2000-е и во второй половине 2010-х годов) прочно вошли в лексикон отечественной латиноамериканистики. «Первый» левый поворот 2000-х годов опирался на создание государственных предприятий, активную добычу и экспорт природных ресурсов в условиях благоприятной рыночной конъюнктуры. Одновременно предпринимались попытки уменьшить негативные последствия неолиберальной глобализации через альтернативные механизмы сотрудничества, например, Боливарианский альянс для народов нашей Америки (АЛБА), который иногда сравнивают с Советом экономической взаимопомощи (СЭВ). Стремление к латиноамериканскому единству порождало конфликтность в отношениях с США и создание «континентальных» интеграционных объединений: Союза южноамериканских наций (УНАСУР), Сообщества латиноамериканских иカリбских государств (СЕЛАК). Происходило укрепление торговых, инвестиционных и даже военных связей с новыми внeregиональными партнерами — Китаем, Россией, Ираном, Турцией.

Все левые правительства, как более жесткие режимы «социализма XXI века» (Венесуэла, Боливия, Эквадор, Никарагуа), так и скорее левореформистские в Аргентине, Бразилии, Чили, Уругвае, с помощью перераспределения доходов, субсидий и широких социальных программ привлекали на свою сторону предпринимателей, рабочих, крестьянство, люмпенизированые слои общества. Несомненно, идеологической «несущей конструкцией» «первого» левого поворота в Латинской Америке была Венесуэла в правление президента Уго Чавеса (Hugo Chávez, 1999–2013). Его смерть в 2013 г. почти совпала с началом экономической рецессии, которая вызвала кризис левых во всем регионе.



Венесуэльский мурал с изображением
В.В. Путина и Уго Чавеса

⁴ См., например, Ronald Reagan Presidential Library. Executive Secretariat, NSC: Meeting files. NSC0004. 27 Feb 1981 [Poland, Caribbean Basin, F-15, El Salvador]. URL: <https://www.reaganlibrary.gov/public/2022-03/40-750-80627194-001-009-2021.pdf> (accessed: 08.08.2025).

Примечательно, что латиноамериканские левые исследователи уже «по горячим следам» начали размышлять над тем, какую роль в этом отступлении сыграл «коллективный» субъективный фактор. Кубинский автор Альберто Прието Розос объяснял это так: «Со временем мораль широких масс изменялась, когда они начинали активно участвовать в преобразовании общества. Но там, где они оставались пассивными, просто сторонними зрителями — бенефициарами произошедших перемен, их сознание оставалось прежним. Они сохраняли неустойчивость и подвижность своих симпатий и политических предпочтений, что сделало возможным движение вспять». Данный процесс вовсе не является необратимым, поэтому, утверждал учёный, главные задачи «авангарда» — «искоренение коррупции» в собственных рядах, разъяснение массам их интересов, чтобы предотвратить воцарение духа «абстенционизма и безразличия» [Prieto Rozos, 2017: 32–33].

Если закрыть глаза на «правоверную» марксистскую интерпретацию проблемы, можно сказать, что латиноамериканские левые силы умеют учиться на своих ошибках. Одни лишь просчеты правых администраций не могут объяснить победу «демократических левых»: Габриэля Борича (Gabriel Boric) в Чили и Сиомары Кастро (Xiomara Castro) в Гондурасе в 2021 г., Густаво Петро (Gustavo Petro) в Колумбии в 2022 г., Бернардо Аревало (Bernardo Arévalo) в Гватемале в 2023 г. Закономерным стало триумфальное возвращение из тюремной камеры в президентское кресло основателя и лидера Партии трудящихся Луиса Инасиу Лулы да Силвы (Luiz Inácio Lula da Silva, 2003–2011, 2023 – наст. вр.) в Бразилии в 2022 г., а также успех в 2024 г. Широкого фронта, «исторического старожила» левого фланга в Уругвае, с Яманду Орси (Yamandú Orsi) в качестве кандидата. Несмотря на тяжелейшие экономические трудности и давление извне, остаются у власти левые правительства на Кубе, в Венесуэле и Никарагуа.

Тенденция не стала повсеместной. В Аргентине после правления Маурисио Макри (Mauricio Macri, 2015–2019) реванш перонистов оказался недолгим. Впрочем, они сохраняют организационное единство и активно сопротивляются «анархо-капиталисту» Хавьери Милею (Javier Milei, 2023 – наст. вр.). Бесславно завершилось правление Педро Кастильо в Перу (Pedro Castillo, 2021–2022); безуспешны попытки преодолеть разобщенность



*Два поколения левых —
Луис Инасиу Лула да Силва и Фидель Кастро*

наследников «гражданской революции» Рафаэля Корреа (Rafael Correa, 2007–2017) в Эквадоре. Расколотыми подошли ко всеобщим выборам 2025 г. левые в Боливии.

Появление на политической авансцене всё новых партий, движений и организаций, чьи предвыборные платформы и программы реформ сочетают в себе элементы социал-демократии, «новой левой» философии, ярко выраженный экологический и правозащитный дискурс, затрудняет задачи классификации. Неслучайно авторы монографии для описания этой динамики общественно-политического развития применяют термины вроде «левый поворот 2.0» [Хейфец, 2023: 286–293]. Уругвайский исследователь Анибал Толедо Касанова еще около двух десятилетий назад писал: «Современные левые уже практически не левые, но и правые перестают быть правыми» [Хейфец, 2023: 302]. Как представляется, современная Латинская Америка еще больше соответствует этой характеристике. В условиях избирательных кампаний партийная принадлежность уже давно не коррелируется с четкой идеологией, хотя по-прежнему соотносится с определенными «группами интересов».

Двусторонние и многосторонние отношения России с Латинской Америкой во второй части книги подробно не рассматриваются. Наша страна выступает как один из многих акторов, рассчитывающих укрепить свое присутствие в регионе [Хейфец, 2023: 408–423]. Логично было бы выделить характерные черты российской внешней политики на латиноамериканском направлении. Сохраняет актуальность вопрос об идеологическом ее наполнении с учетом тесных взаимосвязей Москвы с «боливарианскими» режимами, стремления к расширению за счет государств ЛАКБ таких форматов, как БРИКС. Впрочем, подобных исследований в отечественной литературе немало. Авторскому коллективу удалось показать, что Российская Федерация, вслед за СССР, использует все открывающиеся возможности, но не питает завышенных ожиданий.

Список литературы / References

- Давыдов В.М. (2021) Школа латиноамериканистики в потоке своего времени. 60 лет ИЛА РАН, *Латинская Америка*, № 5, с. 7–33.
- Davydov V.M. (2021) Shkola latinoamerikanistiki v potoke svoego vremeni. 60 let ILA RAN [The School of Latin American Studies in its Time Current. 60 Years of ILA RAS], *Latin-skaya America*, no. 5, pp. 7–33. (In Russian)
- Ивановский З.В. (ред.) (2022) *Латинская Америка: политический ландшафт на фоне турбулентности*, Москва, ИЛА РАН, 586 с.
- Iwanowski Z.W. (ed.) (2022) *Latinskaya Amerika: politicheskij landshaft na fone turbuljentnosti* [Latin America: Political Landscape in the midst of Turbulence], Moscow, ILA RAS, 586 p. (In Russian)

Хейфец В.Л., Хейфец Л.С. (2018) *Коминтерн и Латинская Америка: люди, структуры, решения*, Москва, Политическая энциклопедия, 758 с.

Khejfets V.L., Khejfets L.S. (2018) *Komintern i Latinskaya Amerika: lyudi, struktury, resheniya* [The Comintern and Latin America: Personalities, Structures, Decisions], Moscow, Politicheskaya enciklopediya, 758 p. (In Russian)

Хейфец В.Л. (ред.) (2023) *Москва, левые и Коминтерн в Латинской Америке: история и современность*, Москва, Весь Мир, 448 с.

Khejfets V.L. (ed.) (2023) *Moskva, levye i Komintern v Latinskoj Amerike: istoriya i sovremenost'* [Moscow, the Left, and the Comintern in Latin America: Historical and Contemporary Outlook], Moscow, Ves' Mir, 448 p. (In Russian)

Щелчков А.А. (2019) Советская Россия — «Мекка» латиноамериканских революционеров. Образ страны-«messии» в трудах латиноамериканских интеллектуалов, *Диалог со временем*, № 68, с. 21–36.

Schelchkov A.A. (2019) Sovetskaya Rossiya—«Mekka» latinoamerikanskikh revolyucionerov. Obraz strany «messii» v trudah latinoamerikanskih intellektualov [Soviet Russia – a “Mecca” for Latin American Revolutionaries. The Image of a “Messiah” Country in the Works by Latin American Intellectuals], *Dialogue with Time*, no. 68, pp. 21–36. (In Russian)

Щелчков А.А. (2025) Движение «друзей СССР» в Аргентине: латиноамериканская политика ВОКС в 20–30-е годы XX века, *Новая и новейшая история*, № 2, с. 94–105.

Schelchkov A.A. (2025) Dvizhenie «druzej SSSR» v Argentine: latinoamerikanskaya politika VOKS v 20–30-e gody XX veka [The “Friends of the USSR” Movement in Argentina: VOKS and Soviet Cultural Diplomacy in Latin America, 1920s–1930s], *Novaya i noveishaya istoriya*, no. 2, pp. 94–105. (In Russian)

Franco J. (2002) *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Cambridge, London, Harvard University press, 352 p.

Getchell M.D. (2015) Revisiting the 1954 Coup in Guatemala: The Soviet Union, the United Nations, and “Hemispheric Solidarity”, *The Journal of Cold War Studies*, vol. 17, no. 2, pp. 73–102. DOI: 10.1162/JCWS_a_00549

Kirkpatrick J.J. (1987) The U.S. Action in Grenada: Its Context and Its Meaning, in Hahn W.F. (ed.) *Central America and the Reagan Doctrine*, Washington (D.C.), Boston, U.S. Strategic Institute, Boston University, pp. 137–152.

Osuna Vergara M. (2023) *Que vienen los rusos: The Limits of Soviet Foreign Policy in Cuba, Chile, and Nicaragua*, *The Webster Review of International History*, vol. 3, no. 1, pp. 63–76.

Prieto Rozos A. (2017) Etapas en las concepciones y retos de la izquierda latinoamericana [Stages in the Concepts and Challenges of the Latin American Left], in Massón Sena C. (ed.) *Las Izquierdas latinoamericanas: Multiplicidad y Experiencias durante el Siglo XX* [The Latin American Left: Multiplicity and Experiences during the Twentieth Century], Santiago de Chile, Ariadna ediciones, pp. 21–33. (In Spanish)

Sigmund P.E. (1981) The USSR, Cuba, and the Revolution in Chile, in Donaldson R.H. (ed.) *The Soviet Union and the Third World: Successes and Failures*, Boulder, Westview press, pp. 26–50.

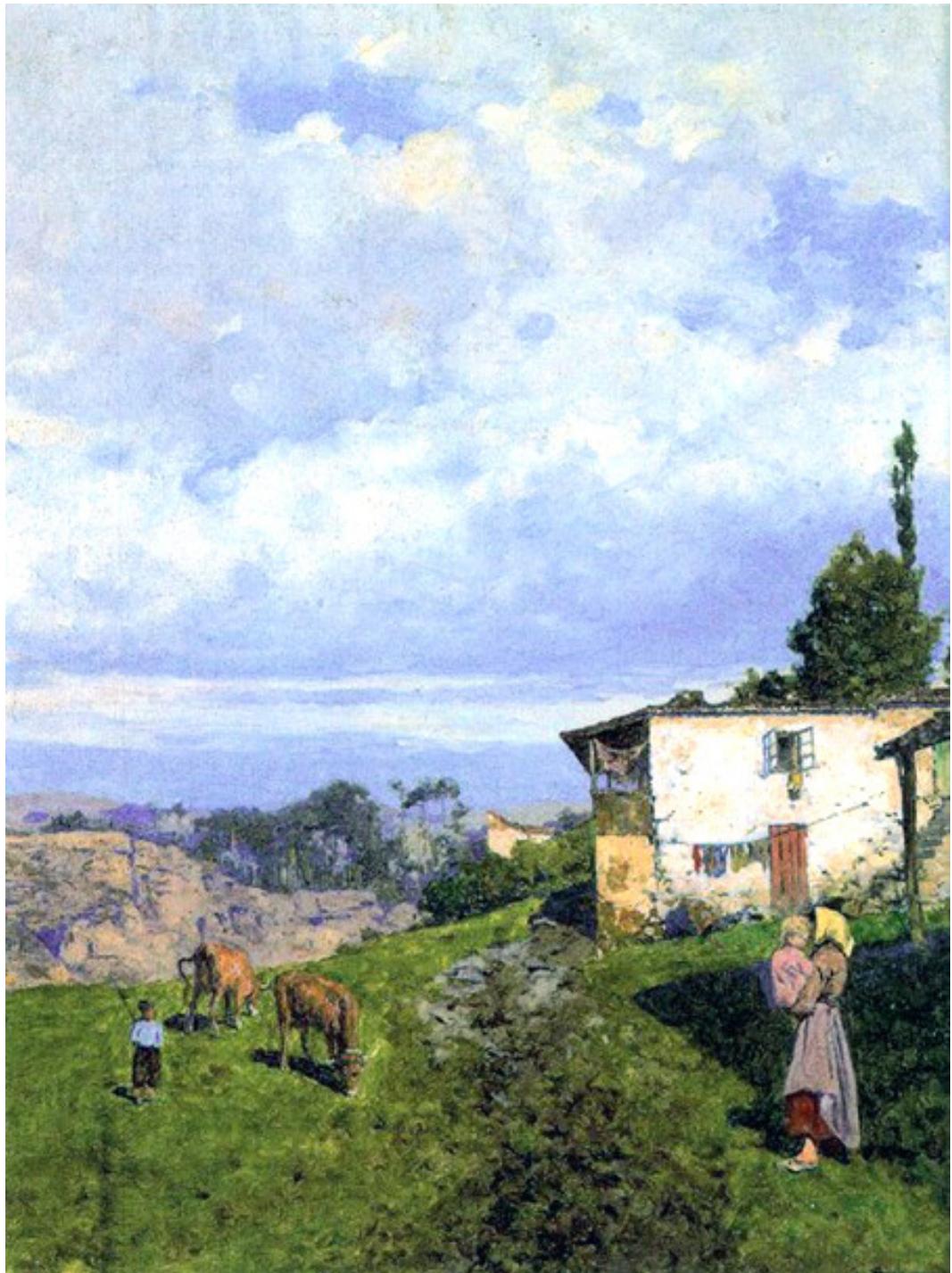
Иллюстрации к исследовательской статье М.С. Снетковой
«Повседневная жизнь галисийцев XVIII в.
в “Разговоре 24 галисийских крестьян” Мартина Сармьенто»



Дионисио Фьеррос. Источник. Обычаи жителей окрестностей Сантьяго, Галисия. Ок. 1864



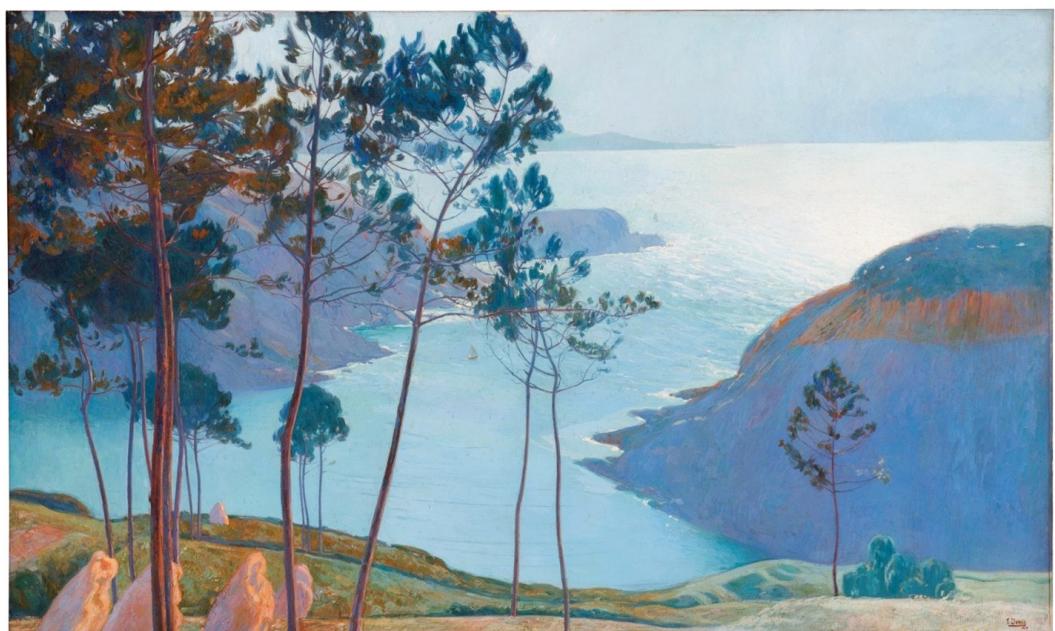
Дионисио Фьеррос. Люди выходят после мессы в деревне недалеко от Сантьяго. 1862



Серафин Авенданьо. Кальдас-де-Рейес. 1907



Франсиско Йоренс Диас. Река Ароса. 1934



Франсиско Йоренс Диас. Галисийские берега. 1915



Сельсо Гарсия де ла Рьега. Церковь Сан-Бартоломе «О вельо». Ок. 1904



Хенаро Перес Вильямилль. Портик славы собора Сантьяго-де-Компостела. 1849

Иллюстрации к статье И.А. Мальковской
«Удручающая и возвышающая повседневность в романе
Габриэля Гарсиа Маркеса «Любовь во время чумы»»



Луиса Ривера. Иллюстрации к роману Г. Гарсиа Маркеса «Любовь во время чумы»



Луиса Ривера. Иллюстрации к роману Г. Гарсии Маркеса «Сто лет одиночества»

Иллюстрации к исследовательской статье А.В. Морозовой
«Специфика религиозных орденов в ее отражении в искусстве Испании
золотого века. Постановка проблемы»



Клаудио Коэльо. Триумф Св. Августина. 1664



Б.Э. Мурильо. Смерть Св. Клары. 1645



Ф. Сурбаран. Св. Гуго Гренобльский в картезианской трапезной. Ок. 1633

Иллюстрации к аналитическому эссе Д.Г. Федосова
«Скульптура и живопись колониального Перу.
Универсальное и локальное»



Школа Куско. Аллегория Св. Розы Лимской. Ок. 1730–1760



Школа Куско. Бракосочетание Мартина де Лойолы с Беатрис Нюста и Хуана де Борхи с Лоренсой Нюста де Лойолой. Конец XVII в.



Школа Куско. Сан Себастьян. Из серии картин о Празднике Тела и Крови Христовых. XVII в.



Школа Куско. Дева Лоретанская. XVIII в.



Школа Куско. Святое семейство с младенцем Иоанном Крестителем поклоняются спящему Младенцу Христу. XVIII в.

Ссылки к иллюстрациям

58. https://en.wikipedia.org/wiki/Bernardo_Bitti#/media/File:Bernardo_Bitti_Inmaculada.jpg
59. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/61/Marcos_Zapata.jpg
60. <https://www.robertsimon.com/peruvian-ayacucho-alabaster-relief>
61. <https://smarthistory.org/our-lady-of-cocharcas-cuzco-school/>
62. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/204303>
63. <https://www.pinterest.com/pin/446560119280232121/>
64. <https://www.mutualart.com/Artwork/San-Miguel-Arcangel-con-escudo/3839FF9A160743291EA3779ED1D87B83>
65. <https://www.bonhams.com/auction/21446/lot/22/cuzco-school-18th-century-angel-arcabucero-34-34-x-27-14in-883-x-693cm/>
66. <https://cidesoc.com/2022/11/02/el-mestizaje-del-barroco-hispanoamericano/>
67. https://ru.wikipedia.org/wiki/Тольтекско-чичимекская_история
68. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tira-1.jpg>
69. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boturini_Codex_\(folio_3\).JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boturini_Codex_(folio_3).JPG)
70. <https://www.admagazine.com/cultura/los-personajes-clave-de-la-conquista-de-mexico-20191208-6231-articulos>
71. https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Dolores_Ibárruri_1936_%28cropped%29.jpg
72. <https://www.elcomercio.es/asturias/imagenes-revolucion-asturias-20241005233300-ga.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.elcomercio.es%2Fasturias%2Fimagenes-revolucion-asturias-20241005233300-ga.html%3Fref%3Dhttps%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>
73. https://youdrop.ru/photo/vilgelmu/piku/?utm_medium=organic&utm_source=yasmartcamera
74. <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/24554-francisco-largo-caballero>
75. <https://s.libertaddigital.com/2017/02/13/9b4ea2b8bbd1069367a0c241d99eaf25.jpg>
76. https://kprfast.ru/news/partynews/bestsennyj-opyt-komintern.html?utm_medium=organic&utm_source=yasmartcamera
77. [https://www.ozon.ru/product/moskva-levye-i-komiintern-v-latinskoy-amerike-istoriya-i-sovremenost-1745133752/](https://www.ozon.ru/product/moskva-levye-i-komiintern-v-latinskoy-amerike-istoriya-i-sovremennost-1745133752/)
78. <https://za.pinterest.com/pin/641551909411858190/>
79. https://wishescards.ru/luis/korvalan/biografiya/?utm_medium=organic&utm_source=yasmartcamera
80. https://igrosam.ru/vlast/trudyashimsya_80.html
81. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Luis_Carlos_Prestes&utm_medium=organic&utm_source=yasmartcamera#/media/File:Prestes_in_Soviet_Union.jpg
82. https://en.mercopress.com/2022/04/05/mural-of-chavez-and-putin-together-unveiled-in-caracas?utm_medium=organic&utm_source=yasmartcamera
83. https://en.wikipedia.org/wiki/File:Lula_anda_Castro9822.jpeg?utm_medium=organic&utm_source=yasmartcamera
84. <https://www.museodelprado.es/colección/obra-de-arte/la-fuente-cuadro-de-costumbres-de-las-cercanías/874d949e-ca76-472d-8188-924bb7e68a61>
85. <https://www.museodelprado.es/colección/obra-de-arte/la-salida-de-misa-en-una-aldea-de-las-cercanías/eb3b5274-edef-4350-9d50-a8ff42cd85ec>
86. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/06/Serafin_Avendaño_1838-1916.JPG
87. <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/ria-de-arosa/6e8d9df-a888-4267-b6fa-00e8336b0844>
88. <https://www.museodelprado.es/colección/obra-de-arte/costas-gallegas/f3cfed51-8244-4a84-b4b4-204bb8d790a7>
89. https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:El_Pórtico_de_la_Gloria_de_la_Catedral_de_Santiago_de_Compostela,_1849,_Junaro_Pérez_Villaamil,_Palacio_de_la_Moncloa,_Madrid.JPG
90. <https://luisarivera.cl/cien-años-de-soledad>
91. https://m.media-amazon.com/images/I/71rQ-KfRpL__SL1024_.jpg
92. <https://www.museodelprado.es/colección/obra-de-arte/el-triunfo-de-san-agustín/cba5ba86-40e3-40ab-a04c-a3b6bdb6b448>
93. <https://www.pubhist.com/w53685>
94. https://www.museosdeandalucía.es/image/journal/article?img_id=342667678&t=1719833484706
95. <https://www.robertsimon.com/notable-sale-st-rosa-de-lima>
96. <https://ccincagarcilaso.gob.pe/museo-imaginario/el-matrimonio-de-don-martin-garcia-de-loyola-con-dona-beatriz-nusta/>
97. <https://elcomercio.pe/eldominical/articulos-historicos/conoce-como-se-vivia-el-corpus-christi-en-el-siglo-xvii-a-traves-de-la-magnifica-coleccion-de-pinturas-que-da-testimonio-de-la-religiosidad-cusqueña-museo-de-arte-de-cusco-palacio-arzobispal-arzobispado-de-cusco-noticia/?ref=ecr>
98. <https://www.robertsimon.com/peruvian-virgin-of-loreto>
99. <https://www.robertsimon.com/peruvian-mirrored-frame>

Уважаемые коллеги! В журнале «Иberoамериканские тетради» публикуются статьи, соответствующие следующим специальностям согласно классификатору Высшей аттестационной комиссии России:

5.6. Исторические науки:

5.6.2. Всеобщая история

5.6.4. Этнология, антропология и этнография

5.6.7. История международных отношений и внешней политики

5.9. Филология:

5.9.2. Литературы народов мира

5.9.4. Фольклористика

5.9.6. Языки народов зарубежных стран (испанский, португальский)

5.10. Искусствоведение и культурология:

5.10.1. Теория и история культуры, искусства

5.10.3. Виды искусства (театральное искусство, музыкальное искусство, кино-, теле- и другие экранные искусства, изобразительное, декоративно-прикладное искусство и архитектура, хореографическое искусство, техническая эстетика и дизайн)

Все материалы проходят «слепое» рецензирование. Журнал выпускает четыре раза в год, статьи могут быть представлены на русском, испанском, португальском, английском языках. Объем статей от 30 000 до 60 000 печатных знаков.

Номера журнала носят как тематический характер, так и посвящаются отдельным рубрикам в соответствии с представленными специальностями.

Подробные требования к регистрации и оформлению статей (правила для авторов) представлены на сайте журнала: www.iberpapers.org.

Адрес редакции:

119454, г. Москва, пр. Вернадского, д. 76

Тел.: +7 (495) 229-38-47

E-mail: submissions@iberpapers.org

Подписано в печать 30.09.2025

Формат: В5. Цифровая печать.

Объем: 22,5 уч.-изд. л. Тираж: 200 экз. Заказ № 1961

Издается МГИМО МИД России

119454, Москва, пр. Вернадского, 76

Отпечатано в производственном отделе Издательского дома МГИМО.

119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76.

mgimo.ru/id; id@inno.mgimo.ru

¡Estimados colegas! Les invitamos a publicar artículos que correspondan a los siguientes **grupos de ciencias humanas** (según la clasificación de las revistas de impacto):

5.6. Historia:

5.6.2. Historia universal

5.6.4. Etnología, antropología y etnografía

5.6.7. Historia de las relaciones internacionales y de la política exterior

5.9. Filología:

5.9.2 Literatura

5.9.4. Estudios folclóricos

5.9.6. Lenguas (español, portugués)

5.10. Historia del arte y cultura:

5.10.1 Teoría e historia de la cultura y el arte

5.10.3 Artes (teatro, música, cine, televisión, artes visuales, arquitectura, coreografía, estética técnica y diseño)

Todos los textos se someten a un proceso de *revisión “ciega”*.

La revista se publica *cuatro veces al año* y los artículos pueden enviarse en *ruso, español, portugués e inglés*. La extensión de los artículos entre 30.000 y 60.000 caracteres impresos.

Los requisitos detallados para el registro de artículos (normas para los autores) pueden consultarse en el sitio web de la revista: www.iberpapers.org.

Contacto del equipo de redacción:

76, Prospect Vernadskogo, Moscú, Rusia, 119454

Tel: +7 (495) 229-38-47

E-mail: submissions@iberpapers.org

Firmado para imprimir el 30 de septiembre de 2025

Formato: B5. Impresión offset.

Volumen: 22,5 pliegos editoriales. Tirada: 200 ejemplares

Publicado por la Universidad MGIMO

76, Prospect Vernadskogo, Moscú, Rusia, 119454

Impreso en la MGIMO-Universidad, Moscú, Rusia

Dear colleagues! You are welcome to publish articles that correspond to **the following groups of Human Sciences** (according to the classification of the Russian Higher Attestation Commission):

5.6. History:

- 5.6.2. Universal history
- 5.6.4. Ethnology, anthropology and ethnography
- 5.6.7. History of international relations and foreign policy

5.9. Philology:

- 5.9.2 Literature
- 5.9.4. Folk studies
- 5.9.6. Languages (Spanish, Portuguese)

5.10. History of art and culture:

- 5.10.1 Theory and history of culture and art
- 5.10.3 Arts (theatre, music, film, television, visual arts, architecture, choreography, technical aesthetics, and design)

All articles are subject to a “blind” peer review.

They can be submitted in *Russian, Spanish, Portuguese or English*. The length of the articles (without metadata) is to be 30,000 – 60,000 printed characters.

Detailed requirements for article submission (author guidelines) can be found on the Journal’s website: www.iberpapers.org.

Contacts of the Editorial Office:

76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454

Ph.: +7 (495) 229-38-47

E-mail: submissions@iberpapers.org

Signed to print on September 30, 2025

Format: B5. Offset printing.

Volume: 22,5 printer's sheets. Circulation: 200 copies

Published by MGIMO University

76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454

Printed in MGIMO University, Moscow, Russia

МГИМО

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ
ДОМ

выпускает учебные
издания по

42

иностранным
языкам:

አማርኛ

АМХАРСКИЙ

English

АНГЛИЙСКИЙ

العربية

АРАБСКИЙ

Afrikaans

АФРИКААНС

বাংলা
БЕНГАЛЬСКИЙ

Български
БОЛГАРСКИЙ

Tiếng Việt
ВЬЕТНАМСКИЙ

ଗୁର୍ଜୀଆର୍ଜାର୍
ГОТСКИЙ

Ελληνικά^ˊ
ГРЕЧЕСКИЙ

دری
ДАРИ

Dansk
ДАТСКИЙ

עַבְרִית
ИВРИТ

Bahasa Indonesia
ИНДОНЕЗИЙСКИЙ

Español
ИСПАНСКИЙ

Italiano
ИТАЛЬЯНСКИЙ

中文
КИТАЙСКИЙ

조선어 / 한국어
КОРЕЙСКИЙ

ພາສັກພາວັກ
ЛАОССКИЙ

Latina
ЛАТИНСКИЙ

Монгол
МОНГОЛЬСКИЙ

Deutsch
НЕМЕЦКИЙ

Nederlands
НИДЕРЛАНДСКИЙ

Norsk
НОРВЕЖСКИЙ

فارسی
ПЕРСИДСКИЙ

Polski
ПОЛЬСКИЙ

Português
ПОРТУГАЛЬСКИЙ

پښتو
ПУШТУ

Română
РУМЫНСКИЙ

Русский
РУССКИЙ

Српски
СЕРБСКИЙ

Kiswahili

СУАХИЛИ

Тоҷикӣ
ТАДЖИКСКИЙ

Türkçe
ТУРЕЦКИЙ

Українська
УКРАИНСКИЙ

اردو
УРДУ

Suomi
ФИНСКИЙ

Français
ФРАНЦУЗСКИЙ

हिन्दी
ХИНДИ

Hrvatski
ХОРВАТСКИЙ

Čeština
ЧЕШСКИЙ

Svenska
ШВЕДСКИЙ

日本語^ˊ
ЯПОНСКИЙ



УЧЕБНАЯ И НАУЧНАЯ
ЛИТЕРАТУРА

ПО ТЕМАМ:



международнe
отношения



страны и регионы
мира



мировая
экономика



международное
право



иностранные
языки



mgimo.ru/id



vk.com/mgimoid



books@inno.mgimo.ru