

## Научная жизнь Scholarly Life

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-156-164

Научная статья / Research Article

### В.В. Малявин об истоках ритуализма в китайской культуре

С.А. Просеков

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации,  
Российская Федерация, 125993, Москва, Ленинградский проспект, 49,  
SAProsekov@fa.ru

**Аннотация.** Автор анализирует истоки китайского ритуализма на основе идей, высказанных известным китаеведом В.В. Малявиным. Церемониальность китайской культуры, дожившая и до дня нынешнего, зачастую представляется европейцам «пережитком» архаики, «тормозящим» механизмом в цивилизации Поднебесной. Автор же демонстрирует ошибочность подобных убеждений и близость некоторых древнейших комплексов китайского менталитета и постмодернистского сознания. Параллельно прослеживаются базовые основы дихотомии сознательного-бессознательного в европейской и китайской культурах: космос и пустота; человек и мир как субстанции; соотношение означающего и означаемого, представления об истинной реальности как таковой в европейской и китайской традициях.

**Ключевые слова:** Китай, Европа, менталитет, ритуал, пустота, порядок, субстанция, сеть, символ, означающее, означаемое

#### История статьи:

Статья поступила 18.11.2019

Статья принята к публикации 15.08.2020

---

© Просеков С.А., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**Для цитирования:** Просеков С.А. В.В. Малявин об истоках ритуализма в китайской культуре // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 156—164. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-156-164

## V.V. Malyavin about the Origins of Ritualism in Chinese Culture

Sergey A. Prosekov

Finance University under the Government of the Russian Federation,  
49, Leningradsky Prospekt, Moscow, 125993, Russian Federation,  
SAProsekov@fa.ru

**Abstract.** In the article analyzes the origin of Chinese ritualism based on the ideas expressed by well-known Sinologist V.V. Malyavin. The ceremoniality of Chinese culture, which has survived to the present day, is often presented to Europeans as a "relic of the past", a "retarding" mechanism in the civilization of Celestial. The author also demonstrates the fallacy of such beliefs and the closeness of some of the oldest complexes of the Chinese mentality and the postmodern mentality. In parallel, the basic foundations of the European and Chinese consciousness / unconscious are traced: cosmos and emptiness; man and the world as substances and as networks; the ratio of the signifier and the signified, the idea of true reality as such in European and Chinese traditions.

**Keywords:** China, Europe, mentality, ritual, emptiness, order, substance, network, symbol, signifier, signified

### Article history:

The article was submitted on 18.11.2019

The article was accepted on 15.08.2020

**For citation:** Prosekov S.A. V.V. Malyavin about the Origins of Ritualism in Chinese Culture. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 156—164. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-156-164

Менталитет всякого этноса или нации включает в себя два уровня, или слоя: глубинный, самый трудный или вовсе не доступный для саморефлексии и подлежащий философскому анализу, и более внешний, скорее доступный для наблюдений ученых исследователей конкретных наук и самонаблюдению. К первому, базовому уровню относятся априорные формы: пространство, время, существование («что значит существовать?», «что является существующим?»), связность вещей и явлений (мифологическое «подобное требует подобного», логосные причинно-следственные связи, постмодернистская «ризома»); ко второму — этническая национальная психология, этнический национальный характер и т.п.

Ритуализм китайской культуры давно стал для европейцев притчей во языцех: говорят о «китайских церемониях» как о чем-то бесконечно сложном, длительном, утомительном, непонятном и малоосмысленном, как о «родимых пятнах» архаического прошлого, как о том, что делает китайскую

цивилизацию «косной» и «отсталой». Меж тем ритуализм в Китае имеет свои глубинные корни в самом менталитете нации, которая неожиданно для Европы в XXI столетии вдруг сделала колоссальный рывок в своем развитии, оказавшись готовой принять вызовы времени не менее, а быть может, и более евроамериканской цивилизации.

До сих пор между исследователями нет согласия в том, что первично: мифологическая школа утверждает первичность мифа, «инсценировкой» которого становится ритуал (обряд), а ритуальная школа, напротив, настаивает на первичности ритуала, который порождает миф; К. Леви-Строс демонстрировал самостоятельность мифа. Однако сама по себе тесная связь ритуала с мифом признана давно большинством ученых и имеет богатую аргументацию [1].

Ритуал — это форма культурно-символического способа связи вещей и явлений в мире, обычно представленная в разработанном церемониале актов (действий). Если концепты ритуала и обряда понимать как синонимы, то следует отметить, что в обществе существуют религиозная и гражданская обрядность, которые, в свою очередь, подразделяются на обряды магические и обряды развитых религий, дипломатический церемониал, деловой этикет и т.д. Сохранение ритуализма в светских обществах показывает, что эти формы символических действий оказываются очень важными для существования всякого социума, для его интегрированности.

С точки зрения логосного мышления, которое становится доминирующим в Европе в Новое время, символизм ритуала имеет чисто конвенциональный характер, т.е. знаки, которые используются в текстах, жестовом поведении, песнопениях и пр., а также их последовательность и способы осуществления, никак «не похожи» на цели, ради которых это все совершается, «не иконичны». Однако если бы это стало действительно всеобщим мироощущением, ритуалы быстро и безболезненно менялись бы как перчатки — но этого не происходит. Можно предполагать, что в коллективном бессознательном означающее — знаки, упорядоченная совокупность которых составляет ритуал — все же так или иначе, открыто или молчаливо признаются иконическими, как-то связанными причинно-следственными отношениями с означаемым (подобное вызывает подобное, инвокация вызывает эпифанию). Есть основания думать, что это свойственно и европейскому менталитету, его самому глубинному уровню, и китайскому.

Относительно китайского менталитета В.В. Малявин указывает, что «в ритуале воображаемое и действительное друг друга пронизывают, не подменяя друг друга, и поэтому символическую реальность нужно понимать в конечном счете как (потенциально) бесконечную перспективу взаимоотражения, взаимной подстановки присутствующего и отсутствующего, данного и не-данного, где первичным является все-таки отсутствующее и не-данное или, лучше сказать, заданное. Каждая форма имеет своим истоком нечто бесформенное, или, по-другому, предел форм» [2. С. 8]. Эта древняя структура сознания (или бессознательного) на самом деле совпадает

с современными идеями рождения порядка из хаоса [3], в отличие от исходного для европейской культуры античного представления о космосе, упорядоченности, структуре как истоке всего. Иными словами, исходное понятие — а точнее, вероятно, бессознательная структура — в европейской культуре — бытие, в китайской — пустота.

В.В. Малявин далее уточняет, что эта символическая реальность «предвосхищает актуальное бытие, делает возможным все сущее» [2. С. 8], а такой предел форм — неизменная сама по себе «бездна метаморфоз» [2. С. 8]. Иными словами, эта неизменная бездна символических форм дает жить актуальному бытию, и это и является сущностью ритуала как «бесконечно действенного покоя» [2. С. 9]. Приводимые далее цитаты из Конфуция и Лао-цзы («Путь ничего не делает — и в мире все делается») удачно подтверждают сказанное.

В.В. Малявин указывает на то, что символизм предполагает способность вернуться к акту перворождения мира в его самой полной мощи, когда еще нет отдельных сущностей, а есть лишь тончайшая сеть связей, к «семенам вещей», к вечно «начинающемуся началу» [2. С. 16]. Цитаты из высказываний даосского философа Чжуан-цзы подтверждают китайское представление о не субстанциональной, а сетевой природе человека и мира: «все вещи вкладываются друг в друга», «все вещи — словно раскинутая сеть, и в ней не найти начала» [2. С. 9—10]. Вернуться в первый миг рождения мира и (на)следовать его максимальной жизненной силе — вот тут видится исток китайской социальности и китайской солидарности: «Чтобы восстановить эту первозданную силу живого знания, надо вернуться — или вернуть себе — опыт (слово условное) предвосхищения всех вещей, пребывания в моменте рождения мира. Этот момент есть действительно *momentum* в исконном смысле этого слова: в нем воплощается безмерная мощь творческого начала жизни, которую нельзя познать или присвоить себе. Ей можно только следовать. Но тот, кто (на)следует первозданному, опережает всех и направляет движение всего мира» [2. С. 32]. Притом настоящая реальность — это всегда событие, событийность, отсюда следует вывод о самоценности событий в китайской ментальности.

Символическая реальность — это акт, событие, событийность вообще [2. С. 10], она «между наличием и отсутствием» и «являет собой предел вещей и в высшей точке своего развертывания — саму предельность существования. Она — как чистая виртуальность, первозданный динамизм воображения, который всегда существует лишь в оболочке созерцаемых образов» [2. С. 10]. Представляется, что в таком случае это понятие в некоторых отношениях сближается с понятием энтелехии, неологизмом, введенным Аристотелем и далее обретавшим различные значения. Энтелехия определяется как понятие, обозначающее «действительность и завершенность всякой вещи, прежде всего живого существа, а также то, что приводит вещь из потенциального состояния к действительному существованию и удерживает ее в бытии, т.е. форму или душу» [4]. Хотя в китайском мироощущении нет разделения на

материю и форму, как у Аристотеля, энтелехия — это то, что порождает актуальность и действительно сущее, энергия, и в этом отношении, думается, энтелехия сближается с символичностью китайского ритуализма. Однако это касается только аристотелева понимания энтелехии, но никак не трактовки Лейбница, который энтелехиями называет свои монады, т.е. энтелехия для него субстанциональна, что не совпадает ни с трактовкой Аристотеля, ни с китайским пониманием символической реальности.

Дальнейшие формулировки уважаемого сиолога как будто подтверждают высказанную нами гипотезу о близости китайского символизма и аристотелевой энтелехии. Он пишет: «Каждая вещь, по китайским представлениям, имеет свой „утонченный принцип“, или свой „внутренний предел“, в котором она одновременно находит свое завершение и претерпевает превращение, переходит в нечто иное» [2. С. 14].

Примечательно, что в таком видении «единство мира столь же реально, как и уникальность каждого момента существования» [2. С. 14]. Представляется, что именно здесь, в частности, можно искать истоки того обстоятельства, что бинарная оппозиция индивидуализм — что-то близкое к русскому «соборность», понятию, которое в иных языках так и дается — транслитерацией, как *sobornost*, и трактовалось в русской философии как единство людей — правда, не вообще, а во Христе, — при признании уникальности каждого человека).

Сущее эфемерно, поскольку есть непрерывное превращение, но именно последнее оказывается природой «внутреннего совершенства», «ведь оно не просто „рассеивает“ <...>, но, по сути, восполняет бытие всех вещей и удостоверяет всеединство бытия, которое есть предел вселенской гармонии» [2. С. 33].

Очень важно, как отмечает В.В. Малявин, что мы не видим, как действует Дао — не видим причин, но лишь следствия: «дерево без корней». «эхо без звуков» [2. С. 11]. Подобным же образом мы не видим, как растет цветок или созревает живой организм. В этом отношении есть основания полагать, что мы видим, как сказал бы постмодернист, только симулякры — бесчисленные копии без оригинала. И это обстоятельство опять звучит очень современно, хотя родом из самой глубокой китайской древности.

Победа (в воинском искусстве или в условиях мира) дается не техникой, не предметным актом, а духовным подвигом (гунфу в точном значении этого слова), дарующим победу без боя. В.В. Малявин точно объясняет это языком философии, также выделяя три уровня просветленности [5]. Но думается, что на индивидуально-психологическом уровне, во всяком случае в дидактических целях, позволительно вести речь о том, что можно было бы назвать опережающим отражением: стратег настолько эмпатируется в соперника (при сохранении собственной отдельности), что чувствует, что именно соперник предпримет *до* начала действия, и принимает собственные меры по отражению удара и нанесению собственного. Именно поэтому победа всегда достается тому, кто ее заслуживает. И тут видятся истоки китайской культуры

успеха и одного из столпов китайской культуры — почитания вышестоящих на социальной лестнице, сколько бы этот столп ни называли «пережитком архаики»: эта стратегия «восстанавливает в правах мораль и примиряет культуру с жизнью, а власть — с мудростью» [2. С. 41—42] (в европейской культуре Нового времени присущ раскол между культурой и жизнью, о чем, в частности, много писал Н.А. Бердяев). унфу основывается на способности «мгновенно „оставить“, „опустошить“ себя в точке физического воздействия (сгущения, напряжения), но благодаря этому безупречному „уступлению“ задействовать весь потенциал своего жизненного — сферического или спиралевидного по стереометрии — пространства» [5].

Интересно, что для такого стратега-мудреца, возвращающегося к настоящей «подлинности», заказан путь для самоидентификации, его жизнь предполагает анонимность [2. С. 42]. Не всем дано быть мудрецами, однако «тайный канон», видимо, предполагает, что всякий знакомящийся с ним способен мудрецом стать. Думается, что тут берут истоки одновременно китайское чувство собственного достоинства и скромность, способность к самоумалению.

Относительно китайского ритуализма как имеющего в своей основе символическую реальность важно помнить, что и сама «природа жизни — непознаваемые, доступные только символическому выражению метаморфозы» [5]. Только что процитированная работа В.В. Малявина и посвящена «телесному сознанию» — китайскому типу менталитета, который принимает мир как совокупность со-переживаемых событий и который в виде отдельных примеров встречается и на Западе, но в целом противоположен западному типу сознания, предметному знанию, для которого все вещи субстанциональны (а где постулируется субстанция, там нет акта, нет самого действия) и которое можно передавать словами и теоретически, в книгах. «Китайская традиция стоит на опыте непосредственного и живого соприсутствия, со-общения с миром, несводимого вследствие его радикальной конкретности к умственным абстракциям. Мы знаем уже, что речь идет о „таковости“ существования, одновременно единой для всех вещей и единственной, представляющей уникальность каждого момента существования. Нас интересует не „что“, а „как“, не платоновская „стольность“ всех столов, а сама „бытность“ каждого отдельного стола. Нам важно не знать мир, а сопереживать с ним...

Вполне естественно поэтому, что в основе всякого существования для китайцев лежало не просто бытие, нечто сущее и мыслимое, а некое возбуждение, действие, аффект (гань), соотношение, сила гармонии — реальность совершенно самодостаточная, в себе полная, опознаваемая только по ее следствиям, отчужденным следам» [5].

Материально-духовная энергия, пронизывающая все мироздание, называется у китайцев *ци*. Это не идея и не материя, не сущность и не явление, это постоянная метаморфоза, сама не имеющая формы. Опознавание события возможно лишь при утонченной духовной чувствительности, способности

к различению, а вовсе не путем абстрактного мышления. И это главное в китайском учении о познании: оно требует не воспарения от живой жизни в абстрактные разреженные горные выси, а напротив, погружения в нее при оставлении всяких отвлеченностей и собственного образа Я. Подобная телесно-духовная слитность с миром гораздо быстрее любой рефлексии, и овладевший таким искусством способен одерживать любые победы. При этом в арсенале западной мысли просто нет концептуального аппарата для описания китайских ментальных реалий, и словосочетание «телесное сознание» там сочтут простой игрой слов, оксюмороном для забавы, которым оно не является. Такой менталитет делает ставку не на насилие, не на господство над природой и миром в целом, как европейский менталитет эпохи модерна, а на единство с ним и со-переживание ему.

Примечательно, что ученый видит параллели между китайским «телесным сознанием» и христианским учением о «сердце», о «внутреннем человеке». Подчеркивая значимость первозданного, дорефлексивного сознания, В.В. Малявин, как представляется, перекликается с идеями Ф.И. Гиренка о «дословном», высказанными совсем по другим поводам [6].

Конечно, ритуальность может обретать формальный характер, но может и проживаться как общительность с настоящей реальностью.

Это первосознание, «полностью автономное и притом неотделимое от телесного бытия сознание задано в неисчерпаемом разнообразии сенсорного субстрата мира, которую Мерло-Понти называл „плотью мира“. Название кажется весьма неудачным, но независимо от мотивов Мерло-Понти объективно указывает на христианский контекст понятия плоти как среды и силы жизненных метаморфоз. Плоть у Мерло-Понти обозначает „внутреннюю интенциональность бытия“. Простейшие наблюдения показывают, что это „безмолвное когито“ тела действительно состоит в каком-то тайном родстве с миром, способно безупречно регулировать и даже предвосхищать свое взаимодействие с вещами. Оно выбрасывает в мир (или, возможно, изначально выстраивается вокруг нее) „интенциональную дугу“, которая проникает в самое сердце вещей и скрепляет собой всю жизнь сознания, „проецирует вокруг нас наше прошлое, будущее, наше житейское окружение, нашу физическую, идеологическую и моральную ситуации“ <...>. Это прикровенное видение, так напоминающее китайское понятие „всепроницающего возбуждения“, „вписано в порядок бытия, которое оно раскрывает нам“ <...>.

Итак, живое и, следовательно, сознательное тело (не тело физиков и физиологов) раскрыто миру, даже в известном смысле вывернуто в мир, а мир находится в нем» [5].

«Телесное сознание» по-разному трактовали даосы, конфуцианцы, адепты тантризма, представители буддизма (махаяны) и разных школ боевых искусств, но сам по себе акцент на соматике породил множество недоразумений в среде европейцев, которые склонны отождествлять эти практики с туризмом, спортом и вообще с техниками в западном понимании, что на Востоке как раз видится основным препятствием на пути к совершенству.

Сам строй западных языков задает такую матрицу, от которой почти невозможно избавиться; во всяком случае, европейская философия не обладает понятийным аппаратом для описания базовых особенностей китайского менталитета. Дело не во внешнем, а во внутреннем теле, полагают китайские мастера духовного совершенствования: «Внутреннее тело имеет много странных для обыденного сознания особенностей. Оно как будто занимает определенное пространство, но это пространство не поддается количественному измерению, „отсутствует в себе“ и проявляет себя в виде отдельных точек, которые все находятся на одинаковом, но неопределенном расстоянии друг от друга. Одним словом, оно имеет протяженность и даже бесконечно большую протяженность, но не имеет длины; в нем все столь же далеко, сколь и близко <...>. Нетрудно представить, что это пространство, подобно сфере, утверждает взаимозаменяемость целого и точки; оно есть одновременно безграничная среда и неисчислимо малое средоточие, все вмещает в себя и находится внутри всего.

Отсюда вытекает другая важнейшая характеристика такого тела: оно есть пространство (само)превращения и самопревосхождения. В нем все существует постольку, поскольку устраняется, оставляет себя, в нем все присутствует в той мере, в какой отсутствует. Как раз оно имеется в виду в классической формуле древнего даосизма: «в себе не имей где находиться, и все вещи проявятся сами собой» [5].

Идеи, высказанные известным синологом, представляются сегодня наиболее глубокими в описании китайской культуры и цивилизации с философской точки зрения. Представляется, что они подлежат глубокому изучению и развитию.

Таким образом, можно предполагать, что ритуализм китайской культуры коренится в базовых установках китайского менталитета существенно глубже, чем это виделось до сих пор, и вовсе не представляет собой «пережитка» ушедших «диких» эпох, а, напротив, предполагает ненасилие и предупредительность в отношении к Другому, чего так взыскует современный мир.

### Список литературы

- [1] Токарев С.А. Обряды и мифы. Мифы народов мира. Т. 2. М. : Советская энциклопедия, 1992. С. 235—237.
- [2] Тайный канон Китая / Сост. В. Малявин. Предисловие составителя. М. : РИПОЛ классик, 2019. 304 С.
- [3] Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Пер. с англ. Ю.А. Данилова; общ. ред. и послесловие В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. М. : Прогресс, 1986. 432 С.
- [4] Бородай Т.Ю. Энтелехия. Новая философская энциклопедия. URL: [https://gufo.me/dict/philosophy\\_encyclopedia/%D0%AD%D0%9D%D0%A2%D0%95%D0%9B%D0%95%D0%A5%D0%98%D0%AF](https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/%D0%AD%D0%9D%D0%A2%D0%95%D0%9B%D0%95%D0%A5%D0%98%D0%AF) (дата обращения: 20.08.2020).
- [5] Малявин В.В. О телесном сознании. URL: <http://www.sredotochie.ru/o-telesnom-soznanii/> (дата обращения: 20.08.2020).

- [6] Гиренок Ф.И. Картография дословности. Патология русского ума. М. : Аграф, 1998. 416 с.
- [7] Восхождение к Дао / Сост., пер. с кит. и нем., вступ. ст. и комм. В.В. Малявина. М. : «Издательство Астрель», «Издательство АСТ», 2002. 432 с.
- [8] Малявин В.В. Афоризмы старого Китая. Вступительная статья. URL: <https://www.sredotochie.ru/aforizmy-starogo-kitaya-2/> (дата обращения: 20.08.2020).
- [9] Малявин В.В. Китайская цивилизация. М. : «Издательство Астрель», Фирма «Издательство АСТ», Издательско-продюсерский центр «Дизайн. Информация, Картография», 2000. 632 с.
- [10] Малявин В.В. Мудрость «безумных речей». О духовном наследии Чжуан-Цзы. URL: <http://avy.ru/texts/chzhuanczy.html> (дата обращения: 20.08.2020).
- [11] Малявин В.В. Пространство в китайской цивилизации. М. : Феория, 2014. 372 с.
- [12] Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография»: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. 436 с.

### References

- [1] Tokarev SA. *Rituals and myths. Myths of the peoples of the world*. Volume 2. М.: Soviet Encyclopedia; 1992. P. 235—237. (In Russian).
- [2] *The Secret Canon of China*. Comp. V Malyavin. The compiler's Preface. Moscow: RIPOL Klassik; 2019. 304 p. (In Russian).
- [3] Prigozhin I, Stengers I. *Order out of chaos. A new dialogue between man and nature*. Translated from the English by Danilov YuA. General ed. and afterword by Arshinov VI, Klimontovich YuL and Sachkov YuV. Moscow: Progress; 1986. 432 p. (In Russian).
- [4] Borodaj TY. *Entelechy*. The New Philosophical Encyclopedia. Available from: [https://gufo.me/dict/philosophy\\_encyclopedia/%D0%AD%D0%9D%D0%A2%D0%95%D0%9B%D0%95%D0%A5%D0%98%D0%AF](https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/%D0%AD%D0%9D%D0%A2%D0%95%D0%9B%D0%95%D0%A5%D0%98%D0%AF). (In Russian).
- [5] Malyavin VV. *About the body consciousness*. Available from: <http://www.sredotochie.ru/o-telesnom-soznanii/>. (In Russian).
- [6] Girenok FI. *Cartography verbatim. Pathology of the Russian mind*. Moscow: Agraf; 1998. 416 p. (In Russian).
- [7] *Ascent to the Tao*. Compiled, translated from Chinese and German, introductory article and commentary by Malyavin VV. Moscow: Astrel, AST; 2002. 432 p. (In Russian).
- [8] Malyavin VV. *Aphorisms of old China*. Introductory article. Available from: <https://www.sredotochie.ru/aforizmy-starogo-kitaya-2/>. (In Russian).
- [9] Malyavin VV. *Chinese civilization*. Moscow: Astrel, AST, Dizajn. Informaciya. Kartografiya; 2000. 632 p. (In Russian).
- [10] Malyavin VV. *The wisdom of "crazy speeches"*. About the spiritual heritage of Chuang Tzu. Available from: <http://avy.ru/texts/chzhuanczy.html>. (In Russian).
- [11] Malyavin VV. *Space in Chinese civilization*. Moscow: Feoriya; 2014. 372 p. (In Russian).
- [12] Malyavin VV. *Twilight of the Tao. Chinese culture on the threshold of a New time*. Moscow: Dizajn. Informaciya. Kartografiya: Astrel: AST; 2003. 436 p. (In Russian).

### Сведения об авторе:

Просеков Сергей Анатольевич — кандидат философских наук, доцент, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Москва, Россия (e-mail: SAProsekov@fa.ru).

### About the author:

Prosekov Sergey A. — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russia (e-mail: SAProsekov@fa.ru).