

Человек и культура

Правильная ссылка на статью:

Инь Ф., Мордовцева Т.В. Символизм трансформации «женского» в культурных кодах Китая: нью дань и чань цзу // Человек и культура. 2025. № 4. DOI: 10.25136/2409-8744.2025.4.75391 EDN: WDPKXF URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75391

Символизм трансформации «женского» в культурных кодах Китая: нью дань и чань цзу

Инь Фань

ORCID: 0009-0002-3170-4329

аспирант; кафедра дизайна и технологий; Владивостокский государственный университет

690014, Россия, Приморский край, г. Владивосток, Ленинский р-н, ул. Гоголя, д. 41

✉ mtvtaganrog@yandex.ru



Мордовцева Татьяна Васильевна

ORCID: 0000-0002-0827-6269

доктор культурологии, кандидат философских наук

профессор; кафедра дизайна и технологий; ФГБОУ ВО «Владивостокский государственный университет»

профессор; кафедра гуманитарных дисциплин; ЧОУ ВО "Таганрогский институт управления и экономики"

690014, Россия, Приморский край, г. Владивосток, Ленинский р-н, ул. Гоголя, д. 41

✉ mtvtaganrog@mail.ru



[Статья из рубрики "Гендерные исследования"](#)

DOI:

10.25136/2409-8744.2025.4.75391

EDN:

WDPKXF

Дата направления статьи в редакцию:

04-08-2025

Аннотация: Объектом исследования выступает китайская традиционная культура в системе национальных «кодов», а предметом – ритуальные практики гендерной идентичности женщины. Цель исследования заключается в выявлении символической архитектуры культурного кода в социально-религиозных практиках трансформации гендерного образа на примере даосского учения «женской алхимии» и традиции

бинтования ног. Задачами исследования авторы видят: определение «кода культуры» в системе традиционных китайских ритуалов и обрядов, выявление символов гендерных различий в «женской алхимии» и в традиции «золотых лотосов», описание сакрального значения состояния «сянеи» у женщин; репрезентации гендерной и культурной идентичности в традиции бинтования ступней; символической реконструкции идеального образа «женщины-лотоса». Авторы последовательно раскрывают содержание научной дискуссии по ключевым проблемам темы, на обширном материале научных источников объясняют символическое значение «женской алхимии» как даосской ритуальной практики, также обосновывают связь ритуала «обезглавливания Красного дракона» с древними архетипами «Героя» и «Жертвы»; рассматривают социально-культурную норму бинтования ступней как маркер гендерной идентичности, выявляют архетипическую природу чань цзу в образе сакрального перерождения девочки и символичности ее «умирания». Методологическим базисом исследования стали принципы семиотического анализа культурных явлений в контексте юнгианской концепции архетипов, что обусловило применение методов культур-аналитической теории при выявлении уникальных культурных «кодов», отвечающих за нормативную регуляцию, этику гендерного поведения, следование принятым идеалам и ценностям. В результате исследования авторами получены новые научные положения и доказательства того, что две практики гендерной институционализации – нью дань и чань цзу – одновременно существуют в китайской традиционной культуре как типы ритуальной трансформации женской природы. Новой является культурологическая интерпретация традиции бинтования ног как практики символического жертвоприношения в ходе инициации девочки и подготовки ее к гендерной роли «жены» и «матери». По-новому обоснована связь ритуального комплекса «женской алхимии» с «оживлением» в коллективной памяти древних архетипов «Дракона», «Жертвы», «Героя» и сакральной символизации «крови» как жизненной энергии сущего. Впервые методом амплификации проведена интерпретация скрытых психодинамических процессов трансформации символики женского гендера и «крови» через обращение к практикам «умирания», «наказания», «вины».

Ключевые слова:

китайская традиционная культура, культурный код, архетипы, гендер, идентичность, даосизм, сянь, женская алхимия, бинтование ступней, китайский Дракон

ВВЕДЕНИЕ

Китайская традиционная культура, как и современный облик Китая, вызывают в последнее время широкий общественный и научный интерес. В российской науке появляется все больше исследований, посвященных изучению различных сфер жизни китайского общества и основ национальной культуры, проводимых, в том числе, совместными авторскими коллективами. Сложность интерпретации многих изучаемых явлений вызвана не только яркой самобытностью и непохожестью китайского мировоззрения по сравнению с европейским или национальным, русским, но в том числе, существенными различиями языка, семантики и философии мышления.

В представленном исследовании дана культурологическая оценка двум китайским традиционным практикам, имеющим отношение к гендерной идентичности и «женским» идеалам, которые зародились в недрах религиозного учения даосизма и конфуцианской этики. Они не столь широко известны в христианском мире и в силу своей «инаковости»

и «непохожести», чаще всего, подлежат предвзятой негативной оценке. Однако обе практики раскрывают глубинный характер китайского традиционного миропонимания, лежащего в основе и современных ментальных установок восприятия «женского» образа как незавершенного, направленного к достижению идеала и утверждающего новые стандарты совершенства.

Учитывая необходимость в последовательном культурологическом анализе двух разных институциональных комплексов женской гендерной идентичности, следует определить объект и предмет исследования в широком семиотическом контексте, который позволит, с одной стороны, выявить видимые отличия в двух традициях, но, с другой, осознать их причастность к общей морфологической структуре кодов культуры, определяющих гендерную идентичность в системе традиционных идеалов и ценностей. Таким образом, предмет научного поиска связан с исследованием «методов» трансформации гендерного образа «женского» начала на пути к самосовершенствованию и изменению собственной природы, что, как раз отражает сущностное содержание даосской практики нью дань и этического конфуцианского императива чань цзю.

В своих фундаментальных методологических основах исследование построено на академической традиции семиотики культуры, в рамках которой явления и феномены культурного бытия связываются с глубинными знаково-символическими структурами, определяющими исходные «коды» культуры. Рецепция подобных наблюдений представлена немногочисленными работами специалистов из различных областей гуманитарного знания [\[1-2\]](#), в том числе, изучавших уникальные признаки «кода» как способа культурно-национальной и цивилизационной идентификации [\[3\]](#). Культурный код в семиотической структуре определяет специфические нормы, правила и регуляторы социальных практик конкретных народов, этнических групп, цивилизаций, одновременно выступает маркером их идентичности. При этом сам культурный код может быть частью скрытой, латентной ментальной формы, а также быть вполне осознанным императивом общественной морали и системы ценностей, либо идеалом, или чтимой незыблемой традицией. Культурные коды, определяющие уникальный тип китайской цивилизации весьма многообразны: конфуцианство, праздник Лунного нового года, социалистическая «китайская мечта», чайная церемония Гунфу-Ча (кит. 功夫茶), сыновья почтительность сяо (кит. 孝), сохранение «лица» (кит. 面子) и др.

Вместе с тем, как и в любой другой культуре и цивилизации, в Китае существуют коды, определяющие гендерные различия и статусы, которые также имеют основополагающее значение в морфологии идентичностей. Традиционная китайская культура обладает множеством символов, указывающих на разграничение «мужского» и «женского» в общественной и семейной жизни, что отражается в типе одежды, манерах поведения, причёске, головном уборе, деталях внешнего вида, убранствах комнат и т.д. Одни культурные коды выступают в качестве табу, другие, напротив, закрепляют и стимулируют проявление какой-то формы, нормы, правила, следования: то, что разрешено мужчине, запрещено для женщины; чему следует женщина, того не касается мужчина и т.п. В данном исследовании описаны два гендерных женских типа, которые встроены в культурный код древнего и современного Китая, определяющие специфические требования добровольного отказа женщины от своей естественной сущности, взамен гипертрофированного идеального образа, одобряемого со стороны общества в системе этических норм и стандартов поведения.

ПУТЬ ЖЕНСКОЙ АЛХИМИИ (НЬУ ДАНЬ) МЕТОДОМ СЯНЕИ

В целом, положение женщины в традиционной китайской культуре, определялось конфуцианской семейной этикой, в соответствии с которой, женщина занимала второстепенное положение по отношению к мужчине, во-многом, обусловленное традицией почитания предков, связанной именно с сыном. Девочка в перспективе должна была выйти замуж и перейти жить в новую семью, поэтому она не смогла бы позаботиться о своих родителях в старости и должным образом чтить их после смерти. При вступлении в брак девочка утрачивала связь со своей семьей и не могла продолжить род, она утрачивала право на наследство после смерти родителей. Мальчик же мог остаться в семье и обеспечить старость своих родителей, поэтому он был в приоритете по сравнению с рождением девочки, также он был наследником вместе со своими братьями, если таковые были.

К тому же, функциональное назначение женщины определялось исключительно ее предназначением, как супруги, матери и хозяйки, выполняющей множество домашних работ. По сути, женщина «покупалась» семьей, в которой жил муж, для того, чтобы она вела хозяйство, помогала ухаживать и заботиться о родителях мужа и родила сына. Именно рождение сына оправдывало назначение женщины как матери и закрепляло ее положение в семье. Если же, у женщины рождались только девочки или она оставалась бесплодной, то к ней относились как к «должнице», которая вечно должна была отрабатывать за возможность жить в семье мужа. Таким образом, женщина на протяжении столетий была бесправной, она не принимала участия в общественной жизни, фактически не выходила за пределы своего дома и оставалась до конца своей жизни в зависимом положении.

На положение женщины в традиционной культуре Китая также оказала влияние духовная традиция даосизма, в соответствии с которой, мужское начало – ян – есть «драгоценная» сила, а женское начало – инь – «ничтожно» уже по своей природе. Этот принцип со временем стал социальной и культурной нормой, провозглашающей уважение к мужчине и презрение к женщине. В плане семейной жизни для женщины это означало полное повиновение мужу и готовность к применению по его замыслу. Причем женское повиновение было обусловлено не только социальным назначением, но и особенностями женской природы, ее естественной структуры «земли», ожидающей «небесного» притока жизненной порождающей энергии.

Способ, которым женщина могла изменить свою природную сущность, обрести здоровье и достичь бессмертия в новом качестве, был известен под названием «женской алхимии» (нью дань, кит. 女); практическое руководство которой было составлено в одной из даосских школ и получило распространение в эпоху Цин (1644-1911). В основе «женской алхимии», как идеи трансформации женского начала, была заложена конкретная практика самосовершенствования – сянеи (кит. 斩赤龙); метод, с помощью которого в организме женщины происходили существенные психофизиологические изменения, открывающие путь к достижению особого состояния святости и обретению бессмертия. К настоящему времени известны несколько текстов, со ссылкой на которые исследователи описывают ритуальные методы психофизиологической трансформации женского организма на пути к духовному самосовершенствованию [\[4-5\]](#), как считает А.В. Белая [\[6-7\]](#), наиболее авторитетными по этому вопросу являются древние китайские тексты: Хэ Лунсяна «Собрания работ по женской алхимии» (кит. 女丹合編), в том числе «Важнейшие поучения по женской алхимии» (кит. 女丹要言), а также «Десять правил женской алхимии» (кит. 女丹十則). Изучение нью дань как современной техники синтеза медицины, науки и традиции в Китае было заложено трудами Чэнь Ин-нин [\[8\]](#), ставшими в

последствие концептуальными разработками для: Лю Янь-ган [\[9\]](#), У Я-куй [\[10\]](#), Лю Чжэнь [\[11\]](#) и др.

Путь «женской алхимии» и практика сянеи включают ритуальный комплекс, символически обозначаемый, как «обезглавливание Красного дракона» (кит. 斩赤龙), приводящее к полному преобразованию «грязной» женской крови (инь) в чистую энергию (ян) и окончательную трансформацию женского организма с появлением андрогинных очертаний тела. Даосская техника «обезглавливания Красного дракона» заключалась в укреплении жизненной энергии тела путем подавления циклов овуляции, которые, по утверждению канона, приводят к болезням и преждевременному старению женщины. Однако оздоровительный и омолаживающий эффект от практики «обезглавливания Красного дракона» не мог сравниться с более значимой целью достижения состояния нью сянь (кит. 女仙) как высшего проявления энергий в виде соединения двух противоположных начал – инь («свинца») и ян («ртути») – ради получения в теле даоски «Великой киновари» (кит. 大丹), т.е. бессмертного тела и обретения совершенной целостности.

Таким образом, путь «женской алхимии» трансформировал естественную сущность женщины не только на уровне ее психофизиологии, но и с точки зрения гендерной идентичности, поскольку, став небожительницей – нью сянь – она прекращала свое существование в качестве земного тела, обладающего признаками пола, и переходила в иное трансцендентное начало. Конечно, данная практика не была массовой и образованные на ее основе женские монашеские союзы [\[12\]](#) были немногочисленны, но они всегда составляли отдельный корпус всего института даосизма в Китае и находились в культурно-генетической связи с цивилизационным ядром, кодами культуры и архетипической структурой традиционной китайской коллективной памяти.

Раскрывая культурологическое значение «женской алхимии», необходимо видеть в ней не просто отдельное направление в религиозной доктрине даосизма, но более древнюю архетипическую форму, берущую свое начало в гендерных знаках и символах. Женское иньское начало означало «темную» материю, внушающую страх и табу. По отношению к «алхимии» это также означало практику переплавления, полную трансформацию тела и энергий, вплоть до перехода в свою противоположность. Таким образом, природа женщины, проявляющаяся в ее подвластности «Красному дракону», внушала страх и трепет перед этим Драконом, требующим от культуры изобретения специальных сакральных практик, нейтрализующих страх: женщина должна была сама вступить на путь «укрощения» Дракона путем трансформации своего тела и переплавления «темной» энергии в «чистую» мужскую силу ян. Срабатывал культурный «код» компенсации страха перед кровью и женщиной: женщина, сумевшая «обезглавить Красного дракона», убивала не только Дракона, но и себя, в смысле свою женскую природу. Таким образом, нарушенный баланс противоположных начал восстанавливался, инь и ян сливались в дао, хаос сменялся порядком.

В итоге, следует заключить, что религиозная доктрина нью дань уходит своими корнями в архаические пласты коллективного бессознательного, сформировавшие весь корпус уникальных культурных кодов китайской цивилизации. В ритуалах «очищения» женской энергии (крови) скрывался древний культурный код преодоления страха путем сакрализации трансцендентальных сил. В последствие развития морфологической структуры традиционной китайской культуры первородный страх был вытеснен в глубокие пласты коллективного бессознательного, а на поверхности традиции нью дань осталась система культурных правил и норм, обличенная верой в идеалы и ценности достижения

женщиной состояния нью сянь (бессмертной небожительницы) путем вытеснения и полной трансформации женской природной естественности.

ПРАКТИКА ЧАНЬ ЦЗУ И «ЗОЛОТЫЕ ЛОТОСЫ» КАК СОЦИАЛЬНЫЙ, ЭСТЕТИЧЕСКИЙ И ЭРОТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ

Еще одним типом трансформации женской естественной природы является древняя традиция бинтования ступней (чань цзу, кит. 缠足), которая долгое время была одним из ярких гендерных символов китайской цивилизационной идентичности. Существуют только легенды о том, откуда берет начало эта традиция, но исторически известно, что практика бинтования «золотой лотос» была популярной уже в эпоху династии Сун (960–1279), когда она стала незыблемым требованием признания привилегированного статуса женщины, свободной от тяжелого физического труда, нуждающейся в опеки со стороны мужа и безукоризненно следующей нравственным императивам благородной жены. Одним из самых авторитетных изданий по истории вопроса о возникновении ритуала бинтования ног считается работа «Историческое исследование феномена бинтования ног китайскими женщинами и борьба с бинтованием» (кит. 李凤飞) историка Ли Фэнфэй [13]. В российской исторической и культурологической науке этой теме были посвящены фундаментальные работы С. В. Филонова [14-16], Е. А. Торчинова [17], других авторов [18], где отмечается, что данный ритуал входил в число важнейших культурных институтов традиционного Китая вплоть до 1960-х гг., он символизировал совокупность женских «добродетелей», а также воплощал собой представление об идеале женской красоты и привлекательности.

История становления и развития практики «золотых лотосов» восходит к периоду захватнических войн, связанных с борьбой за трон между ханьским народом и маньчжурами [19], когда обладательницы маленьких ног в буквальном смысле хранили «на себе» идентификационный код культуры в противоположность остальным, чьи женщины имели естественную форму ступни. Идентичность ханьской культуры как «просвещенной» здесь противопоставлялась «варварской» маньчжурской. Этим китайцы Хань отличались среди остальных этнических групп и были живыми свидетелями самобытного превосходства, чтимого и передаваемого по наследству именно со стороны женщин. Поэтому, несмотря на жестокость, болезненность и опасность данной процедуры, женщины добровольно соглашались на деформацию ступни, они одновременно оплакивали свою участь и гордились ею как первостепенной важностью в своей жизни.

Любопытно, что уже в 1890-х гг. некоторые женщины, выступившие за равноправие с мужчинами, в частности поэтесса Мулянь, в своем стихотворении «Поэма в защиту женских стоп» оспаривала эталон «золотых лотосов», считая, что «женщина, обладающая четырьмя традиционными добродетелями: благопристойным поведением (смирение, послушание), прилежным отношением к работе (ведение хозяйства), мягкой речью и приятной внешностью, уже является подходящей партией для мудрого мужчины и размер ее стоп не должен иметь значения» [20, с. 22]. Тем не менее, еще спустя несколько десятилетий, вплоть до 1960-х гг. в Китае можно было встретить «женщин-лотосов».

Решение о бинтовании ног в семье принимала мать, которая, чаще всего, была сама обладательницей «лотосового» идеала, либо считала его единственным способом обеспечить достойное будущее своей дочери. В раннем детстве, примерно в четыре-семь лет девочке впервые проводили ритуал связывания ступней, после которого она уже не

могла развязывать туго перемотанные бинты даже ночью и была обязана учиться ходить с «лотосовыми» ножками, невзирая на боль, кровь и постоянные раны. В течение всей последующей жизни женщине запрещалось снимать бинты, чтобы освободить ступню, за исключением тех редких случаев, когда менялись сами бинты и проводилась обработка пораженных участков кожи и мягких тканей.

Подробно изучая данный культурный феномен, Андреа Дворкин [\[21\]](#) утверждала, что для китайцев практика бинтования ног была незаурядным социокультурным институтом, который, с одной стороны, подчеркивал их этническую и гендерную идентичность, а, с другой, – наполнял сакральным смыслом инициацию, «переход» девочки в новый статус, готовящий ее к будущему супружеству. Ступня в форме полумесяца и ступни-лотосы были не только предметом особой гордости для женщин, но также считались объектом восхищения и наслаждения мужчин, которые поклонялись «лотосам» как чему-то священному. По мнению А. Дворкин, бинтование ног также символизировало умерщвление живого и превращение его в бесчувственное и мертвое, что подчеркивало распространение в обществе мужского сексуального психоза и нездорового фетишизма, как она пишет об этом: «Здесь один пол калечил другой в интересах эротики, гармонии между мужчиной и женщиной, распределения социальных ролей и красоты» [\[21, с. 25\]](#).

Поэты и художники воспевали в своем творчестве маленькие женские ножки, умилялись хрупкости и беспомощности женщины, не способной передвигаться без помощи слуг, приходили в возбуждение при виде гунсе (специальной обуви для «лотосов»), мечтали прикоснуться к ногам возлюбленной. Как считает Ю.А. Куприянова [\[22\]](#), незыблемость традиции бинтования ног была своеобразным «индикатором эстетических стандартов, социальных норм и гендерных ролей», означавших согласие женщины с определенным для нее положением в социальной иерархии, принятие ею стандартов и норм, даже таких, которые требуют отказа от естественного права на жизнь и здоровье. Конечно, категорическая оценка этой безжалостной процедуры шокирует представителей иных культур и цивилизаций, в частности, на ее бесчеловечный характер указывали христианские миссионеры, со стороны же самих китайцев, она была вполне соответствующей нормам конфуцианской этики. А. Дворкин называет ее «геноцидом» [\[21\]](#). Хотя, в более поздних оценках, на которые ссылается Е. Ю. Макарова [\[13\]](#), сами китайские мыслители задавались вопросом, сравнивая бинтование ног с древним наказанием лишения ступней у преступников: «За какие проступки женщина может так страдать? К тому же, прибегший к такому жестокому наказанию, как отрубание ступней, не какой-то чужой человек, а именно собственный родитель. Нет ничего более жестокого, чем специально калечить тело ребенка, погубить свою кровь и плоть, при этом называя это любовью и заботой. Нарушается природа родственных отношений, испорчен порядок моральных принципов; нет ничего тяжелее этого» [\[13, с. 123\]](#).

Традиция бинтования женских ступней попала в глубинные структуры китайской культуры и закрепилась на уровне «кода», согласованного с гендерными архетипами мужского и женского начала. По сути, уродование ступней как своеобразный отказ от натуральности означал и презрение к собственной «неполноценной» природе. Иметь анатомически правильную, врожденную форму ступни считалась существенным недостатком женского естества, за которым следовала и физическая полноценность, также вызывавшая чувство брезгливости у мужчин. Кроме того, «женщины-лотосы» не только были ограничены в физических возможностях к передвижению, они также были не образованы и интеллектуально неразвиты: единственный практический навык, который они должны были освоить заключался в умении шить и украшать обувь для своих

«лотосов».

В отличие от мужчин, женская природа подвергалась принудительному «очищению» культурными нормами и стереотипами, как будто бы она была чем-то изначально испорчена и несла в себе угрозу или таила опасность. Можно также считать, что возвеличивание «лотосовых» ножек и придание им своего рода эстетического и эротического культа выступало особым рода механизмом культурной компенсации, при котором комплексы «неполноценности» замещались гипертрофией изъяна, видимого недостатка, ознаменованного сакральным назначением. «Женщины-лотосы» искренне гордились своим «уродством» и считали его маркером этнической идентичности, признаком значимого социального статуса, высшим проявлением чтимых идеалов именно потому, что были наполнены родовым страхом перед «недостатками» своего природного естества: они презирали свое тело таким, каким они получили его при рождении, и всячески пытались его изменить или скрыть. Это напоминало, скорее, символическое и ритуальное «самоубийство» женщины, которое она совершала, принимая собственные увечья за необходимую жертву, дающую ей право стать женщиной в роли «жены» и «матери» и обрести законное место в гендерно-классовой структуре общества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, следует признать, что трансформация гендерных образов, в частности, женского начала и ее природной сущности, обусловлена в культуре исходным типом мировоззрения в его фундаментальных проявлениях на уровне «кодов» памяти определенной этнической общности. Коды культуры как «точки сборки» культурного генома определяют всю морфологическую структуру цивилизационной уникальности, по которой проходит граница отделения «своего» и «чужого». В китайской традиционной культуре «кодами» можно считать многочисленные традиции и ритуалы, сформировавшиеся в системе религиозных доктрин, таких как, даосизм и конфуцианство. Поэтому их изучение составляет важнейшее условие для полноценного теоретического описания всего комплекса традиций, норм и правил. В свою очередь смысл и значение того или иного ритуала всегда лежат в плоскости сакрального опыта-понимания ценности предмета культового действия, возникающих отношений и связей, проявляемых свойств.

В данном исследовании были рассмотрены две ритуальных практики – нью дань («женская алхимия») и чань цзу («золотые лотосы»), связанные с трансформацией женского образа путем целенаправленных изменений своей телесности. Несмотря на то, что две практики принадлежат разным религиозным традициям, нью дань – даосизму, чань цзу – конфуцианству, в каждой из них женщина добровольно соглашалась с требованием изменить себя ради достижения идеала, в первом случае – это духовный идеал сянеи, во втором случае – эстетический идеал красоты ступней «золотого лотоса».

У каждой практики своя цель и непохожие методы, но их сближает глубинное архетипическое ядро гендерной идентичности, которая строится на отказе от «естественного» (физиологические циклы – в практике «женской алхимии» и бинтование ног – в практике «золотых лотосов»), на исправлении того, что дано от природы взамен на то, что утверждается канонами (стереотипами, правилами, нормами) культуры. Именно культурные нормы, устанавливающие критерии оценки, будь то социальный статус, эстетическая привлекательность, сексуальный фетиш, либо расставляющие ценностно-смысловые акценты, как в случае с достижением состояния святости, формируют механизм культурной «кодификации», оправдывающий насильственные изменения женского естества [\[23-24\]](#).

Теоретическое значение и наибольший культурологический интерес представляет именно этот скрытый мотив к трансформации женского образа, подлежащий в данном исследовании семиотической реконструкции и архетипическому анализу элементов исторической памяти китайского (ханьского) этноса. Если в практике нунь дань ключевую роль играет архетип «Крови» и ритуал «обезглавливания Красного дракона», знаменующие собой десакрализацию тела путем его «убийства», то в практике чань цзю ядром сакрального перерождения выступает архетип «Жертвы», которая приносит на священный алтарь свои ступни, равноценные искуплению вины за символическое «преступление».

Что это за преступление, сказать сложно, ибо оно также скрыто в глубинных пластах коллективной памяти, но одно можно сказать точно, опираясь на теории коллективного бессознательного и юнгианский метод архетипов культуры, его корни лежат в древнейшем мифологическом мышлении, определяющем демиургические свойства космического порядка. Архетип «Жертвы» в культуре довольно часто фигурирует в триаде – Дракон, Герой, побеждающий дракона, и красавица (женщина) – Жертва дракона, что относится к архаической сакрализации акта жертвоприношения. В концепции К. Г. Юнга [\[25\]](#) данная триада символизирует присутствие архетипов Героя, Тени и Анимы (непроявленной женской сущности мужчины). Подобное «прочтение» китайского идентификационного кода, связанного с культом Дракона и архетипом «Жертвы», составляют предмет другого обширного исследования, что не может вместиться в предметные рамки настоящей статьи. Более того, именно в этом, «детективном» сюжете открываются перспективы для практического использования теории «культурных кодов». Полученные теоретические результаты в той или иной мере уже нашли практическое применение в некоторых программных работах российских и китайских авторов, к их числу можно отнести: Е. С. Куприянову и А. М. Коновалову [\[26\]](#), В. С. Моисеенко [\[27\]](#), В. В. Ступникову [\[28\]](#), Бянь Лицзюань [\[29\]](#), Лю Вэй [\[30\]](#), Сюй Сянцзюнь [\[31\]](#), Чэнь Шулин [\[32\]](#) и др.

Можно сказать, что запрет бинтования ног, как часть государственной политики нового Китая, ознаменовал собой не просто разрушение данного института, но означал коренные изменения в культуре, обществе и сознании современных китайцев. В настоящее время все еще можно встретить женщин старшего поколения, у которых деформированы ступни, и они являются носителями прежних традиционных стереотипов особого статуса обладательниц «золотых лотосов», но сейчас они утратили прежнее значение. Современные женщины Китая подвержены феминистическим идеалам и нормам гендерных отношений, которые стирают границы этнической идентичности и вместе с этим приводят к утрате некоторых механизмов преемственности с традиционной культурой.

Таким образом, теоретическое значение исследования трансформации женских образов в китайской традиционной культуре относится не только к расширению сферы гендерной семиотической морфологии, но открывает перспективы к практическому анализу глубинных архаических пластов национальной коллективной памяти, обуславливающей в дальнейшем появление многочисленных традиций, ритуалов, сакральных практик, религиозных верований. Практическая работа, связанная с частными методами хронологического наблюдения, социологического измерения, психологического анализа, способна выявить идентификационные маркеры традиций, характеризующих уникальность определенной этно-национальной общности, в том числе, уникальность традиции бинтования ступней у женщин как самостоятельного социально-культурного

института и неотъемлемого атрибута системы семейного воспитания.

Библиография

1. Кюрегян А.Л. Семиотика культуры и культурные коды // Вестник ВятГУ. 2012. № 4(2). С. 79-81. URL: [https://vestnik43.ru/4\(2\)-2012.pdf](https://vestnik43.ru/4(2)-2012.pdf)
2. Данильченко Т. Ю., Синь Юйфэн, Ши Цюн. Китай: к проблеме трансформации культурного кода // Культурная жизнь Юга России. 2023. № 2(89). С. 35-41. URL: <https://kjur.kgik1966.ru/content/cms/files/43909.pdf> DOI: 10.24412/2070-075X-2023-2-35-41 EDN: PNZFWN
3. Гао Лин, Пахмутова М.А. Культурные характеристики России и Китая с точки зрения Запада и Востока // АНИ: педагогика и психология. 2017. Т. 6. № 1(18). С. 45-49. URL: <https://napravo.ru/wp-content/uploads/2017/05/ANI-PiP-2017-118.pdf> EDN: YKOGFF
4. Мозиас И.А. Создание бессмертного тела во внешнем пространстве: алхимический путь мастера Западной школы Ван Дун-тина (1839–1917) // Великий смысл врат в Сокровенное: религии, философия и культура Китая. К 60-летию С.В. Филонова. Т. 2. Даосизм, ислам, традиционная культура. М.: ИВ РАН, 2022. С. 173-207. EDN: GESJYA
5. Белая И.В. Чэнь Ин-нин о поэме Цао Вэнь-и "Лин юань да дао гэ": модернизация даосской алхимии // Вестник культурологии. 2023. № 4(107). С. 11-28. DOI: 10.31249/hoc/2023.04.01 EDN: MIVRIK
6. Белая И.В. В поисках "женской алхимии": история создания "Нюй дань Хэ бянь" // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2018. № 3(27). Т. 2. С. 111-129. URL: [https://tsput.ru/fb/hum/2018/%E2%84%963.2\(27\)_2018/129/](https://tsput.ru/fb/hum/2018/%E2%84%963.2(27)_2018/129/) DOI: 10.22405/2304-4772-2018-2-3-111-129 EDN: YVNPBV
7. Белая И.В. О даосских методах для женщин в "Важнейших поучениях по женской алхимии" (Нюй дань яо янь) // Общество и государство в Китае. 2015. № 2. С. 143-162. URL: [https://china.ivran.ru/f/Belaya_I.V._O_daosskih_metodah_dlya_zhencshin_v_%60%60Vazhn_ejshih_poucheniyah_po_zhenskoj_alhimii%60%60_\(Nyu_j_dan_yao_yan\).pdf](https://china.ivran.ru/f/Belaya_I.V._O_daosskih_metodah_dlya_zhencshin_v_%60%60Vazhn_ejshih_poucheniyah_po_zhenskoj_alhimii%60%60_(Nyu_j_dan_yao_yan).pdf) EDN: YLJSIJ
8. Чэнь Ин-нин. Открываем тайны учения о бессмертных: Тайная библиотека даосских методов "вскармливания жизни" / сост. Хун Цзянь-линь. Далянь: Далянь чубаньшэ, 1991. 2+10+11+976 с.
9. Лю Янь-ган. Чэнь Ин-нин и современная трансформация даосской культуры. Чэнду, 2006.
10. У Я-куй. Стремление к жизни: Чэнь Ин-нин и современный китайский даосизм. Шанхай, 2005.
11. Лю Чжэнь. "В чайнике есть солнце и луна, небо и...": тайный смысл термина внутренней алхимии "чайник" от истоков до метода "Десяти правил женской алхимии" // Журнал "Изучение религий". 2001. № 2. С. 31-34.
12. Белая И.В. О развитии женского монашества в даосской школе Цюаньчжэнь в эпохи Цзинь и Юань. Ч. 1: Пу-ча Дао-юань // Вестник РГГУ. Серия "Философия. Социология. Искусствоведение". 2017. № 2(8). С. 20-29. URL: <https://philosophy.rsuh.ru/jour/article/view/105> EDN: ZIDMEN
13. Макарова Е.Ю. Кан Ювэй. Наставление на отказ от бинтования ног (опыт культурно-исторического комментария) // 2022. Т. 8. № 4. С. 116-126. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-11 URL: <https://rrhumanities.ru/journal/article/2933/> EDN: UDDENX
14. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III-VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. EDN: RPNKTP
15. Филонов С.В. Даосская концепция жизни // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2012. № 1(33). С. 86-96. EDN: PLSMKN
16. Филонов С.В. Категория дао в ранней даосской религиозной философии (по

- материалам "Комментария Сян Эра к Книге Лао-цзы") // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2009. № 3(23). С. 91-92. EDN: LBDPIV
17. Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Лань, 1998.
18. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 6 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 2006–2010.
19. Тихвинский С.Л. Избранные произведения. Кн. 1: История Китая до XX в.: движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ювэй. М.: Наука, 2006.
20. Смирнова Н.В. Ма Юйсинь о женщинах-журналистах в Цинском Китае конца XIX века // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2025. Т. 47. № 2. С. 18-24. URL: <https://uchzap.petrso.ru/journal/article.php?id=1141>. DOI: 10.15393/uchz.art.2025.1141 EDN: MRRNFL
21. Дворкин А. Гиноцид, или китайское бинтование ног // Антология гендерной теории. Сб. пер. / Сост. и комментарии Е.И. Гаповой и А.Р. Усмановой. Минск: Пропилеи, 2000. С. 14-28.
22. Куприянова Ю.А. От бинтования стоп к туфлям на каблук: трансформация внешнего облика жительниц Шанхая в первой половине XX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2014. № 2. С. 89-102. EDN: SHQIPZ
23. Эймс Р.Т., Холл Д.Л. Китайский сексизм: пропедевтика // Феминизм: Восток. Запад. Россия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 1993. С. 77-107.
24. Брянская Т.И. Этнокультурные особенности китайского сексизма // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2011. № 2(17). С. 104-111. URL: [https://ojkum.ru/arc/lib/2011_02_\(17\).pdf](https://ojkum.ru/arc/lib/2011_02_(17).pdf) EDN: OYWSOR
25. Юнг К.Г. Архетип и символ: авторский сборник. М.: Renaissance, 1991.
26. Куприянова Е.С., Коновалова А.М. Архетип жертвы и драконоборческий сюжет в пьесе Е. Шварца "Дракон" // Ученые записки НовГУ. 2024. № 3(54). С. 459-467. DOI: 10.34680/2411-7951.2024.3(54).459-467 EDN: BAGIPE
27. Моисеенко В.С. Культурный код образа дракона в российском кинематографе (фильм "Он – дракон", 2015 г.) и его восприятие китайскими зрителями // Общество: философия, история, культура. 2019. № 8(64). С. 189-192. DOI: 10.24158/fik.2019.8.32 EDN: ZZAVWY
28. Ступникова В.В. К вопросу о происхождении образа китайского дракона // Вестник ВятГУ. 2015. № 8. С. 21-27. URL: [https://vestnik43.ru/8\(2015\).pdf](https://vestnik43.ru/8(2015).pdf)
29. Бянь Лицзюань. О реконструкции культурного значения образа китайского дракона на Западе // Коммуникации и язык. 2013. № 26(02). С. 5-8. 边莉娟. 论中国龙形象在西方的文化意涵的重构[J]. 2013, 26(02): 5-8.
30. Лю Вэй. О происхождении дракона и значении драконьей культуры // Фольклор и национальные ремесла. 2018. С. 5-6. 刘伟. 论龙的起源与龙文化内涵[J]. 民俗与民族技艺, 2018, 5-6.
31. Сюй Сянцзюнь. Культурная коннотация и перевод китайского иероглифа "дракон" // Изучение языков. 2023. С. 75-77. 徐向俊. 汉字“龙”的文化内涵及翻译[J]. 语言研究, 2023, 75-77.
32. Чэнь Шулин. Образ Дракона в китайской культуре // Политическая лингвистика. 2024. № 1(103). С. 206-210.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет исследования в представленной для публикации в журнале «Человек и культура» статье, в заголовке («Образы трансформации "женского" в культурном коде

Китая: нью дань и чань цзу») обозначен множественно: «образы трансформации "женского"», что с формальной стороны организации научного исследования выглядит не бесспорно. В то время как объект исследования «культурный код Китая», хотя и обозначен в единственном числе противоречит действительности и тексту статьи, поскольку культура Китая представлена не одним-единственным кодом, а их системной совокупностью. Для заголовка, возможно, такая парадоксальная постмодернистская интрига и приемлема, но во введении автору следовало бы разъяснить читателю, что именно представляет исследовательский интерес, ведь предметная и объектная области исследования в заголовке представлены метафорически. Контекст представленного на рецензирование материала все же представляется возможным редуцировать до однозначности, хотя это и выглядит, как домысливание рецензента за автора. Предметом исследования, вероятнее всего, выступает трансформация образа «женского», который в древнейшей китайской культуре был достаточно определенным, представляя одну из сущностных характеристик мироздания и мифологического мировоззрения. В качестве объекта исследования, вероятнее всего, автор рассматривает не код китайской культуры и даже не их совокупность, а отражение в древнекитайском культурном мифосознании женского пути к самосовершенствованию. Рецензент обращает внимание автора, что выбранный им гендерный ракурс ведет к парадоксальной редукции: кто-то все время в истории Китая женщин заставлял быть женщинами или не быть женщинами, кто же этот мифический злодей? Может, по мысли А. Дворкина, его звали Гиноцид? Однако в культуре Китая нет слова такого (оно принадлежит к культурным практикам других народов и цивилизаций), поэтому, видимо, сложные исторические межэтнические взаимодействия и скрепили китайскую цивилизацию в сложную систему культур. Безусловно, одни культурные практики со временем отмирают, а другие приходят им на смену. В культурных практиках многих народов, как свидетельствует культурная антропология, существовали приемы психофизической трансформации (детей, мужчин и женщин): какие-то из них привели к вымиранию практиковавших их народов, другие скрепляли культуры в цивилизацию. Автор, безусловно, вправе отстаивать собственное мнение, и трансформации образа «женского» (предмет исследования) в древнекитайском культурном мифосознании женского пути к самосовершенствованию (в объекте исследования) он раскрыл с опорой на добротный обзор литературы, чем приблизился к декодированию архетипов древнекитайского культурного мифосознания женского пути, т. е. к переводу древней китайской культуры на языки самоописания современной культуры Китая и международного теоретического дискурса. А дальше стоит наиболее существенный ценностный (аксиологический) вопрос: очернять систему мифосознания предков или попытаться найти в нем ценный для современного Китая культурный опыт? (Рецензент обращает внимание автора, что культурная экспансия посредством несвойственного культуре Китая концепта «геноцид» ведет к отрицанию культурных достижений древнекитайской цивилизации, к формированию монструозного образа китайской цивилизации, хотя на деле китайцы изобрели порох исключительно в мирных культово-праздничных целях, а именно европейцы применили его для огнестрельного оружия, уничтожив уникальные цивилизации Америки и существенно затормозили развитие цивилизаций Африки и Азии, включая Китай).

Таким образом, предмет исследования (если рецензент правильно его вывел из контекста представленного материала) автором раскрыт на достаточном для публикации в авторитетном научном журнале теоретическом уровне. Но требует небольшая доработка программы исследования (конкретизация предмета, объекта и цели) для нивелирования неоднозначного прочтения содержания статьи. Методология исследования опирается на общетеоретические и семиотические приемы

проблематизации изучения древнекитайского мифосознания. Но автор либо намеренно избегает определенности изучаемой части реальности (однозначного определения объекта исследования), в таком случае, он с какой-то целью намеренно вводит читателя в заблуждение, либо поступил так, не продумав программу исследования до логической однозначности. В последнем случае остается вероятность, что автор справится с необходимой доработкой статьи.

Актуальность выбранной темы, автор поясняет западной гендерной повесткой, что прямо противоречит смыслам и ценностям китайской культуры. Рецензент обращает внимание, что Россия и Китай, вступив в XX в. на путь социалистической модернизации культуры достаточно последовательно и продуктивно решили наиболее актуальные вопросы женской эмансипации, а западные страны и в XXI в. до конца не осмыслили необходимость рационального решения этой проблемы, вот и бьются как белка в колесе в гендерной неопределенности, забывая о том, что четкое социальное разделение полов (а также возрастов, включая детей и стариков) является основой перехода дикого человека к цивилизованному развитию.

Научная новизна исследования, заключающаяся в описании семантики двух древнейших в китайской культуре практик трансформации женского начала, заслуживает теоретического внимания.

Стиль текста выдержан научный.

Структура статьи отражает логику научного поиска, но содержание введения и заключения следует теоретически усилить (из введения должны быть ясны объект, предмет и цель исследования, а из заключения теоретическая и практическая ценность полученных результатов).

Библиография в достаточной мере раскрывает проблемную область исследования.

Апелляция к оппонентам присутствует, но не до конца ясны намерения автора: с кем и с какой целью он вступает в дискуссию?

Статья представляет интерес для читательской аудитории журнала «Человек и культура» и после доработки с учетом замечаний рецензента может быть рекомендована к публикации.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемый текст «Образ трансформации «женского» в культурных кодах Китая: нью дань и чань цзу» представляет собой междисциплинарное исследование, предметом которого являются специфические культурно-религиозные практики, трактуемые автором как трансформация женского т.е. отказа женщины от своей естественной сущности в обмен на создание гипертрофированного идеального образа. Таковых практик автор рассматривает две: комплекс религиозных ритуалов (известный под названием «женской алхимии» (нью дань)) и древняя традиция бинтования ступней (чань цзу). Автор трактует рассматриваемые практики традиционной культуры Китая как часть культурного кода, что в свою очередь позволяет делать обобщающие выводы о китайской традиционной культуре вообще в части системы ценностей, идеалов, традиций и др. Структура работы проистекает из определенного автором предмета исследования: две практики, каждой из которых посвящен отдельный раздел. В то же время разделы и по объему, и по содержанию неравноценны. В случае с нью дань автор в самых общих выражениях описывает практику (метод, с помощью которого в организме женщины происходили существенные психофизиологические изменения, открывающие путь к достижению

особого состояния святости и обретению бессмертия), указывает на труды китайских авторов, но не обращается к их содержанию и оценкам нью дань. Оценка самого автора сводится к указанию на древние корни этой традиции и фактическому оправданию данной практики, сохранявшейся до начала XX века: «система культурных правил и норм, обличенная верой в идеалы и ценности достижения женщиной состояния нью сянь (бессмертной небожительницы) путем вытеснения и полной трансформации женской природной естественности». Практика чань цзу рассмотрена автором более подробно с привлечением мнений культурологов, этнографов, в т.ч. феминистки Андреа Дворкин, которую автор напрасно считает мужчиной. К чань цзу автор относится более критически, хотя итоговая оценка довольно противоречива: «.. можно согласиться с мнением А. Дворкин, называющим практику бинтования ног «геноцидом», но с той лишь оговоркой, что он имел культурологическое и даже сакральное измерение. Это было, скорее, символическое и ритуальное «самоубийство» женщины, которое она совершала, принимая собственные увечья за необходимую жертву, дающую ей право стать женщиной в роли «жены» и «матери» и обрести законное место в гендерно-классовой структуре общества». Если автор соглашается, что это - геноцид, т.е. преднамеренное уничтожение женщины, то наличие культурологического или сакрального измерения не отменяет сути геноцида. Это некоторым образом перекликается с авторским тезисом в заключительной части работы: «Современные женщины Китая подвержены (правильнее привержены, т.к. «подвержены» имеет пассивно-негативную коннотацию, и «подвержены феминистическим идеалам» наводит на мысль о феминизме как некоей болезни) феминистическим идеалам и нормам гендерных отношений, которые стирают границы этнической идентичности и вместе с этим приводят к утрате некоторых механизмов преемственности с традиционной культурой». По сути автор – осознанно или нет - упрекает современных китайских женщин в нежелании бинтовать ноги и подавлять овуляции. Представляется, что автор не совсем корректно интерпретирует данные средневековые практики как «добровольный отказ женщины от своей естественной сущности», тем более что в заключительной части работы заимствуются оценки западных авторов в терминах «сексизм», «насильственные изменения женского естества», что приводит нас к определенной двойственности выводов. В итоге мы видим, что заявленные автором в заглавии трансформации женского по сути являются отказом от женского по религиозным или социальным мотивам, в обоих случаях практики определены уровнем социально-культурного развития общества. Представляется, что логичным было бы предварить обращение к двум культурным практикам общим обзором традиционной китайской культуры и места женщины в ней. В целом работа представляет определенный интерес, нуждается в стилистической правке, начиная непосредственно с заглавия (образы?). Текст рекомендуется к доработке.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В журнал «Человек и культура» автор представил свою статью «Символизм трансформации «женского» в культурных кодах Китая: нью дань и чань цзу», в которой проведено исследование двух гендерных женских типов, которые встроены в культурный код древнего и современного Китая, определяющих специфические требования добровольного отказа женщины от своей естественной сущности, взамен гипертрофированного идеального образа, одобряемого со стороны общества в системе этических норм и стандартов поведения.

Автор исходит в изучении данного вопроса из того, что в Китае существуют коды, определяющие гендерные различия и статусы, которые также имеют основополагающее значение в морфологии идентичностей. Традиционная китайская культура обладает множеством символов, указывающих на разграничение «мужского» и «женского» в общественной и семейной жизни, что отражается в типе одежды, манерах поведения, причёске, головном уборе, деталях внешнего вида, убранствах комнат и т.д. Одни культурные коды выступают в качестве табу, другие, напротив, закрепляют и стимулируют проявление какой-то формы, нормы, правила, следования.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью сохранения, трансляции и популяризации материального и духовного культурного наследия в условиях современных цивилизационных вызовов. Практическая значимость заключается в том, что представленный в статье материал помогает осмыслить баланс между модернизацией и культурной идентичностью в современной китайской культуре и дает ценный исторический опыт для сохранения культурного наследия и возрождения традиционных видов искусства. Теоретическое значение исследования трансформации женских образов в китайской традиционной культуре состоит не только в расширении сферы гендерной семиотической морфологии, но открывает перспективы к практическому анализу глубинных архаических пластов национальной коллективной памяти, обуславливающей в дальнейшем появление многочисленных традиций, ритуалов, сакральных практик, религиозных верований.

Цель исследования состоит в культурологическом анализе двух разных институциональных комплексов женской гендерной идентичности. Предмет научного поиска связан с исследованием «методов» трансформации гендерного образа «женского» начала на пути к самосовершенствованию и изменению собственной природы, что, как раз отражает сущностное содержание даосской практики нью дань и этического конфуцианского императива чань цзу.

Методологическую базу исследования составляет академическая традиция семиотики культуры, в рамках которой явления и феномены культурного бытия связываются с глубинными знаково-символическими структурами, определяющими исходные «коды» культуры. Культурный код в семиотической структуре определяет специфические нормы, правила и регуляторы социальных практик конкретных народов, этнических групп, цивилизаций, одновременно выступает маркером их идентичности. Теоретическим обоснованием послужили труды таких российских и китайских исследователей как Белая И.В., Лю Янь-ган, Лю Чжэнь, Филонов С.В. и др.

На основе анализа научной обоснованности проблематики автор приходит к заключению о возрастающем научном интересе к различным сферам жизни китайского общества и основам национальной культуры. Сложность интерпретации многих изучаемых явлений, по мнению автора, вызвана не только яркой самобытностью и непохожестью китайского мировоззрения по сравнению с европейским или национальным, русским, но в том числе, существенными различиями языка, семантики и философии мышления.

Для достижения цели автором рассмотрены две ритуальных практики – нью дань («женская алхимия») и чань цзу («золотые лотосы»), связанные с трансформацией женского образа путем целенаправленных изменений своей телесности. Как констатирует автор, две практики принадлежат разным религиозным традициям, нью дань – даосизму, чань цзу – конфуцианству, но в каждой из них женщина добровольно соглашалась с требованием изменить себя ради достижения идеала, в первом случае – это духовный идеал сянеи, во втором случае – эстетический идеал красоты ступней «золотого лотоса». У каждой практики автор отмечает свои цели и непохожие методы, но их сближает глубинное архетипическое ядро гендерной идентичности, которая строится на отказе от «естественного» (физиологические циклы – в практике «женской

алхимии» и бинтование ног – в практике «золотых лотосов»), на исправлении того, что дано от природы взамен на то, что утверждается канонами (стереотипами, правилами, нормами) культуры.

В заключении автором представлен вывод по проведенному исследованию, в котором приведены все ключевые положения изложенного материала.

Представляется, что автор в своем материале затронул актуальные и интересные для современного социогуманитарного знания вопросы, избрав для анализа тему, рассмотрение которой в научно-исследовательском дискурсе повлечет определенные изменения в сложившихся подходах и направлениях анализа проблемы, затрагиваемой в представленной статье. Полученные результаты позволяют утверждать, что изучение культурных кодов определенной этнической общности представляет существенный теоретический и практический культурологический интерес и может служить источником дальнейших исследований.

Представленный в работе материал имеет четкую, логически выстроенную структуру, способствующую более полноценному усвоению материала. Этому способствует и адекватный выбор методологической базы. Библиография исследования составила 32 источника, что представляется достаточным для обобщения и анализа научного дискурса по исследуемой проблематике. Однако автору необходимо оформить библиографический список в соответствии с требованиями ГОСТа и редакции. Текст статьи выдержан в научном стиле.

Автор выполнил поставленную цель, получил определенные научные результаты, позволившие обобщить материал. Следует констатировать: статья может представлять интерес для читателей и заслуживает того, чтобы претендовать на опубликование в авторитетном научном издании.