

СОДЕРЖАНИЕ

ТРАНСФОРМАЦИИ ИДЕНТИЧНОСТИ И ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ НАРОДОВ

АЗИАТСКОЙ РОССИИ В КОНЦЕ XIX–XX ВВ.

От редактора рубрики.....5

Фурсова Е.Ф. Календарные обычаи семейских Красночикойского района Забайкальского края
(конец XIX – первая треть XX вв.) с точки зрения сравнительно-этнографического подхода.....7

Майничева А.Ю. Трансформации в культуре якутов и чукчей в конце XIX – начале XX вв.
в процессе христианизации (по материалам «Якутских епархиальных ведомостей»).....19

Федоров Р.Ю. Вариативность адаптации практик жизнеобеспечения
в этнокультурной памяти потомков украинских крестьян-переселенцев конца XIX – начала XX в.
(на примере юга Западной Сибири и Приморья).....30

Аксенова И.Ю. Календарная обрядность восточнославянского населения Алтайского края
в 1940-х – 1960-х гг. как результат трансформации этнокультурного самосознания.....42

Коляскина Е.А. Праздники борозды и русской березки в селах Алтайского края в 1950-х – 1980-х гг.:
конструирование «новых» обрядов и опоры памяти.....54

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

Рыков С.Ю. Моистское отношение к войне: предисловие к переводу.....63
«Мо-цзы». Отвержение нападений, верхняя часть (17). Отвержение нападений, средняя часть (18).

Отвержение нападений, нижняя часть (19). *Перевод и комментарии С.Ю. Рыкова*.....75

Гордиенко А.В. К вопросу о понятии «син» (性) в трактате «Сюнь-цзы»: терминологические уточнения.....126

Овчинникова Л.В. Колониальная Корея глазами японских историков:
основные направления японской историографии конца XIX–XX вв.140

PHILOSOPHIA PERENNIS

Рябушкина Т.М. Субъект восприятия: соотношение активности и пассивности.....145

Луценко А.В. Характеристики организационной динамики финансового капитализма.....157

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ф.Е. АЖИМОВ – доктор философских наук, декан факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»,
профессор Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.В. БЕРЕЗНИЦКИЙ	доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН
А.Л. ГЫНГОВ	PhD, заведующий кафедрой логики, этики и эстетики философского факультета Софийского университета им. Св. Климента Охридского
Х. КАТО	PhD, профессор, директор Центра изучения айнов и коренных народов Университета Хоккайдо
Н.Н. КРАДИН	член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, директор Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН
Д. ЛИВЕН	PhD, старший научный сотрудник Тринити колледжа Кембриджского университета, академик Британской академии наук
А.В. ЛЫСОВА	PhD, доктор социологических наук, доцент Школы криминологии Университета Саймона Фрейзера
Н.Л. МАМАЕВА	доктор исторических наук, руководитель Центра новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Китая и современной Азии РАН
Б.И. ПРУЖИНИН	доктор философских наук, руководитель сектора философии естественных наук Института философии РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии»
Р.Ю. ФЕДОРОВ	доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института криосферы Земли Тюменского научного центра СО РАН
А.В. ТАБАРЕВ	доктор исторических наук, заведующий сектором зарубежной археологии отдела археологии палеометалла Института археологии и этнографии СО РАН
Т.Г. ЩЕДРИНА	доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета
С.Е. ЯЧИН	доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, заслуженный работник высшей школы РФ

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

К.С. ЕРЕМЕНКО – кандидат исторических наук,
доцент Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук

Компьютерная вёрстка Е.А. ПРУДКОГЛЯД

Полное или частичное воспроизведение материалов допускается только с разрешения редакции.
Ссылка на журнал обязательна.

Полнотекстовые версии номеров с 2008 г. размещены в сети Интернет по адресам:
ДВФУ: <https://journals.dvfu.ru/gisdv>, https://www.dvfu.ru/schools/school_of_humanities/publication/
РНЭБ: http://elibrary.ru/title_about.asp?id=28209

Подписано в печать 15.11.2023. Дата выхода в свет 13.12.2023.
Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 19,53. Уч.-изд. л. 19,96. Тираж 30 экз. Заказ 327.
Цена свободная.

Адрес редакции:
690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, 10, кампус ДВФУ, к. F, ауд. F602
Тел.: +7 (423) 256-24-24 (доб. 2413), E-mail: gisdv@dvfu.ru

Адрес учредителя и издателя:
690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, 10

Отпечатано в типографии Издательства ДВФУ
690091, Приморский край, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 10.

HUMANITIES RESEARCH

in the Russian Far East

ISSN 1997-2857 (Print)
ISSN 2076-8575 (Online)

ACADEMIC JOURNAL

Certificate of the Federal Service
for Supervision of Communications,
Information Technology
and Mass Media
PI № FS 77 73382
of 17.08.2018

№ 4 (66) 2023

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2023-4>

TABLE OF CONTENTS

TRANSFORMATIONS OF IDENTITY AND ETHNOCULTURAL MEMORY OF THE PEOPLES

OF ASIAN RUSSIA IN THE LATE XIXth – XXth CENTURIES

From the editor.....5

Fursova E.F. Calendar customs of the Semeiskie communities in Krasnochikovsky District of the Trans-Baikal Territory
(late XIXth – first third of the XXth centuries) in a comparative perspective.....7

Mainicheva A.Yu. Transformations in the culture of the Yakuts and Chukches in the late XIXth – early XXth
centuries under Christianization (based on the publications of Yakutsk Eparchial Bulletin).....19

Fedorov R.Yu. Variability of subsistence adaptation
in ethnocultural memory of the descendants of Ukrainian peasant settlers of the late XIXth – early XXth centuries
(the case of the South of Western Siberia and Primorye).....30

Aksenova I.Yu. Calendrical rites of the East Slavic population of Altai Krai
in the 1940s – 1960s as a result of the transformation of ethnocultural identity.....42

Kolyaskina E.A. Holidays of the First Furrow and Russian Birch Tree in the rural areas of Altai Krai in the 1950s – 1980s:
constructing new rites and remembrance points.....54

HISTORY AND CULTURE OF THE EAST

Rykov S.Yu. The Mohist attitude towards war: translator's foreword.....63

Mozi. Condemning aggression (17–19). *Translation and comments by Stanislav Rykov*.....75

Gordienko A.V. Towards the concept of *xing* (性) in *Xunzi*: an attempt of terminological clarification.....126

Ovchinnikova L.V. Colonial Korea in the eyes of Japanese historians:
main directions of Japanese historiography in the late XIXth – XXth centuries.....140

PHILOSOPHIA PERENNIS

Ryabushkina T.M. The subject of perception: the proportion of activity and passivity.....145

Lutsenko A.V. Characterizing the organizational dynamics of financial capitalism.....157

EDITOR-IN-CHIEF

Felix E. AZHIMOV – Doctor of Sc. (Philosophy), dean of the Faculty of Humanities,
HSE University (Moscow), professor, School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University

EDITORIAL STAFF

SERGEY V. BEREZNITSKIY	Doctor of Sc. (History), Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences
ALEXANDER L. GUNGOV	PhD, Sofia University St. Kliment Ohridski
HIROFUMI KATO	PhD, Hokkaido University
NIKOLAY N. KRADIN	Doctor of Sc. (History), Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences, corresponding member of Russian Academy of Sciences
DOMINIC LIEVEN	PhD (History), Trinity College, Cambridge University, fellow of the British Academy
ALEXANDRA V. LYSOVA	PhD, Doctor of Sc. (Sociology), Simon Fraser University
NATALYA L. MAMAEVA	Doctor of Sc. (History), Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences
BORIS I. PRUZHININ	Doctor of Sc. (Philosophy), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
ROMAN Yu. FEDOROV	Doctor of Sc. (History), Tyumen Scientific Centre, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences
ANDREY V. TABAREV	Doctor of Sc. (History), Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences
TATIANA G. SHCHEDRINA	Doctor of Sc. (Philosophy), Moscow State Pedagogical University
SERGEY E. YACHIN	Doctor of Sc. (Philosophy), Far Eastern Federal University

EXECUTIVE SECRETARY

KSENIYA S. EREMENKO – Candidate of Sc. (History), Associate Professor,
School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University

Editorial office address:
F602, building F, FEFU campus, Russky Island, Vladivostok, Russia, 690922
Tel.: +7 (423) 256-24-24 (ext. 2413)
E-mail: gisdv@dvfu.ru

Website:
DVFU: <https://journals.dvfu.ru/gisdv>, https://www.dvfu.ru/schools/school_of_humanities/publication/
E-LIBRARY: <http://elibrary.ru/contents.asp?titleid=28209>

ТРАНСФОРМАЦИИ ИДЕНТИЧНОСТИ И ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ НАРОДОВ АЗИАТСКОЙ РОССИИ В КОНЦЕ XIX–XX ВВ.

ОТ РЕДАКТОРА РУБРИКИ

Небывалые по своим масштабам миграционные процессы и темпы модернизации жизненного уклада в конце XIX и на протяжении XX вв. способствовали глубоким трансформациям идентичности и этнокультурной памяти народов Азиатской России. Окончательное закрепление за российским государством его «восточного фронта», произошедшее во второй половине XIX в., привело к новым формам межэтнических взаимодействий, которые оказали существенное влияние на культуру и этническое самосознание народов Сибири и Дальнего Востока. Благодаря крестьянским переселениям на обширных территориях, простиравшихся за Уралом, оказалось представлено большинство этнических и этнолокальных групп восточных славян и ряда других народов, мигрировавших из европейской части Российской Империи. Помимо адаптации к новым природно-климатическим условиям, на протяжении большей части XX в. эти народы претерпевали трансформации своих этнических традиций в условиях воплощения в жизнь социально-экономической и культурной политики советского государства.

В предлагаемой вашему вниманию тематической рубрике на примере отдельных регионов Сибири и Дальнего Востока рассмотрены процессы трансформаций идентичности и этнокультурной памяти проживавших на их территории переселенцев, старожилов и коренных народов, ставшие результатом миграций и модернизации жизненного уклада.

Если под исторической памятью чаще всего принято подразумевать своеобразную вертикальную проекцию массовых репрезентаций определенных «центральных» исторических событий, то к этнокультурной памяти можно отнести горизонтальную проекцию памяти народа, включающую репрезентации представлений об общности происхождения, локальной истории, коллективного жизненного опыта и традиций определенной этнической общности.

Как отмечает Е.Ф. Фурсова, историческая память и этнокультурная память – не одно и то же: историческую память можно конструировать, а этнокультурная память – это то, что лежит в сознании народа, в представлениях, верованиях, базовых ценностях. Следовательно, этнокультурная память от места к месту имеет свои вариативные особенности и неповторимые доминанты, осмысление которых возможно лишь через изучение этнокультурных процессов, происходящих внутри определенных локальных сообществ. При этом понятия исторической и этнокультурной памяти не исключают, а скорее дополняют друг друга, одновременно выступая связанными, и, в некоторых случаях – сливающимися друг с другом проекциями коллективной памяти. Исходя из этого, в современных историко-этнографических исследованиях высокую актуальность приобретает изучение взаимодействий общенациональной исторической памяти и локальной этнокультурной памяти.

Этнокультурную память можно рассматривать в качестве символической и коммуникативной основы, определяющей особенности идентичности этнических общностей. В Сибири и на Дальнем Востоке России на трансформации прежних и возникновение новых форм этнокультурной идентичности их населения наибольшее влияние оказали такие факторы, как память об общности происхождения, религиозной и гражданской принадлежности, а также этнодифференцирующих особенностях традиционной культуры.

В статьях, представленных в настоящей рубрике, нашли отражение такие исследовательские проблемы, как природа трансформаций этнического самосознания в результате миграций и межэтнических взаимодействий, роль этнокультурной памяти в сохранении аутентичных и конструировании новых элементов духовной культуры в процессе модернизации жизненного уклада в советский период, а также значение

практического опыта переселенцев из разных регионов в выработке оптимальных для новых природно-климатических условий практик жизнеобеспечения. В процессе формирования

рубрики предпочтение было отдано работам, в которых вводятся в научный оборот новые полевые материалы.

Р.Ю. Федоров,
доктор исторических наук, главный научный сотрудник
сектора этнологии и социальной антропологии
Института проблем освоения Севера
Тюменского научного центра Сибирского отделения РАН



Е.Ф. Фурсова*

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ СЕМЕЙСКИХ
КРАСНОЧИКОЙСКОГО РАЙОНА ЗАБАЙКАЛЬСКОГО КРАЯ
(КОНЕЦ XIX – ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XX ВВ.)
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СРАВНИТЕЛЬНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ПОДХОДА**

Статья посвящена выявлению общего и особенного в обрядах и обычаях календарного цикла семейских старообрядцев, проживавших в долине р. Чикой, в конце XIX – первой трети XX вв. в сравнении с общерусскими и сибирскими (западносибирскими) обрядами и обычаями. Автор приходит к выводу о бытовании севернорусского и сибирского старожильского, а также западного (брянско-гомельского) компонентов в традиционной культуре чикойских старообрядцев.

Ключевые слова: этнокультурная память, календарная обрядность, старообрядцы, семейские, Красночикоийский район, Забайкалье

Calendar customs of the Semeiskie communities in Krasnochikoysky District of the Trans-Baikal Territory (late XIXth – first third of the XXth centuries) in a comparative perspective. ELENA F. FURSOVA (Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences)

The article identifies the general and special in the calendrical rites and customs of the Old Believers who lived in the valley of the Chikoy River at the end of the XIXth – first third of the XXth centuries in comparison with Russian and Siberian (West Siberian) rites and customs. The author comes to the conclusion that traditional culture of the Semeiskie communities incorporated the components of Northern Russian, Siberian («old settlers») and Western (Bryansk-Gomel) descent.

Keywords: ethnocultural memory, calendrical rites, Old Believers, Semeiskie communities, Krasnochikoysky District, Transbaikalia

Введение

История формирования отдельных групп семейских в Сибири, а также некоторые особенности их традиционной культуры были подробно рассмотрены в работах Д.А. Ровин-

ского, Ю. Талько-Грынцевича, М.И. Лилеева, А.М. Селищева, В.П. Гирченко, М.М. Шмулевича, Ф.Ф. Болонева, Л.А. Аболиной и Р.Ю. Федорова и др. В отличие от ранее опубликованных работ данное исследование нацелено на оценку

* ФУРЦОВА Елена Федоровна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела этнографии Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.

E-mail: mf11@mail.ru

© Фурсова Е.Ф., 2023

** Исследование выполнено в рамках проекта научно-исследовательской работы ИАЭТ СО РАН «Этнокультурное многообразие и социальные процессы Сибири и Дальнего Востока XVII–XXI в. Исследования меняющейся роли традиционных культур, социальных институтов и экологических парадигм» (FWZG-2022-0001).

глубины этнокультурной памяти путем выявления общего и особенного в обрядах и обычаях календарного цикла старообрядцев, проживавших в долине р. Чикой, в конце XIX – первой трети XX вв. в сравнении с общерусскими и сибирскими (западносибирскими) обрядами и обычаями.

Первые русские населенные пункты (заимки) появились вдоль р. Чикой и на прилегающих территориях уже в конце XVII – начале XVIII вв. Сюда по указу 1760 г. «за провинность», «в зачет рекрут» высылались помещичьи крестьяне, а в 1764 г. насильственно были переселены старообрядцы с западных рубежей [4, с. 21]. Сторонники старой веры в момент насильственного переселения в Сибирь с территории бывшей Речи Посполитой в 1760-е гг. были неоднородны по своим местам выхода (современные Московская, Новгородская, Белгородская, Воронежская, Смоленская, Нижегородская области) [5, с. 114]. Судя по собранным сведениям, ранее в исследованных селах преобладала беглопоповщина, видимо, занесенная со времен бегства старообрядцев со Стародубья на Ветку и их последующего выселения с Ветки в Сибирь (Полевые материалы автора, далее – ПМА. 2007, 2016 гг.).

Идентичность семейских в селах Красный Чикой, Барахоево, Малоархангельское, Архангельское (Кочен), Нижний Нарым и др. основывалась на авторитете наставников («дьячков»), заветах своих родителей и памяти о «формах жизни» своих семей. Те, кто до сих пор отказывается посещать официальную церковь, мотивируют это своим воспитанием, верностью данному родителям слову: *«И вот я за то и в церкву не хожу, я говорю, буду по своей. Как уж раньше воспитана была, так и буду»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.¹); *«На исповедь мы не ходим, тут некому исповедоваться, церкви у нас нет. Церква в Чикое есть, но она не нашей веры. У нас родители так говорили: “Свою веру не продавайте. Какая она есть, на другую веру не переходите”. Наша вера православная»* (ПМА. 2010 г. Сетова А.Е.). Старшее поколение еще молилось по лестовкам, но сейчас местные жители уже их не имеют, как и не пользуются ковриками для молений («подручниками»), утверждая, что у них никогда их не было.

Отличительными чертами своего образа жизни («веры») чикойские старообрядцы назы-

вают «правильное» крестное знамение, сохранение старинных икон и богослужебных книг. Пожилые люди, пережившие многие события за более чем 250-летнюю историю своих семей в Сибири, считают себя уже местными старожилами. Н.Н. Андриевская рассказывала: *«Они здесь испокон века, семейские, как сюда выселили, прикочевали. Как они сюда попали, не вспомню. Каво теперь я вспомню, 82 года. Мой дедушка родился в Барахоево, его отец тоже в Барахоево родился...»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.).

Все семейские, несмотря на встречающиеся фамилии польско-белорусского типа, считают себя русскими («не поляками»), помнят и о том, что в Сибири оказались «во время оно», «не по своей воле». *«Ссылали в те года откуда-то, тут семейские поселялись, тут леса были. Ниче тут не було. Леса были, вот строились, пораспахивали, сажали, сеяли. А че сеяли? Сначала достали где-то картошку, потом достали зерна и стали разрабатывать поля. Сеяли, ярица называлась, ячень и пшеница. Ярица – это рожь. Мы лен-то не сеяли, а коноплю сеяли»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). В селах Новоархангельское и Барахоево встречались информанты, которые высказывали сомнения в своем исконно русском происхождении, объясняли особенности своего характера и диалекта тем, что они «наподобие хахлов» (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.).

Информанты считали, что семейские отличались от сибиряков (так семейские называют всех сторонников официальной православной церкви) диалектными особенностями речи. Эти различия прослеживаются до настоящего времени, хотя те и другие длительное время проживали в одних селениях (например, в Архангельском жили и семейские, и сибиряки). *«Сибиряки – у них разговор совсем другой. Мы-то говорим “легла”, а они “лягла”, “бегла”, да “сажала”, а мы – “садила”. “Айда” говорят»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). Сильное негативное отношение вызывала привычка сибиряков курить, что приравнивалось к отступлению от православной веры: *«Курют, а семейские не курют. ... Из одной чашки с сибиряками не пили. Вот что, навроде, не положено. Особенно кто курит»* (ПМА. 2010 г. Филиппова З.А.). Более тесное взаимодействие и

¹ Подробные сведения о ключевых информантах приведены в конце статьи.

² Традиция шить конопляную одежду характерна для украинцев, для русских или белорусов традиционными являются льняные ткани.

сотрудничество сложилось во время организации колхозов и в годы Великой отечественной войны (1930-е – 1940-е гг.). Показательно, что и сами семейские различали друг друга по этнокультурным характеристикам. Так, старообрядцы с. Архангельское (Кочен) отличали себя от «захребетных», как звали семейских с. Бичура, которые, считалось, по-иному повязывали платки, носили одежду (с подтыком, например, сарафана сзади), хотя традиционный комплекс был одинаковым.

Календарные обычаи в этнокультурной памяти: общее и особенное

Часть календарных обычаев семейских, приуроченных к христианским праздникам (в их числе – приметы о будущем урожае), совпадала с общерусскими. Например, в день Св. Евдокии (1 марта) приглядывались к состоянию погоды. Если были оттепели и «воробей напьется», то считалось, что год будет урожайным и хорошим во всех отношениях. Вместе с тем, часть видов хозяйственной деятельности и связанных с ними примет в годовом цикле Восточной Сибири была сдвинута примерно на десять и более дней в сравнении с Европейской Россией и Западной Сибирью, что можно объяснить местными природно-климатическими особенностями: более суровым климатом и относительно поздними сроками созревания растений. Так, например, сроки заготовки березовых веников для бани были сдвинуты примерно на десять дней и приурочены не к Пертову дню, как в Западной Сибири, а ко Дню памяти Св. Прокопия Устюжского (21.07. н.ст.). *«Веники березовые – до Ильина дня надо ее (березу). Прокопьевы дни пройдут, до Ильи. Наша мама так говорила: “Червяк с березы уже уходит, осыпается, вот надо их ломать и вязать”»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.)³.

Очевидно, что времени сбора березовых веников уделялось особое внимание, так как собранные в неурочное время они могли нанести вред человеку, который ими парился. Например, под Троицу полагалось париться еще старым веником, а потом уже можно было ломать веники до Ильина дня. Люди старшего поколения оставляли своим детям поучения на эту тему. Приведем, например, рассказ нашего

информанта: *«Мне мама говорила: “Пошли мы в лес, я наломала веник, под Троицу вымылась и напарилась. А потом у мене сыпь высыпала, и ниче я с ней сделать не могу. Богу помолилась, да говорю: “Батюшка святой милостивый, подскажите, чем мне теперь полечиться? Я же поняла, что сделала не ладно”. А потом спать легла. Приснилось во сне, говорит голос: “Теперь веники ломаются до Ильина дня, а ты на Ильин день наломай и вымойся, и у тебя все пройдет”. Так и получилось. Это ей сказала во сне какая-то женщина. И мама говорит: “Это я уже не то что от людей слыхала, а со мной было”. Может быть, Богородица ей приснилась. Веник-то тоже надо знать, ломать когда»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

Зимне-весенние календарные обычаи

Несмотря на отрицание дохристианских обычаев и строгость поведенческих правил, обусловленных приверженностью старой вере, в Красночикойском районе святочные обходные обряды совершались ряжеными, которых называли, как и во многих местах у старожилов Западной Сибири и Русского Севера, «шуликанами» (варианты – «шулюканами», «цыганамии») [7, с. 91]. Ряженые выворачивали шерстью вверх шубы, подвешивали бороды, мазались сажой и губной помадой (красной краской). Распространенными персонажами были «цыгане», «медведи». Сходные зооморфные маски и ряженья фиксировались Ф.Ф. Болоневым, однако исследователь не упоминал местного обобщающего названия ряженных [3, с. 80].

Во время Святков под Старый Новый год ряженые ходили по домам, дурачились, развлекали хозяев пением и плясками, просили угостить, в том числе угрожая что-нибудь испортить в хозяйстве. Угрозы слышались в незатейливых припевках: «Колядинка, коляда, подайте пирога. Не дадите пирога, мы корову за рога». Накануне Рождества подобные развлечения и ряженья исключались. Имитации посеваний зерном, отмеченные Ф.Ф. Болоневым у семейских Большого Куналея [3, с. 48], в чикойских селах не зафиксированы.

Хозяева обязательно дарили – в зависимости от своих возможностей – конфеты («кто побогаче»), семечки, бутылки кваса. Алкогольные напитки («самогонку») молодежи не подавали, считая это безнравственным поступком. Собрав у односельчан угощение, рядившиеся собирались на «пир», который проводили у кого-либо

³ В Западной Сибири местные старожилы также отмечали День памяти Св. Прокопия Устюжского, но общими гуляниями и трапезами.

в избе. *«Вот потом начинается пир горой. И мясо, и сало, и жареное. Кто че мог. Собирали в мешки из конопли. Наливали самогонку»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.).

На Святки гадали, в основном девушки на выданье. Особым гаданием, характерным для семейских и отличавшим их от старожилов Западной Сибири, было гадание с водой: *«Воду ставили, наливали под Новый год. Сколь чашку нальешь до краев, она, може, испарялась. Утром встаем, смотрим: она убыла или прибыла? Убыла – значит кто-то замуж выйдет. Прибыла – значит женятся. Под красный угол ставили стакан с водой, то есть тоже гадали»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). Для девушек на выданье была важна определенность: хотелось знать, в какое время выйдешь замуж, т.е. ждешь ли замужества в текущем году, и откуда будет жених. Чтобы определить, откуда ждать жениха или в каком направлении выйдет замуж девушка, по общерусской традиции бросали со двора обувь – «обутки» (не валенки). Необычным можно считать выбрасывание дуги: *«А дугу вот выбросишь через ворота, куда она концами, туда или сюда упадет, туда замуж выйдешь. Через себя бросали, ну»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). Здесь было известно также «выпускание куриц домой» под Новый год, когда следили за поведением петуха: «если начинал клевать зерно, то выйдешь замуж, если нет – не выйдешь» (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.).

Так как, по мнению семейских, в их селах никаких колдунов и дурных людей не проживало, то не было и традиции «закреплять угольками» дверные и оконные проемы накануне Крещения⁴, что имело место, например, у сибиряков, в том числе чалдонов. В начале XX в. воду святости в р. Чикой в 6 часов утра, поэтому у некоторых представителей старшего поколения вызывает неприятие новый обычай освящения воды в 12 часов ночи. Они приводят в подтверждение своих рассуждений слова родителей: «Раньше говорили: последний день святок – черт в луже купается, перебарывает, а у нас идут воду святить и домой тащить».

Примерно до середины XX в. речную воду по старинке набирали впрок из проруби в присутствии наставников. *«Святят на речке, туда ездят дьячок, старухи какие. На Чикой. Сейчас-то не освящают, а раньше также и ходи-*

ли, молились, купали хрестами. Хрестиком купали, и все. А сейчас-то этот (дьячок. – прим. авт.) помоложе, он же не учился, самоучка, он только и может читать, что отпевают покойников, а остальное-то я не знаю» (ПМА. 2010 г. Филиппова З.А.).

В настоящее время для забора воды не делают прорубь, а берут воду из родника, который не замерзает зимой. Похожие изменения в отношении мест сбора воды наблюдаются в России повсеместно. Из-за плохой экологии и загрязнения рек люди стали запасать родниковую, а не речную воду. Этот обычай активно поддерживается не только пожилыми людьми, но и молодежью, поэтому селяне ездят набирать святую воду семьями, с детьми и внуками. Встречаются пожилые женщины, которые сами святят воду по примеру своих родителей: *«Как мама че делала, так я воду сама посвячу, тоже вот молиточки эти прочитаю и посвячу, иконочку покупаю, покажу ее. Так же вот кастрюлю большую наливаю и разливаю. А потом, когда станеть худо, я помоюсь даже и побрызгаю в избе...»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Информанты старшего возраста еще хранят в памяти время, когда не было обычая купаний в проруби. Однако сейчас такой обычай распространился в России, на Крещение его можно наблюдать и в Красночикоийском районе на местном озере (местн. «запруда»), где заранее вырубают прорубь.

Приверженность старой вере не мешала семейским активно отмечать Масленицу (местн. «Масленка»). Как и в Западной Сибири, достойно отметить Масленку можно было катаниями с гор, на конях, санях, разжиганием костров. Соблюдались запреты на хозяйственные работы, относившиеся к категории «грязных» (стирка, уборка). В катаниях с гор, которые еще в 1920-е гг. носили ритуальный характер, принимали участие дети, молодежь и пожилые люди: *«На масленку кататься ходили на катушку, там, с горы и под горой. А гору обливали водой, круто там. С четырех часов все передеваются, наряжаются, берут сани – у кого большие, у кого маленькие, и все идут туда. Лоток делали, обмазывали его навозом, замораживали... Пожилые катались и дети»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). Информанты особенно подчеркивали, что главными участниками катаний с гор были молодожены. Катания были связаны с барахтаньем в снегу, для чего опрокидывали сани, особенно если в них катались девушки.

⁴ Это утверждение, однако, не всегда подтверждается другими информантами, которые рассказывали, как умирали колдовавшие люди.

Всю неделю катались по деревне в санях: пожилые мужчины катали детей и внуков, юноши – девушек, которые пели песни под гармонь. Особенно красочно выглядели сани, запряженные конями, которые украшались по этому случаю колокольчиками и предметами женского рукоделия. Нарядно выглядели дуги конских упряжек с прикрепленными к ним колокольчиками, разноцветными лентами, вышитыми полотенцами, поясками: *«Еще колокольчики наденут: по улице едут – они звенят. Вот на дугу ленты наряжали, потом дугу обовьем. И пояски подвязывали. И полотенце, один повешаем посредине на оглобли, через коня и на оглобли, чтобы это, виднолось, и прицепим чем-то, вязочками... Конь украшен. Штобы с кружевами было полотенце-то. Кататься поедем с гармошкой»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

По сибирскому обычаю, в чикойских селах устраивались конные бега верхом среди молодых мужчин, а именно – парней-«женихов». Состязавшихся называли «женихами» по причине того, что они в массе своей были неженатыми. *«И ходили кататься вообще-то всю неделю, кто на конях, кто верхом, кто на запряжке»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). К бегам готовились как спортивному празднику, участники надевали красивые одежды, украшали лентами коней в красивой сбруе. Молодецкая суть праздника выражалась в украшении всадников нарядными гарусными (шерстяными) поясами: *«Это гарусные кушаки были, старинные, их привязывали. Жениха наряжали с обоих концов, чтоб, на коне бежит, чтоб оне колыхались. Один пояс, а концы вот так воткнут, они длинные. Он на коне скачет, а они развеваются»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). В морозы бегали по замерзшей реке, усложняя тем самым соревнования. Заслужившего честь юношу приглашали в дома односельчане, поэтому он и его друзья «ходили по гостям», особенно в семье с девушками на выданье.

С распространением советских сценариев праздника «Масленица» стали «по указке свыше» готовить и сжигать чучело даже там, где этого никогда не делали. Большинство информантов вспоминало, что ранее таких обычаев у них не существовало, но повсеместно жгли костры, в которых сжигались ненужные, старые вещи. *«Костры на Масленицу жгли. Там все, под горой. Один костер наложут пораньше, хламу всякого, и зажигают. Дрова, и солому, и все на свете»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

Развлечением, одновременно с загадыванием желаний, являлись прыжки через костры. Если парень приглашал нравившуюся девушку прыгнуть вместе, взявшись за руки, то смотрели, разомкнут ли они руки или нет. *«Прыгали через костер. Это отдельно маленький костер с соломой делали, солома горит, вот прыгали. Прыгали по одному парни, девки, уже и замужние прыгали. Если разомкнут руки, значит все, вместе не будут»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

Масленичная кухня имела отличительные особенности: во-первых, как предпостная она не предполагала мясной пищи, во-вторых, включала выпечку блинов. Блины ели со сметаной, маслом, молоком. *«Блины были и на дрожжах, и пресные, кто как мог. И на молоке»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). В качестве обязательных масленичных блюд информанты называли яичницу, самодельную лапшу, которую делали из тонких коржей, резали кубиками и заваривали кипятком или молоком. Из блюд местной кухни можно указать на «драченые», которые выпекали в русской печи. Информанты так рассказывали про это масленичное блюдо: *«Драченые – тесто да яиц туда много били. Их пекли как лепешки в русской печи. Щас-то каравай зовется, а у нас – драченые. Они круглые были, таких средних напекут [показывает примерно 25 см в диаметре]. Бывало встанешь, она как жар горит драчена»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). У семейских не было принято заговляться пельменями, которые считались «сибирским блюдом», но в Прощеное воскресенье накануне Великого поста готовили яичницу. С наступлением Великого поста все скоромное убирали или скармливали домашним животным.

Как и все православные люди, к Вербному воскресенью чикойские старообрядцы собирали букетики вербы и устанавливали их около икон. Отличие семейских традиций, по нашим наблюдениям, заключалось в существовании обычая втыкать эти букеты в ворота, где они и оставались на весь год, пока не сломаются и не оголятся веточки (аналогичны наблюдения Л.А. Аболиной и Р.Ю. Федорова [1, с. 163]). *«Это, дескать, Господь охрану послал, ото всего, каждые ворота»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). Охранная функция вербы хорошо известна в Западной Сибири, где ею похлопывали людей, скот во время первой выгонки [7, с. 203].

Под Николу Вешнего чикойцы наблюдали за кукованием кукушки: считалось, что с этого дня она начинает куковать и предсказывать продол-

жительность жизни. Однако, чтобы птица действительно правдиво пророчествовала, нужно было снять с себя пояс и обвить им дерево (информанты указывали на осину). Приведем рассказ на эту тему, события которого относятся к середине 1960-х гг.: *«Загадывали, сколько лет проживет. Мы шли с Гутаю⁵. Мама стогом пошла, а мы с Полиной пошли рядом. Услышали кукушку. Надо кушак с себе снимать, мама в сарафане ходила. Она кушак-то сняла, ну и осину эту обвила, где сидела кукушка. Стала года-то спрашивать, ну и она ей куковала, куковала, и тут я ее спугнула. А мене, главное дело, показалось, что какая будто старуха прошла. Не дала так путем дослушать года. Ну, она много ей накуковала, и она много лет прожила»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Птица-пророчица исчезала также внезапно, как и появлялась: *«Кукушка под Николу кукует. А вот так говорили: “Как овса напьется, как овес начинает спать, так вот она бросает куковать”»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

Как и повсеместно у русских, соблюдались жесткие запреты на работы в праздник Благовещение – прежде всего, прядение, мытье, стирку, купание в бане. Как вспоминали пожилые женщины, семейские избегали даже ехать куда-то. В этот день также не брали «в солдаты» (считалось плохим знаком). В ходе полевой работы от информантов обычно приходилось слышать общерусскую поговорку, что в этот день «птица гнезда не вьет, девица косы не плетет». Как и повсеместно, приводилась в пример кукушка, которая свила гнездо в праздник Благовещения «и за то осталась без гнездушка». В детстве многим рассказывали, что это «проклятая птица и у нее лапки разного цвета», что, как будто, служит подтверждением ее необычного состояния. В ходе сбора полевых материалов не были зафиксированы обычаи «закликанья весны» или выпечки птичек в день Сорока мучеников.

Весенне-летние календарные обычаи

К Пасхе тщательно готовились, соблюдая Великий пост, пищевые и поведенческие запреты. У семейских не зафиксирован обычай «давать задания курам» во время поста, подобно старообрядцам юга Западной Сибири [7, с. 223]. Основные ритуальные приготовления выпадали на Чистый четверг Страстной недели, когда надо было выполнить различные виды хозяйственных работ, «пошерудить» (потрясти,

потрогать) продовольственные запасы, чтобы потом «весь год все было и спорилась работа». В Чистый четверг красили яйца луковой шелухой, луковым пером. Если кто-то все же не успевал, то делали это в субботу. Как и в Новогодье, в Чистый четверг совершали разные магические действия в надежде, что это будет повторяться весь год: сила магии была основана на вере в значение определенных дней для обеспечения благополучия.

Р.С. Овчинникова рассказала об обычае есть в Чистый четверг свинину. Этим обычаем семейские отличались от русских и вообще православных христиан, в том числе Западной и Восточной Сибири. При этом пост держали до четверга и два дня после: *«Если кабаны есть, надо в четверг заколоть. Поросят держали, а вот так же не ели мяса, а вот в Чистый четверг били по поросенку, готовились к Пасхе. И вот дадут даже, нажарят, поесть давали в Чистый четверг. А потом опять два дня совсем никого не давали, не ели такое, только постное»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Возможно, этот обычай являлся рудиментом дохристианской новогодней обрядности, которая до XVI в. была связана с весенним новолунием и равноденствием [6, с. 625].

Перед самым большим христианским праздником наводили порядок не только в домах, но и во дворах, в огородах. Те, кому это позволяли финансовые возможности, красили дома снаружи. Из домов выносили ткацкие станки – «кросна», которые накрывали передником-запоном: *«Все, самопрядку еще вынесут и запоном накроют. Вот почему-то запоном...»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Многие очистительные мероприятия приурочивались к Страстной пятнице. По этому поводу информанты рассуждали так: *«В пятницу очень строгий пост, самая же грешная пятница. Сильно постились, ели постную еду – капуста, лук, картошка, постное масло»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.).

Большое значение в приготовлении ритуальных блюд придавалось выпечке красивого круглого хлеба – «куличей». Куличи из сдобного теста выпекали в больших или малых формочках, однако выпечку хранили до Светлого Христова Воскресения. Выпеченные хлеба семейские, как и другие православные, украшали крестами и ягодами или конфетами (карамельками): *«Сверху делали украшения из теста, ягод. Добавляли в кулич яйца, масло. Изюм не делали, это сейчас. А в те годы какой изюм? Наката-*

⁵ Левый приток р. Чикой.

ешь тесто, как палец, потолще или потоньше, и нарежешь рисунок. И клали крестом, а потом вкруговую. И ягодки или конфетки тыкали. Землянику, у кого есть – бруснику, клюкву» (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.).

Приготовленные ритуальные кушанья освящались утром на Пасху. Современные пожилые старообрядки вспоминали, что после закрытия молельных домов святить яйца и куличи приходилось самим. Собственно, условия жизни столетиями гонимых старообрядцев способствовали выработке особых обрядов без участия священнослужителей. Использовалась вода как проводник святости от некогда освященных предметов (икон, крестов): «*Сами святили святой водичкой. Сделаем кисточку с соломой или щеточку. Покупаешь эту икону в воде, потом брызгаешь. Воду брали из колодца своего, икону чтоб покупать. Опускали туда икону, а потом этой водой брызгали и в доме, и в огороде, и пекли, варили, и в колодец даже эту воду потом сливали»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.); «*Крест медный купали в воде, я вот отдала дочке его, сейчас нет у меня. Им-то еще ловчей [освящать. – прим. авт.]»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). Освященные кушанья съедали до последнего кусочка или скармливали птицам. «*Если не съедают яйцо, курицам надо скормить. Надо, чтобы не выкидывали никуда, а пустили в пользу. В печку его не кидали и в огород не закапывали»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.).

Накануне Пасхи ходили в старообрядческую церковь: «*Перед Пасхой ходили в церковь. Я-то ее не захватила... Всегда вот мама говорила, мы ночь молимся, а в полшестого батюшка скажет: “Пойдемте, пройдем кругом церкви”. И вот мы, говорит, кругом пройдем. “Ну, идите теперь, дома мойтесь, и молитесь, и разговляйтесь”»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

Всю пасхальную неделю соблюдались запреты на хозяйственные работы: «*...Ниче неделю не давали делать на Паске, даже стирать, мыть не давали. А под Паску одежды-то вольной не было, вот в бане вымоемся, в избах выпрешься и тут же постираем, полощем»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

В первый день Пасхи ходили на кладбище, как поясняли старообрядцы, христосоваться с умершими родственниками (обобщенно их называли «родителями»): «*Прямо на первый день Паски идут, все кланяются, яичечки несут, кладут своим покойничкам, всем по яичку кла-*

дут. Например, нонче никуда на Троицу не ходят у нас, а на родительский день все время ходят» (ПМА. 2010 г. Черепанова В.Ф.).

У семейских не фиксировались распространенные в Западной Сибири обычаи смотреть «игры солнца» на пасхальной заутрени, хотя люди старшего поколения слышали об этом от других, видимо, сибиряков, но сами не принимали участие.

Обычаи разговения у семейских отличались от наблюдаемых у других православных христиан Сибири. Разговляться начинали яйцом, сохранным с прошлогодней Пасхи, а потом уже ели новые и затем праздничный хлеб-«паску» или кулич. Р.С. Овчинникова рассказывала: «*...Вот с икон снимали на божнице старое (прошлогоднее) яйцо. Оно иной раз бывает и сухое, а вот нынче сильно полное было, тяжелое. Мама его вынет, разобьет, вычистит и помаленьку, по крошечке нам даст. И хлебушка, который вот на Пасхе клали, который год стоял, давала. Яичко не все съедали, а по крошечке давала»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Считалось, что надо положить вновь освященное яйцо на божницу, прежде чем разговляться. «*И вот на Пасху надо, прежде чем есть, положим яйца на божницу. Есть люди, на Пасху одно яйцо кладут. Нельзя, говорят, одно-то яйцо, голодный человек будет. Надо класть яйца на божницу. От паски отрезали крошечку и сразу брали яйцо, и вот Богу помолются и ложили. Новенькое лежит. А хлебушко моя мама снимала потом, она берегла»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Кусочки пасхальных куличей берегли и использовали для причастия крестившихся детей. Мать Р.С. Овчинниковой крестила детей и затем давала им кусочки пасхального хлеба.

Родители не разрешали детям стучаться за столом яйцами, играть и развлекаться можно было только на улице. Запрещали разбивать яйца об стол или железной ложкой, ложку можно было использовать только деревянную: «*И вот ложечкой деревянной разбивали, и вот разговеемся, а играть уж пойдем, вот уж там-то и стучались. Стучались и катали, а за столом не давали»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Пасхальная праздничная неделя многим вспоминается катаниями яиц, в которых принимали участие как мужчины, так и дети. Мальчики играли во дворах, яйца катали и по желобкам, и на расстеленной клеенке по принципу «кто чье ударит». Играли и в другие подвижные игры, на-

пример, в лапту. Р.С. Овчинникова вспоминала: «У нас там бугор, и бугор весь в народе. Потом такие зарютца на нас, на молодых, да еще молодожены-то к нам припрягутся, и много нас. Ну, это, песни-то мы пели, разные, хороводы водили» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

Было принято припасать к празднику яркие нарядные сарафаны (Рис. 1) и шали, детям шить новую одежду. На празднике преобладающими расцветками одежды у девушек и молодых женщин были оранжевая, красная, зеленая, малиновая, бирюзовая и пр. «Бугор-то просто весь разрисованный. Яркие одежи носили. Нам охота было уж сарафаны одевать. Мене было где-то лет десять, кода я в школу пошла, вот я его и берегу. Красный с двумя лентами у мене. Ленты все брали: алые, синие, зеленые, какой цвет был, черные, всякие были. Надо, чтобы разнообразие было» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).



Рис. 1. Семейские женщины в нарядных костюмах. Архив музея «Дом-усадебя семейского крестьянина», с. Архангельское, Красночикойский р-н Забайкальского края

До недавнего времени бытовал обычай взаимного посещения семей родственников и знакомых всю пасхальную неделю: «У одних пришли, помолвились, сели, по рюмке выпили, пели. Ну, например, подружки были, я к себе приглашаю: “Ну, теперь прошу я вас к себе, мой дом посетить, проведывать”. Заходили, говорили: “С Пасхой Христовой!” “Христос воскрес!” – говорили, пели» (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). К праздничному столу жарили поросят, варили холодец, куриный суп-лапшу и пр. Сибирские пельмени готовить было не принято.

В начале XX в. праздник Троицы праздновали, т.е. не работали три дня (в период колхозного строительства время празднования сократилось до двух дней). Особенно почитали Духов день,

т.е. второй день Троицы. К празднику украшали свои дома цветами, а полы застилали травами: «На Троицу траву бросали по полу. Вот в субботу вымоем в избе, и я иду за травой. Пойду, нарву и все застелю в избе и на веранде. Букетики цветов ставили» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Как и накануне других двенадцатых праздников, под Троицу мылись и парились в банях.

К празднику Троицы, как и повсеместно в России, семейские девушки предварительно договаривались между собой и собирались вместе, что называется, «кумиться». Но, в отличие от западносибирских старожилов, после обряда кумления «кумушками» друг друга не называли, подарками не обменивались, не целовались, не делали из трав «кукушку», как это было у курских переселенцев Сибири.

Своеобразным в сравнении с другими сибирскими старожилами был у семейских обряд, называемый «топить кумушку», в котором роль кумушки играла молодая береза. Для проведения праздника выбирали обязательно березняк, где можно было подыскать подходящую березу и росли цветы с желто-золотистыми цветками – «жарки». Приведем рассказ Р.С. Овчинниковой: «Вот мы на Троицу ежли пойдём, вот называли же “кумиться”. В лес, березовую рощу пойдём за хребет... У нас там сильно много жарков, и у нас там светлый ключ бежит. Вот мы туда ходили, на этот ключ. Мы березку срубим, жарков нарвем, березку нарядим жарками, а ниток с дому возьмем. И потом яшню нажарим, кто че с дома настряпанное принесет, кругом садимся все, девушки, кушаем» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Обращает на себя внимание отсутствие воспоминаний о завязывании на березе ленточек. В лесу девушки проводили целый день: не только трапезничали, но и пели, водили хороводы, играли в «ручеек». Из хороводных песен информанты вспоминают «С гор под горку подымает...», которую считали веселой, свадебной, про девушку-невесту. В 1950-х – 1960-х гг. в коллективах девушек присутствовали и парни, особенно желанными участниками были умельцы играть на музыкальных инструментах – баянах, гармошках, балалайках.

После трапезы уже только одни девушки несли наряженную березу на ночь домой, а на следующий день, ближе к обеду, ее с почетом проносили по деревне к реке. Прежде чем топить березку, ее «разнаряжали», т.е. убирали жарки: «Домой принесем, на веранде в ведро воды поставим, чтоб не свяла за ночь. Еще больше наря-

дим, браво. А на завтрава, в Духов день, где-то в обед, заплываем на посеред Чикоя и опускаем ее, говорили: “Пошли топить”. Там старушечьи песни поют свои какие-то, кто Богу помолится, и нас проводят, мы заплывем с песнем. И до половины Чикоя доплывем на лодке и отпустим. Мы с ней-то снимали жарки, а потом их бросали туда же, за кумушкой, в реку. Почему-то старушки не давали нам наряженную ее забрасывать» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Березу топили вместе с ее украшениями, принадлежащими уже ей после обряда, подобно тому как топили в реке «май» белорусы на этнических территориях и белорусские переселенцы в Сибири. Как вспоминали информанты, пели песни, когда шли и от реки, и к реке, например: «Развивайся ты, береза...», «Я мороза не боюсь, придет время, разовьюся...». В одних местах, например, в с. Архангельское (Кочен), бытовал обычай заламывать березу и загадывать на исполнение желаний, в других этого не делали (например, в Нижнем Нарыме).

Так как народа собиралось много даже в небольших деревнях, например, Нижнем Нарыме, то получалось водить по два хоровода-«круга». Старушки, которые приходили на праздник, одевались не менее нарядно, чем молодежь. Нарядных женщин сравнивали с маками – «как маковки наряжались». Девушки тоже «браво ходили»: не только наряжались в лучшие наряды, но и прикрепляли дополнения в виде «монист жемчужных». «На Троицу два (вариант – три) дни гуляли, “кумушку” ходили топить девчонки, ну надо же было девчонкам нарядиться. Вот мониста жемчужные наденуть, монистов сколько было» (ПМА. 2010 г. Куприянова В.П.). В отличие от белорусских и украинских переселенков Сибири семейские девушки не плели троичских венков, но прикрепляли цветы к головному убору и сарафану: «А веночки не одевали, у нас не было такого. А так наряжались, оботкаемся, платочки же носили, не давали голову, чтоб нам так ходить. ... Подворачиваем [платок. – прим. авт.], вот мы суда их [жарки. – прим. авт.] наторкаем, и тут на булабочке, на платьюшке, и вот наряжали, сами себе этим наряжали» (ПМА. 2010 г. Куприянова В.П.).

По народному обычаю практиковались взаимные посещения всех односельчан – не только родственников и соседей, но и знакомых, что называлось «ходить веревочкой». «Они же соберутся “веревкой”, а всех же за день не обойдешь, а мода была такая, чтоб в ка-

ждом доме побывать. В этот дом придут, угостятся, пошли в другой дом» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Р.С. Овчинникова вспоминала, что слыхала от своих родителей про коллективное исполнение «вождения стрелы», но сама не видела.

Чтобы показать селянам, что угощение готово и семья готова принять гостей, разжигали около своих дворов костры. По сибирскому обычаю выносили из дома горящий самовар, чтобы показать намерение напоить чаем. «Вечером поздно вот зажигают соломки маленько и встречают гостей. Зажигают коло ворот, показывают, что ждут гостей. Еще заслонку вынесут, щипцы, в самовар которыми угли кладут, и еще играли, встречали гостей» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). В 1920-х гг., после Гражданской войны, праздники сопровождалась игрой на балалайках, гармониях, селяне много пели и плясали «Подгорную». В семьях, где в роду были утопленники и удавленники, накануне Троицы ходили поминать их на кладбище.

У семейских Красночикойского района Забайкальского края бытовали купальские обычаи, которые отличались от западносибирских – и старожильческих, и переселенческих (в т.ч. белорусских и украинских). На рубеже XIX–XX вв. на Купалу не были распространены известные в Западной Сибири обливания, но, так как праздник был тесно связан со сбором трав, этот день назывался у семейских Иваном Травником. Р.С. Овчинникова вспоминала, что обливались на Купалу тогда, когда купались в реке Чикой: «В детстве мы обливались, если купались, то один другого обливает. Так соберемся порой, вместо игры, это все делали» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Как и все сибиряки, Ивановым днем семейские открывали купальный сезон: считалось, что после этой даты это занятие становилось безопасным [2, с. 194; 8, с. 80].

Среди информантов практически отсутствуют воспоминания о разжигании купальских костров: «На Купалу крапиву клали, ну, молились старые. Костры сильно-то у нас не жгли, не было такого. У нас обычно гуляют, шутят. В гости идут если вечером поздно, соломки маленько положат, подожгут» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Бесчинств со стороны молодежи в Иванову ночь в семейских селах не наблюдалось, как и поверий, связанных с активностью существ низшей мифологии (например,

русалок), бытовавших, по нашим наблюдениям, у западносибирских старожилов этого периода. Следует все же отметить обережные действия на Иванов день, включавшие заготовку крапивы, которую втыкали в местах т.н. «пограничья» внутреннего и внешнего пространства (в воротах, дверях и пр.).

Вера в силу растений и их помощь пережиточно сохранились в обычае «поиска папоротника», который предпринимали ночью накануне Ивана Травника. *«Он у нас там сильно круто, его не найдешь, ночью искать. Тут-то у нас этот Леша, умер уже, что кушак-то мне подарил... Пробовали они, ходили. Но, говорил, не могли найти. Не могли попасть. Как будто дерево падает – и не допустили. Так папоротника и не увидели. Цветет под Ивана, только один день цветет. Только сегодня ночью надо искать... А вот, говорят, что если его найдешь, очень жить будешь хорошо, богато»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Считалось, что священное растение покровительствует не всем, но избранным, ведь из рассказов следует, что «что-то» не пускало некоторых искателей счастья подойти и сорвать цветок.

Особое внимание уделялось сборам богородской травы. В.П. Куприянова из с. Малоархангельское вспоминала, что эту траву собирали накануне Купалы, т.е. 6 июля по новому стилю: *«Я богородскую траву нарву, где девкам нарву, покойникам в подушечку кладу. Богородской травой мы не кадим, а верцем, верцем надо кадить. А вот в кедровнике растет верец [вереск. – прим. авт.], маленький такой, вот у меня веточки есть, покажу»* (ПМА. 2010 г. Куприянова В.П.). *«А она, богородская трава, нервы успокаивает, головные боли убирает. Очень хорошая богородская трава»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

Как и белорусские или украинские крестьяне Сибири, семейские придавали значение числу трав (как правило, 30 или 40). *«У мене сестра заболела, вроде у ее большой испуг был, испугали ее. А мене сказали, навроде надо ей, тридцать собрать, ну я двадцать восемь нашла, а две – лиственничку отломила да березочку отломила. А больше не нашла. Может, где в другом бы месте больше было, а я на пустырь ходила»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Считалось, что целебной силой также обладала купальская роса [2 с. 199; 8, с. 81]. *«По травам-то ходили. Моя мама, бывало, по деревне-то пойдет, под Ивана, утром раненько собирала она траву.*

Она всегда говорила: “Мойтесь ей”. Сразу-то она мокрая, вот она такая лечебная» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.).

К Петрову дню, как называли День памяти апостолов Петра и Павла, семейские украшали дома цветами – полевыми или «с огорода», которые помещали на «божничку». С Петрова и до Ильина дня начинали заготавливать березовые веники. Информанты 1930-х – 1940-х гг. рождения вспоминали, как Петров день «отмечали» работой на колхозных полях или покосах, что ранее родители считали грехом, а после обеда праздник продолжали застольем: *«И Петрова отмечали. На покосе. А звенья-то были, назывались “бригада”, по 130 человек. Там такое гулянье было. И гармошку привозили, и гитары. Плясали»* (ПМА. 2010 г. Андриевская Н.Н.). На Петров день ориентировались в плане прогнозов относительно будущего урожая: считалось, что если хоть один дождь пройдет до этой даты, то все уродится хорошо. *«Если до Петрова дня намочит, то все вырастет, все будет. Если уж не намочит, ничего не будет»* (ПМА. 2010 г. Филиппова З.А.).

Почитали и отмечали память Св. Прокопия – «Прокопьевы дни», которых, как сообщали информанты, насчитывалось в июле месяце три. К одному из Прокопьевых дней было приурочено рыхление капусты (называлось «огребать капусту»). До настоящего времени соблюдается запрет делать это в более ранние сроки. *«Вот ко мне бабушка пришла, я ей говорю, что я капусту огребла пораньше. Она говорит: “Никогда до Прокопьевых дней не трогай, под Прокопьевы дни только надо ее огребать. Это червяк исть будет”»* (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Так же строго соблюдались запреты на работы в Ильин день, так как праздник считался «грозным». В этот день ожидали грозу, во время которой людей могло убить молнией, если они нарушили запрет и выходили на покос.

Этнокультурная память в меньшей степени сохранила информацию об осенней обрядности, что можно объяснить проводимыми в стране в 1920-х – 1930-х гг. социально-экономическими преобразованиями и курсом на разрушение традиционной картины мира крестьянства, создание «человека нового социалистического общества». Одновременно с уничтожением индивидуальных крестьянских хозяйств и внедрением добровольно-принудительной работы в колхозах власти проводили политику насильственной девальвации значения народных

обычаев, знаний и опыта, особенно связанных с религией. Пожилые люди из семейских только слышали от взрослых об обычае оставлять «бороду», «Илье на бороду». Однако в колхозах это не только не практиковалось, но, напротив, отрицалось, и весь урожай собирался до последнего зернышка. По утверждению Н.Н. Андриевской, в колхозах в день Св. Илии до обеда косили сено, но потом привозили угощение «с водкой» и «там на покосе гуляли, а вечером – домой» (ПМА. 2010 г. Овчинникова Р.С.). Таким образом, суть праздника в честь пророка Илии была подменена советской гулянкой.

Выводы

К концу XIX – первой трети XX вв. семейские проживали в Восточной Сибири уже дольше, чем в свое время их предки на территории бывшей Речи Посполитой. Поэтому нет ничего удивительного в том, что многие элементы календарных обычаев обнаруживают сходство с обычаями сибиряков, не являвшихся старообрядцами, в том числе тех, кто называл себя чалдонами (название святочных ряженных, типы ряженных, масленичные катания, бега и пр.). По сибирскому обычаю жгли костры на местную Масленку, сопровождая это прыжками не только в качестве развлекательного действия, но и в качестве судьбоносных гаданий. Подобные факты позволяют говорить о бытовании в конце XIX – первой трети XX в. севернорусского и сибирского старожильческого пластов в традиционной культуре семейских р. Чикой, что особенно явственно проявилось в зимних и масленичных обычаях.

В весенне-летних обычаях и обрядах семейских р. Чикой (пасхальных, троичских, Иванова дня) в полной мере проявлялась культурная специфика данной группы, отражавшая белорусский (брянско-гомельский) этап ее этнической истории. В летней обрядности большое значение придавалось цветам и растениям, что отличало семейских от старожилов Сибири. С одной стороны, отсутствие массовых обливаний в Иванов день у семейских сближало их со многими земляками белорусских территорий и выделяло их на фоне других восточнославянских общностей Западной Сибири, у представителей которых такие обычаи были распространены. С другой стороны, на Иванов день семейские, в отличие от населения белорусских этнических территорий, не возжигали костров. Обычай разжигания небольших костров по

праздникам перед домами у семейских играл роль знака-приглашения в гости.

Семейские отличались от соседей-старожилов не только названием, старой верой и самобытными обычаями, но и социальными мифами о своем появлении в Сибири. Согласно историческим документам, эти группы русского народа, считающие себя в настоящее время старожилами, прибывали в Восточную Сибирь с небольшим разрывом по времени: одни, сибиряки (чалдоны), – с конца XVII в., вторые, семейские, – с 1760-х гг. [3, с. 8–9]. Однако чалдоны считали своих предков прибывшими по своей воле и говорили о себе как «вековечных», «пришлых с Дона». В то же время семейские, хотя и сохранили в памяти насильственные действия по переселению их предков в Сибирь (о том, что «прибыли откуда-то», говорят даже информанты 1910-х – 1920-х гг. рождения), не могли назвать исконных территорий их проживания.

Если принимать во внимание многоуровневый характер этнокультурной идентичности россиян, то наши полевые материалы свидетельствуют, что у семейских р. Чикой можно определенно констатировать преобладание семейской старообрядческой идентичности как варианта русской. Являясь носителями русского этнического самосознания, семейские сохранили в своей традиционной культуре элементы, имеющие украинское и белорусское происхождение.

Список ключевых информантов

- *Андриевская (в замужестве Михайлова) Наталья Никитьевна*, 1927 г.р., родилась в с. Барахоево, Красночикоийский р-н Читинской области (ныне Забайкальского края);
- *Куприянова (в замужестве Васильева) Василиса Пантелеймоновна*, 1928 г.р., родилась в с. Малоархангельское, Красночикоийский р-н Читинской области (ныне Забайкальского края);
- *Овчинникова (в замужестве Гаврилова) Раиса Сергеевна*, 1941 г.р., родилась в с. Нижний Нарым, Красночикоийский р-н Читинской области (ныне Забайкальского края). Проживала в с. Красный Чикой;
- *Сетова Анна Ермолаевна*, 1929 г.р., родилась и жила в с. Архангельское (Кочен), Красночикоийский р-н Читинской области (ныне Забайкальского края);
- *Филиппова (в замужестве Сидорова) Зинаида Андреевна*, ≈1935 г.р., родилась и жила в с. Архангельское (Кочен), Красночикоийский

р-н Читинской области (ныне Забайкальского края);

- *Черепанова (в замужестве Негодяева) Вера Филатовна*, 1918 г.р., родилась и жила в с. Архангельское (Кочен), Красночикойский р-н Читинской области (ныне Забайкальского края).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аболина Л.А., Федоров Р.Ю. Особенности традиционной культуры семейских Забайкалья // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 2. С. 159–167.
2. Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2011.
3. Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978.
4. Власова И.В. Поселения Забайкалья // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. 2. Забайкалье. Новосибирск: Наука, 1975. С. 21–47.
5. Лебедева А.А. К истории формирования русского населения Забайкалья, его хозяйственного и семейного быта (XIX – начало XX в.) // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. М.: Наука, 1969.
6. Русские / Под ред. В.А. Александрова, И.В. Власовой, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1997.
7. Фурсова Е.Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – XX вв.). Ч. 1. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. Новосибирск: Агро, 2002.
8. Фурсова Е.Ф., Васеха Л.И. Очерки традиционной культуры украинских переселенцев Сибири XIX – первой трети XX в. (по материалам Новосибирской области). Ч. 2. Новосибирск: Агро-Сибирь, 2005.

REFERENCES

1. Abolina, L.A. and Fedorov, R.Yu., 2015. Osobennosti traditsionnoi kul'tury semeiskikh Zabaikal'ya [The features of the traditional culture of the Semeiskie in Transbaikalia], Vestnik

arkheologii, antropologii i etnografii, no. 2, pp. 159–167. (in Russ.)

2. Fursova, E.F. ed., 2011. Belorusy v Sibiri: sokhranenie i transformatsii etnicheskoi kul'tury [Belarusians in Siberia: preservation and transformations of ethnic culture]. Novosibirsk: IAET SO RAN. (in Russ.)

3. Bolonev, F.F., 1978. Narodnyi kalendar' semeiskikh Zabaikal'ya (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) [Folk calendar of the Semeiskie communities in Transbaikalia (second half of the XIXth – early XXth centuries)]. Novosibirsk: Nauka. (in Russ.)

4. Vlasova, I.V., 1975. Poseleniya Zabaikal'ya [Settlements of Transbaikalia]. In: Byt i iskusstvo russkogo naseleniya Vostochnoi Sibiri. Ch. 2. Zabaikal'e. Novosibirsk: Nauka, 1975, pp. 21–47. (in Russ.)

5. Lebedeva, A.A., 1969. K istorii formirovaniya russkogo naseleniya Zabaikal'ya, ego khozyaistvennogo i semeinogo byta (XIX – nachalo XX v.). [Towards the history of the formation of Russian population in Transbaikalia, its economic and family life (XIXth – early XXth centuries)]. In: Etnografiya russkogo naseleniya Sibiri i Srednei Azii. Moskva: Nauka. (in Russ.)

6. Aleksandrov, V.A., Vlasova, I.V. and Polishchuk, N.S. eds., 1997. Russkie [Russians]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

7. Fursova, E.F., 2002. Kalendarnye obychai i obryady vostochnoslavjanskikh narodov Novosibirskoi oblasti kak rezul'tat mezhetnicheskogo vzaimodeistviya (konets XIX–XX vv.) Ch. 1. Obychai i obryady zimne-vesennego perioda [Calendrical rites of the East Slavic population of Novosibirsk Oblast as a result of interethnic interaction (late XIXth – XXth centuries). Part 1. Seasonal rites of winter and spring]. Novosibirsk: Agro. (in Russ.)

8. Fursova, E.F. and Vasekha, L.I., 2005. Ocherki traditsionnoi kul'tury ukrainskikh pereselentsev Sibiri XIX – pervoi treti XX v. (po materialam Novosibirskoi oblasti). Ch. 2 [Essays on the traditional culture of Ukrainian settlers in Siberia in the XIXth – early XXth centuries (the case of Novosibirsk Oblast)]. Novosibirsk: Agro-Sibir'. (in Russ.)

А.Ю. Майничева*

ТРАНСФОРМАЦИИ В КУЛЬТУРЕ ЯКУТОВ И ЧУКЧЕЙ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв. В ПРОЦЕССЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ «ЯКУТСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ»)

Статья посвящена трансформациям, которые происходили в культуре якутов и чукчей на фоне их крещения в православие в конце XIX – начале XX вв. Анализируя материалы, опубликованные в «Якутских епархиальных ведомостях», автор рассматривает данные трансформации во взаимосвязи с этнокультурной памятью и идентичностью коренного населения и приходит к выводу о том, что изменения в языковой, обрядовой, бытовой и социальной сфере народов северо-востока России привели к трансформации их религиозной и гражданской идентичности.

Ключевые слова: христианизация, якуты, чукчи, религиозная жизнь, идентичность, этнокультурная память

Transformations in the culture of the Yakuts and Chukches in the late XIXth – early XXth centuries under Christianization (based on the publications of Yakutsk Eparchial Bulletin). ANNA Yu. MAINICHEVA (Kryachkov Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts)

The article deals with the transformations that took place in the culture of the Yakuts and Chukches while they were baptized into the Russian Orthodox Church at the end of the XIXth – the beginning of the XXth centuries. Analyzing the publications in the Yakutsk Eparchial Bulletin, the author examines these transformations in connection with the ethnocultural memory and identity of the indigenous population and comes to the conclusion that changes in the linguistic, ritual, everyday and social sphere of their life led to the transformation of their religious and civic identity.

Keywords: Christianization, Yakuts, Chukchi, religious life, identity, ethnocultural memory

Введение

Трансформации в культуре, факторы их возникновения, формы их проявлений являются одной из фундаментальных проблем гуманитарной науки. Актуальность ее решения связана с необходимостью анализа и прогноза возможных изменений, не ведущих к уничто-

жению культуры как универсального явления, связанного с человеческим обществом. Многоаспектность поставленной проблемы обуславливает необходимость выбора специфических подходов для ее исследования. Одним из них является рассмотрение трансформаций в культуре во взаимосвязи с этнокультурной па-

* МАЙНИЧЕВА Анна Юрьевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Научно-исследовательского отдела Новосибирского государственного университета архитектуры, дизайна и искусств им. А.Д. Крячкова.

E-mail: annmaini@gmail.com

© Майничева А.Ю., 2023

мятью и идентичностью этнических образований. Ранее проблема влияния этнокультурной памяти на состояние и развитие культуры уже была частично рассмотрена автором в аспекте формирования картины мира посредством культурных зданий [1]. В настоящей статье предлагается сфокусировать внимание на выявлении трансформаций в культуре якутов и чукчей после крещения в православие в конце XIX – начале XX вв. Даже в такой формулировке тема обширна, поэтому, оставляя пока в стороне явления материальной культуры, большее внимание будет уделено проблемам трансформации некоторых элементов духовной культуры, прежде всего – относящихся к религиозной сфере. Источниковую базу исследования составили материалы периодической печати – публикации в «Якутских епархиальных ведомостях», периодическом издании Якутской епархии, за период с конца XIX до начала XX вв. Количество статей, в которых затрагивалась упомянутая тема, по сравнению с общим объемом публикаций невелико, однако оценивается автором как достаточное для проведения исследования, поскольку опубликованные сведения повторяют, дополняют и подтверждают друг друга. В издании публиковались разнообразные материалы, включая официальные записки, описи, рапорты, отчеты, списки, летописи, дневники, исторические записки, обзоры, очерки, проповеди, личные впечатления, репортажи с мест и т.д. Материалы часто публиковались без заглавий и без указания автора, так как в исследуемый период считалось, что издатель-редактор несет полную ответственность за материалы периодического издания.

Меры по трансформации религиозной и гражданской идентичностей

В конце XIX – начале XX вв. в «Якутских епархиальных ведомостях» регулярно публиковались статьи и проповеди, которые условно можно отнести к категории «программных». В них отразились установки, которые были основой для трансформации культурной жизни коренного населения северо-востока России. Иными словами, в них шла речь об обосновании изменений религиозной и гражданской идентичности. В такого рода публикациях утверждалось, что распространение христианства ведет за собой упрочение российской государственности: «...Делаясь чрез принятие христианства членами благодатного царства Христова

и приобщаясь к источнику всего христианского просвещения, ... сибирские аборигены постепенно делаются вместе с тем русскими, а христианство распространяется посредством миссий, поэтому деятельность ... их занимает видное место не только в истории православной российской церкви, но и в истории государства российского...» [18, с. 198]. Отмечалось, что трудами священников укрепляется вместе с крещением якутов и русское дело [18, с. 199], а православие называлось якутами «русской верой» [28, с. 164].

В официальной записке 1891 г. якутский губернатор отметил необходимость воздействовать на чукчей в деятельности Чукотской духовной миссии для привлечения их в русское подданство и «слияния их с русской народностью» [26, с. 137]. В записке подчеркивалось, что все, принявшие крещение, считали себя русскими подданными и «единство веры соединяет их в одну семью с русским народом» [26, с. 137], что ставило в качестве первоочередной задачи распространение православия на жителей отдаленных районов Чукотки и Якутии.

Важным аспектом приобщения к православию как задачи государственной важности было обоснование назначения ясака и уплаты податей новоявленными подданными, поэтому целью деятельности миссий было обращение язычников-чукчей в православную веру [2, с. 149]. В одной из публикаций констатируется, что носовые¹ чукчи не состоят в окончательном подданстве России, исключая принявших крещение. Автор поясняет, что оленные и носовые чукчи живут на территории России, но носовые чукчи в силу отдаленности не имеют общественных и административных учреждений, а потому все преступления, включая убийства, не разбираются по российским законам, жители не обложены ясаком, перепись населения не осуществлялась, поэтому чукчи в своих стойбищах считались свободными от исполнения законов государства [11, с. 232]. Кроме русских носовые чукчи общались с американцами, преимущественно китоловами, а также посещали американский континент в силу его территориальной близости, что наносило ощутимый экономический вред России, включая демографические потери. Увоз пушнины, незаконные промыслы давали годовой ущерб более милли-

¹ Название чукчей, проживавших на территории мыса Дежнева, бывшего Большого Чукотского Носа, самой восточной точки континентальной России.

она рублей [11, с. 233]. Спаивание чукчей экипажами американских китоловов и ограбление жителей вело к обеднению и вымиранию населения: «Носовые чулки, подвергаясь эксплуатации заморских соседей, должны погибнуть, если к ним не придут русские с моря и суши» [11, с. 233]. Противодействие негативным процессам виделось не только в военной защите «для оберегания чукотской земли и берегов Берингова пролива от всех подозрительных судов и шхун» [11, с. 233]. Было опубликовано предложение гражданских властей епархиальному начальству оказать содействие в просвещении носовых чулков, повлиять на них «нравственно в смысле привлечения в подданство России, для слияния как в духовно-религиозном, так и гражданском общении с Россией, в тесном единении с которой они найдут верный способ к дальнейшему развитию как материальному, так и в отношении лучшего гражданского устройства» [11, с. 234–235]. В публикациях указывается еще одна причина необходимости распространения православия – просветительство [4, с. 170], в том числе внедрение санитарно-гигиенических норм для решения проблемы повторяющихся губительных эпидемий и заражения тяжкими заболеваниями, включая проказу. Высказывались мысли о произнесении духовенством проповедей и проведении бесед о недопустимости совместного использования больными и здоровыми одной посуды и курительных трубок, о вреде курения табака для здоровья детей [2, с. 103], а также о строительстве не только храмов, но и школ и больниц [18, с. 199–201].

В статьях идет речь о методах распространения, а, правильнее сказать, привития православия: «...Свое призвание, ... просветительную миссию по отношению к ... народам, населяющим отдаленные земли Азии, Россия выполняла и выполняет путем претворения их в состав русского тела. Путем ассимиляции создавались все великие империи минувшего и современного мира; ... всюду для этого употреблялись насильственные меры... , у нас это дело совершается ... внутренней духовно-органической силой... , т.е. православной верой» [18, с. 199–201]. Авторы считали, что веру нужно принимать не путем логического размышления, а чувственно: «Для привлечения и просвещения ума и сердца инородцев нужно сначала действовать на их внешние чувства благолепием храмов, торжественностью служб, блеском и красотой

церковных облачений [4, с. 170]. Священники часто не спешили проводить обряды крещения, вели долгие беседы, рекомендовали обсуждения с родными, давали время для раздумий, убеждались в искренности желания принять православие [28, с. 165, 326].

В «Якутских епархиальных ведомостях» размещались перепечатки публикаций об обязательности духовного религиозного общения для поддержания веры, приводились примеры из разных регионов Сибири, куда направлялись потоки новопоселенцев из губерний Европейской России. Так, тобольский губернатор «описывал нравственные страдания переселенцев, ... лишенных поддержки и утешения, которых русский человек привык искать в храмах» [3, с. 139]. Отсюда закономерно вытекали и положения о важности строительства церквей. В публикации статс-секретаря Куломзина с призывом к совершению пожертвований на возведение храмов как условия успешности христианизации говорится о необходимости «приношений на далекие окраины, где христианство борется с язычеством...» [4, с. 170]. Выражая желание приобщиться к обычаям православия, новообращенные делали пожертвования на новые церкви – «каждый по своему состоянию, желанию и возможности, как то вещами, скотом и деньгами» [24, с. 169]. Инициаторами строительства церквей, строителями и плотниками нередко могли выступать новокрещены. Например, согласно «Летописи Верхоянской церкви», для возведения церкви голова рода Михаил Попов Кулун с общественными старостами подали прошение епископу Иркутскому, Нерчинскому и Якутскому [24, с. 166]. В начале 1862 г. якуты Дюпсинского улуса обратились к протоиерею Никите Запольскому с просьбой об исходатайствовании прошения о строительстве новой часовни или еще одной церкви, так как не все дюпсинцы, жившие на огромном пространстве, могли посещать старый храм [12, с. 357]. Родона начальники и почетные обыватели вместе со священниками участвовали в обсуждении места расположения церкви и ее внешнего вида [25, с. 168].

В другой статье утверждается, что важнейшим из факторов, под воздействием которого изменяется быт язычника, ставшего христианином, принимает новое направление его жизнь, нравы и убеждения, служит храм и работающая при нем церковно-приходская школа, «где не ведавшие некогда истинного Бога верующие и

часто язычники, собираясь для общественного богослужения, будут возносить Господу свои бесплодные молитвы; ибо, по молитве священного писателя, если и иноплеменник, который не от народа Израиля, придет в храм и помолится Господу, то и его да услышит Он с неба, с места обитания, и сделает ему все, о чем будет взывать к нему (3 Цар. VIII. 42:43)» [18, с. 200].

Значимость распространения христианства резюмируется в публикации «По поводу построения новых церквей в Якутской области» [18, с. 197], в которой указывается, что просвещенные христианством славянские племена «составили величайшую во всем православном-христианском мире церковь, ставшую центром притяжения многочисленных инородческих племен восточного края России... На долю ее ... выпадает историческая задача: быть связующим звеном между Востоком и Западом и готовить ... племена Азии к принятию христианского просвещения Европы» [18, с. 198].

Большинство миссионеров-проповедников, действовавших в среде народов, у которых сложился свой родовой быт с соответствующими законами и традиционными порядками, прежде всего и главным образом обращались с евангельским учением к старшим: к головам, к начальникам отдельных стойбищ и главам семейств. Если уважаемый глава рода решал переменить традиционную веру на христианскую и принимал крещение, то у его сородичей в ее «спасительности и пользе ... не может быть никакого сомнения, остается... последовать его примеру и быть с ним в одной вере... В таких случаях они обращаются и крестятся целыми семействами, стойбищами и родами» [29, с. 327]. Массовые крещения вслед за представителями элиты быстро стали обычаем и производились неоднократно [29, с. 327].

Обычно миссионеры приглашали в крестные отцы кого-нибудь из влиятельных и почетных лиц. Многие якуты и чукчи имели крестным профессором геологии Матфея Геденштрома, который путешествовал по северо-востоку Азии. Протоиерей Григорий Слепцов сам становился крестным отцом многих и давал им свою фамилию [29, с. 328]. Заслугой Г. Слепцова в распространении православия в Верхоянском и Колымском комиссарствах было обращение почти всех жителей в христиане «не по имени только, но и по жизни» [29, с. 326]. Отмечалась действенность проповеди Слепцова: «Слышавшие его

простую, но искреннюю и воодушевленную речь не только принимали новую христианскую веру, но и совершенно утверждались ... в ней, без всякого поворота к прежней религии языческого заблуждения. ... Они ... старались убедить в спасительности христианской веры и других своих сородичей. Вследствие этого последние приходили к миссионеру целыми толпами и, выслушав его наставления, одобряли “русскую веру” и выражали желание креститься» [29, с. 326].

Культурно-языковые трансформации

Немало публикаций посвящено описанию языковой проблемы. Авторы отмечают преобладание использования якутского языка в быту. Сообщается, что все прихожане в Кыллахском приходе говорили по-якутски, даже дети русских крестьян, которые «свой родной язык коверкают только при разговоре с поселенцами, которых называют “русскими”» [9, с. 360]. В описании чудес в день Св. Николая 1870 г. упоминается набожная старушка, дьяческая вдова, которая лучше знала якутский язык, чем русский [6, с. 236]. В одной из статей резюмировалось, что среди якутов русский язык мало распространен, и в то же время отмечалось «оставление родного языка теми русскими людьми, которые постоянно живут между якутами» [23, с. 347]. Отсюда следовал вывод о том, что распространение русского языка необходимо, поскольку соответствует насущным потребностям русского народа и всероссийской государственности. В качестве пути решения проблемы предлагалось обучение инородцев, не знавших русского языка, сначала на их собственном языке, а потом на русском, а инородцев, знавших русский, требовалось учить обязательно на нем.

В статьях приводились примеры искажений русских имен, что имело значение при крещении для определения небесного покровителя. Отмечается, что крещенные якуты зачастую не знали своего настоящего имени: Спиридон произносился как Испен, Трофим – Доропун, Галактион – Халачимен, Мария – Майка, Ольга – Олла. Был случай, когда Иннокентий и Леонтий были крещены одним именем Легонтей. На вопрос «Когда и как правишь ты свои именины?» последовал ответ: «Когда придет праздник святого Иннокентия, я ставлю свечку ему, а когда наступит день Леонтия, то Леонтию, кому-нибудь и попадет» [20, с. 9]. Такая культурно-языковая трансформация, несомненно, была мало приемлема для православия. То же

можно сказать и о ситуации с молитвами, когда, коверкая слова, якуты машинально произносили молитву Христу, которой они придавали особое символическое значение, без понимания ее смысла [10, с. 23]. Решение проблемы виделось в переводе богослужебных книг, бесед и проповедей на национальные языки. Чтобы собеседования о вере приносили пользу прихожанам, а не забывались ими, утверждалось, что нужно иметь в переводе на якутский язык поучение о православной вере, в котором были бы изложены элементарные истины в простых и кратких выражениях [12, с. 357].

Успех миссионерской деятельности протоиерея Г. Слепцова связывали с его хорошим знанием якутского языка [30, с. 341]. Считали также, что «знание туземного языка и проповедь Евангелия на нем не только трогает и умиляет инородца, но и ставит миссионера в близкое ... родственное общение с ним, делает его как бы сородичем, а саму веру христианскую верой не “русской”, а якутской или чукотской» [30, с. 341]. Миссионер Михаил Петелин, посещая стойбища чукчей, окрестил 60 человек, так как хорошо владел чукотским языком и легко сблизился с людьми; он надеялся, что «живя с ними, привьет христианские понятия» [26, с. 138]. Привлечение к делу христианизации чукчей переводчиков часто было малоэффективным, так как толмачи из крещенных чукчей, знавших русский или якутский язык, не могли передавать евангельские истины, требующие отвлеченных понятий, которых в чукотском языке не было [30, с. 345]. Попытки перевода молитв на юкагирский, чукотский и коряцкий языки также встречали лингвистические и понятийные трудности. 28 апреля 1870 г. заведующий Чаунско-чукотской миссией священник И. Трифонов доносил Духовному Правлению, что он пытался найти на ярмарке в Анюйской крепости, куда в конце марта стекались все инородцы, кого-нибудь из коряков, кто, зная коряцкий, помог бы в переводе молитв. Но знатоков не оказалось, поскольку не существовало «коряцких слов на эту молитву» [32, с. 323].

Процесс внедрения религиозных текстов на якутском языке носил противоречивый характер. Протоиерей Стефан Попов сообщал, что перевод книг, сделанный в 1859 г., постепенно вводили в употребление, но в некоторых местностях ему не придавали значение молитвы или беседы с Богом, так как здесь господствовала вера в силу молитв на русском языке, которые, однако, якуты заучивали с трудом. Случалось,

что особенно набожные инородцы, забыв некоторые слова молитвы по-русски, пускались догонять уехавший к другим прихожанам причт, проводя без сна по 2–3 ночи и проезжая более ста верст [10, с. 23].

Синкретизм и трансформации в религиозном поведении

Исполняя уставы и наставления церкви, прихожане-якуты выражали преданность православной вере, но были подвержены многочисленным суевериям и предрассудкам, которые достались им от старшего поколения [9, с. 361; 12, с. 357; 16, с. 334; 23, с. 347; 24, с. 69]. Один из авторов писал: «Вся духовная жизнь их ... не что иное, как сплетение или смесь бесчисленных суеверий, унаследованных как от предков своих, так и от русских» [16, с. 334]. В официальных отчетах съездов духовенства Якутской епархии выделялась первоочередная задача искоренять в народе суеверия и предрассудки пастырским словом путем «обличения, вразумления, наставления и объяснения» [12, с. 356].

Вновь обращенные якуты проявляли черты христианской религиозности: они не пропускали исповеди и причастия без уважительных причин; умеющие читать псалтырь приглашались к покойникам и, чередуясь между собой, читали в некоторых состоятельных семьях до 40 дней; посещали храмы, присутствовали на богослужениях, отправляемых на родном языке, хотя и тяготились обрядовой процедурой [16, с. 333]. Проповеди на якутском языке слушали внимательно, причем время от времени прерывали их словами сочувствия, чем приводили пастырей в замешательство. Впоследствии эта практика сошла на нет благодаря священникам, которые убедили верующих в неуместности подаваемых реплик [16, с. 333]. Прихожане были расположены к душеспасительным беседам и поучениям, «были готовы стоять продолжительное время, лишь бы не умолкал проповедник...» [16, с. 333]. В домах якутов священники вели беседы религиозного содержания, объясняли явления природы, что вызывало большой интерес и удивление любознательных слушателей [24, с. 69]. Некоторые новообращенные якуты, веря в силу таинств, иногда просили священника служить молебны для прекращения гнева Бога, проявляющегося в болезнях, засухах, наводнениях и прочих бедствиях [16, с. 333].

В якутских жилищах на передней полке выставляли иконы и вывешивали деревянный

полукруг с семью отверстиями, по которому отмечали дни недели и счисляли пасхалии. Прихожане, как правило, сами не читали напечатанных текстов молитв, так как были равнодушны к грамотности, не имели потребности в образовании и не понимали его выгод для духовной жизни и домашнего быта. Просьбы о пище и выздоровлении, обращенные к Богу, считали молитвами [16, с. 335]. Многие прихожане придерживались точки зрения, что молитва не нужна, так как она – дело лишь священника, которого называли «Божием человеком» [16, с. 333]. Исключение составляли якуты Очинского рода Первого Соттинского наслега, поскольку, благодаря двум грамотным соплеменникам, большая их часть знала главнейшие молитвы и возносила их.

Как отмечалось в публикациях 1890-х гг., грамотные якуты читали в церкви, а вот способных к пению встречалось мало. Однако в очерке 1912 г. автор описывает свое духовное наслаждение от общего пения прихожан с клириками кратких песнопений на якутском языке, которое являлось открытым выражением их религиозных чувств [34, с. 153].

Для якутских прихожан было характерно милосердие к соплеменникам. Любовь к ближнему выражалась в христианской взаимопомощи. Хотя не было специальных богаделен, приютов для бедных и престарелых, но нуждающихся в уходе бездомных стариков не оставляли без призрения. Они находили приют в том наслеге, где жили, питаясь и ночуя поочередно у своих сородичей [16, с. 334]. Поддерживая инициативу прихожан, стараниями епархии при церквях учреждались церковно-приходские попечительства для благотворительных целей, строительства и содержания храмов [15, с. 315]. На пожертвования прихожан и средства епархиального совета открывались церковно-приходские школы и больницы. Жертвователями были не только состоятельные люди, но и бедняки [14, с. 245; 16, с. 334; 17, с. 348; 31, с. 53–54], проявлявшие примеры высокой нравственности.

Противодействие языческим обычаям

Шаманство как яркое проявление язычества представляло собой особую мишень для православного духовенства. Стараниями священников были убраны идолы с острова Кыллах, последнего идола отправили на лодке вниз по Лене [8, с. 278]. Авторы сетовали, что сохранялись случаи идолопоклонства и принесения

тайных жертв даже христианами [7, с. 270–271]. Отмечалась живучесть языческих обычаев, которая объяснялась тем, что народ нелегко расстаётся со своими старинными обычаями: «... Религиозные верования, зарождаясь в глубоких тайниках души человеческой, проникая собою всю его деятельность, воплощаясь ... в плоть и кровь его, составляют суть всей его духовной и нравственно-общественной жизни. Вот почему и среди русского народа, принявшего православно-христианское просвещение тому назад уже в IX столетии, еще так живучи прежние языческие обычаи» [17, с. 346–347]; «Новая вера никогда не вытесняет сразу старую; прежняя вера не только значительное время продолжает существовать наряду с новой, но иногда налагает свой отпечаток на новое народное религиозное мирозерцание» [19, с. 178].

Проблему составляло не только крещение язычников, но и преодоление ересей: в частности, авторы сообщают о противоправных действиях скопцов по уничтожению церковной утвари и икон [13, с. 370–371] и о случаях обращения скопцов в православную веру, сопровождая это следующим комментарием: «...Хотя скопцы находятся в великом заблуждении, но, чтобы перейти в православие, им трудно совесть свою преодолеть» [5, с. 23–24]. Собственно, в этих положениях и содержится понимание действия этнокультурной памяти, сдерживающей проникновение новаций. Одновременно этнокультурную память нельзя считать застывшим явлением, со временем ее элементы также претерпевают изменения, формируя ее новый вариант.

Трансформации в устном народном творчестве

Авторы отмечают устойчивость преданий о прошлом, которые составляют часть этнокультурной памяти, и их влияние на настоящее. По одному из сказаний, на месте поварни Элер-сюбют, «которую русские называют убиенною» [17, с. 250], происходили вооруженные столкновения между русскими и эвенками, в которых погибло немало людей. Даже после наступления мира многие эвенки, бывая там, приходили в суеверный ужас, доходящий до сумасшествия и самоубийства.

Стабильно сохранялись топонимы, память об их происхождении и зарождении родов, опирающаяся на легенды [15, с. 313]. Таково сказание об образовании Соттинского наслега: жила

старуха-якутка по имени Сотту, у которой было четыре сына – Сытыга («хилый»), Кер («веселый»), Очо («отделившийся»), Сегир («свесившийся»). От них образовались четыре рода, составляющих Соттинский наслег: сытыгинский, керский, очинский и сегирский [15, с. 314].

Со временем появились предания, связанные с христианством. Таковы существовавшие у сунтарских якутов рассказы о приезде к ним для крещения второго епископа Иркутского Иннокентия (Неруновича), который в самое неудобное время года, весной, с небольшой свитой путешествовал по округу [17, с. 347–348]. Некоторые предания рассказывают о традиционных для православия чудесах с иконами. Например, в урочище Застава на берегу р. Алдан находилась старая церковь, выстроенная казаками Новгородовыми вместо сгоревшей часовни. В ней находилась уцелевшая от пожара икона Владимирской Божией Матери, которая была найдена якутами висящей на столбе-коновязи перед часовней (видимо, это был сэргэ – ритуальный столб-коновязь). Никто не мог снять икону, хотя прикладывали для этого много сил. Лишь одна старушка Новгородова (возможно, родственница казаков-строителей церкви), возрастом за сто лет, смогла снять икону при помощи Божией, после моления и земных поклонов [13, с. 360–361].

Чукотское предание сообщает о том, что, когда кочи казака Семена Дежнева выбросило на берег, чукчи нашли икону Св. Николая и, приняв ее за портрет Дежнева, повесили на дереве и стали стрелять в нее из луков, но были поражены каким-то чудесным действием и с тех пор включили Св. Николая в число своих богов. Первая их церковь была построена во имя этого святого [30, с. 344].

Внедрение христианских новаций в семейную обрядность

Новообращенные христиане после рождения ребенка крестили его, но не в положенные сроки, а по прибытии к ним причта, которое было затруднено малой доступностью некоторых районов. Подобные проблемы с введением обрядности по христианскому образцу возникали и при заключении брака и погребении. Кроме того, даже церковное венчание прозелитов не уничтожило старый обычай калыма [12, с. 356–357; 24, с. 69]. Якуты придерживались обычая засватывать невест еще в детстве с платой калыма, этот обычай сохранялся и после

их крещения. Часто имели место венчания несовершеннолетних, причем от родоначальников и управ предоставлялись ложные справки о совершеннолетнем возрасте. После венчания муж не вступал в супружеские права, супруги жили раздельно, пока не выплачивался весь калым; новобрачную после уплаты калыма отвозили к мужу, но, повенчанная не по собственному выбору, а проданная за калым родителями или опекунами, она зачастую бросала своего законного мужа или муж расходился с ней [22, с. 200]. Авторы отмечали, что оставлять проблемы заключения брака без решения было нельзя, но привлечение суда не давало результата, так как он обычно передавал дело причтам, которые были бессильны против укоренившегося обычая. Вместе с тем священникам предписывалось предпринимать к этому усилия, объясняя пастве, что «молодая чета для упрочения своей судьбы требует жизни самостоятельной, самобытной, а не в разлуке мужа с женою из-за калыма...», подтверждая свои наставления словами Писания *еже Бог сочета, человек да не разлучает*» [12, с. 357].

Несколько иная ситуация складывалась с погребальной обрядностью. Прихожане-якуты, заботясь о загробной участи своих родственников, поручали причту церковей поминание всех скончавшихся. Они творили молитвенную память по усопшим через принесение бескровной жертвы в таинстве литургии и в служении панихид [16, с. 333]. В публикациях констатировалось, что кладбищ при церквях и на особо отведенных местах, как это принято у русских, не было: «Разбросанные на громадных расстояниях одиноко стоящими юртами, инородцы хоронят умерших везде: редко вблизи своих жилищ, под влиянием... суеверного страха, возбуждаемого мертвецами, чаще – вдали от них. На горах, в лесу, при озерах, на берегах Лены, всюду видны кресты и разрушенные временем надгробные памятники умерших сородичей их...» [15, с. 315]. Однако рядом с некоторыми храмами и в их ограде иногда все же размещались погребения строителей церковей и их священников, происходивших «из природных якутов» [15, с. 315].

В одном из номеров «Якутских епархиальных ведомостей» опубликован рассказ «Похороны чукотского тоена при Средне-Колымском соборе», написанный по личным впечатлениям участника церемонии [27, с. 243–246]. Далее я приведу его пересказ, поскольку он важен для понимания сложности процессов трансфор-

мации религиозной жизни новообращенных. В деловой поездке, рядом с городом Средне-Колымском, скоропостижно скончался крещеный чукотский тоен Афанасий Амвраургин, известный своей набожностью и добродетелью, что было редкостью в среде его соплеменников. Учитывая личность умершего, протоиерей городского собора обратился к исправнику с предложением похоронить тоена в соборной ограде с торжественным отпеванием. Погребение чукотского тоена по христианскому обряду было первым со времени крещения чукчей в православную веру.

Сопровождавшие тоена согласились на совершение христианского обряда, но хотели похоронить его на родине, так как в городе у них не было ни лучшего оленя, ни хороших санок, необходимых при погребении по их обычаю. Но когда протоиерей побеседовал с ними о загробной жизни и о пользе молитв церкви за умерших, чукчи согласились похоронить тоена рядом с собором и покрыть все расходы, однако из-за незнания русских обычаев усомнились, что сумеют сделать все правильно. Исправник обещал оказать им помощь в приготовлении покойного к выносу. Чукчи спросили разрешения на принесение в жертву оленя, что входило в традиционную для них церемонию похорон. Не запрещая им убить оленя, протоиерей объяснил, что в церковной ограде этого сделать нельзя, как на священном месте, где не должна проливаться кровь. Он кратко повторил увещание о загробной жизни, рассказал о значении милостыни в память умерших и выразил пожелание, чтобы мясо убитого оленя приготовили для трапезы в помин души, а часть его отдали беднейшим жителям города. Чукчи согласились на то, чтобы все было проведено по русскому обычаю.

В день похорон собор убрали по-праздничному. Отпевание прошло с оказанием большого почета усопшему и его соплеменникам. Пришедших на церемонию было так много, что собор не мог вместить их всех. Присутствовали русские, якуты, чукчи, эвены, эвенки, юкагиры – все, кто приехал на ярмарку. Многие чукчи выразили желание после смерти быть похороненными возле церкви, что ранее было невозможно, а предложившему подобное угрожало тяжкое наказание от сородичей. Описание свидетельствует, что чукчи приняли изменения в обряде погребения, проявили уважение к наставлениям духовенства. Хотя чукчи придерживались собственных обычаев, но они оказались

расположены к торжественным религиозным обрядам православной церкви. Автор был убежден, что «виденное и слышанное ими ... будет переходить у них из уст в уста, из рода в род; тем более, что прах любимого тоена остался у нас – русских и в церковной ограде. А все это может привлечь и некрещеных чукчей в лоно православной церкви, а крещеные более утвердятся в ней» [27, с. 246].

Мнения о результатах христианизации

В публикации 1894 г. Ф. Стуков писал о последствиях принятия христианства: «...Иногородцы, населяющие отдаленные от культурных стран земли Азии, перерождаются; их домашний, семейный и общественный быт переустраиваются коренным образом по новым началам, противоположным язычеству, в их понятия вносятся ... перемены, и там, где царило невежество, жестокость и безначалие, утверждаются порядок и образование» [18, с. 201]. В «Исторических записках о Якутской епархии» констатировалось, что обращение в христианство за сравнительно небольшой срок целого народа – якутов – представляло собой «благодатное явление, какого только можно пожелать остальным азиатским племенам, занявшим привольные страны. 250 тысяч христиан-инородцев, в числе 264 тыс. населения, живущих в суровой окраине северо-востока, сердечно преданы св. вере Христовой, строят храмы Божии и содержат их, покорны пастырям церкви, чужды ересей и расколов, составляют инородческую паству...» [21, с. 163].

В других статьях авторы отмечали, что при поощрении правительства и высшей духовной власти якуты проявляли восприимчивость к христианству как новой и спасительной для них религии [28, с. 166]. Констатировалось, что к 1890-м гг. «западная тундра вся уже просвещена св. крещением. Миссионеры объезжают своих прихожан, крестят детей, венчают браки, сподобляют Христовых тайн и делают уже попытки ввести русскую грамотность» [11, с. 235]. Подводя итоги распространения христианства среди якутов, авторы отмечали «успехи ... орусения крещеных инородцев и слияния их с русским народом», подчеркивая необходимость такого же слияния «посредством русской православной веры ... также и Чукотской земли» [18, с. 202]. «Орусение» понималось не как нанесение ущерба культуре коренных народов и не только как привитие христианства, но как

внедрение жизнеустройства с эффективным ведением сельского хозяйства, построенными по русскому обычаю домами, начальным образованием, медицинской помощью, гигиеной, приемлемыми санитарными условиями, ликвидацией вредных привычек и эпидемий [18, с. 199–200].

В публикациях описывались трудности распространения христианства среди чукчей, которые вели кочевой образ жизни, перемещаясь со стадами оленей [30, с. 346]. Для миссионеров существовала постоянная опасность нападения со стороны северных кочевников. В 1812 г. протоиерей Г. Слепцов, начавший проповедовать Евангелие жившим при Чаунской губе чукчам, подвергся нападению во время проповеди. Чукчи, подкупленные знатными сородичами, которые были недовольны миссионером, хотели заколоть его копьями и принести в жертву духу земли. От смерти его спас чукотский старшина Валютка, один из первых христиан [30, с. 346].

Успешное общение русских с чукчами шло на основе обмена подарками, чукчи охотно принимали табак и сахар. Торговля же была развита слабо, число приезжавших на Анюйскую ярмарку составляло около десяти человек ежегодно, что объяснялось крайней бедностью носовых чукчей, занимавшихся промыслом морских животных и не имевших оленей. Немногие посещали анадырского миссионера Амурско-Камчатской епархии. Однако, перечисляя все эти обстоятельства, Е.М. в письме в «Якутские епархиальные ведомости» от 1892 г. оптимистично писал: «...В чукотской земле постепенно, хотя и неспешно, а все-таки совершается сближение с русскою нацией и переход в христианскую веру, составляющую неперемное условие соединения всего человечества в одну Божию семью в союзе братской любви» [11, с. 235]. Отдавая должное усилиям миссионеров по распространению православия среди чукчей, авторы замечают, что чукчи обнаруживали «особенное упорство ... в деле перемены религии как важного шага в жизни всякого человека» [30, с. 344]. Но постепенное знакомство чукчей с христианством, начавшееся с приходом русских в XVII в., привело к тому, что к 1750-м гг. среди них уже были христиане, число которых со временем увеличивалось [30, с. 344].

В публикациях отмечались неравномерность и противоречивость культурных изменений, поскольку христианство насаждалось на огромном пространстве, заселенном разными племенами, с разными условиями жизни и разнообразны-

ми влияниями соседних народов. Где-то новые христианские понятия усваивались быстро и полно, где-то – медленно и в искаженном виде, в одном месте языческие суеверия принимали новый характер, а в другом продолжали существовать в прежнем виде [19, с. 183].

К началу XX в. ситуация с христианизацией оставалась сложной, давалась неоптимистичная оценка скорости внедрения новых культурно-религиозных правил и постулатов, а также формулировались причины неудач. Признавалось, что христианство населенниками Якутской области усваивалось медленно, что объяснялось географическими, этнографическими, бытовыми условиями далекой окраины. Обширность пространства, неудобство путей сообщения, ничтожность количества населения, его разбросанность по удаленным друг от друга поселкам, хозяйствам, юртам и семьям, недостаточность церквей и духовенства, отсутствие школ, безграмотность, незнание русского языка при удаленности от центра России и экстремальной суровости климата затрудняли общение населения с пастырями и создавали серьезные препятствия их деятельности. Многие прихожане, особенно бедняки, не имели возможности посещать свою церковь даже один раз в год. Семьи же, имеющие скот, были все же недостаточно состоятельны, чтобы прокормить коня и себя во время пребывания у церкви [33, с. 363]. Нередко представители коренных народов быстро соглашались с исполнением христианских постулатов, но под давлением суровой действительности с легкостью отступали от воспринятых ими правил и убеждений, возвращаясь к прежней жизни [34, с. 152].

Заключение

Как следует из публикаций в «Якутских епархиальных ведомостях» конца XIX – начала XX вв., распространение христианства среди народов северо-востока России повлекло трансформации в языковой, обрядовой, бытовой и социальной сфере. Появление православных общин, школ, больниц, органов местной власти вызывало необходимость строительства новых типов зданий. Происходили закономерные изменения в религиозной (от языческой к христианской с сохранением элементов язычества) и гражданской идентичности (родовая общность дополнилась осознанием принадлежности к числу подданных многонационального государства). Этнокультурная память и иден-

тичность людей сыграли значительную роль в обеспечении устойчивости и изменчивости элементов культуры, выступая как балансирующие факторы и основа для сохранения традиций и введения новаций.

Действия духовенства были нацелены на консолидацию общества посредством распространения христианских социально-культурных норм среди местного населения. Деятельность православных миссий, приходских священников и причта церквей (как русских по происхождению, так и якутов) стимулировала внедрение новаций в культуру коренного населения. Медиаторами в этом процессе выступали воспринимавшие новые веяния представители местной элиты, примеру которых следовало доверявшее им население. Парадигма распространения православия на территории северо-востока России претерпела некоторые изменения: при сохранении идеи создания культурного единства представителей местных племен с русским народом наиболее эффективной мерой для консолидации общества посредством единой веры был признан учет культурных и языковых особенностей коренных народов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Майничева А.Ю. Этнокультурная память в конструировании картины мира: сибирские православные церкви в XX – первой четверти XXI в. // Гуманитарные науки в Сибири. 2023. Т. 30. № 2. С. 40–47.
2. Якутские епархиальные ведомости. 1889. № 7.
3. Якутские епархиальные ведомости. 1889. № 10.
4. Якутские епархиальные ведомости. 1889. № 11.
5. Якутские епархиальные ведомости. 1890. № 2.
6. Якутские епархиальные ведомости. 1890. № 15.
7. Якутские епархиальные ведомости. 1890. № 17.
8. Якутские епархиальные ведомости. 1890. № 18.
9. Якутские епархиальные ведомости. 1890. № 23.
10. Якутские епархиальные ведомости. 1891. № 2.
11. Якутские епархиальные ведомости. 1892. № 15.

12. Якутские епархиальные ведомости. 1892. № 23.
13. Якутские епархиальные ведомости. 1892. № 24.
14. Якутские епархиальные ведомости. 1893. № 16.
15. Якутские епархиальные ведомости. 1893. № 20.
16. Якутские епархиальные ведомости. 1893. № 21.
17. Якутские епархиальные ведомости. 1893. № 22.
18. Якутские епархиальные ведомости. 1894. № 3.
19. Якутские епархиальные ведомости. 1894. № 12.
20. Якутские епархиальные ведомости. 1895. № 1.
21. Якутские епархиальные ведомости. 1895. № 11.
22. Якутские епархиальные ведомости. 1896. № 13.
23. Якутские епархиальные ведомости. 1896. № 22.
24. Якутские епархиальные ведомости. 1897. № 4.
25. Якутские епархиальные ведомости. 1897. № 11.
26. Якутские епархиальные ведомости. 1898. № 9.
27. Якутские епархиальные ведомости. 1898. № 16.
28. Якутские епархиальные ведомости. 1899. № 11.
29. Якутские епархиальные ведомости. 1899. № 20.
30. Якутские епархиальные ведомости. 1899. № 21.
31. Якутские епархиальные ведомости. 1902. № 4.
32. Якутские епархиальные ведомости. 1903. № 20.
33. Якутские епархиальные ведомости. 1903. № 23.
34. Якутские епархиальные ведомости. 1912. № 9.

REFERENCES

1. Mainicheva, A.Yu., 2023. Etnokul'turnaya pamyat' v konstruirovanii kartiny mira: sibirskie pravoslavnye tserkvi v XX – pervoi chetverti XXI v. [Ethnocultural memory in constructing a picture of the world: Siberian Orthodox churches

- in the XXth – first quarter of the XXIst centuries], *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, Vol. 30, no. 2, pp. 40–47. (in Russ.)
2. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1889, no. 7. (in Russ.)
 3. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1889, no. 10. (in Russ.)
 4. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1889, no. 11. (in Russ.)
 5. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1890, no. 2. (in Russ.)
 6. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1890, no. 15. (in Russ.)
 7. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1890, no. 17. (in Russ.)
 8. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1890, no. 18. (in Russ.)
 9. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1890, no. 23. (in Russ.)
 10. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1891, no. 2. (in Russ.)
 11. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1892, no. 15. (in Russ.)
 12. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1892, no. 23. (in Russ.)
 13. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1892, no. 24. (in Russ.)
 14. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1893, no. 16. (in Russ.)
 15. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1893, no. 20. (in Russ.)
 16. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1893, no. 21. (in Russ.)
 17. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1893, no. 22. (in Russ.)
 18. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1894, no. 3. (in Russ.)
 19. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1894, no. 12. (in Russ.)
 20. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1895, no. 1. (in Russ.)
 21. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1895, no. 11. (in Russ.)
 22. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1896, no. 13. (in Russ.)
 23. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1896, no. 22. (in Russ.)
 24. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1897, no. 4. (in Russ.)
 25. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1897, no. 11. (in Russ.)
 26. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1898, no. 9. (in Russ.)
 27. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1898, no. 16. (in Russ.)
 28. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1899, no. 11. (in Russ.)
 29. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1899, no. 20. (in Russ.)
 30. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1899, no. 21. (in Russ.)
 31. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1902, no. 4. (in Russ.)
 32. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1903, no. 20. (in Russ.)
 33. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1903, no. 23. (in Russ.)
 34. Yakutskie eparkhial'nye vedomosti, 1912, no. 9. (in Russ.)



Р.Ю. Федоров*

ВАРИАТИВНОСТЬ АДАПТАЦИИ ПРАКТИК ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ
В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ ПОТОМКОВ
УКРАИНСКИХ КРЕСТЬЯН-ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX вв.
(НА ПРИМЕРЕ ЮГА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И ПРИМОРЬЯ)**

На примере Одесского района Омской области и Хорольского района Приморского края в статье рассматриваются особенности адаптации практик традиционной культуры жизнеобеспечения и хозяйственной деятельности, нашедшие свое отражение в этнокультурной памяти потомков украинских крестьян-переселенцев конца XIX – начала XX вв. Автор приходит к выводу, что вариативность адаптационных процессов у исследованных групп переселенцев была преимущественно обусловлена особенностями природно-климатических условий, а также доступностью имевших важное значение в традиционной системе жизнеобеспечения локальных природных ресурсов.

Ключевые слова: украинские переселенцы, Западная Сибирь, Дальний Восток, этнокультурная память, культура жизнеобеспечения, адаптационные процессы

Variability of subsistence adaptation in ethnocultural memory of the descendants of Ukrainian peasant settlers of the late XIXth – early XXth centuries (the case of the South of Western Siberia and Primorye). ROMAN Yu. FEDOROV (Institute of the Problems of Northern Development, Tyumen Scientific Centre, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences)

Using the case of Odessky district of Omsk Oblast and Khorolsky District of Primorsky Krai, the article examines the features of adaptation of traditional subsistence and economic activity practices, reflected in the ethnocultural memory of the descendants of the Ukrainian peasant settlers of the late of XIXth and early XXth centuries. The author concludes that the variability of adaptation processes among the studied groups of settlers was mainly determined by the features of natural and climate conditions, as well as the availability of local natural resources that were important in the traditional subsistence system.

Keywords: Ukrainian peasant settlers, Western Siberia, Russian Far East, ethnocultural memory, subsistence, adaptation

* ФЕДОРОВ Роман Юрьевич, доктор исторических наук, главный научный сотрудник сектора этнологии и социальной антропологии Института проблем освоения Севера Тюменского научного центра Сибирского отделения РАН.

E-mail: r_fedorov@mail.ru

© Федоров Р.Ю., 2023

** Работа выполнена в рамках государственного задания Тюменского научного центра Сибирского отделения РАН. Проект № 121041600045-8.

Введение

В истории аграрного освоения Сибири и Дальнего Востока, осуществлявшегося российским государством в конце XIX – начале XX вв., переселение каждой отдельной группы крестьян на новое место, расположенное в тысячах километрах от их родины, можно рассматривать в качестве уникального адаптационного опыта. Эта уникальность складывалась из схожести или различий климатических условий, природных ресурсов, особенностей социально-экономического уклада и этнического окружения в местах выхода и вторичного заселения. Изучение подобной вариативности адаптационных процессов представляет большой исследовательский интерес ввиду того, что оно дает возможность установить, какие внешние факторы оказали детерминирующее влияние на особенности сохранения или трансформаций определенных компонентов хозяйственной деятельности и культуры жизнеобеспечения крестьян-переселенцев. Одна из методологических проблем подобных исследований состоит в том, что документальные источники, отражающие демографические изменения и хозяйственную деятельность в местах проживания переселенцев, часто не дают возможности в полной мере осмыслить всю сложность этнокультурных аспектов адаптации. В этой ситуации высокую продуктивность приобретает изучение рефлексии практик адаптации в этнокультурной памяти потомков переселенцев. По определению Е.Ф. Фурсовой, под этнокультурной памятью подразумевается «совокупность многообразных представлений/знаний людей о прошлом своего народа/группы, традициях и обычаях родного края. Этнокультурная память, таким образом, включает представления и знания о своей традиционной культуре, индивидуальные или коллективные, по сути – символическую репрезентацию реального прошлого» [18, с. 948]. В этом плане воспоминания, сохранившиеся в памяти представителей третьего поколения потомков крестьян-переселенцев, услышанные от их родителей, бабушек и дедушек, можно рассматривать в качестве информативного источника, дающего возможность в ретроспективном виде реконструировать особенности адаптации, имевшие место в определенных населенных пунктах и районах.

Данная статья посвящена сравнительному анализу адаптационных процессов у украинских крестьян-переселенцев конца XIX – начала

XX вв. и последующих поколений их потомков, проживавших в двух регионах, находящихся на значительном удалении друг от друга и имеющих разные природно-климатические условия.

Рассмотренный в исследовании Одесский район Омской области находится на юге Западной Сибири в зоне резко-континентального климата со скудным увлажнением, холодной зимой с незначительным количеством осадков и умеренно-теплым летом. Для территории района типичны находящиеся на удалении от рек степные ландшафты, в которых периодически могут образовываться лишь небольшие временные озера. На протяжении длительного времени эта местность оставалась слабозаселенной и преимущественно использовалась для кочевого скотоводства проживавших поблизости казахов. В результате крестьянских переселений на территории района были основаны деревни Благодаровка (1900 г.), Одесское (1904 г.), Бурняковка (1905 г.), Побочино (1906 г.), Белосток (1906 г.), Ганновка (1907 г.), Лукьяновка (1908 г.), Громогласово (1908 г.), Брезицк (1908 г.), Желанное (1909 г.), Славгородка (1909 г.), Орехово (1909 г.), Гришковка (1910 г.) и др. [13].

Территория Хорольского района Приморского края находится в зоне умеренно-муссонного климата, для которого характерны влажное дождливое лето и холодная зима. Эта местность, в которой преобладают лесостепные и горно-лесные ландшафты, начала целенаправленно осваиваться с конца 1870-х гг. – вначале казаками, позднее (с середины 1880-х гг.) прибывшими морем крестьянами [3]. Первыми русскими поселениями, расположенными на территории района, стали станицы Благодатное (1879 г.) и Василье-Егоровское (1879 г.), деревни Вознесенка (1885 г.), Поповка (1885 г.), Девица¹ (1886 г.), Бельмановка (1897 г.), Лучки (1903 г.), Петровичи (1906 г.), Сиваковка (1907 г.), Новая Бельмановка (1909 г.) и др. [3, с. 5–21]. Село Хороль, ставшее впоследствии районным центром, было основано в 1891 г. переселенцами из местечка Хорол Полтавской губернии [8, с. 12].

Характерной особенностью крестьянских переселений конца XIX – начала XX вв. на территорию Одесского района Омской области и Хорольского района Приморского края являлось доминирование в них выходцев из Полтавской, Черниговской, Харьковской, Екатери-

¹ Впоследствии в результате переезда жителей в другое место из-за паводков была разделена на деревни Старая Девица и Новая Девица.

нославской и ряда других губерний, в которых проживали украинцы. Данное обстоятельство дает возможность провести сравнение стратегий адаптации выходцев из одних регионов в разных природно-климатических условиях. Основная задача настоящей статьи состоит в оценке стойкости привнесенных из мест выхода переселенцев исходных особенностей традиционной хозяйственной деятельности и культуры жизнеобеспечения, для воспроизводства которых использовались локальные природные ресурсы и ручной труд местных жителей.

Особенности адаптационных процессов у украинских крестьян-переселенцев, проживавших на юге Омской области, ранее были рассмотрены в работах А.Л. Чередникова [19], Т.М. Назарцевой [11], Д.Г. Коровушкина [9; 10], М.А. Жигуновой [6], Ю.Н. Ефремовой [5], Ю.С. Новиковой и И.В. Черновой [12], в коллективной монографии «Семья и семейный быт украинского сельского населения Западной Сибири в конце XIX–XX вв.» [4] и в некоторых других публикациях сибирских этнологов. Адаптация украинских переселенцев в Приморье была разносторонне исследована Ю.В. Аргудяевой [1]. Ценные этнографические материалы, собранные на территории Хорольского района Приморского края, были введены в научный оборот С.А. Ищенко в книге «За судьбой в Приморье: история хорольских переселенцев» [8]. Особенности традиционной одежды украинских крестьян-переселенцев Приморья, включая Хорольский район, были исследованы И.В. Стрельцовой [14; 15]. Однако, несмотря на наличие этих публикаций, в изучении адаптации украинских крестьян-переселенцев, проживавших на территории азиатской части России, остается множество пробелов. В частности, на сегодняшний день еще не предпринимались попытки сравнительных исследований практики адаптации культуры жизнеобеспечения и хозяйственной деятельности переселенцев в условиях юга Западной Сибири и Приморья.

Источниковая база исследования опирается на материалы этнографических экспедиций, проведенных автором на территории Одесского района Омской области (июль 2022 г.) и Хорольского района Приморского края (сентябрь 2022 г.)². В ходе них были взяты интервью у

представителей потомков украинских переселенцев, рожденных в период с конца 1930-х по 1960-е гг., а также подвергнуты анализу краеведческие публикации и рукописные воспоминания, в которых отражены проявления этнокультурной памяти местных жителей. В основу методологии исследования был положен сравнительно-исторический метод, в соответствии с которым было проведено сравнение путей адаптации культуры жизнеобеспечения переселенцев в двух исследованных районах в период с конца XIX по начало XXI вв., а также их сопоставление с этнографическими описаниями, сделанными в местах выхода переселенцев.

Адаптация к новым природно-климатическим условиям

Анализ полевых материалов и письменных источников указывает на то, что адаптация исходных особенностей культуры жизнеобеспечения и хозяйственной деятельности переселенцев к новым природно-климатическим условиям нередко требовала больших усилий. Как правило, особенно сложными были первые годы адаптации, в которые переселенцам часто не хватало знаний об особенностях местной природной среды. К примеру, на территории обоих районов наводнения нередко становились причиной переноса на другое место поселений, которые были основаны на отведенных переселенцам участках. Ограниченные знания об оптимальном времени посева и уборки сельскохозяйственных растений, особенностях местных почв и режима их увлажнения нередко приводили к неурожаю.

Благодаря тому, что переселения из Украины на территорию Одесского района Омской области и Хорольского района Приморского края эпизодически продолжались в советское время, в ходе полевых исследований нам удалось зафиксировать субъективные впечатления людей, отражающие момент знакомства с новым климатом и природой. Люди, переселившиеся из Украины на территорию Одесского района Омской области, отмечали, что его климат более сухой. Это позволяло легче, чем на родине, переносить морозные зимы: *«Здесь зима для меня –25°C, мне нормально, а там –7°C – –8°C – насквозь продувает. Сыро, и вообще холодно.*

область) А.И. Лонскому и методисту Историко-краеведческого музея им. И.Д. Бронниковой (с. Хороль, Приморский край) О.В. Антонюк за активную помощь в сборе полевых материалов.

² Автор статьи выражает глубокую благодарность заведующему Желанновского краеведческого музея им. К.М. Саханя (с. Желанное, Одесский р-н, Омская

Здесь воздух совсем другой, очень хороший воздух здесь, там тяжелый воздух» (Полевые материалы автора, далее – ПМА. 2022 г., д. Ганновка, Одесский р-н, Омская область). В то же время, по сравнению с Украиной, местные почвы были менее плодородными и сложными для обработки ввиду того, что из-за недостатка влаги они были твердыми. Все насаждения требовали полива, тогда как на родине переселенцев из-за частных дождей огороды не было принято поливать. Помимо этого, отличительной особенностью нового места был значительно более короткий период, благоприятный для проведения сельскохозяйственных работ, а также меньший размер выраставших здесь деревьев и кустарников. В особенности это касалось таких привычных для украинцев плодовых древесных растений, как вишня, яблоня и черешня. При этом привезенные из Украины сорта винограда, сливы и груши не удавалось выращивать в новых условиях, а акклиматизированные аналоги ряда плодово-ягодных культур имели существенные различия по качеству и вкусу. По сравнению с Одесским районом Омской области природно-климатические условия Хорольского района Приморского края были более благоприятными для выращивания яблонь, вишни, сливы, смородины, малины и др. Среди непривычных особенностей климата в воспоминаниях потомков переселенцев чаще всего отмечается его более высокая, чем на родине, влажность, обильные осадки и тайфуны в летнее и осеннее время.

На территории Одесского района Омской области из сельскохозяйственных культур переселенцы в основном выращивали пшеницу, ячмень, овес и гречиху. Эти культуры также получили широкое распространение и на территории Хорольского района Приморского края, но здесь помимо них также активно выращивались рожь, просо и соя (последнюю переселенцы научились выращивать у китайцев) [1, с. 56; 8, с. 124]. Характеризуя особенности земледелия украинских переселенцев, В.К. Арсеньев и Е.И. Титов подчеркивали, что «если у великоросса мы наблюдаем тенденцию сеять рожь, то у украинца – всегда пшеницу, даже в тех случаях, когда он забрался слишком северно; но ничто так ярко не отражает места выхода украинцев, как их бахчи с арбузами, дынями и неизменными всюду подсолнухами» [2, с. 15]. При этом для обоих районов было характерно преобладание таких видов огородных культур,

как картофель, капуста, морковь, свекла, лук, тыква, огурцы, помидоры, фасоль, горох, подсолнухи и мак.

В Одесском районе Омской области переселенцы основывали свои поселения в безлесной местности, в которой лишь в отдельных местах произрастали березовые колки. Таким образом, озеленение приусадебных участков и улиц деревень изначально осуществлялось древесными растениями-интродуцентами. Переселенцы везли из Украины черенки тополя, высаживая их рядом с домом. Среди плодово-ягодных деревьев наибольшее распространение получила дикая яблоня и смородина. Сегодня, когда многие основанные переселенцами деревни прекратили свое существование, в степи о них напоминают лишь некогда посаженные их жителями тополя и клены. На территории Хорольского района Приморского края в местах, где были основаны переселенческие деревни, преобладали лиственные леса, в которых произрастали вязы (ильмы), дубы и ясени. Первые поколения переселенцев высаживали вдоль улиц тополя, вязы, ивы [8, с. 129]. Во второй половине XX в. помимо этих деревьев в озеленении деревенских улиц также использовали клен и осину. На приусадебных участках часто устраивались сады, в которых выращивали яблони, груши, сливы, малину, смородину, крыжовник и др. Начиная с середины 1930-х гг. в Одесском и Хорольском районах широкое распространение получили колхозные сады. На территории обоих районов в приусадебном животноводстве у украинских переселенцев наибольшее распространение имело разведение кур, гусей, свиней, коров и овец.

Жилище

Исследователь народной архитектуры украинцев П.Г. Юрченко выделял три основные природно-климатические зоны, особенности которых оказали влияние на доминирующие материалы, используемые для строительства народного жилища. Для покрытых лесами северных регионов Украины были характерны деревянные срубные или каркасные конструкции. При этом преобладание во многих районах лиственных пород дерева придавало срубным постройкам украинцев специфические черты. К ним можно отнести разные размеры венцов, сделанных из крупных неровных стволов дуба, граба, ольхи, липы и других лиственных деревьев, которые впоследствии обмазывались

снаружи глиной. Поэтому, как отмечалось исследователями, «в русском народном жилище венец является как бы модулем в архитектуре здания, а в народной архитектуре Украины характер сруба в плоскости стены теряется и выявляется только в углах здания» [20, с. 37]. Для средней лесостепной полосы было свойственно разнообразие строительных материалов, которые включали дерево, глину, камыш и солому [20, с. 7]. В безлесных южных районах Украины широко применялось строительство домов из глиносоломенной смеси, которую в Сибири и на Дальнем Востоке называли саманом. При этом, как отмечал Д.К. Зеленин, «глина – строительный материал, настолько привычный для украинца, что свой дом, даже сложенный из бревен, он также обмазывает и снаружи и внутри глиной, благодаря чему такие дома также называют мазанки» [7, с. 291].

По сохранившимся воспоминаниям, первоначально многие переселенцы, обосновавшиеся на территории Одесского района Омской области и Хорольского района Приморского края, строили временные виды жилища, которые называли землянками. Как правило, это были небольшие дома без фундамента с земляным полом. Стены такого дома могли быть сделаны из дерна, самана или в виде каркасной конструкции из стволов и ветвей лиственных пород деревьев, которые обмазывались глиной. Однако в дальнейшем народное жилище проживавших в этих районах украинских переселенцев получило разные пути развития. Ввиду отсутствия в степной местности строительного леса, жители переселенческих деревень, основанных на территории Одесского района Омской области, преимущественно строили саманные дома (Рис. 1). Как правило, они состояли из двух комнат и сеней. В доме устанавливалась одна русская печь или две небольшие печи из кирпича-сырца с чугунными плитами. Для растопки печей чаще всего использовали кизяки (прессованный высушенный навоз), хворост, солому и засохшую ботву от овощей. Первоначально крыши домов покрывались дерном или соломой. Позднее крыши стали крыть дранкой. До середины XX в. лишь некоторые, наиболее зажиточные крестьяне крыли крыши листовым железом. Эту ситуацию хорошо иллюстрирует следующий рассказ, зафиксированный на территории Одесского района: *«Мой прадед, проживавший в деревне Гришковка, был работающим человеком. Накрыл крышу жестью».*

Здесь в Желанном его предупредили: “Митрофан, тебя раскулачивают будут!” И он рванул обратно, прошел 18 километров, за ночь с сыновьями убрали эту жесть, ее куда-то закопали, накрыли по новой все, положили дерн. Приезжают раскулачивать. “За шо?” – “Вот написано, что ты богатей, у тебя крыша жестяная”. – “Да яка ж она жестяная, те ж брешут!”» (ПМА. 2022 г., с. Желанное, Одесский р-н, Омская область). Начиная с 1960-х гг. крыши начали покрывать рубероидом или шифером. В Одесском районе потомки переселенцев продолжали строить саманные дома до 1990-х гг., когда в условиях рыночной экономики стали появляться возможности для строительства из привозных материалов, включая кирпич и обработанную древесину.

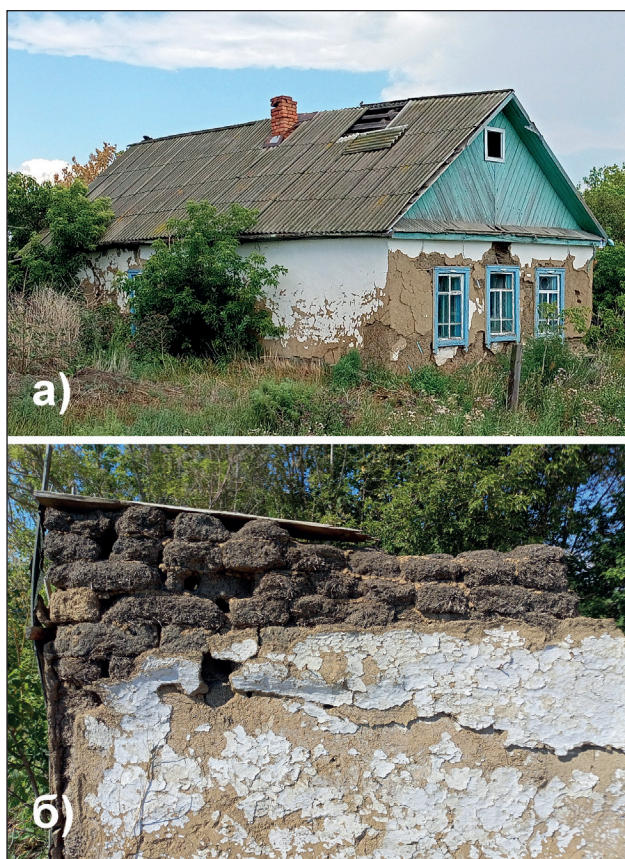


Рис. 1. Саманный дом в с. Желанное Одесского района Омской области: а) общий вид; б) фрагмент кладки самана и штукатурки. Фото Р.Ю. Федорова

Несмотря на то, что в настоящее время на территории Хорольского района нами не было обнаружено саманных домов, сохранившиеся письменные и материальные свидетельства указывают на то, что первое поколение переселенцев имело опыт их строительства. Так,

в соответствии с описаниями, сделанными С.А. Ищенко, некоторые хорольские переселенцы называли свои дома «саманками» [8, с. 12]. В собрании Хорольского историко-краеведческого музея хранится саманный кирпич, изготовленный первопоселенцами села Новодевица (Рис. 2).

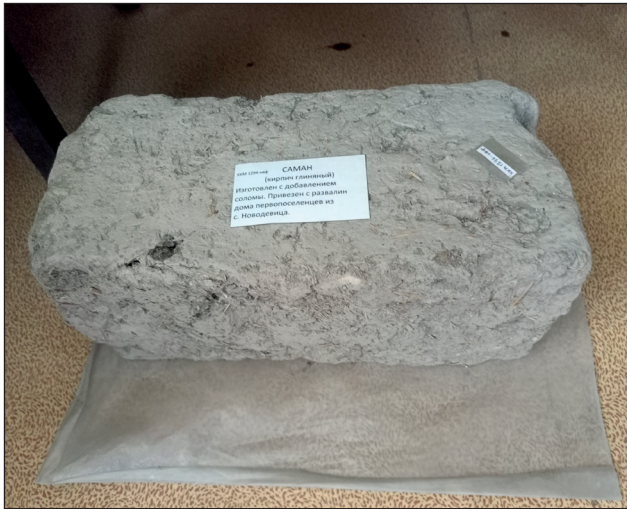


Рис. 2. Саманный кирпич из дома первопоселенцев с. Новодевица Хорольского района Приморского края в собрании Историко-краеведческого музея им. И.Д. Бронниковой (с. Хороль). Фото Р.Ю. Федорова

Как отмечали современники крестьянских переселений в Приморье – В.К. Арсеньев и Е.И. Титов, «поселившись в стране, изобилующей лесом, украинцы, в большинстве случаев, строят свои хаты (мазанки) из глины, а крыши кроют соломой, пол жилища имеют земляной и печку складывают из сырца» [2, с. 14]. Однако уже представители первого поколения переселенцев начали отдавать предпочтение жилым и хозяйственным постройкам из дерева, которое являлось более практичным материалом. При этом, как констатируют исследователи истории Хорольского района, «если в начале освоения Южно-Уссурийского края на сравнительно небольшом удалении от берегов Ханки было достаточно леса, то к 1880-м годам положение изменилось к худшему. Регулярные сезонные палы и бессистемная рубка постепенно привели к тому, что практически все Приханковье, и так не богатое лесом, лишилось его» [8, с. 118–119]. В этой ситуации качественный строительный лес находился на значительном удалении от основанных деревень, поэтому большая часть переселенцев могла позволить себе строительство жилых и хозяйственных постро-

ек лишь из «ильмового, ясеневоего и дубового леса» [8, с. 117]. После 1900 г. строительный лес стали привозить из Черниговской казенной дачи. Дома начали строить на две половины. В дальней половине был деревянный пол, а в передней – земляной [8, с. 166].

В ходе полевого исследования, проведенного в 2022 г. в селе Хороль, нами был осмотрен, по всей видимости, старейший сохранившийся в нем дом. На его потолочной балке был вырезан крест и указан год постройки – 1894. В процессе строительства дома и его последующих перестроек были использованы разные материалы, включая бревна лиственных пород деревьев, лозу и дранку, которые с внешней стороны были обмазаны глиной. Такие дома местные жители называли мазанками (Рис. 3).



Рис. 3. Один из старейших домов с. Хороль Хорольского района Приморского края, датированный 1894 г. Фото Р.Ю. Федорова

Первоначально в большинстве домов устанавливались русские печи. Как и в Одесском районе Омской области, первопоселенцы преимущественно использовали для растопки печи кизяки и солому, пользуясь дровами лишь во время выпекания хлеба. На территории Хорольского района переселенцы первоначально покрывали крыши домов соломой или камышом, но уже представители их первого поколения начали широко использовать для этих целей цинковое железо, которое привозилось из Харбина [8, с. 129].

Большинство строительных приемов и технологий, которые были привнесены переселенцами из мест выхода, постепенно перестало воспроизводиться начиная с середины XX в. К примеру, по воспоминаниям местных жителей, в 1950-е гг. для прибывающих в результа-

те новой волны плановых переселений на территорию района людей дома часто строились бригадами колхозов, при этом древесина для их строительства доставлялась из других районов Приморского края. Таким образом, в этот период колхозы часто помогали прибывавшим в них людям строительными материалами и рабочей силой. В то же время некоторые потомки переселенцев отмечали, что в их деревнях бревенчатые дома до 1970-х гг. обмазывали снаружи глиной и белили, как это было принято на родине их предков.

Пища

В отличие от жилища, адаптация культуры питания украинских переселенцев в Одесском районе Омской области и Хорольском районе Приморского края носила во многом сходные черты. На территории обоих районов переселенцы предпочитали выпекать пшеничный хлеб. Среди мучных блюд широкое распространение имели блины, галушки и вареники. Из выпечки преобладали пирожки с картофелем, капустой, фасолью, пасленом, тыквой, яблоками, а также сдобные булочки на молоке и пампушки, которые подавались к борщу. Важной частью рациона первого поколения переселенцев были каши из пшена. Позднее помимо них широкое распространение также получили каши из гречихи и тыквы. Для приготовления овощных блюд чаще всего использовались картофель и капуста. Картофель жарили или отваривали в мундирах, тогда как капусту преимущественно тушили. Помимо этого, широкое распространение имело употребление капусты в квашеном виде. Огурцы и помидоры засаливались на зиму в бочках. Среди употребляемого в пищу мяса преобладала свинина, которая использовалась для приготовления супов, холодца, жарилась или тушилась с картофелем или капустой. Большое распространение имели свиные колбасы, включая кровяные, которые чаще всего начинялись гречневой крупой, смешанной с топленым свиным жиром или кусочками сала. Свиное сало широко использовалось в качестве самостоятельного продукта и ингредиента для приготовления разных блюд. Наиболее распространенным видом супа являлся борщ. Помимо него переселенцы часто готовили постный суп – капустняк и затирки, основными ингредиентами для которых были мука или картофель с яйцом. Из молока делали сметану, творог и сливочное масло. Среди напитков широкое распро-

странение имели хлебный и свекольный квас, а также кисели из сухофруктов, для приготовления которых чаще всего использовались сушеные ранетки.

Различия в рационе питания украинских переселенцев, проживавших в Одесском и Хорольском районах, в основном были обусловлены особенностями локальных биоресурсов, которые использовались в собирательстве, охоте и рыбной ловле. На территории Одесского района отсутствовали водоемы, однако после наводнений некоторые низины на протяжении нескольких лет заполнялись водой и превращались в озера, в которых начинали водиться караси, икра которых переносилась из других водоемов утками и другими водоплавающими птицами. В этой ситуации употребление переселенцами в пищу рыбы носило эпизодический характер. Местные жители занимались сбором грибов и ягод, которые произрастали в находившихся вблизи деревень березовых колках, однако ввиду того, что подавляющую часть территории района занимали безлесные степи, собирательство играло незначительную роль в промысловом хозяйстве переселенцев. В Хорольском районе благодаря обилию рек и болот, а также непосредственной близости озера Ханка рыбная ловля стала занимать заметное место в жизнеобеспечении переселенцев и их потомков. Местные жители чаще всего ловили сазана, сома, карася, верхогляда и др. Благодаря обилию рыбы важным элементом рациона переселенцев стала уха. Верхогляд в основном использовался для приготовления котлет. Пойманную рыбу заготавливали в соленом, копченом и вяленом виде. Помимо рыбной ловли в жизни выходцев из Украины, проживавших на территории Хорольского района, заметно возросла роль охоты. Окрестные леса давали широкие возможности для собирательства ягод и грибов.

Во второй половине XX в. в связи с развитием в сельской местности сети продуктовых магазинов стала нарастать тенденция к использованию в культуре питания потомков переселенцев покупных круп, муки, мяса, рыбы, кондитерских изделий и ряда других продуктов. Несмотря на это, такие традиционные элементы украинской кухни, как борщ, жаренные и тушеные блюда из овощей и свинины, галушки, сало, домашние кровяные колбасы и др. продолжают готовиться во многих семьях потомков переселенцев.

Одежда

Среди традиционных компонентов культуры жизнеобеспечения переселенцев одежда претерпела наиболее быстрые трансформации. Эта ситуация была обусловлена рядом факторов. В первую очередь следует отметить, что к концу XIX – началу XX вв., на которые пришелся пик крестьянских переселений, для территории Украины стала характерной тенденция к проникновению в сельский быт образцов одежды, присущих горожанам [16, с. 223]. Судя по дошедшим до нас сведениям, отдельные представители первого поколения переселенцев, проживавших на юге Западной Сибири и в Приморье, использовали для изготовления одежды такие покупные ткани, как ситец, шелк, сатин, хлопок, коленкор, перкаль и др. [11; 15, с. 66]. На территории Одесского района Омской области довольно быстрый отказ переселенцев от домотканой одежды был обусловлен тем, что местные природно-климатические условия были неблагоприятными для развития льноводства, тогда как выращиваемая переселенцами конопля больше подходила для изготовления грубых тканей, которые чаще использовались в хозяйственной деятельности. Исключение могли составлять выходцы из Полтавской губернии, среди которых было распространено изготовление рубах из конопляного полотна [17, с. 242]. Несмотря на то, что первопоселенцы Хорольского района Приморского края шили домотканую одежду из льняного и конопляного полотна, оно во многих семьях достаточно быстро стало заменяться на покупные ткани. При этом шерсть овец и других животных более длительное время использовалась в качестве локального сырья для изготовления некоторых видов одежды.

Традиционные комплексы одежды переселенцев из разных украинских губерний имели свои вариативные особенности. Основой мужской одежды первопоселенцев были рубаха и штаны. Среди основных элементов женской одежды в воспоминаниях потомков переселенцев чаще всего упоминались рубаха (сорочка), безрукавка-керсетка, кофта, фартук, юбка и др. Из зимней одежды наибольшее распространение имели тулупы (кожухи) и полушубки из овчины. Среди женских головных уборов преобладали домотканые, ситцевые или шерстяные платки, из мужских – различные виды шапок на меху или вате. На территории Западной Сибири украинские переселенцы носили кожаную

обувь (сапоги-чоботы, постолы, черевички) [17, с. 264]. Помимо них в Приморье среди обуви, которую использовали первые поколения переселенцев, упоминались заимствованные у народов Дальнего Востока ичиги и олочи. У выходцев из Черниговской губернии широкое распространение имели лапти. Начиная с 1920-х гг. для жителей Одесского района Омской области стали доступны кожаные сапоги и ботинки, которые изготавливались на открытых в соседних крупных населенных пунктах артелях и фабриках. Многие сельские жители носили валенки, которые являлись заимствованием у русского старожильского населения. В этот период у жителей деревень Хорольского района Приморского края из обуви наибольшее распространение получили кожаные ботинки, сапоги и валенки (катанки) [15, с. 93].

Анализируя трансформации традиционной одежды украинских крестьян-переселенцев, проживавших в Приморье в конце XIX – первой трети XX вв., И.В. Стрельцова отмечала, что «активное взаимодействие с городом, оживленная торговля, регулярные ярмарки в крупных селах и городах способствовали постепенному внедрению в быт крестьян фабричных тканей, распространению новых фасонов и разновидностей одежды, таких как кофта и юбка в женском костюме, пиджак и брюки в мужском, а впоследствии – полной замене крестьянского костюма мещанской одеждой» [14, с. 160]. Следует отметить, что начиная с послевоенного времени для жителей обоих районов стала массово доступна одежда фабричного производства, а также услуги ателье. Благодаря сравнительной близости к Омску жители Одесского района имели возможность привозить покупную одежду из города. В селе Хороль в 1950-е гг. были открыты пошивочная мастерская и дом быта. Таким образом, во второй половине XX в. традиционная одежда украинских переселенцев оказалась вытеснена ее массовыми, унифицированными аналогами.

Заключение

Сравнение полевых материалов, собранных на территории юга Западной Сибири и Приморья, позволило выявить ряд общих и особенных черт адаптации хозяйственной деятельности и культуры жизнеобеспечения украинских крестьян-переселенцев. Результаты исследования указывают на то, что первоначально в качестве наиболее важного фактора, детерминировав-

шего стратегии адаптации переселенцев, выступали местные природно-климатические условия. Сухой и контрастный континентальный климат юга Западной Сибири в целом позволил переселенцам выращивать большинство имевших распространение на их родине сельскохозяйственных и огородных культур. В то же время он в значительной степени лимитировал возможности для реализации сложившейся на Украине культуры садоводства. В этом плане более влажный и теплый климат Приморья был более благоприятен для реализации в нем исходного опыта земледелия и садоводства выходцев из Украины. При этом на территории обоих районов приусадебное животноводство переселенцев претерпело незначительные изменения. По сравнению с расположенным в степи Одесским районом у жителей переселенческих деревень Хорольского района, вблизи которых находились леса и крупные водоемы, было значительно больше возможностей для занятия такими промысловыми видами хозяйственной деятельности, как собирательство, охота и рыбная ловля.

Наиболее существенные различия в стратегиях адаптации культуры жизнеобеспечения украинских переселенцев, проживавших на территории исследованных нами районов, можно проследить в особенностях их традиционного жилища. Отсутствие лесов на территории Одесского района Омской области оставляло переселенцам возможность строить лишь саманные дома, взяв за основу традиционные строительные навыки, привнесенные из степных районов Украины. Доступность древесины в качестве строительного материала на территории Хорольского района Приморского края способствовала достаточно быстрому отказу переселенцев от строительства саманных домов в пользу срубных конструкций. Несмотря на это, для многих семей переселенцев оставался недоступным качественный хвойный строительный лес, который часто находился на значительном удалении от деревень, в которых они проживали. Поэтому в строительстве жилища и хозяйственных построек переселенцами часто использовалась обмазанная снаружи глиной древесина произрастающих поблизости лиственных пород, что придавало постройкам вид, схожий с их аналогами, имевшими широкое распространение на Украине в зоне лесостепи и смешанных лесов. Следует отметить, что активное использование переселенцами в практике домостроения такой

формы коллективного труда, как помочи, способствовало диффузии этнокультурной памяти в результате спонтанного обмена практически знаниями, в ходе которого за основу брался адаптационный опыт выходцев из регионов с наиболее схожими с местами вторичного заселения природно-климатическими условиями. На территории Одесского района Омской области привнесенные из мест выхода переселенцев приемы строительства саманных жилых домов сохранялись вплоть до конца XX в., постепенно вытесняясь постройками из привозной обработанной древесины или кирпича. В Хорольском районе, несмотря на то, что местные жители до конца XX в. активно продолжали строить традиционные виды жилища из древесины, исходные строительные традиции переселенцев к середине XX в. в большинстве случаев оказались утраченными или претерпели существенные изменения.

Проведенное исследование доказывает неоднократно делавшиеся ранее другими исследователями выводы о том, что традиционная культура питания является наиболее стойким компонентом жизнеобеспечения большинства этнических общностей. При этом в качестве основы для воспроизводства ее инвариантных особенностей выступает этнокультурная память, транслируемая в семьях потомков переселенцев. Многие привнесенные из мест выхода особенности культуры питания на протяжении длительного времени продолжали воспроизводиться на территории обоих районов. Однако, несмотря на высокую степень сходства традиционных блюд, которые готовились жителями исследованных районов, благодаря богатству и разнообразию биоресурсов Приморья в рационе переселенцев, проживавших на территории Хорольского района, возросла роль продуктов, добываемых в результате промысловых видов хозяйственной деятельности. В настоящее время элементы традиционной кухни украинских переселенцев соседствуют с покупными продуктами, а также блюдами, позаимствованными у представителей других народов, проживающих на территории Сибири и Дальнего Востока.

Адаптация одежды украинских переселенцев на юге Западной Сибири и в Приморье имела во многом схожие черты. В частности, на нее оказали большое влияние ограниченные возможности для развития льноводства, повышение доступности покупных материалов и активное проникновение в сельский быт образ-

цов городской одежды. Помимо этого, начиная с 1920-х гг. в связи с модернизацией жизненного уклада и социальными потрясениями для многих сельских жителей был характерен отказ от праздничной одежды, которая являлась важным выражением этнического своеобразия выходцев из разных регионов. При этом в этнокультурной памяти представителей третьего поколения потомков украинских переселенцев не сохранилось большинства традиционных названий одежды конца XIX – начала XX вв., а также навыков ее изготовления и декоративного оформления.

Следует отметить, что до середины XX в. влияние межэтнических взаимодействий на адаптацию культуры жизнеобеспечения и хозяйственную деятельность украинских переселенцев, проживавших на территории Одесского района Омской области и Хорольского района Приморского края, оказалось незначительным. Эта ситуация была обусловлена рядом факторов. Первый из них был связан с достаточно высокой степенью гомогенности проживания выходцев из Украины на территории исследованных районов, наряду с отсутствием на их территории сложившихся мест расселения русского старожильческого населения, адаптационный опыт которого мог бы заимствоваться переселенцами. Вторым немаловажным фактором являлось существенное различие культурно-хозяйственных типов проживавших поблизости представителей других народов. На территории Одесского района Омской области в непосредственной близости от переселенцев проживали казахи, которые преимущественно занимались кочевым скотоводством. В Хорольском районе Приморского края жили китайцы и корейцы, но бытовые заимствования у них носили среди переселенцев фрагментарный характер и чаще всего были связаны с сельским хозяйством.

В качестве основного фактора, способствовавшего разрушению традиционных видов культуры жизнеобеспечения и хозяйственной деятельности украинских крестьян-переселенцев, выступали общие процессы модернизации жизненного уклада, связанные с отказом от использования в нем локальных природных ресурсов или ручного труда местных жителей. При этом в исследованных районах эти процессы носили асинхронный характер применительно к разным компонентам жизнеобеспечения и хозяйственной деятельности. В целом примеры Одесского района Омской области и Хороль-

ского района Приморского края указывают на вариативность характера и динамики адаптационных процессов у украинских крестьян-переселенцев, которые были обусловлены особенностями природно-климатических условий, наличием определенных локальных природных ресурсов, а также доступностью товаров массового потребления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья украинцев в Приморье (80-е гг. XIX – начало XX в.). М.: ИЭА РАН, 1993.
2. Арсеньев В.К., Титов Е.И. Быт и характер народностей Дальневосточного края. Хабаровск; Владивосток: Книжное дело, 1928.
3. Горчаков А.А., Жевна Е.В. Из истории заселения Хорольского района: документы и материалы. Владивосток: Рея, 2014.
4. Грибанова Н.С., Чернова И.В., Люля Н.В., Свидовская А.С. Семья и семейный быт украинского сельского населения Западной Сибири в конце XIX – XX вв. Барнаул: АлтГПУ, 2017.
5. Ефремова Ю.Н. Повседневные блюда в системе питания украинцев Западной Сибири (на примере Омской области) // Казанская наука. 2012. № 1. С. 21–26.
6. Жигунова М.А., Захарова И.В. Культура восточных славян в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. Омск: Наука, 2009.
7. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991.
8. Ищенко С.А. За судьбой в Приморье: история хорольских переселенцев. Владивосток: Рея, 2019.
9. Коровушкин Д.Г. Очерки этнокультурной адаптации поздних переселенцев в Западной Сибири. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2006.
10. Коровушкин Д.Г. Украинцы в Западной Сибири: расселение и численность в конце XIX – начале XXI в. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2007.
11. Назарцева Т.М. Материальная культура украинцев в коллекциях Омского государственного историко-краеведческого музея. Омск: Изд-во Омск. ист.-краеведч. музея, 2004.
12. Новикова Ю.С., Чернова И.В. Материальная культура украинского населения Омского Прииртышья (по материалам этно-

графических экспедиций 2012–2013 гг.) // Культурологические исследования в Сибири. 2013. № 2. С. 92–97.

13. Список населенных мест Сибирского края. Т. 1. Округа Юго-Западной Сибири. Новосибирск: Статистический отдел Сибирского Краевого Исполнительного Комитета, 1928.

14. Стрельцова И.В. Трансформации традиционной одежды украинских переселенцев в Приморье (конец XIX – первая треть XX в.) // Россия и АТР. 2021. № 3. С. 154–168.

15. Стрельцова И.В. Костюм украинцев и белорусов в Приморье: адаптация и трансформация этнокультурных традиций (конец XIX – начало XXI в.): дис. ... канд. ист. н. Санкт-Петербург, 2023.

16. Украинцы / Под ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарева. М.: ИЭА РАН, 2000.

17. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русского и других восточнославянских народов юга Западной Сибири (конец XIX – первая треть XX в.). Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2015.

18. Фурсова Е.Ф. Особенности этнокультурной памяти и свадебной обрядности русских «пензяков» в Барабинской лесостепи // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2022. Т. 28. С. 947–954.

19. Чередников А.Л. Устойчивость традиционных компонентов материальной культуры (на примере системы питания украинцев Западной Сибири) // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск: ОмГУ, 1988. С. 81–84.

20. Юрченко П.Г. Народное жилище Украины. М.: Изд-во Академии архитектуры СССР, 1941.

REFERENCES

1. Argudyaeva, Yu.V., 1993. Krest'yanskaya sem'ya ukrainsev v Primor'e (80-e gg. 19 – nachalo 20 v.) [Peasant family of Ukrainians in Primorye (1880s – early XXth century)]. Moskva: IEA RAN. (in Russ.)

2. Arseniev, V.K. and Titov, E.I., 1928. Byt i kharakter narodnostei Dal'nevostochnogo kraia [The life and character of the peoples of Far Eastern Krai]. Khabarovsk; Vladivostok: Knizhnoe delo. (in Russ.)

3. Gorchakov, A.A. and Zhevna, E.V., 2014. Iz istorii zaseleniya Khorol'skogo raiona: dokumenty i materialy [From the history of settling Khorolsky District: documents and materials]. Vladivostok: Reya. (in Russ.)

4. Gribanova, N.S. et al., 2017. Sem'ya i semeinyi byt ukrainского sel'skogo naseleniya Zapadnoi Sibiri v kontse XIX–XX vv. [Family and everyday life of the Ukrainian rural population of Western Siberia in the late XIXth – XXth centuries]. Barnaul: AltGPU. (in Russ.)

5. Efremova, Yu.N., 2012. Povsednevnye blyuda v sisteme pitaniya ukraintsev Zapadnoi Sibiri (na primere Omskoi oblasti) [Everyday dishes in the food system of Ukrainians in Western Siberia (the case of Omsk Oblast)], Kazanskaya nauka, no. 1, pp. 21–26. (in Russ.)

6. Zhigunova, M.A. and Zakharova, I.V., 2009. Kul'tura vostochnykh slavyan v kollektiyakh Muzeya arkheologii i etnografii Omskogo gosudarstvennogo universiteta im. F.M. Dostoevskogo [The culture of Eastern Slavs in the collections of the Museum of Archeology and Ethnography, Dostoevsky Omsk State University]. Omsk: Nauka. (in Russ.)

7. Zelenin, D.K., 1991. Vostochno-slavyanskaya etnografiya [East-Slavic ethnography]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

8. Ishchenko, S.A., 2019. Za sud'boi v Primor'e: istoriya khorol'skikh pereselentsev [Following their fate to Primorye: the history of Khorol settlers]. Vladivostok: Reya. (in Russ.)

9. Korovushkin, D.G., 2006. Ocherki etnokul'turnoi adaptatsii pozdnikh pereselentsev v Zapadnoi Sibiri [Essays on ethnocultural adaptation of late settlers in Western Siberia]. Novosibirsk: IAET SO RAN. (in Russ.)

10. Korovushkin, D.G., 2007. Ukraintsy v Zapadnoi Sibiri: rasselenie i chislennost' v kontse XIX – nachale XXI vv. [Ukrainians in Western Siberia: settlements and numbers in the late XIXth – early XXIst centuries]. Novosibirsk: IAET SO RAN. (in Russ.)

11. Nazartseva, T.M., 2004. Material'naya kul'tura ukraintsev v kollektiyakh Omskogo gosudarstvennogo istoriko-kraevedcheskogo muzeya [Material culture of Ukrainians in the collections of Omsk State Museum of History and Regional Studies]. Omsk: Izd-vo Omskogo istoriko-kraevedcheskogo muzeya. (in Russ.)

12. Novikova, Yu.S. and Chernova, I.V., 2013. Material'naya kul'tura ukrainского naseleniya Omskogo Priirtysh'ya (po materialam etnograficheskikh ekspeditsii 2012–2013 gg.) [Material culture of Ukrainian population in Omsk region (based on the materials of 2012–2013 field studies)], Kul'turologicheskie issledovaniya v Sibiri, no. 2, pp. 92–97. (in Russ.)

13. Spisok naseleennykh mest Sibirskogo kraia. T. 1. Okrugа Yugo-Zapadnoi Sibiri [List of populated areas of Siberian Krai. Vol. 1. Districts of Southwest Siberia]. Novosibirsk: Statisticheskii otdel Sibirskogo Kraevogo Iсполnitel'nogo Komiteta, 1928. (in Russ.)
14. Strel'tsova, I.V., 2021. Transformatsii traditsionnoi odezhdy ukrainskikh pereselentsev v Primor'e (konets XIX – pervaya tret' XX v.) [Transformations of traditional clothing of Ukrainian settlers in Primorye (late XIXth – early XXth centuries)], Rossiya i ATR, no. 3, pp. 154–168. (in Russ.)
15. Strel'tsova, I.V., 2023. Kostyum ukraintsev i belorusov v Primor'e: adaptatsiya i transformatsiya etnokul'turnykh traditsii (konets XIX – nachalo XXI v.) [The costume of Ukrainians and Belarusians in Primorye: adaptation and transformation of ethnocultural traditions (late XIXth – early XXIst centuries)], dissertatsiya kandidata istoricheskikh nauk. Sankt-Peterburg. (in Russ.)
16. Polishchuk, N.S. and Ponomarev, A.P. eds., 2000. Ukraintsy [Ukrainians]. Moskva: IEA RAN. (in Russ.)
17. Fursova, E.F., 2015. Traditsionnaya odezhda russkogo i drugikh vostochnoslavyanskikh narodov yuga Zapadnoi Sibiri (konets XIX – pervaya tret' XX vv.) [Traditional clothing of the Russians and other East Slavic peoples in the south of Western Siberia (late XIXth – early XXth centuries)]. Novosibirsk: IAET SO RAN. (in Russ.)
18. Fursova, E.F., 2022. Osobennosti etnokul'turnoi pamyati i svadebnoi obryadnosti russkikh «penzyakov» v Barabinskoi lesostepi [The features of ethnocultural memory and wedding rites of Russian «penzyaks» in Baraba forest-steppe], Problemy arkhologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii, Vol. 28, pp. 947–954. (in Russ.)
19. Cherednikov, A.L., 1988. Ustoichivost' traditsionnykh komponentov material'noi kul'tury (na primere sistemy pitaniya ukraintsev Zapadnoi Sibiri) [Stability of traditional components of material culture (the case of the food system of Ukrainians in Western Siberia)]. In: Problemy etnografii i sotsiologii kul'tury. Omsk: OmGU, 1988, pp. 81–84. (in Russ.)
20. Yurchenko, P.G., 1941. Narodnoe zhilishche Ukrainy [People's dwelling of Ukraine]. Moskva: Izd-vo Akademii arkhitektury SSSR. (in Russ.)



И.Ю. Аксенова*

КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ АЛТАЙСКОГО КРАЯ В 1940-х – 1960-х гг. КАК РЕЗУЛЬТАТ ТРАНСФОРМАЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО САМОСОЗНАНИЯ**

На основе материалов полевых исследований 2013–2023 гг., проведенных Институтом археологии и этнографии СО РАН, в статье рассмотрены особенности календарной обрядности зимне-весеннего периода восточнославянского населения Алтайского края в 1940-х – 1960-х гг. Автор выявляет новации в ряде обычаев и обрядов, возникшие в результате адаптации традиционной культуры к модернизации быта и культурной политике советского государства, и приходит к выводу, что в рассматриваемый период в календарной обрядности населения произошли значительные трансформации, повлекшие за собой изменения в этнокультурном самосознании.

Ключевые слова: Алтайский край, календарная обрядность, этнокультурное самосознание, адаптационные практики

Calendrical rites of the East Slavic population of Altai Krai in the 1940s – 1960s as a result of the transformation of ethnocultural identity. IRINA Yu. AKSENOVA (Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences)

Based on the materials of 2013–2023 field studies conducted by the Institute of Archeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, the article examines the features of the winter-spring calendrical rites of the East Slavic population of Altai Krai in the 1940s – 1960s. The author identifies innovations in a number of customs and rites that arose as a result of the adaptation of traditional culture to the modernization of life and Soviet cultural policy. It is conclude that during the period under review significant transformations occurred in the calendrical rites of the population, which led to the changes in ethnocultural identity.

Keywords: Altai Krai, calendrical rites, ethnocultural identity, adaptation practices

Введение

Календарная праздничная культура потомков русских старожилов и переселенцев Алтайского края имела свои особенности, которые

нашли свое отражение в локальных вариациях традиционной календарной обрядности, наряду с привнесенными в XX в. инновационными элементами. Календарной праздничной обрядо-

* АКСЕНОВА Ирина Юрьевна, младший научный сотрудник отдела этнографии Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.

E-mail: a_history@mail.ru

© Аксенова И.Ю., 2023

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РНФ. Проект № 22-28-00865.

сти восточнославянского населения Алтая было уделено внимание в работах М.В. Дубровской [3], Ю.В. Кривчик, О.Е. Адарич [7], И.В. Куприяновой [8], В.И. Мотузной [14], А.В. Мошкиной [15], Е.В. Палевкиной [17], Н.Г. Паньшиной [18], М.Н. Сигаревой [22], О.С. Щербаковой [29], Л.А. Явновой [31] и др. Авторы рассматривали вопросы специфики того или иного календарного праздника у старожилов и переселенцев Алтая, основываясь на собственных полевых изысканиях. Отдельные аспекты этой темы затрагивались в работах М.А. Жигуновой [4], Т.Н. Золотовой [5], Г.В. Любимовой [11], Е.Ф. Фурсовой [25], Т.К. Щегловой [28] и др. Однако исследований, посвященных трансформации календарной праздничной обрядности у жителей Алтайского края в XX в., крайне мало. В.А. Липинская исследовала связь традиционных и советских календарных праздников в русских селах Алтайского края, отмечая их преемственность [9]. А.В. Богочанова затронула проблемы замещения традиционной праздничной обрядности советской [2]. Несколько работ автора данной статьи были посвящены исследованию традиционных праздников у старожилов и переселенцев Алтайского края в XX в. (см., напр.: [1]).

Проблемы этнической (этнокультурной) идентичности в научной литературе во второй половине XX–XXI вв. подробно рассматриваются Е.Ф. Фурсовой [26]. Ценной работой в области изучения этнокультурной идентичности восточнославянских народов Сибири является недавно вышедшая коллективная монография «Сибирь и сибиряки: этнокультурная идентичность русского и других восточно-славянских народов в Сибири (XIX – начало XXI в.)» [21]. На основе многолетних полевых этнографических исследований авторы попытались раскрыть многообразие идентичностей этнокультурных групп русских старожилов Сибири и Алтая (чалдонов, сибиряков, старообрядцев), а также белорусских и украинских переселенцев XIX – начала XX вв. Большим вкладом в исследование вопросов групповой идентичности народов Сибири и сопредельных территорий в прошлом и современности является сборник трудов конференции «Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий», которая прошла в 2018 г. в Новосибирске [30]. Проблемам трансформаций этнокультурного сознания восточнославянских народов Сибири и Дальнего Востока, в том числе в контек-

сте календарной обрядности, были посвящены работы Р.Ю. Федорова [23; 24 и др.].

В настоящей статье процессы трансформации этнокультурного самосознания жителей Алтайского края анализируются сквозь призму изменений, которые произошли в календарной обрядности зимне-весеннего периода в 1940-х – 1960-х гг. в условиях модернизации быта, антирелигиозной пропаганды и других проявлений идеологии советского государства. В этой связи автор ставила перед собой задачи зафиксировать содержание календарных обрядов зимне-весеннего периода у жителей Алтайского края по воспоминаниям информантов, выяснить, какие смыслы вкладывались самими носителями традиций в совершаемые действия, проанализировать общие тенденции сохранения и трансформации календарной обрядности, а вместе с тем – этнокультурного самосознания. Работа основана на материалах полевых исследований, проведенных Институтом археологии и этнографии СО РАН в 2013–2023 гг. на территории ряда районов Алтайского края. В статье также использованы материалы архива Центра устной истории и этнографии Алтайского государственного педагогического университета (ЦУИиЭ АлтГПУ).

В самом общем виде идентичность связана с осмыслением себя и своей принадлежности к группе, тому или иному сообществу [19, с. 10]. Константные и динамические процессы в календарной обрядности рассматриваются с учетом межкультурных контактов потомков старожилов и переселенцев Алтайского края. В этом смысле полевые исследования «локальностей» помогают увидеть сквозь призму традиционности самые тонкие механизмы формирования традиции, ее сохранения и передачи [13, с. 8].

Обычаи и обряды Новогодья

Трансформационные процессы, затронувшие обычаи и обряды Новогодья, были связаны с расхождением взглядов старшего поколения и молодежи на празднование Нового года по старому (14 января) и новому (1 января) стилю, формированием отношений с новой советской властью. Прослеживается тенденция распространения традиционных запретов на работу не только в период Святков (с 7 по 19 января), но и в введенный в 1918 г. Новый год. «*Вот Троица, Пасха, Рождество, Крещение. Да и Новый год не надо ниче делать*» (Полевые материалы автор, далее – ПМА. Бирюкова М.И., 1932 г.р., с. Ши-

пуново, Шипуновский р-н, вятские переселенцы). Как показали опросы, Новый год по старому стилю отмечается охотнее представителями старшего поколения: *«Самые такие – Рождество и Старый Новый год. Новый год не праздновали»* (ПМА. Белевцева Т.К., 1940 г.р., с. Хлопуново, Шипуновский р-н). Часто старшее поколение было настроено категорично в отношении соблюдения традиционных запретов и сроков празднования Нового года: *«Какой-то мужик пришел к нам, говорит: “Так, а ты че делаешь-то?” Она говорит: “Пряду”. – “Дык седня праздник! Новый год!” А мама говорит: “Ну это ваш праздник, вы и гуляйте, а наш праздник будет 14 января”»* (ПМА. Бирюкова М.И., 1932 г.р., с. Шипуново, Шипуновский р-н, вятские переселенцы). Однако для детей и молодежи в 1960-х гг. Новый год по новому стилю становится любимым праздником: *«Старый Новый год тоже праздновали. Новый год был лучше праздник»* (ПМА. Ильиных Т.Н., 1957 г.р., с. Озерки, Шипуновский р-н, рязанские переселенцы).

В области календарной обрядности периода Святков в конце 1930-х – 1940-е гг. в некоторых селах происходило нарушение традиционного гостеприимства «славильщиков» в свете призывов и пропаганды советской власти: *«Тада по дворам ходили, славили. Собирались человека 3–4, молодые девчонки, по дворам ходили, да тада еще такие были, что двери запирали, не пускали. Считали, что советская власть агитирует»* (ПМА. Рытвина А.С., 1924 г.р., с. Коробейниково, Усть-Пристанский р-н, воронежские переселенцы). Еще одним аспектом трансформации этнокультурного самосознания является выполнение функций посевальщиков группами девочек, что вызывало недовольство старшего поколения¹: *«Мы, девочки, пришли посеять, а нас бабка выгнала. Сказала, что мальчишки должны посеять»* (ПМА. Чеботарева А.И., 1935 г.р., с. Усть-Порозиха, Шипуновский р-н, старожилы). В некоторых селах молодежь отказывалась от колядования, очевидно, в связи с трудовыми обязанностями подростков, вводимыми запретами в школах на колядование: *«Ходили, ходили! Мы ребятами ходили, а потом подрастали и перестали ходить»* (ПМА. Мишина Е.И., 1927 г.р. с. Кособоково,

Шипуновский р-н, белгородские переселенцы). В конце 1950-х – 1960-е гг. продолжались запреты на колядование (преимущественно обходы дворов на Рождество), что отражалось и на внутрисемейных отношениях. В некоторых семьях к запретам относились особенно категорично: *«Я помню крепкую взбучку. Пошли мы колядовать на Рождество, я прихожу счастливый домой, приношу конфеты, а... меня так и так! Вот такое вот воспитание! Т.е. ремня хорошего получил. Отец вообще там всполошился! Дома скандал был!»* (ПМА. Санников В.В., 1953 г.р., с. Пристань, Усть-Пристанский р-н, вятские переселенцы).

В отношении обходов дворов в период Святков в 1950-х – 1960-х гг. отмечаются изменения в восприятии детьми, рожденными в 1950-е гг., смысла данных обходов: *«Ну я ходил... Сею-вею, с мальчишками – мало мы пели, мы в основном поздравляли, обнимались, и те были рады, куда мы заходили, рады, потому что зашли. <...> И ощущение радости – что нас принимали, рады были люди. А потом уже пошло как развлечение. Даже некоторое хулиганство»* (ПМА. Санников В.В., 1953 г.р., с. Усть-Пристань, Усть-Пристанский р-н, вятские переселенцы). Как видим, некоторыми группами обходы дворов совершались с целью «похулиганить», т.е. упразднялись благопожелательные смыслы колядования. Еще одним интересным фактом, зафиксированным нами в ходе одной из этнографических экспедиций, является использование костюма для новогоднего школьного вечера в колядовании: *«У меня был костюм “кукуруза”. У мамы были шторы желтые, она мне штаны сшила сама. Мы на Святки бегали в них. У меня была фуфайка, штаны теплые, а кукуруза надевалась сверху, маска: картонка, здесь как мордочка крашена, вытянутая как кукуруза, желтая. Я года три в нем ходила, в этом костюме»* (ПМА. Ильиных Т.Н., 1957 г.р., с. Озерки, Шипуновский р-н, рязанские переселенцы).

В качестве новогоднего дерева использовали сосну, ель или их ветви, которые устанавливали у себя дома к Новому году: *«Елка была натуральная. Дед на тракторе обычно ездили за елкой. Либо маленькую, либо ветку большую ставили»* (ПМА. Ильиных Т.Н., 1957 г.р., с. Озерки, Шипуновский р-н, рязанские переселенцы). В нескольких селах Алтайского края были зафиксированы воспоминания о расположении новогоднего дерева (или ветвей) в пространстве

¹ По воззрениям представителей старших поколений, «сеять зерно» с песнями-поздравлениями в честь наступающего Старого Нового года (14 января) должны были исключительно мальчишки.

красного угла: «Сосну ставили в правом углу, где раньше икона была, чтобы приходили, видели все. В основном на полу, на крестовине. Папа сделал, мы ее хранили. Икона не висела, только елка» (ПМА. Саддаров С.К., 1955 г.р., с. Волчиха, Волчихинский р-н). Приведем еще один пример: «Круглый стол стоял, на него ставили тубаретку, на тубаретку ставили трехлитровую банку, а в банку ставили ветку здоровую, и наряжали. Я помню, у мамы иконка стояла, от этой елки к иконке гирляды делали. Иконка была, выдвигалась. Тепрантины были все время... и от елки к потолку, к иконе» (ПМА. Ильиных Т.Н., 1957 г.р., с. Озерки, Шипуновский р-н, рязанские переселенцы). Так, в некоторых семьях красный угол как особое пространство избы теряет свое сакральное значение и постепенно видоизменяется, становясь центральным местом для установления новогоднего дерева (ветвей) к празднику.

Необходимо отметить тенденцию к прекращению совершения обрядовых действий с кутьей в канун Рождества, зафиксированную автором у украинских переселенцев в Романовском, Мамонтовском [1, с. 119] и Алейском районах. В первой половине XX в. среди украинских переселенцев было распространено освящение кутьи и специальные обрядовые действия в доме крестной, исполняемые, как правило, детьми (крестниками) или замужними женщинами. Предполагалось, что данные обрядовые действия способствуют плодородию, прибавлению скота и птицы, увеличению достатка в семье: ребенку следовало залезть под стол и в положении сидя прокричать «Квок-квок, кутя на покути!». По данным информантов, имитация детьми животных звуков отвечала за функцию приумножения потомства конкретных животных и птиц («квок-квок» – цыплята, «му-му» – телята и т.д.). Аналогичные действия вместо детей могли совершать замужние женщины, которые должны были вынимать кутью из печи, садиться на порог лицом в дом и произносить те же слова. Однако в 1960-х гг. данные обрядовые практики теряют свою актуальность: «Я уже замужем была, уже тогда не квокала» (ПМА. Василенко М.С., 1927 г.р., с. Гилев-Лог, Романовский р-н, украинские переселенцы).

Крещение

Святочный цикл завершался Крещением, когда в доме на дверях и в уголках окон ставили кресты, окропляли от болезней набранной в

колодце крещенской водой скот и членов семьи, купались в проруби [1, с. 121–122]. Однако, как показывают полевые исследования, наблюдалось постепенное «размывание» данных традиций в многопоколенных семьях, где исходные традиции праздника соблюдались представителями старшего поколения (часто единолично): «Крестики делали, на матке, над дверями, угольком с печки возьмут, мать покрестит. Только мать делала... Пока мы маленькие были, ставила. Потом, когда мы выросли, она с сыном жила, только в своей комнате ставила. Это 1960-е – 1970-е гг. Они там были не очень боговерующие, сноха» (ПМА. Жилинкова З.С., 1937 г.р., с. Новошипунovo, Краснощековский р-н, старожилы). Фиксируется также полное отсутствие каких-либо ритуальных действий на Крещение в некоторых семьях: «На праздник Крещения... 1960-е – тогда не было принято. У нас некрещенные были» (ПМА. Саддаров С.К., 1955 г.р., с. Волчиха, Волчихинский р-н). Соблюдение запретов на работу в «большие праздники» (Рождество, Крещение, Пасху, Троицу и др.) контролировалось представителями старших поколений: «Ко мне подружка пришла, попросила сшить штаны мужу ее. Я села шить. Мама зашла: “Ты что делаешь! Ты не сдурела?! Сегодня же Крещение!” Я отложила. Потом беру, смотрю, что-то у меня штаны слишком широкие. А я две половинки сшила задние. Мама: “Это тебя Бог наказал, что ты на Крещение шла”. Это был 1964 год» (ПМА. Жилинкова З.С., 1937 г.р., с. Новошипунovo, Краснощековский р-н, старожилы).

Масленица

Рассматривая период трансформации праздников зимне-весеннего цикла, нельзя не уделить внимание вопросам трансформации масленичной обрядности и вводимому на Алтае в 1950-х гг. замещающему празднику – «Провадам русской зимы». Ввиду того, что этот вопрос ранее был подробно рассмотрен автором в совместной с Е.А. Коляскиной статье [6], приведем лишь некоторые высказывания, иллюстрирующие процессы трансформации этнокультурного самознания относительно масленичной обрядности в 1950-е – 1960-е гг.: «Праздник как Масленица широко не отмечался вообще. Что он был – мы знали, что дома мы его отмечали – да. Пекли блины, все сладости. Это все бабушка, мама, то есть праздник был семейным. Масленица» (ПМА. Конради Н.А., 1947 г.р., Шипуново, Ши-

пуновский р-н, украинские переселенцы); «Делались в один день (Проводы зимы и Масленица. – прим. авт.). <...> Мы празднуем в основном Проводы, как общественность скажет, так мы и делаем. И заодно как бы Масленицу празднуем» (ПМА. Панина Н.Н., 1940 г.р., с. Усть-Пристань, Усть-Пристанский р-н, саратовские переселенцы). Приоритет, как видно из сообщения информанта, отводился празднованию «Проводов русской зимы». В практике празднования Масленицы у жителей сел отмечаются тенденции к соблюдению традиций «гостевания», семейные застолья с угощениями, гуляния.

Сороки

Праздник «Сороки» в большинстве случаев не входил в число «праздновавшихся» в военные годы ввиду отсутствия необходимых ингредиентов для традиционной выпечки (жаворонков). Имеются лишь единичные воспоминания, когда выпекались птички по числу детей в семье: «Нужно было испечь (жаворонков. – прим. авт.), сколько детей. <...> Тогда хлеб-то был! Ценили его так! Нам было лет по 5, по 7. Это в войну делала мать, после войны тоже. А в войну тесто делали – немножко муки да картошки терли туда. Чтобы хоть немножко детям праздник сделать» (ПМА. Жилинкова З.С., 1937 г.р., с. Новошипуново, Краснощековский р-н, старожилы). В послевоенное время (и далее) фиксируются отказы от соблюдения постов: «Пост потом не держали (после Прощеного воскресенья. – прим. авт.)» (ПМА. Панина Н.П., 1940 г.р., с. Усть-Пристань, Усть-Пристанский р-н, саратовские переселенцы). Как следствие, в 1950-х – 1960-х гг. информантами отмечается приготовление жаворонков из сдобного теста в период поста. Отметим, что информанты, чье детство приходилось на 1950-е – начало 1960-х гг., не всегда припоминали традиционные заклички на Сороки, их воспоминания ограничивались информацией о выпечке и некоторых приметах (о прилете птиц).

Чистый четверг

В связи с работой в колхозах фиксируются сдвиги во времени совершения традиционных обрядовых омовений в Чистый четверг. По замечанию информанта Е.И. Мишиной, адаптация по времени была неизбежна. «Кто будет топить баню до солнца, если они на работе? После работы придут, натопят, помогут. Бабушка: грешное тело никогда не грех по-

мыть. В войну-то и не до этого было» (ПМА. Жилинкова З.С., 1937 г.р., с. Новошипуново, Краснощековский р-н, старожилы).

Пасха

В годы Великой Отечественной войны произошли значительные изменения в повседневной жизни крестьянства. Основной мерой оценки и учета труда в колхозах во время войны был трудодень. В Алтайском крае по сравнению с 1941 г. средний размер выдаваемого зерна на 1 трудодень в 1943 г. упал в 2 раза (с 1,21 до 0,42 кг) [20, с. 150]. Это привело к снижению материального благосостояния крестьян. В результате в военное время личное подсобное хозяйство стало одним из важнейших источников средств к существованию колхозников из-за снижения выплат на трудодни. Несмотря на все изменения в ходе государственной политики довоенного времени, а также снижение материального благосостояния крестьянства в военное время, Пасха оставалась непременно отмечаемым праздником у жителей Алтайского края в период Великой Отечественной войны. В связи со сложившейся в военные годы продовольственной ситуацией количество блюд, традиционно приготовляемых к пасхальному дню, заметно ограничивалось. Прежде всего, это было связано с отсутствием набора ингредиентов, необходимых для выпечки «паски» (кулича). Нередко ингредиенты для выпечки куличей заменялись имеющимися на тот момент продуктами или же их количество ограничивалось: «А мы с чего “паску” пекли: нам дадут немного муки ржаной. Мы картошечку, тыкву потолкем, дрожжей туда, а дрожжи сами варили. Пойдем в забоку, нарвем хмель, его заквасим, и стряпали колобочки такие, да еще картошечки вырежем, да на эту булочку положим. Немного тесто разрежешь и в булочку в эту положишь, она не вывалится. Она туда воткнется, жаром обдастся. Так ее, эту булочку, об дорожку не разобьешь!» (ПМА. Козлова З.Н., 1935 г.р., с. Коробейниково, Усть-Пристанский р-н, старожилы) (Рис. 1).

Большой интерес представляет рассмотрение инициатив, выдвинутых местными властями по борьбе с празднованием Пасхи. «Нас в колхозе на первый день Пасхи заставляли контору белить! Белили, а что сделаешь?»² – вспоминает

² В данном случае информант рассказывала о своих воспоминаниях, относящихся ко времени ее проживания в с. Обьездное Шипуновского района.



Рис. 1. Кресты из картофеля для декорирования «пасок» в период ВОВ. Показывает З.Н. Козлова, с. Коробейниково, Усть-Пристанский р-н Алтайского края. Фото И.Ю. Аксеновой, 2016 г.

М.И. Бирюкова. Подобные «нововведения», касающиеся проведения работ учениками в день Светлого воскресенья, отмечаются в Алейском районе. Приведем в качестве примера воспоминания жительницы с. Совхозное: «Как только Паска, нас со школы – все. Нас собирали и говорили: “Завтра все сажать саженцы”. Мы все хором: “Завтра Паска!” И рот на замок. Учительница сразу скажет: “Какая Паска? Прекратите, чтоб я слышала в последний раз, если вы хотите, чтоб ваших родителей не угнали в Нарым. Все, про слово Паска – ни слова”. Все, на завтра все собираемся, и кто-то вдруг, помню, принес крашенные яйца. И Валька Ананьева... Смотрю, у нее в сумке. Я говорю: “Валь, вон там ямка, иди выкини и закопай вот так, ногой, яйца. <...> Я тебе белого дам, када сядем исть» (ПМА. Останина З.Я., 1935 г.р., с. Совхозное, Алейский р-н, саратовские переселенцы). Нами зафиксирован случай, когда

инициатива проведения свадьбы на Страстной неделе была выдвинута самими молодоженами в 1960-е гг.: «Вася, покойничек, на Страстной неделе женился. Ему говорили: погодите, после Паски женитесь! Нет, вот женились! Она ему сразу сказала – это не жильцы! Что-то будет, их Бог накажет. Лес был наделанный, который штукатурили. Были леса – доски наложены, она сорвалась, упала и разбилась. Уже беременная была, месяца два. А его грозой убило» (ПМА. Котельникова А.Д., 1935 г.р., с. Курья, Курьинский р-н, старожилы). Из приведенных воспоминаний следует, что мероприятия в основном инициировались на местах управляющими, главами организаций и имели отклик среди молодежи.

Рассмотренные нововведения, приуроченные к Пасхе (в колхозах, бригадах, школах) и инициируемые местными властями, являлись частью проходившей в стране антирелигиозной пропаганды. Политика советского государства в отношении церкви носила крайне негативный характер, что было закреплено одним из первых декретов в 1918 г. 8 апреля 1929 г. ВЦИК и СНК РСФСР было принято постановление «О религиозных объединениях», основным положением которого стало закрепление запрета на занятие религиозными организациями деятельностью вне пределов религиозных зданий. Кроме того, данным постановлением вводился и ряд других ограничений и регламентирующих условий (запрет на организацию собраний и кружков, преподавание богословия только с разрешения НКВД РСФСР или ЦИК автономной республики и др.) [16, с. 183–184]. Помимо этого, XIV Всероссийский съезд Советов внес изменения в ст. 4 Конституции РСФСР. Если ранее в ней было зафиксировано право граждан на «свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды», то теперь гарантировалась лишь «свобода религиозных вероисповеданий и антирелигиозной пропаганды». Это означало, что вся культовая деятельность религиозных организаций ограничивалась только молитвенным зданием [16, с. 187–188].

Результатом изменения государственной политики в отношении церкви стала вынужденная трансформация религиозной обрядности, ставшая ответом на введенные ограничения. В ней возникали такие новации, как освящение пасхальных куличей и яств в избах сельских жителей, при этом зажигалась свеча, иногда читались молитвы старшей в роду (или знающей)

женщиной: «На стол “паски” поставишь все, свечку зажжешь, то ее Боженька святить» (ПМА. Василенко М.С., 1927., с. Гилев-Лог, Романовский р-н, украинские переселенцы); «На стол ложили яйца, свечку зажигали. Мы на пасеку пойдём, нам дадут воск, мама накает, сделает свечку, сделает нитку и поставим на стол» (ПМА. Козлова З.Н., 1935 г.р., с. Коробейников, Усть-Пристанский р-н, старожилы). Зафиксирован необычный случай Всенощного бдения на крыше в своем дворе (соответственно времени службы в храме): «Когда церковь была – дед всегда “в ночь” уходил и утром приходил. А потом церковь сломали. Бабушка моему дедушке набрала с собой, что обычно ешь, вот то и на Паску наделаешь. Он залазает “на двор” (строение. – прим. авт.), как на ночь. В церкви начинается служба, а он “на дворе” сидит всю ночь, молится, а как рассвет, как служба примерно заканчивается, он слезает, они уберут скотину и садятся разговляться. Раньше и бабушки пели, освящали “паску»» (ПМА. Цуркина Н.Е., 1935 г.р., с. Масляха, Крутихинский р-н, старожилы).

Школы являлись важнейшим социальным институтом для антирелигиозной пропаганды среди молодого поколения, в них организовывались ячейки Союза воинствующих безбожников. На Алтае подразделения данной организации начали создаваться с 1928 г. [12, с. 154]. Одной из форм антирелигиозной пропаганды среди школьников в 1960-е гг. было проведение кинопоказов антирелигиозного содержания в день Светлого воскресенья. Приведем рассказ Т.Я. Билан, участницы кинопоказа: «В этот день в заводском клубе г. Ярового по традиции показывали фильм “Чудотворная”, суть сюжета о том, как верующая бабушка довела почти до самоубийства своего внука, который нашел икону. Водили на этот фильм нас учителя или настоятельно рекомендовали сходить на просмотр. Года три подряд смотрели один и тот же фильм. Надо было видеть после того, как юные атеисты, ученики начальных классов, заходили в клуб, вся площадь перед ним была усыпана разноцветными скорлупками. Перед просмотром угощали друга друга куличами и нещадно бились принесенными из дома яйцами. Фильм “Чудотворная” оказывал на меня большое впечатление, мне было жалко. Это была начальная школа, нас водили его смотреть в 1961–1963 гг. Это кино показывали в воскресенье, на Пасху» (ПМА. Билан

Т.Я., 1953 г.р., с. Шипуново, Шипуновский р-н, старожилы).

Красная горка

В ряде сел традиционные игры с яйцами (битье, катание с горы и пр.) на Красную горку прекращаются в годы войны: «В военное время уже не катали яйца! Там налоги страшные были. Корову имеешь – центнер молока сдай, овцу имеешь – шерсть сдай, курицу имеешь – 100 яиц сдай. И у нас уже потом не катали. Ребятишки другим были заняты. Тада уже радио, телевидение пошли» (ПМА. Жилинкова З.С., 1937 г.р., с. Новошипуново, Краснощековский р-н, старожилы).

Родительский день (Радоница)

Практики поминания умерших, обычаи и обряды родительского дня также претерпевали различные изменения в 1940-е – 1960-е гг. Т.А. Листова отмечает, что поминальные практики сохранялись, хотя и в сжатом варианте, в течение всего так называемого «советского времени» [10, с. 54–55]. В некоторых селах Алтайского края в 1940-е – 1960-е гг. проводилась политика «запретов» на совершение поминальных обрядов непосредственно на кладбище, что ярко отложилось в памяти информантов, участников тех событий: «Тогда запрещено было. Я помню в Паску. У нас были богомольные люди, сколько-то семей, я уже не помню сколь. Они не работали в эту. Пошли в тайгу в Паску. Как раз первый день Паски. Уже не давали праздновать. Уже только вечером, дома крадучи» (Архив ЦУИиЭ АлтГПУ, 2016 г. Шевелева З.И., 1929 г.р., с. Ельцовка, Ельцовский р-н, старожилы.). Несмотря на запреты, регулярность посещений кладбища на Пасху с минимальным набором яств для совершения поминовения поддерживалась старшими женщинами в семьях: «Ходили, ходили, но это не разрешалось. Они ходили. Это я как сейчас помню. Бабонька собирается. Мама нет, нет. Не ходила никогда. А ходили вот старые бабушки. И все это тихо» (Архив ЦУИиЭ АлтГПУ, 2016 г. Шарова В.Г., 1935 г.р., с. Ельцовка, Ельцовский р-н, рязанские переселенцы).

И.И. Шангина указывает на то, что в праздничные дни демонстрировалась культурная самоидентификация людей, открыто утверждались основные ценности, которые празднующая группа считала важнейшими и обязательными для себя [27, с. 455]. Анализируя

вышеизложенный материал, отметим общую тенденцию посещения кладбищ и соблюдения традиций поминания умерших непосредственно у могил вопреки существующим нормам. В условиях формирования новой идеологии, общего напряжения в отношениях между односельчанами старшее поколение тайно исполняет обрядовые практики, привлекая к участию маленьких детей: *«Я еще маленькая с мамкой бегала. Я к тятке ходила, он у нас рано умер. Я иду, и мама идет. То тетки, то дядьки – ходили все»* (ПМА. Колесова Л.Ф., 1939 г.р., с. Гилев-Лог, Романовский р-н). Таким образом, праздник был одним из механизмов передачи из поколения в поколение этнических традиций и этнокультурного самосознания [27, с. 455].

Со стороны представителей местной власти нередко имели место манипуляции и угрозы, касающиеся посещения кладбища на родительский день: *«Из партии сразу долой, лишение всех привилегий!»* (ПМА. Санников В.В., 1953 г.р., с. Усть-Пристань, Усть-Пристанский р-н, вятские переселенцы). Во второй половине XX в. фиксируется «легальное» поминание умерших вне кладбища в день Светлого воскресенья: *«Даже отец, коммунист, одевался в пасхальный день и шли в гости. Естественно, яйца были, но шло как поминание родителей! В родительский день нельзя было ни в коем случае!»* (ПМА. Санников В.В., 1953 г.р., с. Усть-Пристань, Усть-Пристанский р-н, вятские переселенцы). Данный вариант поминальных практик, появившийся в 1950-е – 1960-е гг. в связи с запретами посещения кладбища на родительский день, можно считать результатом действия адаптационных механизмов: *«А все бабушки говорили, что надо помянуть всех “сродственников”. Я не помню, чтобы бабушка произносила слова “родительский день”. Хорошо помню, что на кладбище точно не ходили. Мы с бабушкой ходили к бабе Шуре. За столом у бабы Кати (Фотихи) плакали с причетом. Плакали и причитали, как тяжело жить без мужа, у кого погиб. Поминали»³* (ПМА. Жукова Л.В., 1950 г.р., с. Хлопуново, Шипуновский р-н, рязанские переселенцы).

В ряде районов в 1960-е гг. являлось традиционным поминать близких родственников кутьей, а также вином, которые предлагались к употреблению на кладбище непосредственно из ложки: *«На родительский день, помню, бабушка ходила на кладбище какая-то и давала*

пробовать вино из ложки детям – помянуть» (ПМА. Клушина Л.В., 1948 г.р., с. Андреевка, Шипуновский р-н); *«Сварила кутью и носила. Я давала своим в основном. На, помяни! И давать ложку. Взрослые говорят: “Царствие небесное”»* (ПМА. Жилинкова З.С., 1937 г.р., с. Новошипунново, Краснощековский р-н, старожилы). С уходом из жизни представителей старшего поколения эти элементы постепенно начали исчезать из поминальной практики.

Еще одним результатом трансформации календарной обрядности является смешение поминания «родителей» и тех, кто умер не своей смертью («удавленников», утопленников и т.д.), допустимость поминания последних в родительский день пасхального периода: *«После Красной горки – Помины. Всех поминуют, и тех, кто душился тоже»* (ПМА. Ананьева О.А., 1931 г.р., с. Коробейниково, Усть-Пристанский р-н, старожилы). На наш взгляд, к этому могло привести начавшееся в 1950-е гг. захоронение тех и других покойников на общей территории сельского кладбища: *«На Троицу говорили, что поминали отдельно, а 1950-х уже всех вместе хоронили – и удавленников, и утопленников»* (ПМА. Истомин Ю.А., 1941 г.р., с. Коробейниково, Усть-Пристанский р-н, старожилы). Если раньше существовал специально отведенный родительский день, перед Троицей, когда разрешалось почитать память всех умерших, в том числе – не своей смертью, то в конце 1960-х гг. «общие» поминания совершались также на Радоницу.

Заключение

Таким образом, есть все основания говорить о 1940-х – 1960-х гг. как о периоде, в течение которого в календарной обрядности восточнославянского населения Алтайского края произошли значительные трансформации, повлекшие за собой изменения в этнокультурном самосознании. В первую очередь изменения затронули систему пасхальной обрядности, что явилось результатом антирелигиозной пропаганды и снижения благосостояния крестьянства во время Великой Отечественной войны. Вводимые в села запреты на посещение кладбищ, различного рода санкции со стороны местных властей (лишение привилегий, выговоры и пр.), демонстрация антирелигиозных фильмов для учащихся, введение обязательных работ для школьников и рабочих на Пасху привели к появлению адаптационных практик (посещение

³ Речь о с. Качусово Шипуновского района.

кладбищ тайно, в вечернее время, поминовение на родительский день дома или в гостях, освящение «пасок» в домашних условиях, проведение Всенощной службы единолично и т.д.). Зафиксировано, что проведение обрядовых омовений в Чистый четверг постепенно сдвигалось на вечернее время вследствие трудовой занятости сельского населения.

Трансформационные процессы коснулись обычаев и обрядов Новогодья и были связаны с расхождением взглядов старшего поколения и молодежи на празднование Нового года по старому и новому стилю, формированием негативного отношения к колядованию в семьях коммунистов. Коллективное исполнение молитв в канун Рождества происходило в частных домах. В 1960-е гг. исчезают такие локальные традиции, как освящение кутьи с исполнением обрядовых действий (приговоров) детьми или замужними женщинами (украинские переселенцы), практически не соблюдаются посты. Все эти процессы оказали большое влияние на идентичность населения Алтайского края, утверждая осознание его представителями себя в качестве части советского народа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксенова И.Ю. Обычаи Рождества и Нового года у старожилов и южнорусских переселенцев на Алтае в середине XX в. (по материалам этнографических экспедиций 2012–2016 гг.) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2017. Т. 16. № 3. С. 117–126.
2. Богочанова А.В. Государственные преобразования в сфере праздничной обрядности в период хрущевской оттепели // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 10. Барнаул, 2020. С. 319–323.
3. Дубровская М.В. Некоторые особенности весенне-летней праздничной обрядности Алтайского района // Этнография Алтая: Материалы II научно-практической конференции. Барнаул: БГПУ, 1996. С. 202–207.
4. Жигунова М.А. Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX в. Омск: Наука, 2004.
5. Золотова Т.Н. Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX – XX вв.). Омск: Издатель-Полиграфист, 2002.
6. Коляскина Е.А., Аксенова И.Ю. Периодическая масленичная обрядности в 1950–1980-

х гг. в свете коммуникации власти и сельского общества (на материалах Алтайского края) // Традиционная культура. 2023. (в печати)

7. Кривчик Ю.В., Адарич О.Е. Традиционные календарные праздники украинских переселенцев и их потомков в селе Романово Романовского района в первой половине XX в.: святочный цикл // Полевые исследования в Верхнем Приобье, Прииртышье и на Алтае. Вып. 8. Барнаул: АлтГПА, 2013. С. 166–170.
8. Куприянова И.В. Календарная обрядность // Залесовское Причумышье: очерки истории и культуры. Барнаул: БГПУ, 2004. С. 214–226.
9. Липинская В.А. Народные традиции в современных календарных обрядах и праздниках русского населения Алтайского края // Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 111–141.
10. Листова Т. Праздник встречи живых и умерших в пространстве кладбища. Современные календарные поминания на российско-украинско-белорусском пограничье // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 54–77.
11. Любимова Г.В. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX – начало XX вв. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2004.
12. Мезенцев Р.В. Православная церковь на Алтае в 1917–1940 гг.: дис. ... канд. ист. н. Горно-Алтайск, 2003.
13. Морозов И.А. Локальные традиции и меняющиеся идентичности // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 5–14.
14. Мотузная В.И. Календарная обрядность русского населения Солонешенского района // Солонешенский район: очерки истории и культуры. Барнаул, 2004. С. 300–306.
15. Мошкина К.В. Народные игры и забавы в традициях Усть-Пристанского района // Нижнее Причумышье: очерки истории и культуры. Барнаул; Усть-Пристань: БГПУ; НПЦ «Наследие», 1999. С. 60–61.
16. Одинцов М.И. Русская православная церковь накануне и в эпоху сталинского социализма, 1917–1953 гг. М.: РОССПЭН, 2014.
17. Палевкина Е.В. Календарная обрядность с. Воздвиженка Кулундинского района Алтайского края // Ученые записки Алтайского государственного института искусств и культуры. Вып. 2. Барнаул: АГИИК, 2002. С. 231–234.
18. Панышина Н.Г. Календарная и праздничная обрядность в селах Бийского района //

Бийский район: история и современность. Т. 1. Барнаул: БГПУ, 2005. С. 213–255.

19. Попков Ю.В. Глобальный контекст актуализации темы идентичности и ее место в проблемном поле государственной национальной политики // *Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий*. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2019. С. 9–17.

20. Рыков А.В. Особенности системы жизнеобеспечения сельского населения в годы Великой Отечественной войны: на примере колхозного крестьянства и рабочих совхозов юга Западной Сибири // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2016. № 12. Ч. 3. С. 149–152.

21. Сибирь и сибиряки: этнокультурная идентичность русского и других восточно-славянских народов в Сибири (XIX – начало XXI в.) / Под. ред. Е.Ф. Фурсовой. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН. 2022.

22. Сигарева М.Н. Зимний календарный фольклор Петропавловского района [Алтайского края] (по материалам экспедиций 1997–1999 гг.) // *Этнография Алтая и сопредельных территорий*. Вып. 4. Барнаул, 2001. С. 166–176.

23. Федоров Р.Ю. Маркеры этнокультурной идентичности в календарной обрядности белорусских крестьян-переселенцев // *Вестник славянских культур*. 2020. Т. 55. С. 21–33.

24. Федоров Р.Ю. Трансформация этнического самосознания у потомков белорусских крестьян-переселенцев Сибири и Дальнего Востока // *Вестник Томского государственного университета*. 2017. № 423. С. 187–195.

25. Фурсова Е.Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX–XX вв.). Ч. 1. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. Новосибирск: Агро, 2002.

26. Фурсова Е.Ф. Проблемы этнической (этнокультурной) идентичности в научной литературе во второй половине XX–XXI в. (к курсу «Основы культурной антропологии») // *Вестник Новосибирского государственного университета*. Серия: История, филология. 2023. Т. 22. № 3. С. 9–23.

27. Шангина И.И. Традиционные и новые праздники и обряды в 1920-е гг. // *Традиционная культура русского народа в период 1920–1930-х гг.: трансформация и развитие*. М.: Индрик, 2016. С. 453–482.

28. Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX в. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008.

29. Щербакова О.С. Календарные празднично-обрядовые традиции русского населения Алтайского края. Степень сохранности и причины обеднения // *Праздничная культура: традиции и современность: сборник учебно-методических статей*. Барнаул: АГИК, 2016. С. 25–37.

30. *Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий* / Под. ред. Е.Ф. Фурсовой. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2019.

31. Явнова Л.А. О весенне-летней календарной обрядности славян Алтая // *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий*. Т. IV. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН. 1998. С. 476–478.

REFERENCES

1. Aksenova, I. Yu., 2017. Obychai Rozhdestva i Novogo goda u starozhilov i yuzhnorusskikh pereselentsev na Altae v seredine XX v. (po materialam etnograficheskikh ekspeditsii 2012–2016 gg.) [Christmas and New Year practices among the «old settlers» and South Russian settlers in Altai in the mid-XXth century (based on materials of 2012–2016 ethnographic expeditions)], *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya*, Vol. 16, no. 3, pp. 117–126. (in Russ.)

2. Bogochanova, A. V., 2020. Gosudarstvennye preobrazovaniya v sfere prazdnichnoi obryadnosti v period khrushchevskoi ottepli [State reforms in the sphere of festive rituals during the Khrushchev Thaw]. In: *Etnografiya Altaya i sopredel'nykh territorii*. Vyp. 10. Barnaul: BGPU, 2020, pp. 319–323. (in Russ.)

3. Dubrovskaya, M. V., 1996. Nekotorye osobennosti vesenne-letnei prazdnichnoi obryadnosti Altaiskogo raiona [Some features of the spring-summer festive rituals of the Altai District]. In: *Etnografiya Altaya: Materialy II nauchno-prakticheskoi konferentsii*. Barnaul: BGPU, 1996, pp. 202–207. (in Russ.)

4. Zhigunova, M. A., 2004. Etnokul'turnye protsessy i kontakty u russkikh Srednego Priirtysh'ya vo vtoroi polovine XX v. [Ethnocultural processes and contacts among the Russians of the Middle Irtysh region in the second half of the XXth century]. Omsk: Nauka. (in Russ.)

5. Zolotova, T. N., 2002. Russkie kalendarnye prazdniki v Zapadnoi Sibiri (konets XIX–XX vv.)

- [Russian seasonal holidays in Western Siberia (late XIXth – XXth centuries)]. Omsk: Izdatel'-Poligrafist. (in Russ.)
6. Kolyaskina, E.A. and Aksenova, I.Yu., 2023. Peresborka maslenichnoi obryadnosti v 1950–1980-kh gg. v svete kommunikatsii vlasti i sel'skogo obshchestva (na materialakh Altaiskogo kraia) [Reassembling of the Maslenitsa rites in the 1950s–1980s in the light of communication between the authorities and rural community (the case of Altai Krai)], Traditsionnaya kul'tura. (in print) (in Russ.)
7. Krivchik, Yu.V. and Adarich, O.E., 2013. Traditsionnye kalendarnye prazdniki ukrainских pereselentsev i ikh potomkov v sele Romanovo Romanovskogo raiona v pervoi polovine XX v.: svyatochnyi tsikl [Traditional seasonal holidays of Ukrainian settlers and their descendants in Romanovo, Romanovsky District in the first half of the XXth century: the Christmas cycle]. In: Polevye issledovaniya v Verkhnem Priob'e, Priirtysh'e i na Altae. Vyp. 8. Barnaul: AITGPA, 2013, pp. 166–170. (in Russ.)
8. Kupriyanova, I.V., 2004. Kalendarnaya obryadnost' [Calendrical rites]. In: Zalesovskoe Prichumysh'e: ocherki istorii i kul'tury. Barnaul: BGPU, 2004, pp. 214–226. (in Russ.)
9. Lipinskaya, V.A., 1989. Narodnye traditsii v sovremennykh kalendarnykh obryadakh i prazdnikakh russkogo naseleniya Altaiskogo kraia [Folk traditions in modern calendrical rites and holidays of the Russian population of Altai Krai]. In: Russkie: semeinyi i obshchestvennyi byt. Moskva: Nauka, 1989, pp. 111–141. (in Russ.)
10. Listova, T., 2015. Prazdnik vstrechi zhivyykh i umershiykh v prostranstve kladbishcha. Sovremennye kalendarnye pominaniya na rossiisko-ukrainisko-beloruskom pogranich'e [Holiday for the meeting of living and dead at cemetery. Modern calendar of commemoration at the Russian-Ukrainian-Belarusian borderlands]. In: Memento Mori: pokhoronnye traditsii v sovremennoi kul'ture. Moskva: IEA RAN, 2015, pp. 54–77. (in Russ.)
11. Lyubimova, G.V., 2004. Vozrastnoi simbolizm v kul'ture kalendarnogo prazdnika russkogo naseleniya Sibiri. XIX – nachalo XX vv. [Age symbolism in the seasonal holidays of the Russian population of Siberia, XIX – early XX centuries]. Novosibirsk: IAET SO RAN. (in Russ.)
12. Mezentsev, R.V., 2003. Pravoslavnaya tserkov' na Altae v 1917–1940 gg. [Orthodox Church in Altai in 1917–1940], dissertatsiya kandidata istoricheskikh nauk. Gorno-Altaysk. (in Russ.)
13. Morozov, I.A., 2015. Lokal'nye traditsii i menyayushchiesya identichnosti [Local traditions and changing identities], Etnograficheskoe obozrenie, no. 2, pp. 5–14. (in Russ.)
14. Motuznaya, V.I., 2004. Kalendarnaya obryadnost' russkogo naseleniya Soloneshenskogo raiona [Calendrical rites of the Russian population of Soloneshensky District]. In: Soloneshenskiy raion: ocherki istorii i kul'tury. Barnaul: BGPU, 2004, pp. 300–306. (in Russ.)
15. Moshkina, K.V., 1999. Narodnye igry i zabavy v traditsiyakh Ust'-Pristanskogo raiona [Folk games in the traditions of Ust-Pristansky District]. In: Nizhnee Pricharysh'e: ocherki istorii i kul'tury. Barnaul; Ust'-Pristan': BGPU; NPTs «Nasledie», 1999, pp. 60–61. (in Russ.)
16. Odintsov, M.I., 2014. Russkaya pravoslavnaya tserkov' nakanune i v epokhu stalinskogo sotsializma, 1917–1953 gg. [The Russian Orthodox Church on the eve and in the era of Stalinist socialism, 1917–1953]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
17. Palevskaya, E.V., 2002. Kalendarnaya obryadnost' s. Vozdvizhenka Kulundinskogo raiona Altaiskogo kraia [Calendrical rites of Vozdvizhenka, Kulundinsky District, Altai Krai]. In: Uchenye zapiski Altaiskogo gosudarstvennogo instituta iskusstv i kul'tury. Vyp. 2. Barnaul: AGIIC, 2002, pp. 231–234. (in Russ.)
18. Pan'shina, N.G., 2005. Kalendarnaya i prazdnichnaya obryadnost' v selakh Biiskogo raiona [Calendrical and holiday rites in the villages of Biisky District]. In: Biiskii raion: istoriya i sovremennost'. T. 1. Barnaul: BGPU, 2005, pp. 213–255. (in Russ.)
19. Popkov, Yu.V., 2019. Global'nyi kontekst aktualizatsii temy identichnosti i eyo mesto v problemnom pole gosudarstvennoi natsional'noi politiki [The global context for making the topic of identity relevant and its place in the problematic field of state national policy]. In: Etnokul'turnaya identichnost' narodov Sibiri i sopredel'nykh territorii. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2019, pp. 9–17. (in Russ.)
20. Rykov, A.V., 2016. Osobennosti sistemy zhizneobespecheniya sel'skogo naseleniya v gody Velikoi Otechestvennoi voiny: na primere kolkhoznogo krest'yanstva i rabochikh sovkhozov yuga Zapadnoi Sibiri [The features of the life support system of the rural population during the Great Patriotic War: the case of the collective-

farm peasantry and state-farm workers in the south of Western Siberia], *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, no. 12, part 3, pp. 149–152. (in Russ.)

21. Fursova, E.F. ed., 2022. *Sibir' i sibiryaki: etnokul'turnaya identichnost' russkogo i drugikh vostochno-slavyanskikh narodov v Sibiri (XIX – nachalo XXI v.)* [Siberia and the Siberians: ethnocultural identity of the Russian and other East Slavic peoples in Siberia (XIXth – early XXIst centuries)]. Novosibirsk: IAET SO RAN. (in Russ.)

22. Sigareva, M.N., 2001. *Zimnii kalendarnyi fol'klor Petropavlovskogo raiona [Altaiskogo kraia]* (po materialam ekspeditsii 1997–1999 gg.) [Winter calendrical folklore of the Petropavlovsk district [Altai Krai] (based on materials from 1997–1999 expeditions)]. In: *Etnografiya Altaya i sopredel'nykh territorii. Vyp. 4*. Barnaul: BGPU, 2001, pp. 166–176. (in Russ.)

23. Fedorov, R.Yu., 2020. *Markery etnokul'turnoi identichnosti v kalendarnoi obryadnosti belorusskikh krest'yan-pereselentsev* [Markers of ethnocultural identity in the calendrical rites of Belarusian peasant migrants], *Vestnik slavyanskikh kul'tur*, Vol. 55, pp. 21–33. (in Russ.)

24. Fedorov, R.Yu., 2017. *Transformatsiya etnicheskogo samosoznaniya u potomkov belorusskikh krest'yan-pereselentsev Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Transformation of ethnic identity among the descendants of Belarusian peasant settlers in Siberia and Russian Far East], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 423, pp. 187–195. (in Russ.)

25. Fursova, E.F., 2002. *Kalendarnye obychai i obryady vostochnoslavyanskikh narodov Novosibirskoi oblasti kak rezul'tat mezhetnicheskogo vzaimodeistviya (konets XIX–XX vv.) Ch. 1. Obychai i obryady zimne-vesennego perioda* [Calendrical rites of the East Slavic population of Novosibirsk Oblast as a result of interethnic interaction (late XIXth – XXth centuries). Part 1. Seasonal rites of winter and spring]. Novosibirsk: Agro. (in Russ.)

26. Fursova, E.F., 2023. *Problemy etnicheskoi (etnokul'turnoi) identichnosti v nauchnoi literature vo vtoroi polovine XX–XXI veke (k kursu «Osnovy kul'turnoi antropologii»)* [Issues of ethnic (ethnocultural) identity in research papers of the second half of the XXth – XXIst century (to the course «Fundamentals of cultural anthropology»)], *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya*, Vol. 22, no. 3, pp. 9–23. (in Russ.)

27. Shangina, I.I., 2016. *Traditsionnye i novye prazdniki i obryady v 1920-e gg.* [Traditional and new holidays and rituals in the 1920s]. In: *Traditsionnaya kul'tura russkogo naroda v period 1920–1930-kh gg.: transformatsiya i razvitie*. Moskva: Indrik, 2016, pp. 453–482. (in Russ.)

28. Shcheglova, T.K., 2008. *Derevnya i krest'yanstvo Altaiskogo kraia v XX v. Ustnaya istoriya* [Village and peasantry of Altai Krai in the XXth century. Oral history]. Barnaul: BGPU. (in Russ.)

29. Shcherbakova, O.S., 2006. *Kalendarnye prazdnichno-obryadovye traditsii russkogo naseleniya Altaiskogo kraia. Stepen' sokhrannosti i prichiny obedneniya* [Calendrical festive and ritual traditions of the Russian population of Altai Krai. The degree of preservation and reasons for impoverishment]. In: *Prazdnichnaya kul'tura: traditsii i sovremennost': sbornik uchebno-metodicheskikh statei*. Barnaul: AGIK, 2006, pp. 25–37. (in Russ.)

30. Fursova, E.F. ed., 2019. *Etnokul'turnaya identichnost' narodov Sibiri i sopredel'nykh territorii* [Ethnocultural identity of the peoples of Siberia and neighboring territories]. Novosibirsk: IAET SO RAN. (in Russ.)

31. Yavnova, L.A., 1998. *O vesenne-letnei kalendarnoi obryadnosti slavyan Altaya* [On the spring-summer calendar rituals of the Slavs of Altai]. In: *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii. T. IV*. Novosibirsk: IAET SO RAN, 1998, pp. 476–478. (in Russ.)



Е.А. Коляскина*

ПРАЗДНИКИ БОРОЗДЫ И РУССКОЙ БЕРЕЗКИ В СЕЛАХ АЛТАЙСКОГО КРАЯ В 1950-х – 1980-х гг.: КОНСТРУИРОВАНИЕ «НОВЫХ» ОБРЯДОВ И ОПОРЫ ПАМЯТИ**

На материалах Алтайского края в статье рассматривается процесс конструирования в 1953–1985 гг. «новых» праздников, оформлявших цикл весенних полевых работ («Первая борозда», «Русская березка» и др.), как культурной практики советской деревни. Автор исследует ход организации и проведения данных праздников, их структуру и семантику, а также связь с традиционной восточнославянской обрядностью, и приходит к выводу, что их основным смыслом была демонстрация высокого статуса сельского труженика, рекордсмена, маяка. Конструирование новых праздников породило более мягкий вариант коммуникации власти и сельского населения.

Ключевые слова: новые советские праздники, Праздник борозды, «Русская березка», советская деревня, Алтайский край

Holidays of the First Furrow and Russian Birch Tree in the rural areas of Altai Krai in the 1950s – 1980s: constructing new rites and remembrance points. ELENA A. KOLYASKINA (Altai State Pedagogical University)

Based on the materials from Altai Krai, the article focuses on the making of the new Soviet holidays in 1953–1985 that were connected with the cycle of spring field work (Holiday of the First Furrow, Russian Birch Tree holiday, etc.) as a cultural practice of a Soviet village. The author examines the process of organizing and holding these holidays, their structure and semantics, as well as the connection with traditional East Slavic rites. It is concluded that their main meaning was to demonstrate the high status of exemplary rural workers. The construction of new holidays gave rise to a softer version of communication between the authorities and the rural communities.

Keywords: new Soviet holidays, Holiday of the First Furrow, Russian Birch Tree holiday, Soviet rural community, Altai Krai

В 1950-х – середине 1960-х гг. советское государство вернулось к идее конструирования «новых» гражданских праздников и обрядов для замещения традиционных с религиозным содержанием. Изучение данного опыта на мате-

риале сел Алтайского края является актуальным в свете слабой изученности темы и интереса в современном обществе к советской культуре.

К исследованию праздников и обрядов, оформлявших весенние полевые работы в

* КОЛЯСКИНА Елена Александровна, кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории, ведущий специалист Центра устной истории и этнографии Института истории, социальных коммуникаций и права Алтайского государственного педагогического университета.

E-mail: istorik8881@mail.ru

© Коляскина Е.А., 2023

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РНФ. Проект № 23-28-01443.

селах Алтайского края во второй половине XX в., впервые обратилась советский этнограф В.А. Липинская. Изучив связи традиционных и советских календарных праздников в русских селах региона, исследовательница отметила преемственность и гражданский характер последних [5, с. 128–130, 135–136]. Среди современных исследователей проблемы конструирования новых весенних праздников и их влияния на восточнославянский календарь в 1950-х – 1980-х гг. в селах края затронули в своих работах И.Ю. Аксенова, С.И. Бондаренко, А.В. Богочанова и др. Таким образом, на данный момент в исследованиях освещены лишь отдельные аспекты изучаемой проблемы.

В данной статье на материалах Алтайского края рассматривается процесс конструирования в 1953–1985 гг. «новых» праздников, оформлявших цикл весенних полевых работ (Праздник борозды, русской березки и др.), как культурной практики советской деревни. Исследование основано на корпусе полевых, архивных и опубликованных материалов, важное место среди которых занимают интервью, записанные автором в ходе многолетней работы в селах Алтайского края, преимущественно среди восточнославянского населения.

Возрождение календарных праздников в стране в 1950-е – 1960-е гг. этнографы советского времени связывали с интересом населения к традиционной культуре и работой по «внедрению» новой обрядности [2, с. 224; 5, с. 112]. Дополнительным фактором, способствовавшим распространению в этот период на Алтае новых праздников и обрядов, можно считать приезд большого количества молодежи для освоения целины [1, с. 20]. Попытки массового внедрения новых календарных праздников в регионе начались в середине 1960-х гг., когда на волне набравшей силу государственной кампании Исполком Алтайского краевого Совета депутатов трудящихся принял решение № 204 «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах и выполнении Постановления Совета Министров РСФСР от 18 фев. 1964 г. “О введении в быт советских людей новых гражданских обрядов”» (Государственный архив Алтайского края, далее – ГААК. Ф. Р-834. Оп. 6. Д. 374. Л. 23–27). Несмотря на эти меры, судя по официальным отчетам, в этот период в большинстве районов края работа по внедрению в быт новых праздников проводилась лишь эпизодически (ГААК. Ф. Р-834. Оп. 6. Д. 709. Л. 174).

В исследуемый период начало посевной кампании оформлялось праздником «Борозда», «Красная борозда» или «Первая борозда». Этот праздник впервые начал проводиться еще в конце 1920-х гг. Так, в районных селах Барнаульского округа с 1928 г. комсомольские ячейки перед началом посева должны были проводить Праздник первой борозды с целью расширения посевов и вовлечения «беспартийной» молодежи. Частью праздника должны были стать конкурсы среди единоличных хозяйств на большую площадь посева, на лучшие всходы (ГААК. Ф. Р-101. Оп. 1. Д. 250. Л. 3). Такая структура пролонгировала действие праздника, отодвинув его финальную часть на окончание посевной кампании в советских хозяйствах, «приемка посевов» в районах стала традицией в последующие десятилетия (Полевые материалы автора, далее – ПМА. 2001–2023 гг.). Возможно, поэтому праздник «Борозда» или «Красная борозда» чаще отмечали в связи с окончанием посевной, чем с ее началом: «*После посевной устраивается общеколхозный праздник*» (Поспелихинский р-н, 1961 г.) (Научный архив Института этнографии и антропологии РАН, далее – НА ИЭА РАН. Ф. 47. Оп. 15. Д. 4448. Л. 14); «*Из колхозных отмечают День красной борозды после посевной*» (Шипуновский р-н, 1961 г.) (НА ИЭА РАН. Ф. 47. Оп. 15. Д. 4450. Л. 21); «*Весной был Праздник борозды, когда вот пройдет, это как, посевная*» (ПМА. 2022 г., с. Моховское, Алейский р-н).

В начале посевной в исследуемый период ритуализировали два основных эпизода: 1) проходы механизаторов в поле от центральной площади селения и 2) прокладку в поле первой борозды [4, с. 95–96; 5, с. 128]. В первом случае в Тальменском районе производился смотр тракторов, непродолжительный митинг-концерт [4, с. 96]. В начале 1980-х гг. в Шипуновском районе также на центральных усадьбах хозяйств проводили смотры готовности сельскохозяйственной техники и торжественные проходы механизаторов на посевную (Архивный отдел администрации Шипуновского р-на. Ф. 78. Оп. 1. Д. 149. Л. 1; Д. 153. Л. 4). Что касается прокладки первой борозды, то в Михайловском и Славгородском районах она проходила с театрализацией, демонстрировавшей прогресс производительных сил: «Пахоту открывает человек в старинной крестьянской одежде с деревянной сохой. За ним следует другой с конным плугом, в который запряжена пара лошадей. И наконец звучит оркестр, появляется современный

мощный трактор, и навесной тракторный плуг прорезает первую борозду» [4, с. 96]. Прокладка первой борозды запечатлена на ряде фотографий, хранящихся в фондах районных музеев. Дополнительную ценность данные снимки приобретали как опоры социальной памяти, если они были сделаны на целинных землях (Рис. 1) или запечатлели работу женской бригады (Государственный каталог Музейного фонда Российской Федерации, далее – ГК МФ РФ. № 38669248). Другие фотографии демонстрируют ряд узловых моментов Праздника первой борозды – приветствие механизаторов в поле пионерами (Рис. 2) или смотр техники (Рис. 3).

В большинстве районов полномасштабное развитие получили праздники окончания сева – борозды и русской березки, символизировавшие смену природного и хозяйственного сезона. В Шипуновском районе существует выражение, означающее конец посевной, – «клин забили»: «Клин забили... Ну, клин как бы все засеивается, и вот последняя борозда – клин» (ПМА. 2023 г., с. Шипуново, Шипуновский р-н). Основным смыслом этих праздников был в чествовании «передовиков-хлеборобов», «маяков», рекордсменов производства. Их поздравляли, награждали денежными премиями и почетными грамотами. Последние стали традиционной частью семейных архивов сельских жителей (ПМА). В некоторых селах данный смысл праздника отразился в названии «Праздник хлебороба» [12], «День полевода-механизатора» [11] или «Праздник механизаторов» [9, с. 49–52]. По мнению С.И. Бондаренко, праздник «Красная борозда» имел большое значение для целинников, поскольку был приурочен к полевым работам, а его неотъемлемой частью было чествование героев целины [1, с. 19].

Фотодокументированию подвергались отдельные элементы праздника, считавшиеся узловыми: например, вручение переходящего Красного знамени (ГК МФ РФ. № 31313221). Значение момента могло усиливать наложение событий, присутствие важных гостей (Рис. 4). Реже встречаются фоторепортажи Праздника борозды, отражающие его основные элементы. Две серии фотографий праздника 1956 г. и 1958 г. сохранились в Каменском краеведческом музее. Они появились благодаря фотографу Г. Федюнькину, фиксировавшему на фотопленку многие события в районе. Из достаточно редких кадров стоит отметить гуляющих людей на фоне торговых палаток (Рис. 5).



Рис. 1. Первая борозда на целине Благовещенского района, 1954 г. (ГК МФ РФ. № 16915108)



Рис. 2. Первая борозда, Алейский р-н, 1957 г. (ПМА. 2022 г.)



Рис. 3. Автомобили на Празднике первой борозды в ауле Бигельды, Бурлинский р-н, 1955 г. (ГК МФ РФ. № 13383231)



Рис. 4. Приветствие группы писателей в Дни советской литературы на Празднике борозды в г. Камень-на-Оби. (ГК МФ РФ. № 1065242)



Рис. 5. Праздник борозды по случаю окончания сева в Каменском р-не, 1958 г. (ГК МФ РФ. № 14052895)



Рис. 6. Праздник «Русская березка» в с. Сычевка, Смоленский р-н, 1980 г. (ГК МФ РФ. № 29146566)

Праздник «Русская березка», по всей видимости, отмечался реже, чем Праздник борозды, так как его описания в региональных изданиях – брошюрах и районных газетах – встречаются реже, а число сохранившихся фотографий, где он запечатлен, незначительно (Рис. 6).

В имевшей широкое общесоюзное хождение методичке было указано, что праздник «Русская березка» – новый праздник патриотического и лирического характера, который прошел в июне 1964 г. почти по всей стране, приобретая массовый характер [7, с. 97]. В региональных публикациях середины 1960-х гг. присутствовала тема возникновения праздника «Русская березка» в противовес Троице [13, с. 13]. В конце 1970-х гг. его происхождение связывалось с обезличенными древними русскими праздниками и ритуалами [4, с. 61–64]. Апелляция к народной традиции – это идеологический прием для обоснования изобретения новых традиций институтами власти с целью внедрения определенных ценностей и норм поведения [16, с. 48]. В начале 1980-х гг. антирелигиозной пропагандой и методистами общества «Знание» было подготовлено пособие в помощь лекторам и пропагандистам Алтайского края, организовавшим праздник «Русская березка» в противовес Троице. В брошюре содержался примерный рассказ для ведущего и объяснение семантики противопоставляемых праздников (ГААК. Ф. Р-461. Оп. 4. Д. 1094. Л. 3–8).

Вряд ли можно говорить о планомерном замещении Троицы праздником «Русская березка» на протяжении всего исследуемого периода. Однако существуют документы, свидетельствующие о стремлении к этому представителей местной власти. В фонде второго секретаря Крайкома партии Т.В. Мищенко сохранился список праздников православного календаря за 1977 г., в котором было помечено: «29 мая день святой Троицы... Рекомендуется проведение безрелигиозного праздника “День березки”» (ГААК. Ф. Р-1960. Оп. 1. Д. 48. Л. 4). Праздник «Русская березка» всегда устраивался в воскресенье и периодически совпадал с Троицей. Информанты, организовавшие праздники в конце 1970-х – 1980-е гг., утверждают, что не «подгоняли» даты специально, т.к. это было сложно сделать из-за привязки к периоду весенних полевых работ (ПМА. 2023 г., с. Шипуново, Шипуновский р-н). Предпринималась попытка приурочить новые праздники к определенным датам. В Быстро-Истокском районе в 1966 г. ис-

полком решил установить фиксированные даты проведения новых обрядов и праздников: так, праздник «Русская березка» должен был отмечаться в первое воскресенье июня (ГААК. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 550. Л. 31). Наложение новых праздников на даты праздников традиционных могло способствовать вхождению в народный календарь первых и постепенному вытеснению последних.

К 1966 г., согласно официальной отчетности, в Алтайском крае праздник «Русская березка» значился среди самых распространенных. Он отмечался в Смоленском, Залесовском, Хабарском, Красногорском, Бийском, Ребрихинском, Баевском и Топчихинском районах края (ГААК. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 550. Л. 2–103). Достойную конкуренцию ему составлял только Праздник борозды. На его распространение, видимо, влиял и этнический состав сел районов. Так, самым массовым праздник «Первая борозда» был в Кулундинском районе (23 мероприятия за 1966 г.), а в Горно-Алтайской автономном округе было проведено 3 Дня березки и 19 Дней весенней борозды (ГААК. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 550. Л. 103, 122).

Праздники борозды и русской березки имели элементы троичко-семики обрядности. Их празднование часто проходило на открытом воздухе рядом с центральной усадьбой села, в роще, саду, на острове, в парке (если он имелся в селе): «Недалеко от села есть живописный остров, на который приходят сростинцы во время праздничных торжеств и гуляний. Его решено сделать и местом проведения нового, совсем еще молодого праздника¹» [13, с. 13]; «В роще... Вот прям у нас за огородом, вы знаете, как хорошо... Был вот праздники всегда... Посеяли, засеяли все, и отмечался в селе праздник “Борозда”» (ПМА, 2022, Алейский р-н, с. Моховское); «Праздновали в околках где-то, мож и в селе где-то, но очень часто проводилось в околках» (ПМА. 2023 г., с. Шипуново, Шипуновский р-н). В качестве праздничных украшений использовались березовые ветви и цветы: «Свежими березовыми ветками и цветами украшают машину, на которой “Березка” поедет приглашать на праздник передовиков производства... В центре поляны стоит березка, украшенная лентами и венками» [13, с. 14]; «Русская березка со своей свитой едет по селу на украшенной машине. Поздравляет победителей сева, дарит яркие букеты жарков, венчает

лучших пахарей венками из цветов и лентами почета» [14, с. 21]. Активными участниками праздников, особенно Праздника русской березки, была молодежь, прежде всего девушки. Использовались антропоморфные персонажи Березки и девочки-«веснянки» [13, с. 14].

Праздник имел этническую маркированность как русский, что презентовалось в официальном дискурсе (публикации в газетах, тексты сценариев и т.п.) через вербальные формулы «Праздник русской березки», «русская Березка» (главный персонаж) и «русские песни». В ряде сел Михайловского района (Михайловка, Содокомбинат, Николаевка, Ашегуль, Полуямки, Бастан) проводили Праздник сибирской березки (ГААК. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 550. Л. 74). В данном случае акцент на локальной идентичности мог быть связан с этнически неоднородным составом населения сел.

Торжественная часть праздников «Борозда» и «Русская березка» была достаточно короткой, обычно она состояла из лаконичного поздравления руководителя колхоза/совхоза с успешным завершением посевной и награждения передовиков производства: «В прошлом году пытались сделать собрание, чтобы подвести итоги, но ничего не получилось (людей не собрать в одно место). Один раз подвели туда радио и всех поздравили (очень коротко) с завершением сева» (с. Калмыцкие Мысы, Пospelихинской р-н, 1961 г.) (НА ИЭА РАН. Ф. 47. Оп. 15. Д. 4450. Л. 52). По мнению О.Р. Будиной, эта особенность была характерна для новых календарных праздников, поскольку их «идейно-воспитательное начало» реализовывалось в ходе развлекательной части [2, с. 226–227]. К их стабильным элементам, кроме концерта самодеятельности, можно отнести выездную торговлю: «В рощу приезжают 6–7 торговых точек – продают газированную воду (здесь это редкость), конфеты, промтовары и т.д.» (с. Калмыцкие Мысы, Пospelихинской р-н, 1961 г.) (НА ИЭА РАН. Ф. 47. Оп. 15. Д. 4450. Л. 52); «В магазинах же ни че же не было, все там вот продавали, и лимонад. Помню, приедут вот эти вот автолавки, вот эти вот все, и в бутылках то лимонад, мы прям счастливы были. Конфеты та все вот это вот. Все село – там концерт какой-то, вот самодеятельность художественная – вся деревня собиралась» (ПМА. 2022 г., с. Моховское, Алейский р-н); «Привозили бочки пива, работники культуры организовывали какие-то представления, концерты там че-то,

¹ Имеется в виду праздник «Русская березка».

люди, да» (ПМА. 2023 г., с. Шипуново, Шипуновский р-н).

Наличие выездной торговли сближало новые праздники с ярмарочными гуляниями. В условиях дефицита товаров легкой промышленности и неразвитости общепита это было залогом массовости праздника и праздничной атмосферы. Черты ярмарки придавали и устраиваемые развлечения: аттракционы, игры, викторины, вещевая лотерея и т.п. В одном из описаний празднования «Русской березки» 1964 г. в с. Сростки говорится об установлении ярмарочного столба, который стал традиционным развлечением Проводов зимы: «Группа ребят окружает одиннадцатиметровый столб. Тот, кто заберется на него, получит приз» [13, с. 16]. Видимо, в начале внедрения праздников элементы развлекательной части еще не были четко разграничены между ними. В некоторых селах Шипуновского района на Праздник борозды устраивали лошадиные бега [11] или соревнования по мотогонкам [10].

В праздниках, оформлявших окончание сева, обязательной частью было общее застолье: «Вот отмечали День борозды... Покупали мужчины пиво... Водки тогда как-то не было, под кустиком одни сядут, под тем кустиком – другие, там кто домой» (ПМА. 2022 г., с. Моховское, Алейский р-н); «Клин забивают в хозяйстве, последнюю борозду сделали, технику поставили, помыли и поляна» (ПМА. 2023 г., с. Шипуново Шипуновский р-н). В рассказе о праздновании в 1950-е гг. в качестве центрального угощения упоминается колхозная медовуха: «Вот весной пройдет эта, посевная, Борозду отмечали, там весь этот поселок² собирается, гулянка. Эту медовуху тогда возят, оттель и гулянка. И там пьют и, кто желает, и домой наливали, в лагунах 2–3 она с полгода стояла... Как кончится посевная, все приготовления делаются... Вся деревня, вся-вся деревня гуляли. Вся деревня у клуба, там такая лужайка, полянка, и на ей отмечали. Отмечали очень весело, ну тогда гармони были» (ПМА. 2001 г., с. Мишиха, Кытмановский р-н).

Если новые праздники по дате совпадали с традиционными, то могли дополняться практиками празднования Троицы. Ритуальное значение здесь имели повседневные практики, связанные с питанием и досугом, особенно молодежи. Если даты не совпадали, то домашне-бытовая часть праздников ограничивалась

общественными гуляниями и домашним застольем: «День борозды обычно на Троицу. В субботу с обеда съезжаются все домой, едут в забоку, рубят разные ветки и украшают ими ограду. Травой чобер посыпают пол, в посуду ставят ветки черемухи» (НА ИЭА РАН. Ф. 47. Оп. 15. Д. 4450. Л. 55).

К началу или окончанию посевной, выпуску из школы или профессионального училища приурочивали также обряд посвящения в механизаторы / хлеборобы / земледельцы. В 1966 г. Исполком Алтайского краевого Совета депутатов трудящихся распорядился провести перед севом торжественные обряды «посвящения в земледельцы молодых людей, вступающих в трудовую жизнь» (ГААК. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 568. Л. 43). Это было сделано в ряде районов края, включая Калманский, Баевский и Топчихинский (ГААК. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 550. Л. 78, 82, 85). В обряд посвящения входила клятва и прикосновение к «колхозной» земле [15, с. 45–48] или шкатулке с землей. Эта деталь дает нам возможность поспорить с мнением В.А. Липинской, которая полагает, что из данных праздников исчезли древние ритуально-магические действия, связанные с аграрным плодородием [5, с. 128]. Данный обряд, видимо, стал популярным, поскольку его совершали и в Первомайском районе [6, с. 28], и выпускники сельскохозяйственного техникума с. Некрасова Славгородского района, что зафиксировано в альбоме «Новые праздники и обряды» (1974 г.). Здесь же на фото мы видим и украшение сцены снопами колосьев прошлого урожая (ГК МФ РФ. № 39683881). В целом данный обряд символизировал высокий профессиональный статус земледельцев. В совхозе «Целинный» Михайловского района делали записи в «Памятной книге молодого земледельца» (ГААК. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 529. Л. 266), а в клубе совхоза «Энгельсский» хранился специальный альбом с клятвой хлеборобов, в который вносили даты посвящения, а также фотографии с фамилиями и подписями посвященных [17, с. 4]. Данный альбом можно расценивать как опору коллективной памяти колхозников о приобретенном статусе хлеборобов. В другом варианте посвящения механизаторам после клятвы вручали именные трудовые путевки с портретами [11, с. 18], которые, сохраняясь в личных архивах, становились опорой индивидуальной памяти.

Ритуалы посвящения были пропитаны идеей преемственности трудовых поколений, в них

² Имеется в виду Рублевск.

обязательно участвовали «старые» колхозники, «наставники», ветераны труда и т.п. Признание трудовых достижений старшего поколения со стороны юных членов общества выражалось в частом присутствии пионеров на праздниках борозды и русской березки.

Актором конструирования новых праздников выступало советское государство как обладатель монополии на идеологию. На уровне сельского общества они санкционировались местными органами власти. Акторами внедрения праздников были местные общественные организации, учреждения культуры, руководители хозяйств. После постановления Совета Министров РСФСР от 18 февраля 1964 г. и краевых распоряжений при каждом райисполкоме должны были создать комиссию (совет) «по контролю за соблюдением законодательства о культурах и внедрению гражданской обрядности» (ГААК. Ф. Р-834. Оп. 6. Д. 374. Л. 26) из депутатов, представителей различных учреждений и общественных организаций села для разработки и обсуждения сценариев. На практике это делали работники культуры, а представитель местного партийного органа, отвечавший за идеологию, их утверждал (ПМА. 2023 г.). Новый импульс внедрению Праздника первой борозды в 1966 г. придало решение Исполкома Алтайского краевого Совета депутатов трудящихся № 279 «Об улучшении работы по внедрению в быт новых праздников и обрядов». В нем были даны конкретные предписания: «Торжественно отмечать праздники первой борозды, урожая, песен, цветов, русской березки, весны и т.д. Добиваться их массовости, эмоциональности, глубокого содержания и большого воспитательного воздействия на подрастающее поколение... Центром массового внедрения новой обрядности и ритуалов сделать Дома культуры, клубы и другие культурно-просветительные учреждения. Привлечь к проведению новых ритуалов и праздников коллективы художественной самодеятельности» (ГААК. Ф. Р-834. Оп. 6. Д. 709. Л. 176). Проведение новых праздников становилось демонстрацией престижа районов или хозяйств, которые содержали учреждения культуры, что закреплялось в публикациях региональных изданий и фоторепортажах.

Мотивы конструирования новых праздников не ограничивались антирелигиозной кампанией. На фоне повышения уровня образования сельчан, их мобильности, притока «городских» специалистов сформировался запрос молодежи

на профессионально организованную культурную жизнь в селе, «как в городе». Наиболее активными субъектами были комсомольцы, они инициировали и готовили проведение первых праздников, что стало одним из направлений комсомольской работы. Молодежь получала возможность использовать свою этнокультурную память о практиках празднования. Это сохраняло мотив молодежных гуляний, как и различные состязания на ловкость и спортивные соревнования – обязательный элемент новых праздников. Соревнования «физкультурников» хозяйств часто становились элементом празднования, при этом особенную заинтересованность у сельских жителей вызывали состязания по волейболу и футболу.

Одним из каналов распространения сценариев новых праздников были центральные и краевые методические издания, с которыми знакомили на районных семинарах работников культуры (ГААК. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 412). Местные издания не предлагали разнообразных сценариев. Так, в методических пособиях, выпущенных в Алтайском крае, дважды встречается практически идентичное развернутое описание проведения праздника «Русская березка» в с. Сростки Бийского района [4, с. 110–114; 13, с. 13–19] и несколько кратких примеров из других районов [3; 14, с. 21]. Передовые отделы и дома культуры транслировали свой опыт организации и проведения новых праздников через оформление тематических альбомов, создание диафильмов и кинофильмов. Так, в Михайловском и Локтевском районных домах культуры были сняты кинофильмы, запечатлевшие опыт внедрения новых обрядов, которые демонстрировались на краевых семинарах просвещения работников культуры края (ГААК. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 550. Л. 1). Тематические альбомы о новых праздниках или обрядах могли использоваться в качестве методических пособий. Их оформление можно также расценивать как способ репрезентации культурных достижений района и создания опор памяти, вписывания данного события в контекст локальной истории.

В организации рассматриваемых праздников прослеживается определенная дуальность. С одной стороны, инициатива их создания шла сверху, сельчанам отводилась роль гостей: это подчеркивал акт приглашения на праздник через афиши, листовки, билеты, объявления в газете и по радио. С другой стороны, орга-

низаторы старались вовлечь сельчан в подготовку праздников. Концерт художественной самодеятельности был стабильным элементом новых праздников, включал в себя сатирические куплеты, часто дополнялся конкурсами частушек, песен, художественного слова и т.п. На некоторых мероприятиях критике уделялось отдельное внимание: «Немало людей привлекает аллея карикатур “С березовым венчиком!”. Здорово здесь досталось тем, кто нам мешает нормально жить и работать» [13, с. 16]. Персонажи праздника «Русская березка» Дед Жара и Дождинка «пропекали» и «промачивали» «нерадивых бракоделов и пьяниц» [14, с. 21]. Таким образом, появлялась возможность и пространство для проявления творческой инициативы (до определенной степени) и голоса «снизу». Советский праздник как явление культурной практики – пример пересечения многочисленных линий коммуникации между обладавшими всей полнотой власти и обделенными ею [8, с. 10].

В заключение отметим, что основным смыслом сконструированных праздников была демонстрация высокого статуса сельского труженика, рекордсмена, маяка. Коммеморативные практики, осуществляемые во время праздников и обрядов, а также «овеществленные» носители памяти, сохранившиеся в личных и публичных архивах, библиотеках и т.п., выполняли функции опор индивидуальной и коллективной памяти. Конструирование новых праздников породило более мягкий вариант коммуникации власти, которая транслировала «сверху» определенные идеологические смыслы, с сельским обществом. В свою очередь сельчане получили площадку для осуществления коммуникации «снизу» – через участие в мероприятиях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бондаренко С.И. Исторические аспекты освоения целинных и залежных земель: значение, опыт, перспективы (к 60-летию целинной эпопеи) // Аграрная наука – сельскому хозяйству: сборник статей IX международной научно-практической конференции (5–6 февраля 2014 г.). Кн. 1. Барнаул: РИО АГАУ, 2014. С. 18–22.
2. Будица О.Р., Шмелева М.Н. Город и народные традиции русских: по материалам Центрального района РСФСР. М.: Наука, 1989.
3. Кривонос Я.Е. О характере новых советских праздников // Приглашаем на праздник.

Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1974. С. 8–14.

4. Кривонос Я.Е., Фатеева Н.И. Дни торжеств. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1979.
5. Липинская В.А. Народные традиции в современных календарных обрядах и праздниках русского населения Алтайского края // Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 111–141.
6. Мартынова П. Только новые, советские // Приглашаем на праздник. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1974. С. 25–31.
7. Нагирняк Е.В., Петрова В.Я., Раузен М.В. Новые обряды и праздники. М.: Советская Россия, 1965.
8. Рольф М. Советские массовые праздники. М.: РОССПЭН, 2009.
9. Рымаренко З. Хвала рукам, что пахнут хлебом // Новые праздники и обряды. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1965. С. 49–52.
10. Степная новь. 1964. № 68.
11. Степная новь. 1964. № 70.
12. Степная новь. 1964. № 71.
13. Фатеева Н.И. «Русская березка» в гостях у тружеников совхоза // Новые праздники и обряды. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1965. С. 13–19.
14. Фатеева Н.И. Торжественно, красиво, памятно // Приглашаем на праздник. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1974. С. 15–21.
15. Храмов В. Они посвящены в земледельцы // Новые праздники и обряды. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1965. С. 45–48.
16. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.
17. Шабалков А. Новым праздникам партийное внимание // Приглашаем на праздник. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1974. С. 3–7.

REFERENCES

1. Bondarenko, S.I., 2014. Istoricheskie aspekty osvoeniya tselinnykh i zaleznykh zemel': znachenie, opyt, perspektivy (k 60-letiyu tselinnoi epopei) [Historical aspects of the cultivation of virgin and fallow lands: significance, experience, prospects (to the 60th anniversary of the Virgin Lands campaign)]. In: Agrarnaya nauka – sel'skomu khozyaistvu: sbornik statei IX mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (5–6 fevralya 2014 g.). Kn. 1. Barnaul: RIO AGAU, 2014, pp. 18–22. (in Russ.)

2. Budina, O.R., 1989. Gorod i narodnye traditsii russkikh: po materialam Tsentral'nogo raiona RSFSR [City and folk traditions of Russians: the case of the Central district of RSFSR]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
3. Krivonosov, Ya.E., 1974. O kharaktere novykh sovetskikh prazdnikov [About the nature of the new Soviet holidays]. In: Priglashaem na prazdnik. Barnaul: Altaiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1974, pp. 8–14. (in Russ.)
4. Krivonosov, Ya.E. and Fateeva, N.I., 1979. Dni torzhestv [Days of celebrations]. Barnaul: Altaiskoe knizhnoe izdatel'stvo. (in Russ.)
5. Lipinskaya, V.A., 1989. Narodnye traditsii v sovremennykh kalendarnykh obryadakh i prazdnikakh russkogo naseleniya Altaiskogo kraia [Folk traditions in modern calendrical rites and holidays of the Russian population of Altai Krai]. In: Russkie: semeinyi i obshchestvennyi byt. Moskva: Nauka, 1989, pp. 111–141. (in Russ.)
6. Martynova, P., 1974. Tol'ko novye, sovetskie [Only new, Soviet]. In: Priglashaem na prazdnik. Barnaul: Altaiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1974, pp. 25–31. (in Russ.)
7. Nagirnyak, E.V., Petrova, V.Ya. and Rauzen, M.V., 1965. Novye obryady i prazdniki [New rituals and holidays]. Moskva: Sovetskaya Rossiya. (in Russ.)
8. Rolf, M., 2009. Sovetskie massovye prazdniki [Soviet mass festivals]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
9. Rymarenko, Z., 1965. Khvala rukam, chto pakhnut khlebom [Praise to hands that smell as bread]. In: Novye prazdniki i obryady. Barnaul: Altaiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1965, pp. 49–52. (in Russ.)
10. Stepnaya nov', 1965, no. 68. (in Russ.)
11. Stepnaya nov', 1965, no. 70. (in Russ.)
12. Stepnaya nov', 1965, no. 71. (in Russ.)
13. Fateeva, N.I., 1965. «Russkaya berezka» v gostyakh u truzhenikov sovkhoza [«Russian birch» visiting the workers of a state farm]. In: Novye prazdniki i obryady. Barnaul: Altaiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1965, pp. 13–19. (in Russ.)
14. Fateeva, N.I., 1974. Torzhestvenno, krasivo, pamyatno [Special, beautiful, memorable]. In: Priglashaem na prazdnik. Barnaul: Altaiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1974, pp. 15–21. (in Russ.)
15. Khramtsov, V., 1965. Oni posvyashcheny v zemledel'tsy [They are initiated farmers]. In: Novye prazdniki i obryady. Barnaul: Altaiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1965, pp. 45–48. (in Russ.)
16. Hobsbawm, E., 2000. Izobretenie traditsii [The invention of tradition], Vestnik Evrazii, no. 1, pp. 47–62. (in Russ.)
17. Shabalkov, A., 1974. Novym prazdnikam partiinoe vnimanie [New holidays deserve party's attention]. In: Priglashaem na prazdnik. Barnaul: Altaiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1974, pp. 3–7. (in Russ.)



УДК 141

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2023-4/63-74>

С.Ю. Рыков*

МОИСТСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ВОЙНЕ: ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ

Главы 17–19 из корпуса моистских текстов «Мо-цзы», возможно, являются самыми ранними философскими произведениями – не только в китайской традиции, но и в мировой философии вообще, касающимися этики войны и теории справедливой войны. Они имеют первостепенную значимость для изучения древнекитайской этико-политической мысли. Настоящая статья служит предисловием к публикации их первого полного комментированного перевода на русский язык с вэньяня. Впервые в российской синологии автором произведена критическая редакция текста оригинала. В предваряющей перевод статье представлен анализ датировки, целей написания, текстологических характеристик, композиции и тематики данных глав.

Ключевые слова: древнекитайская философия, «Мо-цзы», моизм, этика, мораль, война

The Mohist attitude towards war: translator's foreword. STANISLAV Yu. RYKOV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

Chapters 17–19 of the *Mozi* are among the earliest philosophical texts – not only in the Chinese tradition, but in world philosophy as well – concerning the ethics of war and the theory of just war. Their text is of paramount importance for the study of ancient Chinese ethical and political thought. The article serves as a foreword to the publication of their first complete and commented translation from the ancient Chinese into Russian. For the first time in Russian sinology, the author presents a critical edition of their original text. The article, which precedes the translation, analyzes the dating, purposes of writing, textual characteristics, composition and content of these chapters.

Keywords: ancient Chinese philosophy, *Mozi*, Moism, ethics, moral, war

Данная статья предваряет полный комментированный перевод с критической редакцией оригинала глав 17–19 из «Мо-цзы», главного и единственного корпуса текстов школы «моистов» (мо-чжэ 墨者) – одной из крупнейших и самой институционализированной философской школы

«золотого века китайской философии», периода Сражающихся государств (V–III вв. до н.э.)¹.

¹ Подробно историческое значение и основные доктринальные положения моистской философии описаны в: [33].

* РЫКОВ Станислав Юрьевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

E-mail: stasrykov@mail.ru

© Рыков С.Ю., 2023

Главы 17–19 относятся ко второму, так называемому «доктринальному» разделу «Мо-цзы». Как почти все главы этого раздела, они представляют собой «триаду» текстов со сходным, хотя несколько варьирующимся содержанием и сложным заглавием, которое совмещает в себе название той или иной моистской доктрины (в нашем случае это *Фэй гун* 非攻 «Отвержение нападений»), а также указание на порядковый номер главы – «верхняя» (*шан* 上), «средняя» (*чжун* 中) или «нижняя» (*ся* 下)². Главы связаны общей тематикой рассуждений об одной из десяти ключевых философем в доктрине моистов, которая по крайней мере к концу исторического пути школы моистов, по крайней мере в заглавиях данных глав³ и по крайней мере в речах их оппонентов⁴ стала называться «отвержение нападений» (*фэй гун* 非攻). Эта философия представляет собой моистский вклад в осмысление феномена войны в Китае периода середины – конца Сражающихся государств (примерно IV–III вв. до н.э.). «Мо-цзы», возможно, является самым ранним философским текстом не только в китайской традиции, но и в мировой философии вообще, касающимся этики войны и теории справедливой войны [55, p. 141–142].

Ранее главы 17–19 переводились на русский язык В.А. Кривцовым (1921–1985), но, к сожалению, перевод не был опубликован [2, с. 528]⁵. Опубликованный перевод есть у М.Л. Титаренко (1934–2016) [15], но с очень большими сокращениями⁶, к нему нет текстологических комментариев и отсутствует критическая редакция оригинала. Здесь главы 17–19 впервые переводятся на русский язык полностью, с текстологическими комментариями и критической редакцией оригинала.

² Подробнее о структуре «Мо-цзы» и его разделов см.: [33].

³ Которые, с большой вероятностью, даны ханьскими редакторами корпуса текстов «Мо-цзы».

⁴ Ср. «Чжуан-цзы» 33.3, где философия дана в варианте *фэй доу* 非鬥 «отвержение битв».

⁵ Мне неизвестно, в каком объеме МЦ 17–19 были переведены В.А. Кривцовым.

⁶ М.Л. Титаренко не переводил МЦ 17; был сделан перевод МЦ 18.1 (конец), МЦ 18.3 (конец), МЦ 18.4 (середина, ошибочно подан как часть МЦ 19), МЦ 19.2 (начало) и МЦ 19.3 (середина). Всего перевод этих глав занимает в книге меньше страницы.

Композиция

МЦ⁷ 17–19 эксплицитно (МЦ 19.6) или имплицитно (МЦ 17–18) посвящены апологетике моистской доктрины «отвержения нападений», которая в МЦ 49.14 тесно связывается с доктриной «[одинаковой] любви к каждому» (*цзянь ай* 兼愛)⁸ и позиционируется как одно из средств выведения государств из разного рода кризисных состояний, о которых, прибыв в то или иное государство, моист должен учить. Эти две доктрины должны продвигаться в государствах, которые «работают [над тем, чтобы] отнимать, вторгаться [и] притеснять» (*у до цинь лин* 務奪侵凌). МЦ 17–19 различны по содержанию, но при этом обнаруживают заметные параллелизмы: как будто их авторы основывались либо на материале предшествующей главы, либо на некотором общем материале, циркулирующем в моистской организации.

У МЦ 17–19 также можно выделить общую абстрактную композицию, связанную, как мне видится, с нормами ведения диспута и написания полемических текстов в древнем Китае периода Сражающихся государств (видимо, ближе к концу, в IV–III вв.). Согласно этим нормам, хорошая критика – это экспликация непоследовательности, самопротиворечивости позиции оппонента: либо через демонстрацию логической несвязности отдельных моментов его теории, либо через демонстрацию противоречия между его теорией и его практикой (словами и делами), либо через демонстрацию того, что его теория противоречит положениям, с которыми согласен и он, и проponent (такие общие положения при этом могут восприниматься как всеобщие и самоочевидные). А собственная позиция проponentа обычно доказывалась как вытекающая из тех самых положений, с которыми оппонент не спорит, или параллельная (подобная, аналогичная) им. Коль скоро оппонент не спорит с общими положениями, то по справедливости он не должен спорить и с аналогичными положениями, отстаиваемыми проponentом. Все это в определенной степени эксплицировано у моистов в МЦ 45.2⁹.

Общая структура МЦ 17–19 поэтому может быть поделена на четыре блока: А) постулиро-

⁷ См. шифр в разделе «Условные обозначения и научный аппарат».

⁸ По поводу *цзянь ай* и перевода соответствующих глав МЦ см.: [30].

⁹ Детальнее по поводу моистской логико-аргументативной теории см.: [59, p. 35–44; 30].

вание и/или обоснование общих с целевой аудиторией и оппонентами ценностей; Б) обоснование того, что оппоненты утверждают и/или делают то, что противоречит общим ценностям; В) опровержение критических возражений оппонентов на пункт Б); Г) выводы, в которых заключительно утверждается точка зрения пропонента (моиста).

Тематика

Можно обратить внимание, что МЦ 17 выглядит как кусочек, который забыли вставить где-то между МЦ 18.1/19.1 и МЦ 18.2/19.2 (хотя относительно МЦ 18 есть свои контрдоводы, см. далее). А у МЦ 18 и МЦ 19 содержание частично перекрывается, хотя нельзя и сказать, например, что МЦ 19 полностью включает в себя содержание МЦ 18. Скорее, создается впечатление, что главы написаны для разных аудиторий, с разным акцентом и поэтому имеют схожее, но все-таки не идентичное содержание даже в параллельных фрагментах.

МЦ 18 много менее философская и гораздо более «приземленная», прагматичная, чем МЦ 19. В МЦ 19 выстраивается универсалистская антимилитаристская этическая идеология, а МЦ 18 аргументирует в рамках пользы и вреда для конкретного правителя и государства в стиле *Realpolitik*.

В МЦ 19 общие для оппонента и пропонента ценности вводятся через важнейшее для древнекитайской философии этическое понятие «должное» (*и* 義), к которому, как утверждает моист, одинаково стремится весь обитаемый мир (*тянь-ся* 天下 «Поднебесная») и относительно которого даже глупцы согласны, что «должное» заключается в троякой «пользе» (*ли* 利) всем разумным существам мира (*тянь* 天 «Небу», *гуй* 鬼 «духам» и *жэнь* 人 «людям»), содержание которой раскрыто в образцах, которые были даны людям древними «совершенномудрыми» (*шэнь* 聖) царями. В МЦ 18 просто утверждается, что древние правители (на которых, видимо, как предполагает моист, хочет быть похож оппонент и/или целевая аудитория) искренне хотели иметь хорошо функционирующий государственный аппарат и поэтому просчитывали последствия, к которым приводит их политика. Там нет никакого дискурса о «долге», троякой «пользе» и образцах «совершенномудрых» царей. Именно поэтому, кстати, маловероятно, что МЦ 17 могла быть частью МЦ 18, хотя ее содержание очень хорошо и последо-

вательно ложится после МЦ 18.1 – как иллюстрация рассуждений древних государей, выводящих свою внешнюю политику из последовательной внутренней политики¹⁰: в МЦ 17 тоже на ключевых позициях в аргументации задействован концепт «должного» и согласия всех в трактовках этого «должного». Это, безусловно, сближает ее содержание с МЦ 19 (в обеих главах также есть общая аналогия между государствами, на словах стремящимися к «должному», а на деле совершающими противоположное, и человеком, имеющим проблемы в различении черного и белого цветов, хотя и знающим их имена).

Далее, и МЦ 18.2–3, и МЦ 19.3 содержат похожие пассажи, критикующие возможность проведения военных кампаний, но в МЦ 19.3 эта критика органично подана как раскрытие того, что противоречит «пользе людям» как одному из аспектов «должного», в то время как в МЦ 18.2–3 просто показано, что военные кампании всегда приносят имуществу, людям (а, как следствие, и их духам-предкам) и самому зачинателю войны больше ущерба, чем пользы. Причем в МЦ 18 эта тема подана намного детальнее, чем в МЦ 19.

Далее, в конце обеих глав приводятся контраргументы оппонентов и ответы на них пропонента-моиста. Но МЦ 18.4–5 сконцентрированы на сугубо прагматических вещах – обосновании того, что увеличение числа людей и территорий у государств, ведших военные действия, – это исторически случайный феномен, иллюзия необходимости которого складывается у нас, когда мы выбираем только отдельные случаи и игнорируем много большее количество случаев уничтожения государств из-за войны. Причем дополнительно и специально обо-

¹⁰ А вот МЦ 18.2 не очень хорошо связано с МЦ 18.1. В МЦ 18.2 обосновывается неполезность военных (т.е. внешнеполитических) походов, в то время как в МЦ 18.1 преимущественно (слово «управление» (*чжэнь* 政) там может быть истолковано и как внешняя политика, ср. начало МЦ 18.3) говорится о том, что правители древности хотели хорошего внутривластного устройства. Нельзя сказать, что это свидетельствует о лакуне или компилятивности МЦ 18, но то, что она кажется менее связной, чем МЦ 19, – факт. Фактически она «склеена» вместе одним только тезисом, повторяемым в начале и в модифицированной форме в конце главы, о том, что с помощью рассуждений, анализа и дедукции мы сможем сделать выводы, которые позволят нам правильно управлять государством.

сновывается, что историческая случайность не может быть скорректирована хорошими умениями по управлению народом отдельного умного правителя: рано или поздно, так или иначе и его настигнет поражение. Параллельный этому фрагмент из МЦ 19.5 (в них общая аналогия между агрессором, полагающимся на нападения как на универсальный метод усиления государства, и врачом, полагающимся на одно и то же лекарство в лечении болезней всех больных людей всего мира) много короче и много менее детализирован (в нем нет конкретных исторических примеров и опровержения правителей, «способных собрать и использовать свои народные массы»). Зато то, чего совершенно нет в МЦ 18, но что подробно разбирается в МЦ 19.4,6, – это как согласовать неудобные для моиста исторические факты прихода к власти «совершенноумрых» царей (на которых вроде как согласны равняться и моист, и его оппонент) через военные победы с их доктриной, отрицающей значимость наступательной войны. Чтобы это объяснить, моист делает важное этико-политическое различие между «нападением» (*гун* 攻) и «осуждением» (*чжу* 誅). Также моистом детально разбирается следующая трудность – как отвергать те наступательные войны, которые ведутся ради «должного», ради объединения Поднебесной, спасения ее из хаоса междоусобной смуты и полной реализации в ней «благодати», данной для умножения государю-объединителю Небом (совсем как «совершенноумрым» царям древности). Моист специально показывает, что здесь присутствует неверное понимание путей, которыми достигаются все эти действительно хорошие и правильные цели, поэтому и объединения Поднебесной до сих пор нет.

Ну и наконец, в плане выводов, МЦ 19.6 заключает, что тот, кто хочет воплотить «гуманное» и «должное» (т.е. высшие добродетели) и принести «пользу» всему миру, а также стать похожим на «совершенноумрых» царей (т.е. реализовать идеал человека и правителя), должен разобраться в доктрине отвержения нападений. А вот в МЦ 18.1,4–5 просто говорится о том, что мы должны делать правильные выводы из истории, если хотим «приобретать, а не терять» (*дэ эр у ши* 得而勿失), быть в «спокойствии» (*ань* 安), а не в «опасности» (*вэй* 危), «знать счастье и несчастье» (*чжи цзи юй сюн* 知吉與凶). «Доктрина отвержения нападений» тут даже не упоминается.

Целевая аудитория

Из вышесказанного можно заключить, что у МЦ 18 и у МЦ 19 разная аудитория. С одной стороны, и у МЦ 18, и у МЦ 19 аудитория очень похожа – это «цари, князья и большие люди» (*ван гун да-жэнь* 王公大人) (МЦ 18.1,4; 19.2,3,6), т.е. «те, кто делает управление в государствах [и наследственных] домах» (*вэй чжэн юй го цзя чжэ* 為政於國家者) (МЦ 18.1). В одном месте упоминаются синонимичные «наследственные владетели Поднебесной» (*тянь-ся чжи чжу-хоу* 天下之諸侯) (МЦ 19.2). И только однажды (МЦ 19.6) к этому перечислению добавляются «служилые благородные мужи» (*ши цзюнь-цзы* 士君子), т.е. управленцы среднего звена. Всего один случай такого упоминания позволяет сказать, что целевая аудитория этих глав – все-таки главным образом высшая политическая элита (в отличие, например, от управленцев среднего звена в МЦ 15–16 [30, с. 197]). Основной оппонент в МЦ 18–19 – «те, кто обеляет нападения [и] сражения» (*ши гун чжань чжэ* 飾攻戰者) (МЦ 18.4–5) и «государя, [которым] нравятся нападения и [военные] кампании» (*хао гун фа чжи цзюнь* 好攻伐之君) (МЦ 19.4–6) – тоже соответствует этому тренду¹¹. То, что в конце МЦ 19.6 даны очень мягкие, аккуратные выводы (в отрицании нападений как теории правителям «нельзя не разобраться») – может быть правдоподобно истолковано как то, что этот текст был явно написан для публичного выступления при дворе (в отличие от тех же МЦ 14–16, где жестко говорится, что благородным мужам «нельзя не проводить в жизнь» доктрину «[одинаковой] любви к каждому»).

Но правители, к которым обращается моист в МЦ 18, кажутся немного другими – более прагматичными (интересующимися личной пользой), менее культурными, менее философски подкованными и более воинственными. Мы бы сказали, что это правители, опирающиеся на *Realpolitik*. Моист в МЦ 18 не апеллирует к правителям, которые хотят быть «мудрыми» и «гуманными людьми», как прежние «совершенноумрые» цари, в отличие от МЦ 19 (МЦ 19.1). Возможно, по той же причине в МЦ 18 не была

¹¹ «Те, кто обеляет нападения [и] сражения», вообще говоря, могут и не быть государями, а, скажем, принадлежать к философам-милитаристам, но начало МЦ 18.5 ясно показывает, что здесь тоже имеются в виду государя, потому что они «способны собрать [и] употребить наши [народные] массы» (*нэн шоу ют во чжун* 能收用我眾).

добавлена и аналогия со слепцом, которая присутствует в МЦ 17 и МЦ 19 – чтобы лишний раз не привлекать внимание правителя-прагматика, но была оставлена аналогия с врачом как гораздо менее обидная и даже где-то возвышенная.

Что касается МЦ 17, то в плане аудитории она ближе к МЦ 14–16 – это «благородные мужи Поднебесной» (*тянь-ся чжи цзюнь-цзы* 天下之君子), что обычно означает управленца среднего звена. А.Т. Брукс считает, что МЦ 17 как самая ранняя глава выражает взгляд человека, еще не задействованного в государственном управлении, взгляд «процветающего землевладельца», и нацелена на аудиторию, которая «владеет садами и животными и носит оружие для защиты» [51, р. 199]. Я бы сказал скорее, что МЦ 17 затрагивает внутривосточные вопросы судебного характера (связанные с осуждением воровства, разбоя и убийства), которые моисты совершенно точно относили к ведению власть предержащих. Фрагментарность МЦ 17, к сожалению, не позволяет сказать о ее аудитории что-либо еще.

Текстологические особенности и датировка

В истории изучения взаимоотношения и датировки глав «доктринального» раздела МЦ 8–39 в общем и триады МЦ 17–19 в частности можно выделить две парадигмы: «версионную», представленную в основном А.Ч. Грэмом¹², и «хронологическую», представленную плеядой различных исследователей¹³.

Согласно концепции А.Ч. Грэма, почти каждая глава из триад глав «доктринального» раздела МЦ соответствует одной из трех версий моизма: «пуристской» (сохраняющей «чистое» раннее учение Мо-цзы), «компромиссной» (смягчающей некоторые его положения) и «реакционной» (еще более смягчающей, вплоть до реальной отмены)¹⁴. Есть, правда, три дошедшие до нас главы МЦ (14, 17, 20), которые он не приписывает ни к одной из версий моизма, а считает их «заменами для глав, которые уже

были потеряны к тому моменту, когда [текст] “Мо-цзы” принял свою настоящую форму» [57, р. 35], т.е. фактически либо позднейшими подделками, либо фрагментами, которые по той или иной причине оказались выдернутыми из других глав¹⁵.

Такова, по А.Ч. Грэму, и МЦ 17. Из-за ее краткости, обрезанности, отсутствия типичных вводных и заключительных блоков, а также на основании наличия общего сюжета в МЦ 17.1 и МЦ 28.1 исследователь выдвинул предположение, что МЦ 17 на самом деле должна считаться заключением МЦ 26 (поскольку, в принципе, и в триаде МЦ 17–19, и в триаде МЦ 26–28 этот сюжет имеется, и поскольку, по его мнению, у МЦ 26 как раз недостает заключения) [57, р. 36; 58, р. 3–4;]. МЦ 18 он относит к «пуристской» версии, МЦ 19 – к «компромиссной» [57, р. 36] (главным образом, на основании оправдания «осуждения» (*чжу* 誅) как некоторого смягчения принципа полного отрицания нападений, как он изложен в МЦ 18). Вопрос о хронологии написания МЦ 17–19 им не решается¹⁶. В свете предшествующего анализа не кажется убедительным считать, что МЦ 17 является заключением МЦ 26. По композиции, употребляемым терминам и параллельным местам (аналогиям со слепцом и т.п.) МЦ 17 скорее может считаться развернутой экспликацией тезисов о непоследовательности властной элиты в трактовке «должного» из МЦ 19.1. Что касается снижающейся ригористичности моистского отношения к наступательной войне¹⁷ от МЦ 17 к МЦ 19, то оно, видимо, тоже кажущееся: МЦ 17 не дает достаточного материала для того, чтобы что-то точно утверждать, – это просто фрагменты. А концепт «осуждения» из МЦ 19, в котором можно видеть исключение из доктрины «отвержения нападений» (и тем самым ее смягчение), на самом деле специально эксплицирован моистами так, чтобы показать невозможность обоснованно считать какие-либо военные кампании современных и конкретно-исторических правителей «осуждениями» (детальнее см. далее). Если уж говорить о компромиссном характере, то применительно к МЦ 18 – своей

¹² Возможно, разработанную под влиянием Юю (см.: [53]). Из специальных работ, продолжающих логику А.Ч. Грэма, см.: [60]. К. Дефорт приводит еще несколько работ более общего характера, где проводится похожая точка зрения (см.: [52, р. 40]).

¹³ Среди наиболее цитируемых – Т. Ватанабэ, А.Т. Брукс (детальнее о них см. далее), а также К. Дефорт, К. Фрэзер, Ё. Синдзиро, Дин Вэйсян и др.

¹⁴ По этому поводу подробнее см.: [30, сноска 503].

¹⁵ Например, он считает, что главу 17 можно считать отсутствующим заключением главы 26 [57, р. 36].

¹⁶ Хотя он считал, что все главы «доктринального» раздела написаны раньше «диалектических» глав [59, р. 5].

¹⁷ Ср.: [55, р. 136].

Ориентировочная хронология МЦ 17–19 по Т. Ватанабэ и А.Т. Брукс

	глава 17	глава 18	глава 19
Т. Ватанабэ	480(?)–390 ¹⁹ гг. до н.э.	350–340 гг. до н.э.	300–250 гг. до н.э.
А.Т. Брукс ²⁰	390 г. до н.э.	362 г. до н.э.	326 г. до н.э.

ориентированностью на *Realpolitik* эта глава «смягчает» высокую этическую аргументацию МЦ 19.

Большинство остальных современных исследователей, однако, придерживаются «хронологической» парадигмы в интерпретации различий между МЦ 17–19: так или иначе они считают, что это следствие разного времени их написания (а сходства – следствие возможного заимствования). Возможно, они связаны с делениями на школы в рамках моизма, но это из структуры и содержания текстов прямо не видно. Явно или неявно эти исследователи отвергают атрибуцию А.Ч. Грэма. Среди самых известных реконструкций в рамках «хронологической» парадигмы – хронологии Т. Ватанабэ [4] и А.Т. Брукс [50]¹⁸. Их датировки МЦ 17–19 даны в Таблице 1.

А.Т. Брукс считает, что МЦ 17 – это чуть ли не автограф самого Мо-цзы и поэтому самое раннее, что сохранилось в корпусе «Мо-цзы».

¹⁸ По поводу критериев, которые использует А.Т. Брукс для позиционирования глав МЦ друг относительно друга, см.: [30, note 508].

¹⁹ К сожалению, я не имел возможности ознакомиться с японским оригиналом работ Т. Ватанабэ и воспроизвожу его хронологию по изданию Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [61, р. 34, 169], у которых в начале (в таблице) и в конце (во вступительном тексте к переводу МЦ 17) приводятся два варианта хронологии МЦ 17–19 по Т. Ватанабэ, не очень друг с другом согласующиеся. Не имея возможности проверить точно, привожу начальную и конечную даты, полученные из сопоставления этих данных. По поводу МЦ 17 конкретно Дж. Ригель и Дж. Ноблок пишут, что она должна быть датирована ранним V в. до н.э., что странно, учитывая, что обычно это время считают временем рождения самого Мо-цзы. Тогда уж хотя бы серединой! Начальная дата поэтому дана со знаком вопроса.

²⁰ Дано по: [50, р. 117].

Это предположение сделано на основании того, что в МЦ 17 нет эксплицитных отсылок к Мо-цзы (например, через стандартное «[наш] Учитель Мо-цзы говорил ([следующие] слова)²¹ (цзы Мо-цзы янь юэ 子墨子言曰)), а также отсутствует универсальный предлог «於» (*юй*) в варианте написания «乎»²² (*ху*), что вместе с отсутствием ссылок на Мо-цзы и позволяет предположить, что эта глава написана самим Мо-цзы, а отсутствие *ху* – отличительный признак его личного стиля письма, похожего, например, на стиль Мэн-цзы [50, р. 103]. В целом и Т. Ватанабэ, и А.Т. Брукс относят МЦ 17 к самым ранним текстам «Мо-цзы». Оба согласны и в том, что МЦ 18 предшествует МЦ 19. А.Т. Брукс выделяет семь «фаз»²³ в эволюции моистских идей в «доктринальных главах» и относит главу 17 к первой фазе «оппозиции» (где моист якобы критикует войну с позиции процветающего землевладельца), главу 18 – ко второй фазе «первой теории государственного управления: сверхъестественным санкциям» (где моист выступает уже как государственный человек и строит базовую теорию государственного управления, основывающуюся на доктрине Неба и духов), а главу 19 – к третьей фазе «второй теории государственного управления: популизму» (когда моист развивает свои воззрения на государственный аппарат до теории централизованной меритократической административной государственной структуры).

Отсылки к возможной датировке МЦ 17–19 в содержании самих глав противоречивы. Из них можно вынести только то, что, может быть, МЦ

²¹ Их, впрочем, нет и в МЦ 1; 2; 40–43; 45; 58; 61; 68–70, хотя в рамках «этических» глав МЦ 8–39 это действительно единственный случай.

²² На самом деле *ху* встречается 2 раза, правда в функции конечной вопросительной частицы.

²³ По этому поводу подробнее см.: [30, note 512].

18 была написана после 431 г. до н.э., а МЦ 19 – до 331 до н.э., но и это спорно²⁴.

Для меня не очевидно, что МЦ 17 значительно предшествовала (если вообще предшествовала) МЦ 18–19 (хотя это возможно). Не очевидно также, что она была написана самим Мо-цзы или «процветающим землевладельцем». Не очевидно и то, что она является заключением МЦ 26. Большинство аргументов в пользу этих предположений – это аргументы «от отсутствия». Мне трудно представить, чтобы МЦ 17 (подобно МЦ 14 и МЦ 20 – см.: [30]) была в том или ином виде составлена раньше времени формирования логико-аргументативной теории моистов (по А.Т. Буркс, это 342–324 гг. до н.э.), главным образом потому, что МЦ 17 написана «вычищенным» логическим языком с минимальным количеством разговорных элементов или элементов, нарушающих симметрию блоков, из которых составлена глава²⁵. Кроме того, по употреблению терминов

²⁴ МЦ 18.4 дает примеры государств, которые погибли в результате наступательных войн, в пределах 479–431 гг. до н.э. Это может говорить как что-то о времени составления МЦ 18 (чуть позже 431 г. до н.э.), так и всего лишь, что в данной главе для соответствующей аудитории были выбраны соответствующие примеры, которые, возможно, восходят к этому времени (но не вся глава). МЦ 19.3,5 упоминает четыре «современных» (*цзинь* 今) государства, которые «разделили Поднебесную» между собой после череды наступательных войн: Чу, Юэ, Ци и Цзинь. Из них Цзинь окончательно перестало быть целостным государством в 403 г. до н.э. (причем начало событий раздела Цзинь дано в МЦ 18.5, обычно считающейся более ранней главой, чем МЦ 19), а Юэ было завоевано Чу в 333 г. до н.э. При этом данные упоминания оформлены как цитаты Мо-цзы или пояснения к цитате Мо-цзы (в зависимости от того, как маркировать конец цитат Мо-цзы в тексте), т.е. явно задуманы как имеющие отношение к реалиям жизни Мо-цзы (конец V в. до н.э.), и совсем не обязательно к реалиям жизни автора(ов) главы. Кроме того, «современность» тут могла пониматься не строго как срез наличного состояния, а в расширительном смысле – как период событий недавнего прошлого, притом государством Цзинь могли сокращенно называться государства Чжао, Вэй и Хань, на которые оно распалось в конце V в. (т.н. *сань Цзинь* 三晉 «три Цзинь»), просуществовавшие почти до самого конца III в. до н.э. Ср. также: [55, p. 141, note 19].

²⁵ Э. Мэдер замечает, что «внимание к паттернам доминирует во всех трех “резюмирующих” главах (т.е. главах 14, 17, 20, по А.Ч. Грэмму. – *прим. авт.*), ... достигая своего кажущегося совершенства в главе 14» [60, p. 55].

высокой философии, таких как «долг» (*и* 義), «гуманность» (*жэнь* 仁) и др., эта глава ближе к МЦ 19, чем к МЦ 18, в которой эти термины вообще не встречаются ни разу. Мне кажется, МЦ 17 – именно то, чем она и кажется на первый взгляд: набор фрагментов, которые, возможно (но не обязательно), изначально были связаны друг с другом и могли использоваться моистами в качестве шаблонных текстов-заготовок, эксплицирующих (*шо* 說) их аргументацию в приемлемом для участия в профессиональных философских диспутах (как очных, так и заочных) виде²⁶. Если учитывать, что дошедшая до нас версия «Мо-цзы» – это не аутентичные моистские тексты, а моистские тексты, обработанные и скомпилированные ханьскими текстологами²⁷, то подобного рода разрозненные фрагменты вполне могли быть по остаточному принципу объединены вместе и отнесены к ранним текстам «Мо-цзы» при ранних компиляциях сборника.

Что касается МЦ 18–19, странно говорить, что МЦ 18 была написана с позиции человека, пытающегося построить теорию государственного управления через концепцию сверхъестественных санкций. Слово «Небо» (*тянь* 天) отдельно от идиомы «Поднебесная» (*тянь-ся* 天下) в ней вообще не употребляется, а «духи и божества» (*зуй-шэнь* 鬼神) упомянуты всего один раз в МЦ 18.2 в пассаже, похожем на пассаж из МЦ 19.2, но, в отличие от МЦ 19.2, где это органично вплетено в ткань повествования, в МЦ 18.2 на этом пассаже связность повествования как раз обрывается и дальше на нем ничего не строится. Скорее уж МЦ 19 следовало бы отнести к доктрине сверхъестественных санкций (там обильно употребляется и термин «Небо», и термин «духи» (*зуй* 鬼) как два из трех адресатов принесения «пользы»), а МЦ 18 – к фазе «популизма». Хотя МЦ 18 более рыхлая, а МЦ 19 более связная, их язык в целом ближе друг к другу, чем у тех же МЦ 15–16, что говорит либо о том, что с ними лучше поработал ханьский корректировщик, либо о том, что они были написаны в близкое время и/или

²⁶ Ср. также: [61, p. 171]. Тогда МЦ 18–19 – это главы, которые показывают пример похожего использования текстов-шаблонов: в них аргументативная часть встроена в канву связного повествования, имеющего свое «введение» и «заключение».

²⁷ О композитном характере моистских глав см.: [55, p. 150, note 51]. Там же дается дополнительная литература.

в близких местах. Исходя из всего предшествующего анализа, я склоняюсь к тому, что все три главы были написаны примерно в одно время, но для разных аудиторий, поэтому, используя общие циркулирующие в моистском сообществе шаблонные примеры, модифицируют их под нужды конкретной аудитории.

Философские идеи

В настоящей статье нет возможности дать полноценный компаративный анализ взглядов моистов на войну ни относительно их оппонентов²⁸, ни относительно западных теорий²⁹, поэтому я сосредоточусь только на отдельных моментах. Первое, на что обращаешь внимание при чтении МЦ 17, – странное для современного читателя неразличение внутренне- и внешнеполитического языка. Наступательная (攻) война в этой главе описывается «на одном уровне» с кражей, разбоем, убийством – это то же самое, только во много большей степени, поэтому заслуживает много большего осуждения. И война, и «уголовщина» рассматриваются моистом не столько юридически (с юридической точки зрения внутривластные преступления и внешнеполитическая агрессия могут действительно быть несоизмеримыми планами бытия), сколько этически³⁰. Вышеперечислен-

²⁸ Это до какой-то степени сделал К. Фрэнгер (см.: [54, р. 136–137]).

²⁹ К. Фрэнгер в имплицитной форме находит у моистов отсылки ко всем шести классическим условиям *jus ad bellum* в западных концепциях (справедливой цели, правильных намерений, легитимной власти, крайнего средства, разумных шансов на успех, соразмерности средств и целей), а у остальных древнекитайских теоретиков войны – только условия справедливой цели, правильных намерений и немного про соразмерность. В то же время, если говорить о *jus in bello*, то моисты, наоборот, дают только отрицательные примеры ужасов войны, в то время как их оппоненты как раз много говорят о конкретных условиях *jus in bello*, возможно, в качестве реакции на моистов [54, р. 208–209; 55, р. 136–140]. Я бы добавил, что если разбирать по главам, то МЦ 18 затрагивает условия разумных шансов на успех и соразмерности целей и средств, МЦ 19 – преимущественно вопросы цели, намерений и легитимности (хотя неявно), а в остальном тексте МЦ можно найти имплицитные отсылки к условию крайнего средства. Также, если говорить о *jus post bellum* (правильных действиях после войны), то в МЦ 19 на этом делается особый акцент.

³⁰ Имплицитное или даже эксплицитное неразличение внутри- и внешнеполитической сфер, по

ные преступления «наказываются» (罰 罰) властями постольку же, поскольку народ их «отвергает / отрицает как не-то (неправильное)» (非 非³¹), а сами «благородные мужи» у власти называют «недолжным» (不義 不義). И именно с этической точки зрения внутривластные отношения между людьми в одном государстве и внешнеполитические отношения между разными государствами связаны друг с другом и являются продолжением друг друга.

В современной политической философии широко дискутируется вопрос о том, в каком смысле во внешнеполитических отношениях применима этика, и разного рода позиции в рамках тренда *Realpolitik* как раз критикуют ее универсальную применимость, обосновывая это, например, необходимостью воюющего государства действовать лишь в собственных интересах просто ради собственного выживания [28, с. 15–16, 18–19, 22]). В МЦ 17 моист обосновывает универсальность своего рассуждения о единстве сущности войны и уголовных преступлений ссылкой на общее согласие всех считать, например, убийство вообще «недолжным». Но поскольку моиста прежде всего интересует обоснование недопустимости наступательных войн³², его аргументацию вполне

крайней мере применительно к обсуждению войны, – это общее свойство древнекитайской мысли, которое давно находится в сфере внимания исследователей (см., напр.: [56, р. 24–26]). К. Фрэнгер, цитируя Т. Брекке, который пишет, что традиционные индийские мыслители, в отличие от европейских, не видели фундаментального различия между насилием против внешних и внутренних врагов [49, р. 119–120], считает, что подобного рода явление может быть связано в китайской традиции с общераспространенным в то время мировоззрением, согласно которому конкретные государства являются частями единого обитаемого мира, «Поднебесной», чья власть происходит из единого божественного источника («Неба»). Следовательно, суверенность отдельных государств в рамках такого мировоззрения не могла иметь статус абсолютной ценности [55, р. 167].

³¹ По поводу данного перевода и семантики 非 см.: [30, сноска 72].

³² Отношение моистов к оборонительной (守 守) войне слабо эксплицировано. С одной стороны, оборонительная война допустима и иногда даже необходима. Известно, что моисты позиционировали себя как экспертов оборонительных войн (технике этого посвящены МЦ 52–71). В МЦ 5.4 оборона рассматривается как средство наказать делающих недолж-

можно вести и с неуниверсалистских позиций, отталкиваясь от позиции конкретного государства, заботящегося о собственных жизненных интересах. Коль скоро для внутреннего само-сохранения государство вводит законы, борющиеся с воровством, разбоем и убийством, т.е. направленные на сохранение людей, то, если оно последовательно (а в этом-то, согласно моистам, как раз главная проблема власть предержащих в МЦ 17–19), оно будет беречь людей и от бед войны. Особенно это касается ситуации, когда государство может являться именно инициатором войны – тогда оно может отказаться от ее развязывания.

И здесь мы переходим к МЦ 18, которая именно эту мысль пытается детально обосновать. Ключевой тезис здесь вкладывается в уста Мо-цзы: «[Если] исчислить то, что они (правители, ведущие наступательные войны. – *прим. авт.*) победят [для] себя – не [будет] иметься того, что может [быть] употреблено. [Если] исчислить то, что они получают обратно, [это] не [будет] сравнительно с многостью того, что [они] утратят» (МЦ 18.3). Любопытен способ аргументации, которым обосновывается это кажущееся очевидно ложным утверждение! Оппонент это замечает и приводит Мо-цзы конкретные примеры из истории, когда государства возвышались через войну. И оказывается, что Мо-цзы имеет в виду, что наступательные войны нельзя считать универсальным методом усиления государств, подходящим всем и во все времена. Более того, в основном он ведет только к потерям (МЦ 18.4). Моист, конечно, не приводит реальную статистику (он пользуется общераспространенной в то время идеей, что в начале правления Чжоу была роздана во владение тьма государств, а в его время эта пестрота сократилась до нескольких сверхдержав (ср. МЦ 19.5); можно сказать, что они выиграли, но в целом очевидно, что вероятность проиграть

много выше), но – как пример, заставляющий задуматься о собственных реальных шансах на выигрыш (а именно на это как на максимум по убеждению правителей-прагматиков, видимо, и претендует МЦ 18) – довольно сильно звучат конкретные исторические прецеденты удачливых государей, которые с крахом провалились либо после своих завоеваний, не сумев удержать то, что завоевали из-за того, что военные победы лишили их осторожности во внутренней политике (типа Фучая 夫差), либо из-за того, что даже на очень хитрого и умелого полководца (типа «дяди Чжи» 智伯) может найтись свой военный альянс (МЦ 18.5). Особенно интересен в сочетании с этими аргументами аргумент о недостаточной освоенности уже имеющихся собственных ресурсов: непоследовательно рисковать жизнями и имуществом и собственных воинов, и гражданских с целью приобретения дополнительных земель, коль скоро земли в твоём государстве недостаточно эффективно используются. Моист, видимо, апеллирует к здравому смыслу: если выбирать между не-универсальным и рискованным методом самоусиления через наступательную войну и безопасным (хотя, может быть, и менее быстрым) методом самоусиления через более глубокое и интенсивное освоение уже имеющихся земель, то всякий рациональный правитель должен был бы, очевидно, выбрать второе.

В целом МЦ 18 любопытна именно своей попыткой насколько это возможно последовательно обосновать концепцию «отвержения нападений», изначально стоя на сугубо «реал-политических» позициях. Но в полной мере аргументация моистов расцветает в МЦ 19, когда используется против оппонентов, считающих наступательную войну продолжением своей универсалистской этической позиции – «[изнутри] существа [своего]... искать подъема пользы Поднебесной [и] устранения вреда Поднебесной» (МЦ 19.6). Любопытно при этом, что моист совершенно не затрагивает и не критикует крайне милитаристскую позицию, считающую войну единственным средством вырастить «настоящего» человека и создать настоящее государство (ср.: [28, с. 23]), видимо, вообще не свойственную древнекитайской теоретической мысли. Его аргументы бьют против тех, кто, например, готов представлять наступательную войну против государства X как защиту всех (в том числе и самого государства X) от мирового зла, несомого властями государства X (об этом

ное, а ее неподготовленность в МЦ 5.1 и МЦ 47.13 расценивается негативно. В то же время бывают случаи, когда дипломатия (вплоть до подчинения и «служения» другому государству) предпочтительнее войны (МЦ 49.1, ср. также МЦ 18.4). Но где заканчивается дипломатия и начинается оборона, моист не уточняет на теоретическом уровне. Обычно исследователи интерпретируют моистское отношение к оборонительной войне через призму моистской идеи большей пользы: если польза от оборонительной войны больше, чем от ее отсутствия, к ней нужно готовиться.

в МЦ 19.4), или как необходимый шаг для торжества благодати и объединения всех народов ради мира во всем мире (об этом – в МЦ 19.6), т.е. против того, что сейчас называют «гуманитарной интервенцией».

Если в МЦ 18 моист вынужден относить успешную для усиления государства наступательную войну к области случайного и маловероятного, то в МЦ 19 он может уже от лица Мо-цзы уверенно утверждать, что наступательная война как постоянный метод не пригодна ни для искоренения зла в мире, ни тем более для торжества добра в мире, поскольку история свидетельствует, что постоянные действия такого рода ничего в состоянии мира в лучшую сторону глобально не меняют (МЦ 19.6). Весьма интересны с этой точки зрения детали его трактовки концепта «осуждения» (*чжу 誅*), во введении которого в МЦ 19.4 у моистов часто видят послабление и компромисс в сторону идеи «должного [использования] военных сил»³³ в наступательной войне. На самом деле, как заметил К. Фрэзер³⁴, концепт «осуждения» специально выстроен моистом так, чтобы условия отнесения какой-либо наступательной войны к данной категории были невыполнимы. Среди этих условий обычно бросаются в глаза: А) публично видимые массовые естественные изменения окружающего мира, сигнализирующие о небесном осуждении того или иного государства или народа; Б) публично фиксируемые теофании, сигнализирующие о том, что тот или иной правитель выбран в качестве исполнителя небесного приговора. Менее заметны третье и четвертое условие, эксплицитно проговариваемые моистом в каждом из трех кейсов легитимных «кар» (МЦ 19.4): В) непосредственной причиной военных успехов будущих совершенномудрых царей, которых Небо выбрало, чтобы наказать мировое зло в лице тех или иных злодеев у власти, были не сами эти совершенномудрые

цари, их военное планирование, сила и сплоченность войска и т.п., а только лишь прямое божественное вмешательство, причем совершаемое бескровно (усмирение генералов мяо через данную божеством нефритовую табличку, разрушение божеством огня незанятой части стены столицы Инь, нейтрализации последнего иньского царя-злодея (и, видимо, надо читать, его свиты) вином и едой); Г) после завершения «карательной» кампании будущий совершенномудрый царь, вступив в управление Поднебесной, чтобы «завершить [предопределение], пришедшее от [Верховного] Владыки», восстанавливал весь причиненный ущерб вплоть даже до родственников «осужденного» злодея (т.е. главных политических врагов царя) (МЦ 19.4). Это позволяет нам трактовать моистское «осуждение» – в плане активного участия в нем человеческих существ – вообще не как войну, а скорее как восстановление или лечение. Хочешь праведно повоевать – тогда иди хорошо все почини! И это очень созвучно образу иного, чем наступательная война, пути борьбы со злом и увеличения блага в мире, который моист рисует в МЦ 19.6, чей общий принцип можно было бы суммировать как «заменить нападения [и] кампании (против других. – прим. авт.) на упорядочение наших государств» (*и гун фа и чжи во го 易攻伐以治我國*) и «[вести] брань [с] падениями»³⁵ наследственных владетелей (а не с ними самими. – прим. авт.)» (*чжэн чжу-хоу чжи би 誚諸侯之斃*), что предполагает активную помощь именно защищающимся невинным государствам, для реализации чего необходимо учить и надзирать за тем, чтобы твои военные силы были достойными носить имя «должных» и имели доверие к этому имени во всем мире, что неразрывно связано с воспитанием широты сердец в твоём народе (МЦ 19.6). Тут можно видеть как бы кардинальное переосмысление концепции «должного [использования] военной силы» – из наступательной в оборонительную-восстановительно-осваивающую.

Моистский принцип войны не с людьми, а с тем, что их убивает, очень вдохновляет как общий регулятивный принцип, но, к сожалению, его конкретная реализация – это всегда процесс творческий и сложный, особенно в ситуациях легитимизации превентивных ударов (чтобы меньшим вредом избыть будущий больший вред). К сожалению, моисты этих вопросов эксплицитно не касаются.

³³ Ср.: [61, р. 169], где авторы видят связь с ЛШЧЦ и датируют МЦ 19 примерно тем же временем (239 г. до н.э.). Как считается, сам термин «должное [употребление] военных сил» (*и-бин 義兵*) впервые был употреблен в ЛШЧЦ, но идея витала в воздухе и до этого. В свою очередь, концепт «осуждения» (*чжу 誅*) тоже не был придуман моистами. Это ходовой термин (наряду с *фа 伐*) в остальной литературе того времени.

³⁴ Со ссылкой на П. ван Эльса и М. Нилана, см.: [55, р. 168, note 119].

³⁵ Курсив в обоих случаях мой.

Методология перевода

Тип перевода, который использован в приложении к данной статье, я называю «упорядоченным переводом». По своему замыслу он представляет собой хорошо читаемый подстрочник с необходимой долей метатекстуальных комментариев и минимизацией переводческой вариативности. Его специфика состоит в том, что:

1) каждый иероглиф находит свое отражение в переводе, за исключением особо оговоренных случаев или случаев, когда это совершенно излишне или невозможно (например, для некоторых устойчивых клише и т.п.);

2) при подборе русского эквивалента для перевода делается попытка сохранить этимологию, ключевые семантические компоненты, порядок слов, параллелизмы, грамматические и стилистические особенности оригинала настолько, насколько это возможно;

3) повторяющиеся языковые явления (слова, словосочетания, грамматические и синтаксические конструкции и т.п.) переводятся унифицировано и единообразно в различных своих вхождениях (а различные, хотя и синонимичные явления – различно и синонимично) настолько, насколько это возможно. Если это невозможно, варианты перевода одного и того же языкового явления сводятся к минимуму;

4) там, где по какой-либо причине выполнить вышеуказанные пункты невозможно и перевод нетривиален, не общепринят или может вызвать сомнения компетентного читателя, дается сноска с пояснением выбора варианта перевода³⁶.

Условные обозначения и научный аппарат

Оригинальный вариант текста глав 17–19 «Мо-цзы» был взят из базы данных «Chinese Text Project» (далее – СТР), а затем сверен с редакциями традиционных китайских комментаторов и редакторов (см. ниже), а также с редакциями и переводами современных западных и китайских исследователей. В соответствии с результатами работы всех этих исследователей и исходя из моих собственных выводов в ори-

гинальный вариант была внесена корректура, которую я эксплицитно обозначаю и подробно комментирую. В примечаниях к настоящему переводу использованы следующие шифры для указания на данные переводы и редакции:

ЛШЛ – перевод Ли Шэнлуна 李生龍 [34];

МЦЦИ – перевод Чжоу Цайчжу 周才珠 и Ци Жуйдуаня 齊瑞端 [14; 25];

МЦ – редакция СТР [16];

ТМ – перевод М.Л. Титаренко [15];

FR – перевод К. Фрэзера [62];

JH – перевод и редакция Я. Джонстона [64];

MY – перевод Ипао Мэй [63];

RK – перевод и редакция Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [61].

В основном тексте статьи и в примечаниях к переводу использованы следующие шифры для указания на традиционных комментаторов и редакторов «Мо-цзы»:

АКМ – Акияма Томонобу 秋山朋信 (1757–1839). Приводится в: [22];

БЮ – Би Юань 畢元 (1730–1797). Приводится в: [18];

ВИЧ – Ван Инъчжи 王引之 (1766–1834). Приводится в: [18];

ВНС – Ван Нянъсунь 王念孫 (1744–1832). Приводится в: [18];

ВХБ – Ван Хуаньбяо 王煥鏞 (1900–1982). Приводится в: [24];

ВЦС – Ван Цзинси 王景羲 (1921 – 2016). Приводится в: [24];

ВШН – Ван Шунань 王樹柟 (1859–1936). Приводится в: [23];

ДВ – Дай Ван 戴望 (1837–1873). Приводится в: [18];

ИТЯ – Инь Тунъян 尹桐陽 (1882–1950). Приводится в: [17];

ЛВЧ – Лу Вэньчао 盧文弨 (1717–1795). Приводится в: [18];

ЛЮШ – Ли Юйшу 李漁叔 (1905–1972). Приводится в: [20];

СИЖ – Сунь Ижан 孫詒讓 (1848–1908). Приводится в: [18];

СШС – Су Шисюэ 蘇時學 (1814–1874). Приводится в: [18];

УЖЛ – У Жулунь 吳汝綸 (1840–1903). Приводится в: [24];

УЮЦ – У Юйцзян 吳毓江 (1898–1977). Приводится в: [22];

ХИС – Хун Исюань 洪頤煊 (1765–1837). Приводится в: [18];

ЦЯС – Цао Яосян 曹耀湘 (конец Цин). Приводится в: [21];

³⁶ В переводе используется модифицированная версия словаря, который вырабатывался и уточнялся также в: [29; 30; 31]. Некоторые нетривиальные варианты перевода были сделаны еще в этих работах, и в них же следует смотреть детальную аргументацию.

ЧЧИ – Чжан Чуньши 張純一 (1871–1955). Приводится в: [19];

ЮЮ – Юй Юэ 俞樾 (1821–1907). Приводится в: [18].

В основном тексте статьи и в примечаниях к переводу ссылки на корпус моистских текстов «Мо-цзы» даются в виде МЦ ХХ.УУ, где МЦ – это шифр редакции текста на СТР [16], ХХ – глава, а УУ – параграф (в данной редакции).

Ссылки на другие древнекитайские первоисточники даются по базе данных СТР в виде ШИФР ХХ. ... ZZ, где ШИФР – это шифр данного текста в приведенном ниже списке первоисточников, ХХ – самый верхний уровень разбивки данного текста в базе данных СТР (например, книга), ZZ – самый нижний уровень разбивки (параграф). В промежутке между ХХ и ZZ могут быть указаны промежуточные уровни (раздел, глава и т.п.). Для указания на первоисточники использованы следующие шифры:

ВС – Вэнь сюань 文選 «Выборка текстов» [10];

ГЦ – Гуань-цзы 管子 «[Писания] Учителя Гуаня» [6];

ГЮ – Го юй 國語 «Сказы [разных] государств» [5];

ИЧШ – И Чжоу шу 逸周書 «Утраченные писания [эпохи] Чжоу» [38];

ЛХ – Лунь хэн 論衡 «Категоризированные меры» [3];

ЛЦ – Ли цзи 禮記 «Записки о ритуале/благопристойности» [9];

ЛШЧЦ – Люй-ши Чунь-цю 呂氏春秋 «“Вёсны и осени” господина Люй [Бувэя]» [12];

ЛЮ – Лунь юй 論語 «Обсужденные сказы» [11];

МЭЦ – Мэн-цзы «[Писания] Учителя Мэна» [26];

СЦ – Сюнь-цзы 荀子 «[Трактаты] Учителя Сюня» [37];

СЦШЦ – Ши цзи 史記 «Исторические записки / Записки [придворного] историографа» [35];

УЮЧЦ – У Юэ Чунь-цю 吳越春秋 «“Вёсны и осени” [государств] У [и] Юэ» [41];

ХШ – Хань шу 漢書 «Писания [режима правления] Хань» [1];

ЦШИЛ – Цзяо-ши И линь 焦氏易林 «“Роща перемен” господина Цзяо» [39];

ЧГЦ – Чжань-го цэ 戰國策 «Планы Сражающихся государств» [40];

ЧЖЛ – Чжоу ли 周禮 «Чжоуские ритуалы» [42];

ЧЖЦ – Чжуан-цзы 莊子 «[Писания] Учителя Чжуана» [27];

ЧЦГЯЧ – Чунь-цю Гуньян чжуань 春秋公羊傳 «Предание [господина] Гуньяна к “Вёснам и осени” с комментариями и пояснениями» [44];

ЧЦФЛ – Чунь-цю фань лу 春秋繁露 «Обильные росы “Вёсен и осени”» [7];

ЧЦЦЧ – Чунь-цю Цзо чжуань чжэн-и 春秋左傳 «Предание [господина] Цзо к “Вёснам и осени” с выправленным смыслом» [45];

ЧШЦН – Чжу шу цзи нянь 竹書紀年 «Запись лет [из] писаний [на] бамбуке» [43];

ШВЦЦ – Шо вэнь цзе цзы 說文解字 «Разъяснение письмен и разбор иероглифов» [36];

ШИЦ – Ши-цзин 詩經 «Канон стихов» [13];

ШУЦ – Шу-цзин 書經 «Канон писаний» [46];

ШХЦ – Шань хай цзин 山海經 «Канон гор [и] морей» [47];

ЮЦШ – Юэ цзюэ шу 越絕書 «Прерванные писания [государства] Юэ / Писания о превосходстве [государства] Юэ» [48].

В критическом тексте оригинала использованы следующие условные знаки:

[X] – знак(и) X вставлен(ы) в базовый вариант текста;

{X} – знак(и) X удален(ы) из базового варианта текста;

{X}→[Y] – знак(и) X в базовом варианте текста заменен(ы) на знак(и) Y;

X(=Y) – знак X в базовом варианте текста понимается как знак Y.

«МО-ЦЗЫ». ОТВЕРЖЕНИЕ НАПАДЕНИЙ, ВЕРХНЯЯ ЧАСТЬ (17).
 ОТВЕРЖЕНИЕ НАПАДЕНИЙ, СРЕДНЯЯ ЧАСТЬ (18).
 ОТВЕРЖЕНИЕ НАПАДЕНИЙ, НИЖНЯЯ ЧАСТЬ (19).

Перевод и комментарии Рыкова С.Ю.

«Мо-цзы», глава 17

【非攻上】

«Отвержение нападений, верхняя [часть]»

17.1

[JH 17.1; RK 17.1]¹今有一人，

人人園圃，

竊其桃李{，}→[；]

眾聞則非之，

上為政者得則罰之。

此何也？

以虧人自利也。

至攘人犬豕雞豚者，

其不義又甚人人園圃竊桃李。

是何故也？

以虧人愈多{，}→[。

苟虧人愈多，]²其不仁³茲(=滋)⁴甚，罪益厚。

至人人欄廄，取人馬牛者，

其不仁⁵義又甚攘人犬豕雞豚。

此何故也？

以其虧人愈多。

苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。

至殺不辜人也，搥⁶其衣裳，取戈劍者，

其不義又甚人人欄廄取人馬牛。

此何故也？

以其虧人愈多。

苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。

當此，

天下之君[子]⁷皆知而非之，謂之不義。

今至大為[非]⁸攻國，

則弗知[而]⁹非，

從而譽之，謂之義。

此{何}→[可]¹⁰謂知義與不義之別乎？

Теперь, [пусть у нас] имеется один человек, [и он]

входит в сады [и] огороды¹¹ [других] людей [и]

крадет их персики [и] сливы;

[если народные] массы услышат [о нем], то [посчитают] его [делающим] не-то,

[если] те, кто наверху совершает управление, поймут [его], то накажут его.

Это – [из-за] чего?

[Это] – из-за [того, что он причиняет] ущерб [другим] людям, [а] самому [себе приносит] пользу.

Дойдем до того, когда захватывают собак, свиней, кур [и] поросят [других] людей, их недолжность еще более, [чем когда] входят в сады [и] огороды [других] людей [и] крадут их персики [и] сливы.

Это [самое] – [из-за] какой¹² причины?

Из-за [того, что] ущерб [другим] людям еще больше¹³.

[Если] так или иначе ущерб [другим] людям еще больше¹⁴, прирост их негуманности [будет] больше, прибыль вины [будет более] великой.

Дойдем до того, когда входят в ограждения [и] стойла¹⁵ [других] людей [и] берут лошадей [и] быков [других] людей,

их негуманность [и не]должность еще более, [чем когда] захватывают собак, свиней, кур [и] поросят [других] людей.

Это – [из-за] какой¹⁶ причины?

Из-за [того, что] их ущерб [другим] людям еще больше.

[Если] так или иначе ущерб [другим] людям еще больше, прирост их негуманности [будет] уж [точно] больше, прибыль вины [будет более] великой.

Дойдем до того, когда, убив¹⁷ невинных людей, тащат их [обычную] одежду [и] шубы, берут клевцы [и] мечи,

их недолжность еще более, [чем когда] входят в ограждения [и] стойла [других] людей [и] берут лошадей [и] быков [других] людей.

Это – [из-за] какой¹⁸ причины?

Из-за [того, что] их ущерб [другим] людям еще больше.

[Если] так или иначе ущерб [другим] людям еще больше, прирост их негуманности [будет] больше, прибыль вины [будет более] великой.

[Когда нечто] соответствует этому [вышеперечисленному],

благородные мужи Поднебесной все знают и [отвергают] это [как] не-то, называют это недолжным.

Теперь [же, когда] доходит до делания [еще] большего не-того, нападения на государства, то не знают это и [не отвергают это как] не-то,

но вследствие [этого] восхваляют это, называют это должным.

Это можно [ли] назвать знанием различения должного и недолжного?

17.2

[JH 17.2; RK 17.2A]殺一人謂之不義，

必有一死罪矣¹⁹{, }→[。]

若以此說往，

殺十人十重不義，

必有十死罪矣；

殺百人百重不義，

必有百死罪矣。

當此，

天下之君子皆知而非之，謂之不義。

今至大為不義攻國，

則弗{之而}→[知而]²⁰非，

從而譽之，謂之義，

情不知其不義也，

故書其言以遺後世。

若知其不義也，

夫奚說書其不義以遺後世哉？
 [JH 17.3; RK 17.2B]今有人於此，
 少見黑曰黑，
 多見黑曰白，
 則[必]²¹以此人[為]²²不知白黑²³之辯矣；
 少嘗苦曰苦，
 多嘗苦曰甘，
 則必以此人為不知甘苦之辯矣。
 今小為非，則知而非之{。}→[，]
 大為非攻國，則不知而²⁴非，從而譽{謂之}→[之，謂]²⁵之義²⁶{。}→[，]
 此可謂²⁷知義與不義之辯乎？
 是以知天下之君子{也，}→[之]²⁸辯義與不義之亂也。

Убить одного человека [–] называют это не должным,
 необходимо получится одна смертная вина.
 Если на [основании] этого объяснения идти [дальше], [то получится, что]
 убить десять человек [– в] десять [крат более] тяжелое недолжное,
 необходимо получится десят[икратная] смертная вина;
 убить сто человек [– во] сто [крат более] тяжелое недолжное,
 необходимо получится сто[кратная] смертная вина.
 [Если нечто] соответствует этому [вышеперечисленному],
 благородные мужи Поднебесной все знают и [отвергают] это [как] не-то, называют это
 не должным.
 Теперь [же, когда] доходит до делания [еще] большего не-того, нападения на государства,
 то не знают это и [не отвергают это как] не-то,
 но вследствие [этого] восхваляют это, называют это должным.
 [Внутри всего] существа [своего они] не знают [о] его недолжности,
 поэтому записывают свои слова, чтобы оставить последующим поколениям.
 Вот если [бы они] знали [о] его недолжности,
 как же объясняли [бы, что] записывают свое недолжное, чтобы оставить после-
 дующим поколениям?!

Теперь, [пусть у нас] здесь имеется человек, [и если он]
 мало видит черного [и] говорит: «черное»,
 много видит черного [и] говорит: «белое»,
 то необходимо этого человека посчитают не знающим различения белого [и]
 черного;
 [и если он]
 мало пробует горького [и] говорит: «горькое»,
 много пробует горького [и] говорит: «сладкое»,
 то необходимо этого человека посчитают не знающим различения сладкого [и]
 горького;
 Теперь [же, если он,]
 [когда в] маленьком [количестве] делает не-то, то знает и [отвергает] это [как] не-то,
 [а когда в] большом [количестве] делает не-то, нападает на [другие] государства, то не
 знает и [не отвергает это как] не-то, но вследствие [этого] восхваляет это, называет это
 должным,
 [то] это можно [ли] назвать знанием различения должного и недолжного?
 Из этого [самого мы и] знаем, что [это] – беспорядок различения должного и недолжного бла-
 годными мужами Поднебесной.

«Мо-цзы», глава 18

【非攻中】

«Отвержение нападений, средняя [часть]»

18.1

[JH 18.1; RK 18.1]子墨子言曰：

「古²⁹者王公大人，為政於國家者，
情欲

[毀]³⁰譽之審，
賞罰之當，
刑政之不過失。³¹」

[RK 18.2]是故子墨子曰：

「古者有語：『謀而不得，則以往知來³²，以見知隱』。[]³³
謀若此，可得而知矣。{ }」

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:

«В древности цари, князья [и] большие люди, те, кто делает управление в государствах
[и наследственных] домах,
[изнутри всего] существа [своего] желали
достоверности³⁴ разносов³⁵ [и] похвал,
[правильного] соответствия наград [и] наказаний,
отсутствия³⁶ промахов [и] потерь системы наказаний и [остальных
средств] управления.

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«В древности был сказ³⁷: “[Если] планируешь и не получаешь, то из идущего узнавай
прибывающее, из видимого узнавай скрытое”».

Планирование [таким образом], как тут [сказано], может [быть] получено [из конкрет-
ных примеров] и [поэтому] познано³⁸.

18.2

今師徒³⁹唯毋⁴⁰興起，

冬行恐寒，

夏行恐暑，

此不可以冬夏為者也。

春則廢民耕稼樹藝，

秋則廢民穫斂。⁴¹

今唯毋廢一時，

則百姓飢⁴²寒凍餒而死者，
不可勝數。

今嘗計軍{上}→[出]⁴³，

竹箭羽旄幄幕⁴⁴，甲盾撥劫⁴⁵，

{住}→[往]⁴⁶而靡{壞}→[弊](=壞)⁴⁷腑(=腐)⁴⁸{冷}→[爛]⁴⁹不反⁵⁰者，
不可勝數；

又 與[其]⁵¹矛戟戈劍乘車，

其{列住}→[往則]⁵²碎折靡壞而不反者，
不可勝數；

與其牛馬⁵³肥而往，瘠而反，

往⁵⁴死亡而不反⁵⁵者，
不可勝數；

與其涂(=途)⁵⁶道之脩遠，糧⁵⁷食輟絕而不繼，
百姓死者，

不可勝數也；
 與其居處⁵⁸之不安，食{飯}→[飲]⁵⁹之不時，飢飽之不節，
 百姓之道疾病而死者，
 不可勝數；
 喪師多不可勝數{，}→[。]
 喪師盡不可勝計，
 則是鬼神之喪其主{后}→[後]⁶⁰，
 亦不可勝數。

Теперь, [когда] входящие в состав⁶¹ войска [воины] только-только⁶² лишь поднимаются [и] встают [на войну],

[их] зимнему ходу [становится] страшен холод,

летнему ходу [становится] страшна жара.

[Значит,] это то, что не может [быть] сделано зимой [или] летом.

[Если же их ход будет] весной, то прекратит народные пахоты, посева, насаждения и культивирование⁶³,

[если] осенью, то прекратит народные добычу [и] забор⁶⁴ [урожая].

Теперь, [если они] только-только лишь прекращаются [на] одно время [года],

то тех [из всей] сотни фамилий, кто [будет] голодный [и] холодный, замерзший [и] заморенный⁶⁵, и умрет,

[уже] не[воз]можно [будет] пересчитать.

Теперь, [если] попробовать исчислить армейские расходы,

бамбуковые древки [для стрел], перьевые бунчуки, палатки [и] навесы, панцири [и] обычные] щиты, большие щиты [и] рукоятки,

тех [из них,] которые, [когда армия будет] идти, сведутся на нет, разрушатся, сгниют, попортятся [и] не [вернутся] обратно,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Еще присоединим [к этому] их копыя, алебарды, клевцы, мечи, колесницы [и] остальной колесный транспорт],

[если] они [будут] идти, то тех [из них], которые [окажутся] разломаны, переломаны, сведены на нет, разрушены и не [вернутся] обратно,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Присоединим [к этому] их быков [и] лошадей, [которые начнут] идти жирными, [но вернутся] обратно худыми,

[когда они будут] идти, тех [из них], кто умрет, исчезнет и не [вернется] обратно,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Присоединим [к этому] длину и дальность их проходов⁶⁶ [и] путей, [когда подача походной] зерновой [и остальной] еды приостанавливается, обрывается и не продолжается,

тех [из всех] сотен фамилий, кто умрет,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Присоединим [к этому] их беспокойную [обстановку в местах] сидения [и] расположения, не[свое]временность еды [и] питья, не[правильную] ограниченность [промежутков] голода [и] сытости,

тех из [всех] сотен фамилий, кто в пути заболевает, занедужит и умрет,

не[воз]можно [будет] пересчитать.

Утраты войск [будет] много, не пересчитать.

[Если] утрата войск [будет до] исчерпания, [так, что] не[воз]можно перечислить,

то это [значит и] утрату духами [и] божествами своих хозяйствующих [на жертвоприношениях] наследников,
[так, что и их] тоже не[воз]можно [будет] пересчитать.

18.3

[JH 18.2; RK 18.3]國家發政，

奪民之用，

廢民之利，

若此甚眾，然而何為為之？

曰：「我貪伐勝之名，及得之利，故為之。」

子墨子言曰：「

計其所自勝，無所可用也。

計其所得{，}反[，]⁶⁷不如所喪者之多。[]⁶⁸

今攻三里之城，七里之郭⁶⁹，

攻此不用銳，且無殺

而徒得此{然}→[難]⁷⁰也。

殺人 多必數於萬，

寡必數於千，

然後三里之城、七里之郭，且可得也。

今萬乘之國，

虛[城]⁷¹數於千，

不勝而入⁷²[，]⁷³

廣衍數於萬，

不勝而辟(=闕)⁷⁴。

然則 土地者，所有餘也，

{王}→[士]⁷⁵民者，所不足也。

今 盡士民之死，

嚴下上之患，

以爭虛城⁷⁶，

則是棄所不足，而重所有餘也。

為政若此，非國之務者也。{ }⁷⁷

Государства [или наследственные] дома открывают [народу линию] управления⁷⁸,

отнимают [предметы] потребления народа,

прекращают пользу народа,

[и] так очень массово,

но при таком [положении дел] чего ради [они] делают это?

[Они] говорят: «Мы жаждем имени [ведущего] кампании⁷⁹ [и] побеждающего, пользы от достижений [и] получений⁸⁰, поэтому [и] делаем это».

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:

«[Если] исчислить то, что они победят [для] себя – не [будет] иметься того, что может [быть] употреблено.

[Если] исчислить то, что они получают обратно, [это] не [будет] сравнительно с многостью того, что [они] утратят».

Теперь [возьмем] нападение на [город, имеющий] внутренние стены в три *ли* [и] внешние стены в семь *ли*,

нападать на этот [город], не употребляя отточенное⁸¹ [оружие] и [вслед этого] не имея убийств,

и исключительно [так] получить этот [город] – трудно.

[Если же] убивать людей, [то]

[если получится] много, необходимо [будет] число в тьму,

[если получится] мало, необходимо [будет] число в тысячу,

и [только] после такого [город, имеющий] внутренние стены в три *ли* [и]
внешние стены в семь *ли* – и может [вслед этого быть] получен.
Теперь [же, в] государстве с тьмой колесниц
пустые внутренние стены [городов], числом в тысячу,
входи, не побеждая!
Обширно разливающиеся [просторы], числом в тьму,
распахивай, не побеждая!
[Если] так, то то, что [относится к] территории [и] землям⁸² – [это] то,
чего имеется с лишним,
то, что [относится к] служилым [и] народу – [это] то, чего недостаточно.
Теперь, [если] исчерпывать смерти служилых [и] народа,
ужесточать проблемы низов [и] верхов,
чтобы бороться [за] пустые внутренние стены,
то это – бросать то, чего недостаточно и удваивать то, что имеет-
ся с лишним.
Совершать управление так – не то, что [относится к] государственной работе⁸³».

18.4

[JH 18.3; RK 18.4]飾攻戰者{也}→[之]⁸⁴言曰：「
南則荆、吳之王，
北則齊、晉之君，
始封於天下之時，
其土地⁸⁵之方，未至有⁸⁶數百里也；
人徒之眾，未至有⁸⁷數十萬人也。
以攻戰之故，
土地之博至有數千里也⁸⁸；
人徒之眾至有數百萬人。⁸⁹
故當攻戰而不可[不]⁹⁰為也。」

子墨子言曰：「

雖四五國

則得利焉，

猶謂之非行道也。

譬若醫之藥人之有病者然。

今有醫於此，

和合其祝藥之于⁹¹天下之有病者而藥之，萬人食此，

若醫四五人得利焉，

猶謂之非行藥也。

故 孝子不以食其親，

忠臣不以食其君。

[JH 18.4]古者封國於天下，

尚者以耳之所聞，

近者以目之所見，

以攻戰亡者，不可勝數。[]⁹²

何以知其然也？

東方自⁹³莒之國者，其為國甚小，聞於大國⁹⁴之間，不敬事於大，大國亦弗之從而
愛利。

是以東者越人夾削其壤地，西者齊人兼而有之。

計莒之所以亡於齊越之間者，以是攻戰也。

雖南者陳、蔡，

其所以亡於吳越之間者，亦以攻戰⁹⁵。

雖北者且一[、]不著何⁹⁶，

其所以亡於燕、代、胡、貊(=貉)⁹⁷之間者，亦以攻戰也。{ }⁹⁸

是故子墨子言曰：「
古⁹⁹者王公大人，
情欲得而惡失，
欲¹⁰⁰安而惡危，
故當攻戰而不可不非。」¹⁰¹

Слова тех, кто обеляет¹⁰² нападения [и] сражения, гласят:
«[Если брат] юг, то [там] цари [государств] Цзин [и] У,
[а если брат] север, то [там] государи [государств] Ци [и] Цзинь¹⁰³,
[во] время, [когда] вначале получали владения в Поднебесной,
стороны их территорий [и] земель – пока не доходили до некоторого
числа сотен *ли*;
массы [знатных] людей [и их] последователей¹⁰⁴ – пока не доходили до
некоторого числа миллионов человек.
По причине нападений [и] сражений
широта [их] территорий [и] земель – дошла до некоторого числа тысяч
ли;
массы [знатных] людей [и их] последователей – дошли до некоторого
числа миллионов человек.
Поэтому [все, что] соответствует нападениям [и] сражениям, и не
могло не делаться [ими]¹⁰⁵».

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:
«Даже [если перечислить] четыре-пять государств,
то [то, что они] получили пользу от этого,
– [я] все еще назову это путем, [который] не пойдет.
[Если] приводить аналогию, [с этим дело] обстоит так, [что] сравнимо с лечением вра-
чом тех из людей, кто имеет недуги.
Теперь, [пусть у нас] есть врач здесь,
[и он] гармонизирует [и] соединит [всех из] тех, кто имеет недуги в
Поднебесной, на [кого] направлены его молитвы благопожеланий [и] ле-
карства, и [будет] лечить их¹⁰⁶, [и вся] тьма людей [будет] есть это [лекар-
ство],
если уврачует четыре-пять человек [и] получится польза от этого,
– [люди] все еще [будут] называть это лекарством, [которое] не
пойдет.

Поэтому сыновне-почтительные дети не [будут] этим
кормить своих родных,
благоусердные слуги не [будут] этим кормить своих госу-
дарей.

В древности, [когда] получали во владение государства в Поднебесной,
Те, которые в высшей [древности]¹⁰⁷, те, о которых [мы] слышали ушами,
Те, которые близкие [к нам], те, которых [мы] видели глазами,
[из них] тех, которые исчезли из-за нападений [и] сражений,
не[воз]можно пересчитать».

На [основании] чего [мы] знаем, [что] это так?
[В] восточной стороне те, которые [происходят]¹⁰⁸ от государства Цзюй¹⁰⁹, они как гос-
ударство [были] очень маленькими, межались между большими государствами, не уважа-
ли [и не] служили большим, а большие государства тоже вследствие [этого] не любили [и
не приносили] им пользу.

Из-за этого на востоке люди Юэ сжали [и] отрезали их почвенные земли, на за-
паде люди Ци объединили [их со своими] и [стали] иметь [власть над] ними.

[Если] исчислить то, из-за чего Цзюй исчезло между Ци [и] Юэ, [то это] из-за этого самого – нападений [и] сражений.

Даже [если брат] на юге Чэнь [и] Цай¹¹⁰,
то, из-за чего¹¹¹ они исчезли между У [и] Юэ, тоже из-за нападений [и] сражений.

Даже [если брат] на севере Цзюй [и] Бучухэ¹¹²,
то, из-за чего они исчезли между Янь [и] Дай, ху [и] мо¹¹³, – тоже из-за нападений [и] сражений».

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:

«В древности цари, князья [и] большие люди,
по сути [своей] желали получения и [испытывали] неприязнь [от] потерь,
желали спокойствия и [испытывали] неприязнь [от] опасностей,
поэтому [все, что] соответствует нападениям [и] сражениям, и не могло
не [отвергаться ими как] не-то».

18.5

[JH 18.5; RK 18.5A]飾攻戰者之言曰：「

彼不能收用彼眾，是故亡。

我能收用我眾{，}→[。]以此攻戰於天下，誰敢不賓服哉？」

子墨子言曰：「子雖能收用子之眾，子豈若古者吳闔閭¹¹⁴哉？[」]」¹¹⁵

古者吳闔閭

教[士]¹¹⁶七年，奉甲執兵，奔三百里而舍焉，次注林，出於冥隘之徑，戰於柏舉，中楚國而朝宋與¹¹⁷{及}¹¹⁸魯。

[及]¹¹⁹至夫差之身，

北而攻齊，舍於汶上，戰於艾陵，大敗齊人而葆之大¹²⁰山；東而攻越，濟三江五湖，而葆之會稽。九夷之國莫不賓服。

於是退不能賞孤，施舍群萌(=氓)¹²¹，自恃其力，伐其功，譽其智¹²²，怠於教，遂築姑蘇之臺，七年不成。

及若此，則吳有離罷(=疲)¹²³之心。

越王句踐視吳上下不相得，收其眾以復其讎，入北郭，徙大{內}→[舟]¹²⁴，圍王宮而吳國以亡。

[JH 18.6; RK 18.5B]昔者晉有六將軍，而智伯莫為強焉。

計其土地之博，人徒之眾，

欲以抗諸侯，以為英名。

攻戰之速¹²⁵，

故 差論其{分}→[爪]¹²⁶牙之士，

{皆}→[比]¹²⁷列¹²⁸[其]¹²⁹舟車之眾，

以攻中行氏而有之。

以其謀為既已足¹³⁰矣，

又攻{茲}¹³¹范氏而大敗之，

并三家以為一家，而不止，

又圍趙襄子於晉陽。

及若此，

則韓、魏亦相從而謀曰：『

古者有語，唇亡則齒寒』。

趙氏朝亡，我夕從之，

趙氏夕；亡，吾¹³²朝從之。

《詩》曰『

魚水不務(=驚)¹³³，

陸將何及乎¹³⁴！』」

是以三主之君，

一心戮(=勳)¹³⁵力
 辟(=闢)¹³⁶門除道，
 奉甲興士，

韓、魏自外，趙氏自內，擊智伯大敗之。{ }¹³⁷

[JH 18.7; RK 18.6]是故子墨子言曰：「
 古者有語曰：『

君子不鏡於水而鏡於人{ }→[]。』¹³⁸

鏡於水，見面之容，

鏡於人，則知吉與凶。[]¹³⁹

今以攻戰為利，則蓋(=盍)¹⁴⁰嘗鑒之於智伯之事乎？

此其為不吉而凶，既可得而知矣。{ }¹⁴¹{ }¹⁴²

Слова тех, кто обеляет нападения [и] сражения, гласят:

«Те [государства] не способны [были] собрать [и] употребить свои [народные] массы, по этой причине [и] исчезли.

Мы способны собрать [и] употребить наши [народные] массы. [Если] на [основании] этого нападать [и] сражаться в Поднебесной, кто посмеет не [стать нашим] гостем [и не] подчиниться!?»

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «Вы даже [если] способны собрать [и] употребить Ваши [народные] массы, Вы разве сравнимы с уским [царем] Хэлюем¹⁴³ в древности!?

В древности уский Хэлюй

обучал служилых семь лет, [а потом, приняв как] подношение [броневый] панцирь, держа вооружение¹⁴⁴, мчался [по] триста *ли* и [только] после этого останавливался [для отдыха], обосновался [в] Чжу-лине¹⁴⁵, вышел по [кратчайшим] путям Мин-ай¹⁴⁶, сразился в Бай-цзюй¹⁴⁷, поразил государство Чу¹⁴⁸ и [заставил явиться ко] двору [государства] Сун с Лу¹⁴⁹.

Достигнем [и] дойдем [до] персоны Фучая¹⁵⁰,

на севере [он] напал на [государство] Ци, остановился [на отдых] наверху Вэнь¹⁵¹, сразился в Ай-лине¹⁵², нанес большое поражение людям Ци и [заставил] их укрыться у Да-шань¹⁵³; на востоке [он] напал на [государство] Юэ, переправился [через] Сань-цзян¹⁵⁴ [и] У-ху¹⁵⁵ и [заставил] их укрыться у Куай-цзи¹⁵⁶. [Из] государств девяти [родов восточных] варваров¹⁵⁷ [не было] никакого, [которое бы] не [стало его] гостем [и не] подчинилось [бы].

От этого, отведя [войска] назад, [он оказался] не способен наградить отдельных [от родных и близких из-за войны], распространить [в государстве] отдачу [милостыни] множеству простолюдинов, сам полагался [только на] свои силы, [делал целую] кампанию [из] своих заслуг, восхвалял свою мудрость, [стал] небрежен в обучении [служилых], потом [стал] строить башню Гу-су¹⁵⁸, [которая и на] седьмой год не [была] завершена.

[Когда] дошло до такого, как это, то [люди] У [стали] иметь разделяющуюся [и] уставшее сердце.

Юэский царь Гоуцзянь¹⁵⁹ посмотрел, [что] узкие верхи [и] низы не получают [понимание] друг друга, собрал свои [народные] массы, чтобы повторить¹⁶⁰ своему врагу, вошел в северных внешних стенах [столицы У], перегнал¹⁶¹ Большой корабль¹⁶², окружил царские хоромы¹⁶³, и государство У тем [и] исчезло¹⁶⁴.

В прошлом [государство] Цзинь имело шесть полководцев¹⁶⁵, и дядюшка Чжи¹⁶⁶ [-] никто [не] был сильнее, чем он.

[Он] исчислил широту своих территорий [и] земель, массу [знатных] людей [и их] последователей,

[и стал] желать противостать наследственным владетелям, [и] тем сделать [себе] имя героя.

Быстротой нападений [и] сражений...¹⁶⁷,
 поэтому отобрал [и] рассудил [по разрядам] своих «служилых
 когтей [и] клыков»,
 сопоставил [и] расставил свои массы кораблей и колесного
 транспорта,
 чтобы напасть на семью¹⁶⁸ Чжун-хан¹⁶⁹ и иметь [власть
 над] ним.

[Когда он] свои планы посчитал уже окончательно достаточными
 [для успеха],
 еще напал на семью Фань¹⁷⁰ и нанес ему большое поражение, и не
 останавливался,
 соединив три [наследственных] дома [и] тем сделав один
 [наследственный] дом.

Еще [он] окружил чжаоского дитя Сяна¹⁷¹ в Цзинь-яне¹⁷².

[Когда] достигло такого [положение дел], как это,
 то [семьи] Хань [и] Вэй тоже следом [стали] друг с другом планировать,
 говоря:

“В древности имелся сказ: ‘[Если] губы исчезнут, то зубам [ста-
 нет] холодно’.

[Если] семья Чжао утром исчезнет, мы вечером последуем за ней,
 [если] семья Чжао вечером исчезнет, мы утром последуем за ней.

В ‘Стихах’ говорится:

‘Рыба, [если в] воде не скачет,
 [на] суше чего достигнет?!’¹⁷³.

Из-за этого государи [этих] трех хозяйств¹⁷⁴,

[сделали как] одно [свои] сердца, воссоединили силы,
 распахнули ворота, устранили [преграды] с путей,

[приняли как] подношения [броневые] панцири, подняли
 служилых,

Хань [и] Вэй извне, семья Чжао изнутри, ударили дядюшку Чжи
 [и] нанесли ему большое поражение».

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:

«В древности имелся сказ, [который] гласил:

“Благородный муж не смотрится в воду, но смотрится в людей”.

[Если некто] смотрится в воду, [он] увидит [внешний] вид¹⁷⁵ лица,

[если же] смотрится в людей, то [будет] знать счастье с несчастьем».

Теперь, [если] нападения [и] сражения считают пользой, то почему [бы] не попробовать уви-
 деть отражение этого в делах дядюшки Чжи?¹⁷⁶

Это их бытие не счастьем, но несчастьем, [таким образом,] уже могло [быть нами] по-
 лучено [из свидетельств его жизни] и [поэтому] познано¹⁷⁷.

«Мо-цзы», глава 19

【非攻下】

«Отвержение нападений, нижняя [часть]»

19.1

[JH 19.2; RK 19.1A] 子墨子言曰：「

今天下之所譽{善}→[義]¹⁷⁸者，其說將何[哉]¹⁷⁹？

為其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，

故譽之{譽}→[與]¹⁸⁰？

意亡¹⁸¹ 非為其¹⁸²上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，

故譽之與？

雖使下{之愚}→[愚之]¹⁸³人，必曰：『
將 為其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，
故譽之¹⁸⁴』。

今天下之所同{養}→[義]¹⁸⁵者，聖王之法也。
今天下之諸侯將猶多皆{免}→[不免]¹⁸⁶攻伐并兼，
則是有譽義¹⁸⁷之名，而不察其實也。
此譬猶盲者之與人，同命白黑之名，而不能分其物也，
則豈謂有別哉？[「」]¹⁸⁸

[JH 19.2; RK 19.1B]是故古之知者之為天下度也，
必順¹⁸⁹慮其義，而後為之行，
是以動則不疑，速通成¹⁹⁰得其所欲，而順天鬼百姓之利，
則知¹⁹¹者之道也。

是故古之仁人有天下者，
必反¹⁹²大國之說，
一天下之和¹⁹³，
總四海之內，
焉率天下之百姓，
以農¹⁹⁴臣事上帝山川鬼神。
利人多，
功故{又}¹⁹⁵大，
是以 天賞之，
{愚}→[鬼]¹⁹⁶富之，
人譽之，
使 貴為天子，
富有天下，
名參乎天地，
至今不廢。

此則知者之道也，先王之所以有天下者也。

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова:

«Теперь в Поднебесной то, что восхваляют [и считают] должным, [-] что будет объяснением этого?!

Считают, [что] оно наверху совпадает с пользой Неба, а посередине совпадает с пользой духов, а внизу совпадает с пользой людей, поэтому восхваляют это?

[или-или]¹⁹⁷ можно] помыслить, [что] неверно, что считают, [что] оно наверху совпадает с пользой Неба, а посередине совпадает с пользой духов, а внизу совпадает с пользой людей, поэтому восхваляют это?

Даже [если] сделать так, чтобы [высказались] низшие [и] глупые люди, [и те] необходимо скажут:

«[Они] будут считать, [что] оно наверху совпадает с пользой Неба, а посередине совпадает с пользой духов, а внизу совпадает с пользой людей».

Теперь в Поднебесной то, что обще [считается] должным – [это] образцы совершенномудрых царей.

Теперь, [когда] будет все еще много наследственных владетелей Поднебесной, [которые] все не избегают нападений, кампаний, соединений [и] объединений, то [это] – [от того, что] эти [вещи] имеют имена восхваляемого [и] должного, а [те] не разбираются в их реалиях.

Аналогия этому – совсем как [когда] тот, кто слеп, общ с [другим] человеком назначает имена белого [и] черного и не способен разделить их вещи¹⁹⁸, то разве назовут [такого] имеющим различение!?!»

По этой причине, [когда] в древности теми, кто знал, делались меры [для] Поднебесной,
 – [они] необходимо были послушными [и] размышляли [над] ее должным и [только]
 после ради этого поступали,
 из-за этого, [если] действовали, то не сомневались, быстро проникали, завершали [и]
 получали то, чего они желали, и были послушными пользе Неба, духов и [всей] сотни фа-
 милий.

[Так]-то, [это] – путь тех, кто знает.

По этой причине те [из] гуманных людей древности, кто обладал Поднебесной,
 необходимо [были] обратны радостям больших государств,
 [делали] единой гармонию Поднебесной,
 [собирали в] целое [все] внутри четырех морей,
 от этого вели [всю] сотню фамилий Поднебесной,
 чтобы земледельствовать, служить [и делать] дела для Верховного Владыки,
 духов [и] божеств гор [и] рек.

Пользы людям [у них было] много,
 заслуги поэтому [были] большие,
 из-за этого Небо награждало их,
 духи обогащали их,
 люди хвалили их,
 сделали так, чтобы

[по] значительности [они] сделались Сынами Неба,
 [по] богатству [стали] обладать Поднебесной,
 именем составили троицу с Небом [и] землей,

[и эта слава их] вплоть до теперешнего [времени] не прекращает-
 ся.

Это, [так]-то, – путь тех, кто знает то, [с помощью] чего
 прежние цари обладали Поднебесной.

19.2

[JH 19.3; RK 19.2]今王公大人天下之諸侯則不然，將必皆¹⁹⁹

差論其{分}→[爪]²⁰⁰牙之士，

{皆}→[比]²⁰¹列其舟車之卒伍，

於此為堅²⁰²甲利兵，以往攻伐無罪之國。

入其國家邊境，

芟刈其禾稼，

斬其樹木，

墮²⁰³其城郭，

以 湮(=堙)²⁰⁴其溝池，

攘殺其牲牲，

燔{潰}→[燎]²⁰⁵其祖廟，

勁²⁰⁶殺²⁰⁷其萬民，

覆(=滅)²⁰⁸其老弱，

遷其重(=寶)²⁰⁹器，

卒進而{柱²¹⁰乎}→[極]²¹¹門，曰『

死命為上，

多殺次之，

身傷者為下，

又況{先}→[失]²¹²列北橈(=撓)²¹³乎哉，罪死無
 {殺}→[赦]²¹⁴』，

以譚(=憚)²¹⁵其眾。

夫無²¹⁶兼國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒。

意將以為利天乎？

夫 取天之人，
以攻天之邑，
此 刺殺天民，
剝振²¹⁷神{之}²¹⁸位，
傾覆社稷，
攘殺{其}²¹⁹犧牲，
則此上不中天之利矣。

意將以為利鬼乎？

夫 殺²²⁰[天]²²¹之{神}→[人]²²²，
滅鬼神之主，
廢滅先王，
賊虐萬民，
百姓離散，
則此中不中鬼之利矣。

意將以為利人乎？

夫 殺[天]²²³之人，
為利人也{博}→[薄]²²⁴矣。
又計其費[，]²²⁵
此{，} 為{周}→[害]²²⁶生之本，
竭天下百姓之財用，
不可勝數也，
則此下不中人之利矣。

Теперь, [что касается] царей, князей, больших людей, наследственных владетелей Поднебесной, то [с ними дело] обстоит не так, [они] необходимо все будут отбирать [и] рассуждать [по рангам] своих «служилых когтей [и] клыков», сопоставлять [и] расставлять свои сотни и пятерки кораблей [и колесного] транспорта, после этого [будут] делать [им] твердые панцири [и] острое вооружение, чтобы идти нападать [и проводить] кампании [против] безвинных государств. [Они будут] входить в окраины [и] границы [наследственных] домов этих государств, косить [и] срезать их колосья [и] посевы, срубать их насаждения [и] деревья, [заставлять] падать их [городские] внутренние [и] внешние стены, засыпать их каналы [и] водоемы, захватывать [и] убивать их хозяйственных [и особых] жертвенных животных²²⁷, жечь [и заставляя] пылать их святилища предков, <...> [и] убивать [всю] тьму их народу, опрокидывать их старых [и] слабых, перевозить их драгоценности [и другие] предметы, [их] воины [будут] вступать и до предела биться, говоря: “Умерших [ради] назначения считать высшими, много убивших [считать] следующими [за] ними, тех, кто [был] телом ранен, считать низшими. Еще, тем более, [-] потеряли [свои] ряды, сбежали [и] согнулись?! [- Считать] виновными [до] смерти [и] не прощать”, чтобы [заставить] бояться их [народные] массы²²⁸.

Вот, объединяют государства,
опрокидывают армии,

[совершают] разбой [и творят] жестокость [над всей] тьмой народу,
 чтобы [вносить] беспорядок в начала нитей [дела]²²⁹ совершенномудрых людей.
 [Или можно] помыслить, [что] это будет считаться пользой [для] Неба?
 Вот, [если] взять людей Неба,
 чтобы нападать на подвластные территории Неба,
 [если] эти [люди будут]
 колоть [и] убивать²³⁰ народ Неба,
 обдирать [и] трясти места божеств,
 наклонять [и] опрокидывать алтари земли и зерна,
 захватывать [и] убивать жертвенных животных²³¹,
 то это наверху уж [точно] не совпадет с пользой [для] Неба.
 [Или можно] помыслить, [что] это будет считаться пользой [для] духов?
 Вот, [если] убивать людей Неба,
 уничтожать хозяев [на жертвоприношениях для] духов [и] божеств,
 прекращать [и] уничтожать [нити дела]²³² прежних царей,
 [совершать] разбой [и творить] жестокость [над всей] тьмой народа,
 [когда вся] сотня фамилий разделяется [и] рассеивается,
 то это посередине уж [точно] не совпадет с пользой [для] духов.
 [Или можно] помыслить, [что] это будет считаться пользой [для] людей?
 Вот, [если] убивать людей Неба,
 [это] – как польза [для] людей – уж [точно] маленькая.
 еще [если] исчислить расходы [на] это,
 [если то, насколько] это является корнем вреда жизни,
 истощает ресурсы [и] потребление [всех] сотен фамилий Поднебесной,
 – не[воз]можно пересчитать,
 то это внизу уж [точно] не совпадет с пользой [для] людей.

19.3

[JH 19.4; RK 19.3]今夫師者之相為不利者也，曰：
 將不勇，
 士不{分}→[奮]²³³，
 兵不利，
 教不習，
 師不眾，
 卒²³⁴不{利}²³⁵和，
 威不圍，
 {害}→[圍]²³⁶之不久，
 爭之不疾，
 {孫}→[係]²³⁷之不強。
 植心不堅，
 與國諸侯疑，(與國諸侯疑，則敵生慮²³⁸，而意羸²³⁹矣。)²⁴⁰
 偏(=徧)²⁴¹具此物，而致從事焉，
 則是國家失卒²⁴²，而百姓易務也。
 今不嘗²⁴³觀其說好攻伐之國？
 若使中興師，
 君子[數百，]²⁴⁴
 庶人也，必且數千，
 徒倍(=背)²⁴⁵十萬，
 然後足以師而動矣。
 久者數歲，
 速者數月，

是 上不暇聽治，
 士不暇治其官府，
 農夫不暇稼穡，
 婦人不暇紡績織紝，
 則是國家失卒²⁴⁶，而百姓易務也，
 然而又與其車馬之罷(=疲)²⁴⁷弊也，
 幔幕帷蓋，
 三軍之用，
 甲兵之備，
 五分而得其一，
 則猶為{序疏}→[厚餘]²⁴⁸矣。

然而又與其散亡道路，
 道路²⁴⁹遼遠，
 糧²⁵⁰食不²⁵¹{繼際}→[際](=際)²⁵²，
 食飲{之}→[不]²⁵³時，
 {廁}→[廝]²⁵⁴役以此飢寒凍餒疾病，而轉死溝壑中者，不可勝計也。

此其為不利於人也，天下之害厚矣。而王公大人，樂而行之。則此樂賊滅天下之萬民也，豈不悖哉！

今天下好戰之國，齊、晉、楚、越，若使此四國者得意於天下，
 此皆十倍其國之眾，而未能食(=墾)²⁵⁵其地也。
 是人不足而地有餘也。
 今又以爭地之故，而反相賊也，
 然則是虧不足，而重²⁵⁶有餘也{「」}²⁵⁷。

Теперь вот [о] том, те, кто [выводит] войска, друг [для] друга²⁵⁸ считают бесполезным, – говорится:

генералы не храбры,
 служилые не окрылены²⁵⁹,
 вооружение не остро,
 обучение не [вошло в] практику,
 войско не массово,
 воины не [в] гармонии²⁶⁰,
 влияние не ограничивает [произвол]²⁶¹,
 непродолжительность окружения,
 неинтенсивность борьбы,
 несильность уз²⁶².

вздымающееся сердце²⁶³ не твердо,
 наследственные владельцы присоединившихся [к союзу] государств сомневаются ([если] наследственные владельцы присоединившихся государств сомневаются, то соперник родит размышления и замыслил выиграть)²⁶⁴.

[Если] собирать в нужном количестве все эти вещи и довести до [того, чтобы] вести дела по ним,

то это [самое] – [значит, что] государства [и наследственные] дома [будут] терять воинов, а [вся] сотня фамилий [будет] менять работы.

Теперь, не попробовать [ли] рассмотреть эти государства, [которые] радуются [и которым] нравятся нападения [и] кампании?

Если сделать так, чтобы [был] средний²⁶⁵ подъем войск,
 благородных мужей²⁶⁶ несколько сотен,
 [а] простых людей²⁶⁷, кроме того, – необходимо несколько тысяч,
 [обычных] последователей²⁶⁸ [и] несущих [воинскую повинность]²⁶⁹ – некоторое] число сотен тысяч,

[только] после [этого будет] достаточно, чтобы [составить] войско и [начать] действовать.

[Если кампания будет] той, что [относится к] продолжительным, [это займет] несколько лет,

[если] той, что [относится к] быстрым, [займет] несколько лун,

это [значит, что] верхи не [будут] иметь свободное время [на то, чтобы] при-
слушиваться [к делам управления и] упорядочения,

служилые не [будут] иметь свободное время [на то, чтобы содержать в] порядке
свои конторы²⁷⁰ [и] хранилища,

земледельцы не [будут] иметь свободного времени [на то, чтобы] сеять [и] уби-
рать [урожай],

женщины не [будут] иметь свободного времени [на то, чтобы] плести, сучить,
ткать [и] прясть²⁷¹,

[если так,] то это – [значит, что] государства [и наследственные] дома
[будут] терять воинов, а [вся] сотня фамилий [будет] менять работы.

И при таком [положении дел] – еще присоединим [сюда] изнемогание [и приход в]
плохое [состояние] их колесного [транспорта и] лошадей,

завес, навесов, штор, покрывал²⁷²,

потребление трех [видов] армий,

подготовку [броневых] панцирей [и] вооружения,

[если всего этого, допустим, было] пять долей, а [в итоге они] получают из них
одну,

то [и это даже] все еще считают великим [с] лишним.

И при таком [положении дел] еще присоединим [сюда] их рассеивание [и] исчезно-
вание [на] путях [и] дорогах,

[если] пути [и] дороги дальние [и] далекие,

зерновая [и] остальная] еда не [в надлежащий] промежуток,

еда [и] питье не [в свое] время,

тех из холопов [и] повинных, кто от этого [будут] голодными [и] холодными,
замерзающими [и] заморенными, [будут] болеть [и] недужить, и перемрут внутри
каналов [и] канав,

– не[воз]можно [будет] перечислить.

Это – его делание бесполезного людям, вред Поднебесной уж [точно] велик. И [если] цари, кня-
зья [и] большие люди веселятся [от этого] и проводят это в жизнь, то это – [значит] веселиться
[от] разбоя [и] уничтожения [всей] тьмы народа Поднебесной, [это] разве не самопротиворечиво?!

Теперь [в] Поднебесной государства [которым] нравится сражаться: Ци, Цзинь, Чу, Юэ, если
сделать так, чтобы тем, кто [правит в] этих четырех государствах, получилось [бы реализовать
свои] замыслы в Поднебесной,

– [значит,] эти [государя] все [сделали бы в] десять раз [больше народные] массы своих
государств, но пока не [были бы] способны кормиться со своей земли²⁷³.

Это – [значит, что] людей не достаточно, а земли имеется лишнее.

Теперь [же они] – еще, имея в виду причину борьбы [за] землю, обратным [образом совершают]
разбой друг [над] другом,

[если] так, то это [самое] – [наносить] ущерб [тому, что] не достаточно и удваивать [то,
чего] с лишним».

19.4

[JH 19.5; RK 19.4A]今{還}→[逮]²⁷⁴夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「
以攻{罰}→[伐]²⁷⁵之²⁷⁶為不義，非利物與？」

昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故也？」

子墨子曰：「

子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，[所]²⁷⁷謂誅也。[]²⁷⁸

昔者[有]²⁷⁹三苗大亂，天命殛²⁸⁰之，
日妖²⁸¹{賓}→[宵]²⁸²出，
雨血三朝，
龍生[於]²⁸³廟，
{犬}→[犬]²⁸⁴哭乎市，
夏冰，
地坼及泉，
五穀變化，
民乃大振²⁸⁵。

高陽乃命[禹於]²⁸⁶玄宮，禹親把天之瑞令以征有苗，{四}→[雷]²⁸⁷電{誘
祗}→[諱振]²⁸⁸(=勃震)²⁸⁹，有神人面鳥身，{若瑾}→[奉珪]²⁹⁰以待{，}搯矢(=
誓)²⁹¹有苗之{祥}→[將]²⁹²，苗師大亂，后(=後)²⁹³乃遂幾。

禹既已克有三苗，
焉{磨}→[曆]²⁹⁴(=歷)²⁹⁵為山川，
別物上下，
{卿}→[鄉]²⁹⁶(=饗/享)²⁹⁷制大²⁹⁸極，
而神民不違，
天下乃靜。

則此禹之所以征有苗也。

[JH 19.6; RK 19.4B]{還}→[逮]²⁹⁹至乎夏{至}→[王]³⁰⁰桀，
天有{轄}→[誥]³⁰¹命，

日月不時，
寒暑雜至，
五穀焦死，
鬼呼[於]³⁰²國，
鸛(=鶴)³⁰³鳴十夕餘。

[天]³⁰⁴乃命湯於鑿³⁰⁵宮，用受夏之大命，(夏德大亂，予既卒其命於天矣，
往而誅之，必使汝堪之。³⁰⁶湯焉敢奉率其眾，是以鄉(=向)³⁰⁷有夏之境，帝乃
使陰暴³⁰⁸毀有夏之城。)³⁰⁹少少有神來告曰：『夏德大亂³¹⁰，往攻之，予必使
汝大堪之。予既受命於天，天命融隆(=降)³¹¹火，于夏之城閒西北之隅。

[』]³¹²

湯奉桀眾以克有[夏]³¹³，
屬諸侯於薄，
薦章天命，
通于四方，

而天下諸侯莫敢不賓服。

則此湯之所以誅桀也。

[JH 19.7; RK 19.4C]{還}→[逮]³¹⁴至乎商王紂[，]³¹⁵天不{序}→[享]³¹⁶其
德，祀用失時。

兼夜{中，}³¹⁷十日[，]³¹⁸
雨{王}→[土]³¹⁹于薄，
九鼎遷止，
婦妖{賓}→[宵]³²⁰出，
有鬼宵³²¹吟，
有女為男³²²，
天雨肉，
棘生乎國道，
王兄(=況)³²³自縱也。

赤烏³²⁴銜³²⁵珪³²⁶，降周之岐社，曰：『天命周文王伐殷有國。』

泰顛來賓，

河出{緣}→[綠]³²⁷圖，
地出乘黃。

武王踐功³²⁸，夢³²⁹見三神[曰]³³⁰：[『]³³¹予既沈漬³³²殷紂于
酒{德}→[食]³³³矣，往³³⁴攻之，予必使汝大堪³³⁵之』。

武王乃攻狂夫³³⁶，反³³⁷商{之}→[作]³³⁸周，天賜³³⁹武王黃³⁴⁰鳥之旗。王既
已克殷，

成³⁴¹帝之來³⁴²，
分主諸神，
祀紂先王，
通{維}→[于]³⁴³四夷，
而天下莫不賓，焉襲湯之緒，
此即³⁴⁴武王之所以誅紂也。

若以此三聖王者觀之，則非所謂攻也³⁴⁵，所謂誅也{「」}³⁴⁶。

Теперь доберемся [до тех] вот государей, [которым] нравятся нападения [и] кампании, [они] еще обещают свои объяснения, чтобы [отвергать нашего] Учителя Мо-цзы [как учащего] не-то, [и] говорят:

«[При] считании нападений [и] кампаний недолжными, не верно [ли], что [это] полезные вещи?»

В прошлом Юй³⁴⁷ [пошел в] поход [на] имеющих [власть в] мяо³⁴⁸, Тан³⁴⁹ [провел] кампанию [против] Цзе³⁵⁰, царь У³⁵¹ [провел] кампанию [против] Чжоу³⁵², эти [люди] все установились [и] сделались совершенномудрыми царями, это [самое] – [по] какой причине?»

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«[Это] – [от] того, что Вы пока не [вполне] разобрались в роде моих слов, [Вам] пока не [вполне] ясны их причины. Те [дела] – не то, что называется “нападением”, [а] то, что называется “осуждением”³⁵³».

В прошлом имеющие [власть в] трех мяо [пребывали в] большом беспорядке, Небо предопределило сразить их, солнце зловеще³⁵⁴ выходило затемно, дожило кровью три утра, дракон родился в святилище³⁵⁵, собаки выли³⁵⁶ на рынках, летом [был] лед, земля раскрывалась [и] достигала источников, пять [типов] злаков изменялись [и] преображались, народ тогда [стал трястись] большой тряской.

Гао-ян³⁵⁷ тогда предопределил Юю в хоромаш Сюань³⁵⁸, Юй лично ухватился [за верительную] пластинку³⁵⁹ [от] Неба [и] приказал, чтобы [начался] поход [на] имеющих [власть в] мяо, гром [и] молния вмиг затрясли [все вокруг], некоторое божество [с] человеческим лицом [и] птичьим телом³⁶⁰ поднесло [нефритовую] табличку³⁶¹, чтобы обслужить [возможность] схватить [и заставить] поклясться³⁶² имеющих [власть в] мяо генералов, войско мяо [пришло] в большой беспорядок, [и в] последующем [они] тогда продвинулись [до того состояния, что их осталось всего-то] сколько-то.

Юй уже окончательно преодолел имеющих [власть в] трех мяо, после этого провел [границы и] сделал³⁶³ горы [и] реки, различил [и] овеществил верхи [и] низы, [принял как] дар [и стал] распоряжаться [всеми] большими пределами [Поднебесной], и божества [и] народ не противодействовали,

Поднебесная тогда [обрела] покой.

[Так-]то, это – то, как Юй [совершал] поход [на] имеющих [власть в] мяо.

Доберемся [и] дойдем до сяского царя Цзе,

Небо имело объявленное предопределение,
солнце [и] луна [появлялись] не своевременно,
холод [и] жара приходили смешанно,
пять знаков горели [и] умирали,
духи кричали по [всему] государству,
журавли курлыкали десять вечеров с лишним.

Небо тогда предопределило Тану в хоромах Бяо³⁶⁴, употребить [в дело] принятое [от] Ся большое предопределение. (Ся [в] большом беспорядке, мы уже окончили их предопределение от Неба, иди и осуди их, [мы] необходимо сделаем так, чтобы ты превозмог их)³⁶⁵. Тан от этого смел [принять как] подношение [и] вести свои [народные] массы, из-за этого направился [в] границы имеющих [власть в] Ся, Владыка как раз сделал так, чтобы Инь-бао³⁶⁶ разнес внутренние стены [столицы] имеющих [власть в] Ся.)

Мало-мало [времени спустя] некоторое божество прибыло сообщить, говоря: “Ся [в] большом беспорядке, иди напади [на] них, Мы необходимо сделаем так, чтобы ты [в] большой [мере] превозмог их. Мы уже приняли предопределение от Неба, Небо предопределило [Чжу-]жуну³⁶⁷ ниспослать огонь на северо-западный незанятый угол³⁶⁸ внутренних стен [города] Ся”.

Тан [принял в качестве] подношения [народные] массы Цзе, чтобы преодолеть имеющих [власть в] Ся,

созвал наследственных владетелей в Бао³⁶⁹,

настал [дорогу и тем] проявил Небесное предопределение,
проницал [своей благодатью] во [все] четыре стороны,

и наследственные владетели Поднебесной никто не смел не [стать его] гостем [и не] подчиниться.

[Так-]то, это – то, как Тан осудил Цзе.

Доберемся [и] дойдем до шанского царя Чжоу, Небо не удовлетворялось его благодарностью, употребление жертв³⁷⁰ упустило [свое] время.

каждую ночь десять дней,
дождило землей в Бао,
девять треножников³⁷¹ перевезли [из мест их] остановки,
жены зловеще³⁷² выходили затемно,
некоторые духи буркали затемно,
некоторые женщины делались мужчинами,
небо дождило мясом,
тернии рождались у государственных трактов,
[а] царь – тем более, [-] сам [продолжал творить] произвол.

Красный ворон [, держа во рту как] грызло [нефритовую] табличку, [был] ниспослан [к] чжоускому алтарю земли [у] Ци³⁷³ [и] говорил: “Небо предопределило чжоускому царю Вэню³⁷⁴ [вести] кампанию [против] иньцев³⁷⁵, имеющих [власть в] государстве”.

Тай-дянь³⁷⁶ прибыл [в качестве] гостя,
[из] Реки³⁷⁷ вышли Список [и] Схема³⁷⁸,
[из] земли вышел Чэн-хуан³⁷⁹.

[Когда] царь У взошел [к] заслугам [отца]³⁸⁰, [во] сне увидел трех божеств, [которые] говорили: “Мы уже потопили [и] пропитали иньского Чжоу в вине [и] еде, идти напади [на] него, Мы необходимо сделаем так, чтобы ты [в] большой [мере] превозмог его”.

Царь У тогда напал [на этого] безумного мужа, обратил Шан, начал Чжоу, Небо даровало царю У знамя желтой птицы. [Когда] царь уже окончательно преодолел Инь, [он]

завершил прибывшее [от] Владыки [предопределение],
распределил хозяев [на жертвоприношениях] всем божествам,
[продолжил] жертвовать прежним царям [иньского] Чжоу,
пронизал [благодатью все] в четырех варварствах,

и [в] Поднебесной [не стало] никого, [кто] не [стал бы его] гостем,

в этом [он] охватил³⁸¹ начала нитей [дел]³⁸² Тана.

Это – [так-]то [уж] – то, как царь У осудил Чжоу.

Если на [основании] того, что [относится] к этим трем совершенномудрым царям, рассматривать это, то неверно, что [это] – то, что называется «нападением», [это] – то, что называется «осуждением».

19.5

[JH 19.8; RK 19.5]則夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「

子以攻伐為不義，非利物與？

昔者楚熊麗始{討}→[封]³⁸³此睢山之閒，越王{緊}→[緊]³⁸⁴虧{「}，出自有遽，始邦於越，唐叔與呂尚邦齊晉。此皆地方數百里{，}→[。]今以并國之故，四分天下而有之。是故何³⁸⁵也？」

子墨子曰：「

子未察吾言之類，未明其故者也。

古者天子之始封諸侯也，萬有餘³⁸⁶，今以并國之故³⁸⁷，萬國有餘³⁸⁸皆滅，而四國獨立。

此譬猶醫之藥萬有餘人，

而四人愈也，

則不可謂良醫矣。」

[Так-]то, [эти] вот государи, [которым] нравятся нападения [и] кампании, еще обеляют свои объяснения, чтобы [отвергать нашего] Учителя Мо-цзы [как учащего] не-то, [и] говорят:

«Вы нападения [и] кампании считаете недолжными, [но разве] неверно, что [это] полезные вещи?

В прошлом чуский Сюн-ли³⁸⁹ вначале [получил в земельное] владение это [государство в] незанятых [местах у] горы Суй³⁹⁰, юэский царь Икуй³⁹¹, вышел от Юцзюй³⁹², вначале³⁹³ [получил] страну в Юэ, Танский дядя с люским Шаном³⁹⁴ [получили] страны Ци [и] Цзинь³⁹⁵. Эти [государства] все землями [и] сторонами [своими были] числом [в] сто *ли*. Теперь по причине присоединения государств четыре [государства]³⁹⁶ распределили Поднебесную и [стали] иметь [власть над] ней. Причина этого – что?»

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«[Это] – [от]того, что вы пока не [вполне] разобрались в родах моих слов, [вам] пока не [вполне] ясны их причины.

В древности, – [при раздаче] вначале Сыном Неба [земельных] владений наследственным владельцам, – [их было] тьма с лишним, теперь по причине присоединения государств, тьма государств с лишним все [оказались] уничтожены,

и четыре государства только установились.

Это [имеет] аналогию, [это] – совсем как [если имеется] лечение врачом тьмы с лишним человек,
и четыре человека поправились,
то уж [точно такой] не может [быть] назван хорошим врачом».

19.6

[JH 19.9; RK 19.6]則夫好攻伐之君又飾其說曰：「
我非以金玉、子女、壤地為不足也，
我欲以義名立於天下，以德{求}→[來]³⁹⁷諸侯也。」
子墨子曰：「
今若有能以義名立於天下，以德來³⁹⁸諸侯者，天下之服可立而待也。
夫天下處³⁹⁹攻伐久矣，譬若{亻專}→[孺]⁴⁰⁰子之為馬然。[]⁴⁰¹
今若有能信効⁴⁰²先利天下諸侯者，
大國之不義也，
則同憂之；
大國之攻小國也，
則同救之⁴⁰³；
小國城郭之不全也，
必使修之；
布粟{之}→[乏]⁴⁰⁴絕，
則委之；
幣帛不足，
則共(=供)⁴⁰⁵之。
以此効大國，
則小⁴⁰⁶國之君說{，}→[。]
人勞我逸，
則我甲兵強。
寬以惠，緩易急，
民必移⁴⁰⁷。
易攻伐以治我國，
攻(=功)⁴⁰⁸必倍。
量我師舉之費，
以諍⁴⁰⁹諸侯之斃，
則必可得而{序}→[享]⁴¹⁰利焉。
督以正⁴¹¹[，]⁴¹²義其名，必務寬吾眾，信吾師，
以此{授}→[援]⁴¹³諸侯之師，
則天下無敵矣。
其為[利天]⁴¹⁴下不可勝數也。
此天下之利，而王公大人不知而用，
則此可謂不知利天下之{臣}→[巨]⁴¹⁵務矣。{ }⁴¹⁶
[JH 19.10; RK 19.7]是故子墨子曰：「
今且天下之王公大人士{居}→[君]⁴¹⁷子，
中情將欲求興天下之利，
除天下之害，
當若繁為攻伐，
此實天下之巨害也。
今 欲為仁義，
求為上士，
尚欲中聖王之道，
下欲中國家百姓之利，

故當若非攻之為說，而將不可[不]⁴¹⁸察者

此⁴¹⁹也。』

[Так-]то, [эти] вот государи, [которым] нравятся нападения [и] кампании, еще обеляют свои объяснения, говоря:

«[Это] – не [от того, что] мы металл [и] нефрит, детей [и] женщин, почвенных [и] остальных] земель считаем не достаточными,

[это] – [от того, что] мы желаем должным именем установиться в Поднебесной [и] благодатью привлекать наследственных владетелей».

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«Теперь, если [бы] имелся тот, кто способен должным именем установиться в Поднебесной [и] благодатью привлекать наследственных владетелей, – [это значило бы, что] подчинение Поднебесной могло [бы уже] установиться и [поэтому его можно было бы уже] дожидаться.

[Но] вот, Поднебесная живет [в] нападениях [и] кампаниях уж продолжительное [время, и если] приводить аналогию, [то с этим дело обстоит] так, как [когда какой-нибудь] малец⁴²⁰ [играя,] делается лошадь⁴²¹».

Теперь, если [бы] имелся тот, кто способен [достойно] веры [дать] пример [в том, что-бы] прежде [, чем себе,] приносить пользу [другим] наследственным владетелям Поднебесной⁴²²,

[если в] большом государстве недолжное, –
то обще тревожиться об этом⁴²³;

[если в] большом государстве нападение [на] малое государство, –
то обще избавлять его;

[если во] внутренних [или] внешних стенах [столицы]⁴²⁴ малого государства нецельность, –
необходимо сделать так, чтобы обновить их;

[если] тканей [и] зерна не хватает [и доставка] перерезана,
то посылать их;

[если] денег [и] шелка недостаточно,
то снабжать ими.

[если] в этом [давать] пример большим государствам,
то государи малых государств [будут] радоваться.

[Если другие] люди трудятся, [а] мы праздны,
то наши [броневые] панцири [и] вооружение [будут] сильны.

[Если мы будем] обширны [сердцем] через милость, медлительностью заменим спешку,

[то] народ необходимо переместится [к нам].

[Если мы] заменим нападения [и] кампании на упорядочение наших государств,
[наши] заслуги необходимо [будут] больше в] разы.

[Если будем] оценивать расходы [на] подбор наших войск,
чтобы [вести] брань [с] падениями наследственных владетелей⁴²⁵,
то необходимо [с]можем получить и удовлетвориться пользой из этого.

[Если мы будем] надзирать, чтобы [делать] правильным [и] должным их⁴²⁶ имя⁴²⁷, необходимо работать [, чтобы делать] обширными [сердцем] наши [народные] массы [и достойными] веры наши войска⁴²⁸

[и] через это вытаскивать [из опасностей] войска [других] наследственных владетелей,

то [во всей] Поднебесной не [станем] иметь соперника.

– [от того, что у всего] этого делания пользы Поднебесной не[воз]можно пересчитать.

[И если] это польза Поднебесной, а цари, князя [и] большие люди не знают и [не] употребляют [это на практике],

то это уж [точно] может [быть] названо незнанием большущей работы [по принесению] пользы Поднебесной.

По этой причине то, что [наш] Учитель Мо-цзы говорил:

«Теперь, кроме того, [если] цари, князя, большие люди, служилые благородные мужи Поднебесной,

[изнутри] существа [своего] будут желать искать подъема пользы Поднебесной [и]

устранения вреда Поднебесной,

[то, если нечто] соответствует [и] касается обильного делания нападений [и] кампаний,

это – [будет] реально большущим вредом [для] Поднебесной.

Теперь, [если они] желают быть гуманными [и] должными,

ищут быть высшими служилыми,

[в] вышине желают совпадения с путем совершенномудрых царей,

внизу желают совпадения с пользой [для] государств, [наследственных] домов [и всей] сотни фамилий,

поэтому [все, что] соответствует и касается [отвержения] нападений [как] не-того как [теоретического] объяснения, и не может [быть ими] не разобрано»

– [от] этого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бань Бяо, Бань Гу, Бань Чжао. Хань шу (Писания [режима правления] Хань) // У-ин-дянь Эрши-сы ши. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/han-shu>
2. Кривцов Н.В. Биография Владимира Алексеевича Кривцова (1921–1985) // Общество и государство в Китае. 2021. Т. 51. Ч. 2. С. 515–536.
3. Ван Чун. Лунь хэн (Категоризированные меры) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lunheng>
4. Ватанабэ Такаси. Кодай тюгоку сисо-но кэнкю: Косидэн-но кэйсэй то дзюбоку сюдан-но сисо то кодо (Исследование древнекитайской мысли: формирование биографии Конфуция и идеи и деятельность школ конфуцианцев и моистов). Токио: Собунся, 1973.
5. Го юй (Сказы [разных] государств) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/guo-yu>
6. Гуань-цзы ([Писания] Учителя Гуаня) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/guanzi>
7. Дун Чжуншу. Чунь-цю фань лу (Обильные росы «Весен и осеней») // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu>
8. Кобзев А.И. Хэ ту и ло шу // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 517–519.
9. Ли цзи чжэн-и («Записки о ритуале/благопристойности» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liji>
10. Ли Шань. Вэнь сюань чжу («Выборка текстов» с комментариями) // Ю Сун Чунь-си ю-янь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=150222>
11. Лунь юй чжу-шу («Категоризированные сказы» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/analects>
12. Люй-ши Чунь-цю («Весны и осени» господина Люй [Бувэя]) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu>
13. Мао Ши чжэн-и («[Канон] стихов» [в передаче] Мао [Хэна] с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/book-of-poetry>
14. Мо-цзы ([Трактаты] Учителя Мо) / Пер., комм. Чжоу Цайчжу, Ци Жуйдуань. Тайбэй, 1998.

15. Мо-цзы / Пер. М.Л. Титаренко // Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 175–200.
16. Мо-цзы ([Трактаты] Учителя Мо) // Чжэнтун Дао цзан. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi>
17. Мо-цзы синь ши («[Трактаты] Учителя Мо» с новыми примечаниями) // Мо-цзы цзи-чэн. Т. 20. Тайбэй: Чэн вэнь чубаньшэ, 1975.
18. Мо-цзы сянь-гу («[Трактаты] Учителя Мо» в свободном толковании) / Под ред. Сунь Ижана. Шанхай: Шан-у иньшугуань, 1935.
19. Мо-цзы цзи-цзе («[Трактаты] Учителя Мо» с собранием разъяснений) / Под ред. Чжан Чуньни. Шанхай: Шицзе шуцзюй, 1936.
20. Мо-цзы цзинь чжу цзинь и («[Трактаты] Учителя Мо» с современными комментариями и современным переводом) / Под ред. Ли Юйшу. Тайбэй: Тайвань шан-у, 1974.
21. Мо-цзы цзянь («[Трактаты] Учителя Мо» с аннотацией) / Под ред. Цао Яосяна // Мо-цзы цзи-чэн. Т. 17. Тайбэй: Чэн вэнь чубаньшэ, 1975.
22. Мо-цзы цзяо-чжу («[Трактаты] Учителя Мо» со сверенными комментариями) / Под ред. У Юйцзяна // Синь-бянь чжу-цзы цзи-чэн. Т. 6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006.
23. Мо-цзы цзяо-чжу бу-чжэн («[Трактаты] Учителя Мо» со сверенными комментариями, дополнениями и исправлениями) / Под ред. Ван Шунаня // Мо-цзы цзи-чэн. Т. 11. Тайбэй: Чэн вэнь чубаньшэ, 1975.
24. Мо-цзы цзяо-ши («[Трактаты] Учителя Мо» со сверенными примечаниями) / Под ред. Ван Хуаньбяо. Ханчжоу: Чжэцзян гу-цзи чубаньшэ, 1987.
25. Мо-цзы цюань и («[Трактаты] Учителя Мо» в полном переводе) / Пер., комм. Чжоу Цай-чжу, Ци Жуйдуань. Гуйян: Гуй-чжоу жэньмин чубаньшэ, 2009.
26. Мэн-цзы чжу-шу («[Писания] Учителя Мэна» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mengzi>
27. Нань-хуа чжэнь цзин (Подлинный канон [Учителя из] Нань-хуа) // Сюй гу и цун-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhuangzi>
28. Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры / Под ред. Б. Коппитерса. М.: Гардарики, 2002.
29. Рыков С.Ю. Концепция нововведения в моизме // Общество и государство в Китае. 2017. Т. 47. Ч. 2. С. 412–459.
30. Рыков С.Ю. Моистская апология любви // Общество и государство в Китае. 2022. Т. 51. Ч. 2. С. 141–255.
31. Рыков С.Ю. Моистские теолого-политические главы: предисловие к переводу. «Мо-цзы». Об образцах и правилах (4). Воля Неба, верхняя часть (26). Воля Неба, средняя часть (27). Воля Неба, нижняя часть (28) / Пер. и комм. С.Ю. Рыкова // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 3. С. 5–56.
32. Рыков С.Ю. Некоторые особенности моистской логики // История философии. 2013. Т. 18. С. 89–130.
33. Рыков С.Ю. Этико-политическая философия моистов // Философская антропология. 2018. Т. 4. № 2. С. 251–286.
34. Синь и Мо-цзы ду-бэнь (Хрестоматия «[Трактатов] Учителя Мо» в новом переводе) / Пер. Ли Шэнлуна. Тайбэй: Сань-минь шуцзюй, 1996.
35. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки / Записки [придворного] историографа) // У-ин-дянь Эрши-сы ши. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shiji>
36. Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы (Разъяснение писем и разбор иероглифов) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>
37. Сюнь Куан. Сюнь-цзы ([Трактаты] Учителя Сюня) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi>
38. Цзи чжун Чжоу шу (Писания [режима правления] Чжоу из могильника Цзи[цзюнь]) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lost-book-of-zhou>
39. Цзяо Яньшоу. Цзяо-ши И линь («Роща перемен» господина Цзяо) // Ши ли цзюй цун шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/jiaoshi-yilin>

40. Чжань-го цэ (Планы Сражающихся государств) // Ши ли цзюй цун шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhan-guo-ce>
41. Чжао Е. У Юэ Чунь-цю («Вёсны и осени» [государств] У [и] Юэ) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wu-yue-chun-qiu>
42. Чжоу ли (Чжоуские ритуалы) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/rites-of-zhou>
43. Чжу шу цзи нянь (Запись лет [из] писаний [на] бамбуке) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhushu-jinian>
44. Чунь-цю Гуньян чжуань чжу шу («Предание [господина] Гуньяна к “Вёснам и осеням”» с комментариями и пояснениями) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/gongyang-zhuan>
45. Чунь-цю Цзо чжуань чжэн-и («Предание [господина] Цзо к “Вёснам и осеням”» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan>
46. Шан-шу чжэн-и («Почтенные писания» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shang-shu>
47. Шань хай цзин (Канон гор [и] морей) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing>
48. Юэ цзюэ шу (Прерванные писания [государства] Юэ / Писания о превосходстве [государства] Юэ) // Сы-бу цункань чубянь. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/yue-jue-shu>
49. Brekke, T., 2006. Between prudence and heroism: ethics of war in the Hindu tradition. In: Brekke, T. ed., 2006. The ethics of war in Asian civilizations. Oxon: Routledge, pp. 113–44.
50. Brooks, A.T., 2010. Evolution of the Mician ethical triplets. In: Brooks, E.B., Cohen, A.P. and Gjerston, D.E. eds., 2010. Warring States Papers: Studies in Chinese and comparative philology. Vol. 1. Bristol: ISD LLC, pp. 100–118.
51. Brooks, A.T., 2010. The fragment theory of MZ 14, 17 and 20. In: Brooks, E.B., Cohen, A.P. and Gjerston, D.E. eds., 2010. Warring States Papers: Studies in Chinese and comparative philology. Vol. 1. Bristol: ISD LLC, pp. 119–121.
52. Defoort, C., 2013. Are the three «jian ai» chapters about universal love? In: Defoort, C. and Standaert, N. eds., 2013. The *Mozi* as an evolving text: different voices in early Chinese thought. Leiden: Brill Academic Publishers, pp. 69–94.
53. Fraser, Ch. Significance and chronology of the Triads. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/mohism/triads.html>
54. Fraser, Ch., 2016. The philosophy of the *Mòzi*: the first consequentialists. New York: Columbia University Press.
55. Fraser, Ch., 2016. The *Mozi* and just war theory in pre-Han thought. *Journal of Chinese Military History*, Vol. 5, no. 2, pp. 135–175.
56. Godehardt, N., 2008. The Chinese meaning of just war and its impact on the foreign policy of the People’s Republic of China. Hamburg: German Institute of Global and Area Studies.
57. Graham, A.C., 1989. Disputers of the Tao. Philosophical argument in Ancient China. La Salle: Open Court Publishing Company.
58. Graham, A.C., 1985. Divisions in early Mohism reflected in the core chapters of Mo-tzu. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
59. Graham, A.C., 2003. Later Mohist logic, ethics and science. Hong Kong; London: The Chinese University Press.
60. Maeder, E.W., 1992. Some Observations on the composition of the ‘core chapters’ of the *Mozi*. *Early China*, no. 17, pp. 27–82.
61. Knoblock, J. and Riegel, J., 2013. *Mozi*. A study and translation of the ethical and political writings. Berkeley: University of California Berkeley.
62. Fraser, Ch., 2020. The Essential *Mòzǐ*. Ethical, political and dialectical writings. Oxford: Oxford University Press.
63. Mei, Y.P. ed., 1929. The ethical and political works of Motse. London: Arthur Probsthain.
64. Johnston, I., 2010. The *Mozi*. A complete translation. New York: Columbia University Press.

REFERENCES

1. 班彪, 班固 and 班昭. 漢書 [Documents of the Han [regime]]. URL: <https://ctext.org/han-shu> (in Chinese)
2. Krivtsov, N.V., 2021. Biografiya Vladimira Alekseevicha Krivtsova (1921–1985) [Biography of Vladimir Alekseevich Krivtsov (1921–1985)], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*, Vol. 51, part 2, pp. 515–536. (in Russ.)
3. 王充. 論衡 [The balanced inquiries]. URL: <https://ctext.org/lunheng> (in Chinese)
4. 渡邊卓, 1973. 古代中國思想の研究: 孔子傳の形成と儒墨集團の思想と行動 [A study of Ancient Chinese thought: the formation of biography of Confucius and the thought and behavior of Confucian and Mohist schools]. 東京: 創文社. (in Japanese)
5. 國語 [Discourses of the sates]. URL: <https://ctext.org/guo-yu> (in Chinese)
6. 管子 [[Writings of] Master Guan]. URL: <https://ctext.org/guanzi> (in Chinese)
7. 董仲舒. 春秋繁露 [Abundant dew of «Springs and autumns»]. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu> (in Chinese)
8. Kobzev, A.I., 2006. He tu i luo shu [He tu and Luo shu]. In: *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya*. T. 1. Filosofiya. Moskva: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 517–519. (in Russ.)
9. 禮記正義 [«Notes on ritual» with corrected meaning]. URL: <https://ctext.org/liji> (in Chinese)
10. 李善. 文選注 [«Selection of texts» with comments]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=150222> (in Chinese)
11. 論語注疏 [«Analects» with comments and explanations]. URL: <https://ctext.org/analects> (in Chinese)
12. 呂氏春秋 [«Springs and autumns» of Mr. Lü [Buwei]]. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu> (in Chinese)
13. 毛詩正義 [«[The canon of] poems» [in the transmission of] Mao [Heng] with corrected meaning]. URL: <https://ctext.org/book-of-poetry> (in Chinese)
14. 周才珠, 齊瑞端, 1998. 墨子 [[Writings of] Master Mo]. 臺北. (in Chinese)
15. Mozi [*Mozi* (translated from ancient Chinese by M.L. Titarenko)]. in: Titarenko, M.L., Burov, V.G. and Vyatkin, R.V. eds., 1973. *Drevnekitaiskaya filosofiya*. T. 1. Moskva: Mysl', pp. 175–200. (in Russ.)
16. 墨子 [[Writings of] Master Mo]. URL: <https://ctext.org/mozi> (in Chinese)
17. 尹桐阳 ed., 1975. 墨子新釋 [«[Writings of] Master Mo» in a new translation]. In: 嚴靈峰 ed., 1975. 墨子集成. Vol. 20. 臺北: 成文出版社. (in Chinese)
18. 孫詒讓 ed., 1935. 墨子閒話 [«[Writings of] Master Mo» with a free interpretation]. 上海: 商務印書館. (in Chinese)
19. 張純一 ed., 1936. 墨子集解 [«[Writings of] Master Mo» with a collection of explanations]. 上海: 世界書局. (in Chinese)
20. 李漁叔 ed., 1974. 墨子今註今譯 [«[Writings] of Master Mo» with modern commentaries and modern translation]. 臺北: 台湾商务. (in Chinese)
21. 曹耀湘 ed., 1975. 墨子箋 [«[Writings] of Master Mo» with annotation]. In: 嚴靈峰 ed., 1975. 墨子集成. Vol. 17. 臺北: 成文出版社. (in Chinese)
22. 吳毓江 ed., 2006. 墨子校注 [«[Writings] of Master Mo» with collated comments]. In: 新編諸子集誠. Vol. 6. 北京: 中華書局. (in Chinese)
23. 王樹枏 ed., 1975. 墨子斟注補正 [«[Writings of] Master Mo» with measured comments, additions and corrections]. In: 嚴靈峰 ed., 1975. 墨子集成. Vol. 11. 臺北: 成文出版社. (in Chinese)
24. 王煥鑣 ed., 1987. 墨子校釋 [«[Writings of] Master Mo» with collated notes]. 杭州: 浙江古籍出版社. (in Chinese)
25. 周才珠, 齊瑞端, 2009. 墨子全譯 [«[Writings of] Master Mo» in a complete translation]. 貴陽: 貴州人民出版社. (in Chinese)
26. 孟子注疏 [«[Writings of] Master Meng» with comments and explanations]. URL: <https://ctext.org/mengzi> (in Chinese)

27. 南華真經 [The genuine canon of the [Master from] Nan-hua]. URL: <https://ctext.org/zhuangzi> (in Chinese)
28. Coppieters, B. ed., 2002. Nравstvennye ogranicheniya voyny: problemy i primery [Moral constraints on war: principles and cases]. Moskva: Gardariki. (in Russ.)
29. Rykov, S.Yu., 2017. Kontseptsiya novovvedeniya v moizme [The idea of innovation (*zuo* 作) in Mohism], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*, Vol. 47, part 2, pp. 412–459. (in Russ.)
30. Rykov, S.Yu., 2022. Moistskaya apologiya lyubvi [The Mohist apology of love], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*, Vol. 51, part 2, pp. 141–255. (in Russ.)
31. Rykov, S.Yu., 2020. Moistskie teologo-politicheskie glavy: predislovie k perevodu. «Mo-tszy». Ob obraztsakh i pravilakh (4). Volya Neba, verkhnyaya chast' (26). Volya Neba, srednyaya chast' (27). Volya Neba, nizhnyaya chast' (28) [Mohist theological and political chapters: translator's foreword. *Mozi*. Standards and norms (4). The will of Heaven (26–28)], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, no. 3, pp. 5–56. (in Russ.)
32. Rykov, S.Yu., 2013. Nekotoryye osobennosti moistskoy logiki [Some features of Mohist logic], *Istoriya filosofii*, Vol. 18, pp. 89–130. (in Russ.)
33. Rykov, S.Yu., 2018. Etiko-politicheskaya filosofiya moistov [Ethical and political philosophy of Mohists], *Filosofskaya antropologiya*, Vol. 4, no. 2, pp. 251–286. (in Russ.)
34. 李生龍 ed., 1996. 新譯墨子讀本 [«[Writings of] Master Mo» Reader in a new translation]. 臺北: 三民書局. (in Chinese)
35. 司馬遷. 史記 [Records of the grand historian]. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shiji> (in Chinese)
36. 許慎. 說文解字 [Explanation of writing and analysis of graphs]. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (in Chinese)
37. 荀況. 荀子 [[Writings of] Master Xun]. URL: <https://ctext.org/xunzi> (in Chinese)
38. 汲冢周書 [Zhou [regime] scriptures from the Ji[jun] burial ground]. URL: <https://ctext.org/lost-book-of-zhou> (in Chinese)
39. 焦延壽. 焦氏易林 [Mr. Jiao's «Grove of changes»]. URL: <https://ctext.org/jiaoshi-yilin> (in Chinese)
40. 戰國策 [Warring states plans]. URL: <https://ctext.org/zhan-guo-ce> (in Chinese)
41. 趙曄. 吳越春秋 [«Spirings and autumns» of Wu [and] Yue [states]]. URL: <https://ctext.org/wu-yue-chun-qiu> (in Chinese)
42. 周禮 [Zhou rituals]. URL: <https://ctext.org/rites-of-zhou> (in Chinese)
43. 竹書紀年 [Recording the years [from the] bamboo scriptures]. URL: <https://ctext.org/zhushu-jinian> (in Chinese)
44. 春秋公羊傳注疏 [«Spirings and autumns» in a transmission of [Mr.] Gunyang» with comments and explanations]. URL: <https://ctext.org/gongyang-zhuan> (in Chinese)
45. 春秋左傳正義 [«Spirings and autumns» in a transmission of [Mr.] Zuo» with corrected meaning]. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan> (in Chinese)
46. 尚書正義 [«Venerable scriptures» with corrected meaning]. URL: <https://ctext.org/shang-shu> (in Chinese)
47. 山海經 [Canon of mountains and seas]. URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing> (in Chinese)
48. 越絕書 [Interrupted scriptures of the Yue [state] / Scriptures of the supremacy of the Yue [state]]. URL: <https://ctext.org/yue-jue-shu> (in Chinese)
49. Brekke, T., 2006. Between prudence and heroism: ethics of war in the Hindu tradition. In: Brekke, T. ed., 2006. *The ethics of war in Asian civilizations*. Oxon: Routledge, pp. 113–44.
50. Brooks, A.T., 2010. Evolution of the Mician ethical triplets. In: Brooks, E.B., Cohen, A.P. and Gjerston, D.E. eds., 2010. *Warring States Papers: Studies in Chinese and comparative philology*. Vol. 1. Bristol: ISD LLC, pp. 100–118.
51. Brooks, A.T., 2010. The fragment theory of MZ 14, 17 and 20. In: Brooks, E.B., Cohen, A.P. and Gjerston, D.E. eds., 2010. *Warring States Papers: Studies in Chinese and comparative philology*. Vol. 1. Bristol: ISD LLC, pp. 119–121.

52. Defoort, C., 2013. Are the three «jian ai» chapters about universal love? In: Defoort, C. and Standaert, N. eds., 2013. *The Mozi as an evolving text: different voices in early Chinese thought*. Leiden: Brill Academic Publishers, pp. 69–94.
53. Fraser, Ch. Significance and chronology of the Triads. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/mohism/triads.html>
54. Fraser, Ch., 2016. *The philosophy of the Mòzi: the first consequentialists*. New York: Columbia University Press.
55. Fraser, Ch., 2016. The *Mozi* and just war theory in pre-Han thought. *Journal of Chinese Military History*, Vol. 5, no. 2, pp. 135–175.
56. Godehardt, N., 2008 *The Chinese meaning of just war and its impact on the foreign policy of the People's Republic of China*. Hamburg: German Institute of Global and Area Studies.
57. Graham, A.C., 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical argument in Ancient China*. La Salle: Open Court Publishing Company.
58. Graham, A.C., 1985. Divisions in early Mohism reflected in the core chapters of Mo-tzu. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
59. Graham, A.C., 2003. *Later Mohist logic, ethics and science*. Hong Kong; London: The Chinese University Press.
60. Maeder, E.W., 1992. Some Observations on the composition of the 'core chapters' of the *Mozi*. *Early China*, no. 17, pp. 27–82.
61. Knoblock, J. and Riegel, J., 2013. *Mozi. A study and translation of the ethical and political writings*. Berkeley: University of California Berkeley.
62. Fraser, Ch., 2020. *The Essential Mòzǐ. Ethical, political and dialectical writings*. Oxford: Oxford University Press.
63. Mei, Y.P. ed., 1929. *The ethical and political works of Motse*. London: Arthur Probsthain.
64. Johnston, I., 2010. *The Mozi. A complete translation*. New York: Columbia University Press.

¹ Из-за того, что данная глава не выглядит целостной и законченной, ряд современных комментаторов и переводчиков, начиная с ЦЯС, чувствовали необходимость снабдить ее вступительной и заключительной частями. Так, ЦЯС полагает, что в начало главы нужно добавить первые 32 иероглифа речи Мо-цзы с начала МЦ 18.1, а в конце – 33 иероглифа речи Мо-цзы с конца МЦ 18.4. УЮЦ, частично следуя этой логике, решает добавить 33 иероглифа с конца МЦ 18.4 в начало (sic!) главы 17. Ему следует JH, MY, RK, FR не следуют (TM опускает перевод первой главы). Я тоже не следую, потому что трактую главу 1 как самый настоящий набор из нескольких разрозненных фрагментов.

² По СИЖ. Согласно параллелизму с последующим.

³ МЦЦИ предлагают добавить и 義 к жэнь, а СИЖ, наоборот, удалить жэнь 仁 в следующем предложении. См. также сноску 5.

⁴ По СИЖ, древний вариант без ключа для более нового с ключом.

⁵ СИЖ предлагает удалить тут жэнь 仁, а МЦЦИ, наоборот, добавить и 義 к жэнь в предыдущем предложении. См. сноску 3.

⁶ В распознанном тексте на СТР стоит этот иероглиф, но в фотографической репрезентации у этого знака ключ «木» (му). Комментаторы типа БЮ, СИЮ, ВНС выделяют еще несколько вариантов его написания (например, просто как е 也 или ба 把) в разных редакциях «Мо-цзы» и в целом считают просторечным вариантом то 扞 «тянуть».

⁷ По БЮ, УЮЦ. Согласно параллелизму с устойчивыми клише и с наличием этого иероглифа в этом месте в некоторых редакциях «Мо-цзы».

⁸ Здесь БЮ, согласно ближайшему контексту, предлагает вставить бу и 不義 «недолжное» (чему следуют JH и RK), а ВИЧ по параллелизму с МЦ 17.2 – фэй 非 «не-то / неправильное». УЮЦ считает, что текст понятен и без вставки (чему, видимо, следует MY). Я и FR следуем ВИЧ. Кажется, что в этом месте добавление фэй лучше выявляет логическую связность контекста, чем добавление и.

⁹ В некоторых редакциях «Мо-цзы» здесь и в параллельном месте в начале МЦ 17.2 вместо чжи 知 «знать» стоит служебное чжи 之. Комментаторы считают это очевидной ошибкой (чжи 知 и чжи 之 в просторечии читались одинаково). В МЦ 17.2 в вариантах этой конструкции с чжи с отрицанием в нескольких редакциях «Мо-цзы» после чжи стоит эр 而, а в нескольких – нет. Отсюда БЮ считает, что эр – лишний, а УЮЦ, что отсутствие эр – это гармонирующая ошибка переписчика и его следует восстановить везде (чему следует JH). Конструкция с эр выглядит корректнее с точки зрения грамматики и осмысленнее. Я следую УЮЦ.

¹⁰ По БЮ. В ряде редакций стоит именно этот, более подходящий иероглиф *кэ* 可 «допустимо».

¹¹ БЮ – со ссылкой на ШВЦЦ: *юань* 園 – сад (выращивание плодовых), *пу* 圃 – огород (выращивание овощных).

¹² Более дословное «[из-за] что [за] причины» звучит слишком нескладно по-русски.

¹³ Оставлять дословное «еще более много» было бы совсем не по-русски!

¹⁴ См. сноску 13.

¹⁵ *Лань* 欄 обычно означает «забор / ограда». СИЖ и БЮ со ссылкой на древние источники типа ШВЦЦ дают другие возможные интерпретации этого слова либо как *лань* 闌 «экран перед воротами», либо как *лао* 牢 «загон / хлев», что более подходит по контексту. Я попробовал выбрать вариант перевода, который можно интерпретировать и как «ограду», и как «загон» – «ограждение» (т.е. огороженное место, где держат скот).

¹⁶ См. сноску 12.

¹⁷ Служебное слово *е* 也 трактуется здесь как вводящее сопутствующий свершившийся факт.

¹⁸ См. сноску 12.

¹⁹ Комментаторы вспоминают тут похожие пассажи из СЦ 8.6; 11.2.

²⁰ См. сноску 9.

²¹ По АКМ, СИЖ. Согласно параллелизму далее в тексте. ЯН переводит согласно этому изменению, но не отражает его в своей редакции оригинала.

²² То же, что и в сноске 21.

²³ По замечанию УЮЦ, в ряде редакций «Мо-цзы» знаки *бай* 白 «белый» и *хэй* 黑 «черный» поменяны местами. Оба варианта зафиксированы в остальной древнекитайской литературе, но текущий вариант *бай-хэй* встречается примерно в 4 раза чаще (судя по данным поиска по СТР).

²⁴ См. сноску 9.

²⁵ Распознанный вариант СТР здесь имеет неотмеченные расхождения с фотографической репрезентацией. По замечанию УЮЦ, редакция Ли 李 «Мо-цзы» выбрасывает это *чжи* 之 «это». В большинстве редакций так, как в исправлении, с чем согласны и комментаторы.

²⁶ Ряд редакций имеют тут вместо *и* 義 «должное» – *чжи* 知 義 «знание должного».

²⁷ В редакции БЮ *цы* 此 «это» опущено, а вместо *вэй* 謂 «называть» стоит *вэй* 為 «делать / считать».

²⁸ СИЖ считает служебное слово *е* 也 тут излишним. УЮЦ считает его опечаткой от служебного слова *чжи* 之. ЯН следует его исправлению в своей редакции оригинала, но никак это не комментирует.

²⁹ ВНС предлагает заменить *гу* 古 «древний» на *цзинь* 今 «нынешний» согласно похожим местам в МЦ 8–10 (чему следуют РК).

³⁰ По АКМ, ВНС. Дополнено по МЦ 8–13, где *хуэй* 毀 «ругать / разносить (вдребезги)» и *юй* 譽 «хвалять» понятийно связываются друг с другом. МУ, ЯН, РК следуют. FR не следует.

³¹ По ВНС тут могут быть пропущены несколько иероглифов (судя по параллельному фрагменту в конце МЦ 18.4). УЮЦ переносит сюда 9 иероглифов из начала 18.4: 故當攻戰而不可為也 «поэтому при соответствии [чего-либо] нападением [и] сражениям, нельзя [этого] делать» (ему следует ЯН), при этом *вэй* 為 «делать» в некоторых редакциях заменено на служебное *и* 已 «и всё». При этом УЮЦ убирает отсюда также и дальнейший текст МЦ 18.1 (идуший далее 是故子墨子... «поэтому [наш] Учитель Мо-цзы...»). ЛШЛ и МЦЦИ предлагают вставить сюда цитату Мо-цзы с конца МЦ 18.4 (古者王公大人，情欲得而惡失... «в древности цари, князья и большие люди, [изнутри всего] существа [своего] желая получения и ненависта потери...»), оставляя обычный конец МЦ 18.1. Мне не кажутся эти добавления убедительными, они либо завершают мысль в данном абзаце, либо плохо связаны с наличествующим текстом абзаца.

³² Ср. похожее место в ЛЮ 1.15, тоже восхваляющее выводное знание.

³³ Видимо, тут конец цитаты Мо-цзы. МУ, РК и FR продолжают ее до конца фрагмента, а ЯН, следуя УЮЦ (ср. сноску 31), вообще удаляет всю эту цитату и сливает оставшийся ниже текст до конца фрагмента с предшествующей, превращая это все в одну большую цитату Мо-цзы. А между тем и данная цитата, и то, что она кончается именно тут, очень логично связано с ближайшим контекстом: в начале 18.1 говорится о том, что древние правители хотят правильно функционирующей системы управления, далее в данной цитате Мо-цзы говорится о том, что если что-то сразу с этим не получается, можно прибегнуть к выводному знанию (выводу неизвестных следствий из известных и явных причин), а вот уже потом пропонент-моист приводит конкретные примеры подобного выводного знания. На это указывает конечная фраза фрагмента: 謀若此，可得而知 (досл. «планирование как тут может [быть] получено и познано», прагматику которой в данном контексте переводчики, как правило, не понимают и либо вынимают из текста (как ЯН), либо переводят как какое-нибудь дидактическое благопожелательство (МУ, РК, FR), типа «если ты рассмотришь дела в таком ключе, то исход будет известен» или «если некто планирует таким образом, то он будет разумным» и т.п. Но это словосочетание – устойчивая аргументативная конструкция, означающая, что тезису, который моист защищает, есть свидетельства из истории или примеры из логического рассуж-

дения, и к ним можно иметь доступ, их можно «получить» (得), чтобы «познать» (知) истинность самого тезиса. И, собственно, либо моист эксплицирует этот доступ в дальнейшем тексте (делится конкретными примерами), либо он уже давал эти примеры в тексте ранее, а фраза служит просто для акцентуации и усиления (ср. МЦ 10.5; 18.5; 27.8–9; 29.4).

³⁴ У МУ и ЖН – «быть осторожным с», у РК – «различать достойное в», у FR «(похвале) быть рассудительной». Это все допустимые словарные значения *шэнь* 審. Между тем, у *шэнь* в МЦ явно выражена не психологически-оценочная семантика, а эпистемолого-онтологическая. Ср. МЦ 43.172 諄，不可也...之入之言不可，以當必不審。 «самопротиворечивое – недопустимое... [если] речь этого человека недопустима, [то она] относительно [истинностного] соответствия необходимо не *шэнь*». Часто в МЦ *шэнь* идет вместе с *синь* 信 «верить». Видимо, его значение близко к «проверять / удостоверить / достоверный». В качестве рабочего перевода я беру его в значении «достоверный», хорошо подходящем и в данном конкретном контексте.

³⁵ *Хуэй* 毀 – одно из череды слов в древнекитайском языке, имеющих семантику, не различающую между реализацией в физической реальности и в вербальной (другое, например, имеющее у моистов терминологическое значение слово «осуждение» (誅), см. сноску 353; ср. также широкоупотребительное *вэй* 為, которое может значить и «делать», и «считать (чем-либо)»). *Хуэй* – это разрушать, уничтожать – и в прямом, физическом, и в переносном, вербальном смысле, т.е. «хулить/ругать/злословить» (ср. русское «бранить») или «нападки», у которых на физическую атаку указывает этимология). Оба значения встречаются в МЦ 18–19. В данном случае, в паре с «похвалой» это, конечно, «ругать». Но для унифицированного перевода я попробовал взять слово, которое хотя бы в какой-то степени совмещает оба значения не только этимологически – «раз(по)носить». Этот перевод рабочий.

³⁶ Дословно: «не промахивания [и не] терiania системы наказаний и...», но это совсем нескладно звучит по-русски.

³⁷ *Юй* 語 – это рассказывать о чем-то, обычно неформально и, возможно, взаимно (отсюда значения «разговора/диалога» и т.п.). *Юй*, как и русское «рассказ», может обозначать и процесс, и результат «рассказывания», но в отличие от «рассказа», т.е. относительно длинной истории, может указывать и на какое-то очень краткое высказывание (отсюда его значения типа «поговорки / поговорки» и т.п.). В настоящем переводе я попытался объединить значения «истории» (длинной) и «поговорок» (короткой) в рабочий перевод (амбивалентный) «сказ».

³⁸ По поводу такого перевода см. сноску 33.

³⁹ «Мо-цзы» у БЮ дает вариант *си* 徙 «перемещаться».

⁴⁰ В ряде редакций заменено на *у* 無 «не иметь / не сметь».

⁴¹ СИЖ, согласно параллелизму с предыдущим текстом, вполне допустимо предполагает, что здесь пропущено что-то типа 此不可以春秋為者也 «[значит,] это – то, что нельзя делать [ни] весной, [ни] осенью».

⁴² В ряде редакций «Мо-цзы» стоит вариант *цзи* 饑.

⁴³ По СИЖ. На основании похожего словосочетания в ЧГЦ 4.5.1.4.

⁴⁴ БЮ на основе ШВЦЦ предлагает заменить *во* 幄 на *во* 幄 (без изменения смысла, но с возможным изменением материала, из которого эта «палатка» сооружена). СИЖ на основе толкований к ЧЖЛ замечает, что это не необходимо. *Во* «палатка» от *му* 幕 «навеса» и *вэй* 帷 «завесы» отличается тем, что второй прикрывает верх, но не бока, третья – бока, но не верх, а *во* закрывает все, напоминая комнату.

⁴⁵ Иероглифы в текущем начертании не имеют смысла в данном контексте. СИЖ на основе упоминания в СЦШЦ предлагает читать *бо* 撥 как *фа* в значении «большой щит», а *цзе* 劫 с меньшей уверенностью как *фу* 刮 «рукоятка» (лука или меча), которые делались из дерева и могли портиться. ИТЯ предлагает понимать *цзе* как *цзе* 鉞 «крюк». УЮЦ – отделять от предшествующего перечисления и понимать как *цзе* 刮 «крепкий», противопоставляя последующему *ми хуэй фу лань* 靡壞腑爛 «сведутся на нет, разрушатся, сгниют, попортятся». Это не вполне подходит по параллелизму. ЖН переводит описательно как «остальные вещи», у РК «щиты и мечи», у МУ и FR «щиты и рукоятки мечей». Я следую СИЖ.

⁴⁶ В фотографической репрезентации на СТР вместо *ван* 往 «идти / пойти» и некоторых других редакциях «Мо-цзы» стоит *чжу* 住 «остаться», в распознанном тексте уже стоит *ван* без указания на замену. Комментаторы единодушны в том, что *ван* – правильный знак.

⁴⁷ В фотографической репрезентации на СТР стоит знак *би* 弊, который СИЖ на основании комментария к ЧГЦ синонимизирует с *хуэй* 壞 «разрушать», которое и было вставлено в распознанный текст на СТР без указания на замену.

⁴⁸ По БЮ.

⁴⁹ В фотографической репрезентации на СТР стоит *лэн* 冷 «холодный», в некоторых других редакциях «Мо-цзы» стоит *лин* 冷 «легкий», в распознанном тексте уже стоит *лань* 爛 «портиться» (результативное от «ярко гореть») без указания на замену. Комментаторы единодушны в том, что *лань* – правильный знак, с которым варианты близки по звучанию, откуда и ошибка переписчика.

⁵⁰ В фотографической репрезентации на СТР, как и в некоторых других редакциях «Мо-цзы», стоит *цзи* 及 «достигать / догонять», в распознанном тексте уже стоит *фань* 反 «обращаться / возвращаться» без указания на замену.

⁵¹ По СИЖ. Согласно параллелизму с последующим.

⁵² БЮ по смыслу предлагает заменить *ле чжу* 列住 «стоят рядами» на *цю ван* 朽往 «гнить в походе» (чему, как кажется, следуют МУ и FR), но, как замечает СИЖ, это не вполне соответствует стандартным ошибочным заменам для данного текста (*чжу* 往 вместо *ван* 往, *ле* 列 вместо *цзэ* 則) и предлагает заменить на *ван цзэ* 往則 «[если будут] идти, то» (чему следуют РК). УЮЦ на основе параллелизма с окружающим контекстом и сохранности варианта с *чжу* 往 в некоторых редакциях *Мо-цзы* считает, что *ле* вставлен не ошибочно и что более корректный вариант – *ле ван* 列往 «идти рядами» (чему следует ЖН, правда, в переводе «с которыми идут вперед»). ЛЮШ и МЦЦИ оставляют *ле чжу*. Я склоняюсь к варианту СИЖ.

⁵³ УЮЦ отмечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» иероглифы *ню-ма* 牛馬 «быки и лошади» поменяны местами.

⁵⁴ ВНС предлагает удалить *ван* 往 как ошибочную дубликацию из предшествующего контекста, но его предложение не встречает поддержки у других комментаторов.

⁵⁵ УЮЦ отмечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» и здесь вместо *фань* 反 «обратный / возвращаться» стоит ошибочный знак *цзи* 及 «достигать / догонять». Ср. сноску 50.

⁵⁶ По смыслу. Стандартная вариация.

⁵⁷ В фотографической репрезентации на СТР и в ряде редакций «Мо-цзы» вместо *лян* 糧 (как в распознанном тексте, но без указания на замену, и в ряде других редакций «Мо-цзы», согласно наблюдениям УЮЦ) стоит просторечный (согласно БЮ) вариант *лян* 糧. СИЖ замечает, что, согласно толкованиям к ЧЖЛ, *лян* 糧 – это походная пища (сушеный рис и т.п.), в то время как *ши* 食 может значить домашнюю пищу или пищу во время стоянки.

⁵⁸ УЮЦ замечает, что в редакции «Мо-цзы» в *Сы Ку* 四庫 вместо *чу* 處 стоит *чжи* 止 «стоять / останавливаться».

⁵⁹ В фотографической репрезентации на СТР, как и вообще в различных редакциях «Мо-цзы», согласно наблюдениям ВНС, вместо *инь* 飲 «питье» стоит *фань* 飯 «еда». *Инь* восстанавливается по ВНС, обратившему внимание на параллелизм в МЦ 19.3. В распознанном тексте СТР стоит *инь* без указания на замену.

⁶⁰ В фотографической репрезентации на СТР стоит знак «后» (*хоу*), в распознанном тексте без указания на замену – знак «後» (*хоу*) с тем же значением «державцы-наследники». Эта замена следует СИЖ, находящему параллели словосочетанию «хозяйствующие-наследники» (*чжу-хоу* 主後), т.е. распорядители на религиозных церемониях, которые наследники проводят для почивших предков, в ЛЦ. УЮЦ добавляет еще несколько примеров из ГЮ. ХИС предлагает заменить *хоу* 后 на *ши* 石 «камень», в сокращении от *ши* 祀 «киот (с табличкой предка)» на основе упоминаний словосочетания «киот “хозяев”» (*чжу ши* 主祀), т.е. духов предков-глав данного рода, в ЧЦЧ и ШВЦЦ, что грамматически хуже сочетается с определительным *ци* 其 «их / свои» перед данным словосочетанием. ЖН, РК и FR следуют СИЖ. Я тоже. МУ переводит неточно как «поклонники».

⁶¹ *Ту* 徒 – это дословно «идти пешком», отсюда значение «последователь», отсюда «тот, кто относится к группировке Х». В данном случае – к войску. Но дословно «последователи войска» по-русски звучит либо непонятно, либо избыточно. Поэтому я в рабочем порядке перевел как «входить в состав» со словом «входить», хоть немного сохраняющим «пешую» семантику.

⁶² См. сноску 216.

⁶³ *И* 藝 обычно переводят как «искусство / мастерство / техника» и т.п., но этимологически его значение связано с посадкой семян. Наиболее похожим тут представляется перевод «культивирование / культура (как результат культивирования)», тоже с сельскохозяйственной этимологией. ЖН и FR переводят так же, как я. МУ и РК опускают это слово и переводят весь кусок про пахоты и проч. сокращенно.

⁶⁴ *Лянь* 斂 – это, конечно, «сбор (налогов или урожая)», практически синонимичный с *шоу* 收 (с теми же значениями), но чтобы отличить его от более употребительного *шоу*, которое я перевожу нормальным словом «собирать», я не нашел лучшего синонима, чем «забирать», хотя его семантика действительно несколько иная, чем у «собирать».

⁶⁵ *Нэй* 餒, указывающее на сильную степень истощения от голода, обычно относящееся к конкретным индивидам в конкретное время, сохраняет и этимологию протухшего изнутри рыбьего мяса. Я попытался совместить оба значения в рабочем переводе «заморить / заморенный», отсылающему и к голоду, и к испорченности.

⁶⁶ *Ту* 涂 обозначает любое место, по которому можно пройти, например, дорожки во дворце (МЦ 5.2) или туннель (МЦ 25.6), отсюда рабочий перевод «проход». МУ, ЖН, РК, FR все опускают это слово в переводе.

⁶⁷ Так лучше сохраняется параллелизм (учитывая, что *цзы* 自 из предшествующей параллельной фразы всегда инвертировано). Словосочетание «получить(ся) [вернуть(ся)] обратно» (*дэ фань* 得反) встречается также в СЦШЦ 5.105.5; ЧГЦ 4.6.5.2; ЧЦГЯЧ 5.28.16; ХШ 4.26.8, 4.60.33 и др.

⁶⁸ По ВХБ. РК следуют.

⁶⁹ Ср. похожее в МЭЦ 2.10, ЧГЦ 4.6.5.2 и МЦ 71.22.

⁷⁰ По УЮЦ (с чем согласны *ЖН* и *FR*). На основании сходств в графике и звучании в древности и на основании похожего места с использованием *ту* 徒 «голыми руками» и *нань* 難 «трудно» в СЦШЦ и ЧГЦ.

⁷¹ БЮ предлагает читать *сюй* 虛 «пустой» как сокращение от просторечного *сюй* 墟 «[пустые развалины] города». СИЖ на основании параллелизма с последующим предполагает, что здесь после *сюй* может быть пропущен знак *чэн* 城 «город / внешние стены [города]». МУ, *FR* и я следуем СИЖ. *ЖН* переводит как «пустая земля», *РК* – как «маленькие города».

⁷² БЮ по смыслу предлагает заменить *жу* 入 «входить» на *жэнь* 人 «человек».

⁷³ По *ЖН*, *РК*.

⁷⁴ По БЮ.

⁷⁵ В фотографической репрезентации на СТР стоит *ван* 王 «царь», но в распознанном тексте без указания на исправление дан вариант *ВНС* – *ши* 士 «служилый» (чему следуют *ЖН* и *РК*). УЮЦ, предлагает здесь вместо *ван* знак *жэнь* 人 «люди». Вариант *жэнь-минь* 人民 «[знатные] люди и [остальной] народ» в целом обычен для «Мо-цзы», чего нельзя сказать о *ши минь* 士民 «служилые [и] народ» (фактически сводящемся к этому (если принять исправление) и еще одному случаю в МЦ 6.3), однако я принимаю вариант *ВНС*, поскольку *ши минь* повторяется прямо дальше в связанном контексте.

⁷⁶ ВХБ предлагает заменить *чэн* 城 на *янь* 衍 «разливаться / гладь / равнина / долина» (чему следуют *РК*), что кажется не более обоснованным, чем исходный вариант.

⁷⁷ См. сноску 68.

⁷⁸ Т.е. ориентировку на будущую войну.

⁷⁹ Обычно *фа* 伐 переводят как «кара / поход / завоевание» (последнее у МУ, *ЖН*, *РК*, *FR*), но у этого слова далее в МЦ 18.5 есть расширительное значение, близкое к «рекламировать / устраивать пиар», и чтобы совместить это и основное значения я перевожу *фа* как «кампания».

⁸⁰ *FR* переводит подчинительно: «имя, выигранное через завоевание, и польза от полученных активов». Так тоже вполне допустимо. Я постарался, чтобы мой сочинительный перевод мог быть интерпретирован и в подчинительном ключе.

⁸¹ *Жуй* 銳 обычно говорится об остроте острия (не лезвия) – и одновременно в переносном смысле о превосходных качествах (обычно в контексте военного применения). Я перевожу *жуй* как «отточенный», что позволяет до какой-то степени сохранить оба смысла. МУ и *FR* неточно переводят как «оружие», *ЖН* и *РК* – как «острое оружие».

⁸² Иногда кажется, что связь у *ту* 土 «территория» и *ди* 地 «земля» в данном бинеме подчинительная (т.е. «территориальные земли», ср. *жан-ди* 壤地 «почвенные земли» далее в МЦ 18.4). Но в данном случае, из-за общего параллелизма, в котором есть однозначно сочинительное *ся-шан* «низы [и] верхи», нельзя другому трактовать это словосочетание.

⁸³ Англоязычные авторы переводят по-разному: МУ и *РК* как «интересы государства», *ЖН* как «то, что фундаментально для государства», *FR* как «[надлежащие] обязанности государства». Между тем, *у* 務 – это деятельность с достаточно интенсивным приложением усилия, которой занимается человек (а не государство), и не столько из-за морального долга или личных интересов, сколько в рамках своего социального или административного положения. К нему ближе всего русское «работа». Здесь, таким образом, говорится не о том, что государство не выполняет свое предназначение, а о том, что люди, которые поставлены заниматься государственными делами, на самом деле делают то, что им логически противоположно.

⁸⁴ В фотографической репрезентации на СТР и некоторых редакциях «Мо-цзы» между служебным *чжэ* 者 и *янь* 言 «слово» стоит служебное *е* 也. Распознанный вариант (а также некоторые другие редакции «Мо-цзы») без указания воспроизводит вариант БЮ (с удалением *е*; этому следуют *РК*). УЮЦ предлагает оставить *е*, но считать его ошибочным написание к служебному *чжи* 之, сообразуясь с параллелизмом в последующем тексте. Я слеую УЮЦ.

⁸⁵ У БЮ знак *ди* 地 «земля» опущен, но во всех старых редакциях «Мо-цзы» имеется.

⁸⁶ В некоторых редакциях «Мо-цзы» *чжи* 至 «достигать» и *ю* 有 «иметься / несколько» поменяны местами.

⁸⁷ См. сноску 86.

⁸⁸ В ряде редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, служебное *е* 也 опущено.

⁸⁹ УЮЦ вставляет сюда *ши гу* 是故 из конца МЦ 18.1, кусок в середине МЦ 18.5 и конечную *е* 也 в параллельной фразе чуть раньше в тексте, получая: *ши гу гун чжань чжи су е* 是故攻戰之速(=迹/召)也 «по этой [самой] причине [это] – следы нападения [и] сражения». Он также убирает последующее предложение

в начало МЦ 17.1. Насколько я понимаю, никто из современных англоязычных переводчиков за ним не следует. В общем-то, контекст связан и без этих добавлений, да и причины для перестановки тоже не вполне очевидны. Ср. сноску 1.

⁹⁰ ЮЮ по смыслу вставляет перед *вэй* 為 «делать» отрицание *бу* 不. На основе параллелизма с концом МЦ 18.4 СИЖ предлагает исправить *вэй* на *фэй* 非 «отрицать». Ему следуют JH, RK, FR. Конструкция с *кэ фэй* 可非 «можно отрицать» не встречается больше в «Мо-цзы», а конец МЦ 18.4 вполне допускает и исправление ЮЮ (потому что рифма и игра слов сохраняются).

⁹¹ В ряде редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, *чжу яо чжи юй* 祝藥之于 «направления молитв благопожеланий [и] лекарств [на]» сокращено до *яо юй* 藥于 «[вливать] лекарство в». БЮ предлагает буквально понимать здесь знак *чжу* 祝, обозначающий словесное прошение божественных сил о благополучии того, о ком просят. СИЖ предполагает, что, если учитывать комментарии к ЧЖЛ, его можно понимать просто как *чжу* 注 «вливать». УЮЦ и ЛЮШ не видят проблем с пониманием БЮ. Как и я с RK (MY, JH, FR опускают перевод *чжу*).

⁹² По ВХБ, которому следуют RK. Здесь заканчивается общий тезис и аналогия, его проясняющая, и начинаются ссылки на конкретные факты, обосновывающие тезис. Это, скорее всего, уже речь пропонента. А в конце МЦ 18.4 опять дается цитата Мо-цзы, резюмирующая. См. также параллельное место в МЦ 19.5, хотя, если судить по концу параллельной речи Мо-цзы в МЦ 19.5, может быть, предшествующие данной сноске 30 иероглифов также следовало бы отнести к речи пропонента, а не Мо-цзы. MY, JH, FR продолжают настоящую цитату Мо-цзы до начала этой конечной, что кажется менее логичным.

⁹³ У JH заменено на *ю* 有 «иметься» без обоснований.

⁹⁴ По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *да* 大 «большой» стоит *фу* 夫 «муж», а в ряде других редакций *да* опущено.

⁹⁵ УЮЦ замечает, что в одном комментарии сюда добавляется служебное *е* 也.

⁹⁶ БЮ предлагает заменить *且一不著何* (без фонетики, поскольку она тут спорна) на *Чжун-шань чжу го* 中山諸國 «все государства Чжун-шани» (совр. Чжили 直隸, городской уезд Дин 定, Хэбэй 河北), поскольку такая вариация встречается в разных редакциях «Мо-цзы». С ним не согласны СШС, СИЖ и УЮЦ. СИЖ предлагает заменить на *且一不著何* и понимать *且* как название государства 粗 (в вариантах, напр., в ГЦ, как 粗略) на основе глоссы к ГЮ 7.5, и *不著何* тоже как название государства (с вариацией в виде *不屠何* и *豹胡* в ИЧШ 59.1,3) Также он, из того, что в доступной ему редакции «Мо-цзы» из «Дао цзана» поменян порядок написания *且* и *一*, решает убрать *一*. УЮЦ с этой правкой не соглашается, указывая, что все редакции «Мо-цзы» дают либо *且一不著何*, либо *中山諸國*, без перестановки местами *且* и *一*, а СИЖ, видимо, имел версию с ошибкой. Он указывает, что в передаче с варварских наречий вариация *一* или *略* нормальна, т.е. *粗略* – это то же самое, что и *且一* в настоящем тексте. Я следую УЮЦ. Современные переводчики реконструируют оригинал и переводят по-разному. MY пропускает *且一* в переводе, а *不著何* переводит как «Бу Ту Хэ». JH берет фразу в виде *且一不著何* (с инвертированными *不* и *一*), а переводит как «Цзю» (следуя, видимо, Дж. Леггу, ср. [JH 175, п. 4]) и «Бутухэ». RK, со ссылкой на СИЖ (?) заменяет *一* на *以*, получая *且以不著何* и переводя как «Цзю» и «Бучжухэ». FR переводит как «Чжа» и «Бутухэ». Между тем, если иметь в виду, что данные названия – это попытки фонетической кальки и, используя фонетические реконструкции древнекитайского чтения (я пользовался фонетическими профилями на «Thesaurus Linguae Serricae»), принять, что *且* близко по чтению к *粗*, а *著* к *屠*, то точнее было бы брать *且/粗* в чтении *цзю*, а *著/屠* в чтении *чу*, т.е. передавать как «Цзюи [и] Бучухэ».

⁹⁷ По СИЖ.

⁹⁸ См. сноску 92.

⁹⁹ См. сноску 29.

¹⁰⁰ В фотографической репрезентации на СТР и в ряде редакций «Мо-цзы» вместо *юй* 欲 «желать» стоит явно ошибочное близкое по написанию и навеянное последующим *гу* 故 «поэтому». В распознанном тексте дается исправление на *юй* (согласно БЮ), но без указания.

¹⁰¹ УЮЦ помещает эту цитату Мо-цзы в начало МЦ 17.1, а сюда ставит цитату Мо-цзы с конца МЦ 18.1. Этому следует JH. ВХБ хочет поместить эту цитату в конец всей МЦ 18. Но конец этой цитаты параллелен (и контрастен по смыслу) концу цитаты защитников войны в начале МЦ 18.4.

¹⁰² *Ши* 飾 – это «наряжать», и в смысле «надевать», и в смысле «украшать». Второй смысл в переносном виде специфицировался также в значение «оправдывать». Я не смог найти общее русское слово, которое покрывало бы все три значения. В данном месте и в подобных местах далее *ши* употребляется в смысле «оправдывать», но чтобы сохранить этимологию «украшения / наряда», я перевожу его словом «обелять».

¹⁰³ Здесь перечисляются четыре крупнейших «сверхдержав», разделившие современную моистам Поднебесную (ср. МЦ 19.3,5). Цзин 荊 – видимо, территория вокруг горы Цзин-шань 荊山 на северо-западе современной провинции Хубэй. В период Сражающихся государств она входила в состав государства Чу

楚, поэтому в данном случае, судя по всему, это синоним Чу. Земли государства Чу располагались в среднем течении Янцзы. Государство У 吳 располагалось южнее нижнего течения Янцзы к востоку от Чу. Уже ко временам жизни Мо-цзы У было поглощено другим южным (изначально южнее У) государством Юэ 越, синонимом которого (по тождеству места), как обычно считается, оно тут и является. Государство Ци 齊 располагалось в нижнем течении Хуан-хэ примерно на территории нынешней провинции Шаньдун. Цзинь 晉 располагалось к северу от среднего течения Хуанхэ, в основном на территории современной провинции Шаньси, к западу от Ци. Это государство было на пике своего могущества в период «Весен и осеней», а его распад на три независимых государства, который как раз описывается у моистов далее в МЦ 18.5 (см. сноску 166), ознаменовал собой конец этого периода и начала периода Сражающихся государств. Здесь у моистов Цзинь, видимо, тоже употребляется в заместительно-собирательном значении – для тех трех государств (Хань 韓, Чжао 趙 и Вэй 魏), которые образовались из его раздела.

¹⁰⁴ Возможно и подчинительное прочтение этого словосочетания («последователи [других / знатных] людей», по аналогии с *жэнь-чэнь* 人臣 «слуги [других] людей» или *жэнь-цзюнь* 人君 «государи [над другими] людьми», ср. также СЮЦ 18.43, где вроде бы подчинительное *жэнь-ту* 人徒 идет в параллелизме с, возможно, тоже подчинительным *ту-ди* 土地 «территориальные земли»).

¹⁰⁵ По параллелизму с концом МЦ 18.4, хотя тезис можно понять и в абстрактном смысле.

¹⁰⁶ МУ, ЈН и РК переводят фразу так, что *хэ-хэ* 和合 «гармонизировать [и] соединять» относится к лекарствам и молитвам, добавляя «все» к «тем, кто имеет недуги в Поднебесной». FR относит *хэ-хэ* к *тянь-ся чжи ю бин чжэ* 天下之有病者 «тем, кто имеет недуги в Поднебесной», что делает всю фразу одновременно более близкой к оригиналу, и в то же время не теряющей осмысленность. Я следую FR. Ср. также комментарий ЧЧИ.

¹⁰⁷ Если древний китаец использует графическую аналогию для движения времени, он помещает прошлое наверху, а будущее – внизу. Время «движется» снизу вверх.

¹⁰⁸ WY, ЈН, РК, FR все игнорируют субстантиватор *чжэ* 者 и заменяют (явно в оригинале или по факту в переводе) *цзы* 自 «(происходить) от» на *ю* 有 «иметься», гармонизируя всю фразу. Я попытался перевести ее буквально.

¹⁰⁹ БЮ замечает, что это примерно нынешняя область Цзюй 莒, Шаньдун. Государство прекратило независимое существование в 431 г. до н.э. По СЦШЦ его уничтожило Чу. По ЧГЦ, как и по моистам, – Ци.

¹¹⁰ Чэнь и Цай, замечают МЦЦИ, располагались на территории современной Хэнани, в районах Хуайян 淮阳 и Синьцай 新蔡 (к юго-востоку от среднего течения Хуан-хэ, к северу между Чу и Юэ), и оба были уничтожены Чу в 479 г. до н.э. и 447 г. до н.э. соответственно.

¹¹¹ Дословное «то, что относится к тому, из-за чего они...» было бы очень громоздко по-русски.

¹¹² На основе упоминаний и комментариев к ГЮ, ГЦ и др. СИЖ замечает, что Цзюй – это страна, ассоциированная с северными варварами-*ди* 翟, уничтоженная цзиньским князем Гуном 晋献公 (ум. 651 г. до н.э.), с неизвестным местоположением, а Бучухэ ассоциирована с северными или восточными варварами-ху 胡, предками тунгусов (*дун-ху* 東胡 «восточных ху»), со столицей где-то на северо-западе от Шэньяна, округ Цзинь 錦.

¹¹³ Янь 燕 располагалась на территории современной провинции Ляонин и на севере современной провинции Хэбэй. Дай 代 располагалась на территории уезда Юй 蔚 современной провинции Хэбэй (к западу от Янь). Оба – к северо-востоку от Цзинь и к северу от Ци. Ху 胡 (досл. «бородатые») – собирательное название всех «северных варваров» (прежде всего сюнну). Мо 貉 (в МЦ 18.4 переданные как 貉), согласно БЮ, – это упоминаемые в ЧЦЧ 3.28.2 племена северо-восточных варваров, обосновавшихся в Цзинь. СИЖ на основании глоссы к ХШ 1 считает, что это племена с территории нынешней Кореи.

¹¹⁴ В МЦ 3.4 в некоторых редакциях, как в ЧЦЧ 10.27.2, в составе этого личного имени государя вместо *люй* 閼 «поселок» стоит *люй* 廬 «хижина».

¹¹⁵ По РК. МУ, ЈН, FR продолжают цитату Мо-цзы до начала следующей цитаты Мо-цзы в конце МЦ 18.5. Аргументы те же, что и в сноске 92.

¹¹⁶ По ЮЮ. Этого придерживаются РК.

¹¹⁷ В некоторых редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, иероглиф *юй* 與 «вместе с» отсутствует.

¹¹⁸ По СШС. По смыслу, знаки *цзи* 及 «достигать / догонять» и *Лу* 魯 поменяны местами.

¹¹⁹ См. сноску 118.

¹²⁰ В вариантах из разных редакций «Мо-цзы» могут быть *тай* 泰 и *тай* 太 со сходным значением «большой / великий».

¹²¹ По БЮ.

¹²² По замечанию УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» стоит *чжи* 知 «знать».

¹²³ По СШС.

¹²⁴ По ВНС, из-за близости написания в *лишу*. На основе упоминаний похожего словосочетания в ГЮ 19.6 и УЮЧЦ 5.4.2.

¹²⁵ УЮЦ переносит эти четыре иероглифа в начало МЦ 18.4 (см. сноску 89). ЧЧИ предлагает поменять местами эти и предыдущие четыре иероглифа: *гун чжань чжи су и вэй ин мин* 攻戰之速以為英名 «быстрой нападений [и] сражений сделать имя героя».

¹²⁶ В фотографической репрезентации на СТР и, по наблюдениям УЮЦ, в некоторых других редакциях «Мо-цзы» вместо *чжао* 爪 «коготь» явно ошибочно стоит *фэнь* 分 «делить / доля». В распознанном тексте вставлен правильный вариант без указания на замену.

¹²⁷ По ВНС. На основании похожей конструкции в МЦ 28.6. По УЮЦ одна редакция «Мо-цзы» сохранила правильный вариант.

¹²⁸ По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *ле* 列 «ряд» явно ошибочно стоит *бе* 別 «отделять».

¹²⁹ По СИЖ. На основании похожей конструкции в МЦ 28.6.

¹³⁰ По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *цзу* 足 «достаточно» стоит *чжун* 衆 «масса».

¹³¹ По СИЖ, УЮЦ.

¹³² В фотографической репрезентации на СТР, в ряде редакций «Мо-цзы», в том числе и у БЮ, стоит так, как здесь: *у* 吾 «я / мы» (у ЛН так же, без сносок). В распознанном тексте и в ряде других редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, стоит *во* 我 «я / мы» (у РК так же, без сносок). Я следую БЮ.

¹³³ По СИЖ.

¹³⁴ ВНС предлагает удалить конечную служебную частицу *ху* 乎 как нарушающую структуру стиха и вставленную малограмотным переписчиком.

¹³⁵ По БЮ.

¹³⁶ По СШС.

¹³⁷ См. сноску 115.

¹³⁸ Здесь заканчивают текст поговорки МУ и РК. Судя по похожим фразам в ШИЦ 4.12.8, это более предпочтительное место для концовки. Я следую РК. Дальнейшее можно воспринимать как рифмованный комментарий самого Мо-цзы.

¹³⁹ Здесь заканчивают текст поговорки ЛН и FR. Здесь также предпочтительно закончить цитату Мо-цзы (хотя ВХБ с этим не согласен), если мы приняли, что конкретные исторические детали говорит пропонент, а не Мо-цзы. Потому что далее только пропонент может говорить, что уже проиллюстрировал эти слова Мо-цзы о Чжи-бо фактами о Чжи-бо.

¹⁴⁰ По БЮ.

¹⁴¹ См. сноску 139.

¹⁴² См. сноску 139.

¹⁴³ Правил государством У в 514–496 гг. до н.э.

¹⁴⁴ МУ, ЛН, РК, FR считают, что носят броню и держат оружие тут воины Хэлюя, однако у *фэн* 奉 нет значения «носить на себе», у него есть значение «подавать / принимать двумя руками», т.е. как дар, подношение. Да и в обычаях того времени говорить не о войске, а о правителе как о субъекте военных походов, побед, поражений и т.п. (ср. далее более очевидные случаи с Фучаем и Чжи-бо). Скорее всего, тут имеется в виду, что царю ритуально поднесли в руках доспехи, он их принял и взял оружие, и тем самым как бы символически согласился с мнением политически значимой части подданных, что надо начать войну. ЮЮ, со ссылкой на похожее место в СЦ 15.9, полагает, что то, как тут описывается держание доспехов, оружия, пробег по триста *ли* за раз и т.п., могло быть связано с техникой тренировки служилых воинов. Но в СЦ 15.9 по отношению к доспехам не употребляется *фэн*, только нейтральный *и* 衣 «носить как одежду».

¹⁴⁵ Местоположение неизвестно. СИЖ на основе данных из ЧЦЦЧ полагает, что это может быть описка от *Хуай жуи* 淮汭 «излучина [реки] Хуай».

¹⁴⁶ СИЖ на основе возможных вариантов этого названия из ЧЦЦЧ, СЦШЦ, ХНЦ полагает, что это место могло располагаться к юго-востоку от городского округа Синьян 信陽 (Хэнань) или в Юннине 永寧 (городской округ Иньчуань 銀川, Нинся-Хуэйский автономный район).

¹⁴⁷ Чуские южные земли (по ЛШЧЦ). БЮ локализует их на нынешней территории городского уезда Мачэн 麻城 (провинция Хубэй).

¹⁴⁸ Об этом есть в ЧЦЦЧ, УЮЦЦ, ЛШЧЦ. По УЮЦ это значит, что он занял дворец столицы Чу.

¹⁴⁹ СИЖ замечает, что об этом нет в ЧЦЦЧ, но УЮЦ считает, что это не значит, что МЦ нельзя верить. Это вполне могло говориться в связи с гегемонией У. Сун 宋 и Лу 魯 располагались к югу и юго-западу от Ци (Сун южнее Ци) и, соответственно, к северу-западу от У.

¹⁵⁰ Сын Хэлюя. Последний правитель государства У. Правил в 495–473 до н.э.

¹⁵¹ Территория государства Ци. Не очень понятно, как она связана с современным уездом Вэньшан 汶上, который находится на юго-западе от Тайаня 泰安 (Шаньдун).

¹⁵² Территория государства Ци. По БЮ на юго-востоке от Тайаня.

¹⁵³ Дословно «Большая гора». То же, что и *Тай / Тай-шань* 泰/太山 «Грандиозная гора». В Шаньдуне, прямо на севере Тайяня. Одна из великих «именитых» гор Китая.

¹⁵⁴ Дословно «три реки». По БЮ, который основывается на комментарии Вэй Чжао 韋昭 к ГЮ 20.1, где упоминаются три реки между У и Юэ, это Сун 松 (современная провинция Цзянсу), Цян-тан 錢塘 (современная провинция Чжэцзян) и Пу-ян 浦陽 (современная провинция Чжэцзян), три «рта» Янцзы. СИЖ сомневается, приводит примеры других вариантов «трех рек» из древнекитайской литературы (например, на основе комментария Го Пу 郭璞 к словарю *Эръя* 爾雅 «Приближение к классике», идентифицирует три реки как Минь 岷, Сун 松 и Чжэ 浙).

¹⁵⁵ Дословно «пять озер» – территория вокруг современного озера Тай-ху 太湖 (современная провинция Чжэцзян) в нижнем течении Янцзы, к югу от реки, близко к Восточно-Китайскому морю (см. СИЖ).

¹⁵⁶ По БЮ это современная гора Куай-цзи 会稽 в районе Шань-ян 山阴 (Чжэцзян), к юго-востоку от озера Тай-ху.

¹⁵⁷ Собирательное именование *и* 夷 «(восточных) варваров». По поводу конкретики см. комментарии СИЖ к этому месту.

¹⁵⁸ Об этом есть в ГЮ. ЮЦШ атрибутирует башню Хэлюю. Названа в честь горы к востоку от Тай-ху. Сама башня, видимо, располагалась на западных склонах, ближе к озеру. В разных более поздних текстах и комментариях к ним указывается, что она была построена либо за 8 лет, либо за 3 года. С нее было видно на 300 *ли* вперед (см. цитаты у СИЖ, УЮЦ).

¹⁵⁹ Правитель Юэ, правил в 496–465 гг. до н.э. Один из пяти гегемонов времен «Весен и осеней».

¹⁶⁰ Гоцзянь в сражении ранил до смерти отца Фучая. Придя к власти, Фучай через два года отплатил ему и взял в плен, но через три года отпустил. После этого примерно десять лет Гоуцзянь готовится к ответному удару и, в конце концов, наносит его. См. СЦШЦ 4.31.30–31.

¹⁶¹ СИЖ указывает, что в юэском языке это слово могло значить просто «брат».

¹⁶² Считается, что Гоуцзянь выстроил себе на специальном корабле целые дворцовые помещения.

¹⁶³ *Гун* 宮 обычно переводят как «дворец», но это скорее большое здание, обычно огражденное отдельными внешними стенами и могущее иметь внутри этого периметра еще дополнительные, меньшие здания или пристройки (*ши* 室). Это как раз больше похоже на русское «хоромы». В древних комментариях есть мнение, что это как раз башня Гу-су, но, может быть, речь идет о дворцовом комплексе на «Большом корабле» ранее в тексте. Об окружении царского дворца см. в ГЮ, ЧЦЦЧ.

¹⁶⁴ В 473 г. до н.э.

¹⁶⁵ В данном случае это не военные люди в прямом смысле этого слова, а главы крупных наследственных домов в Цзинь, которые в это время боролись за реальную политическую и военную власть. Это Хань Кан-цзы 韓康子, Чжао Сян-цзы 趙襄子, Вэй Хуань-цзы 魏桓子, Фань / Ши Цишиэ 范/士吉射, Чжун-хан / Сюнь Вэнь-цзы 中行/荀文子和 Чжи Яо 智瑤. *Цзы* 子 в посмертных именах этих государственных деятелей обычно считают указанием на их титул (условно «виконт»). Этимологически это «дитя». Это обычное явление для древнего Китая, что низшие ранги знатности (после царя и князя) имеют этимологию, связанную с родственными или иными близкими отношениями (ср. англ. *childe*, древне-евр. «отроки», русск. «дружина» и т.д.). Здесь везде в тексте дан рабочий перевод «дитя».

¹⁶⁶ Чжи-бо 智伯, досл. «дядюшка / предводитель Чжи». Фамилия – Чжи 智, имя – Яо 瑤. Годы жизни – припл. 506–453 гг. до н.э. Знаки, входящие в состав имени Чжи-бо, можно воспринимать как «говорящие»: «Мудрый дядюшка / предводитель». *Бо* 伯 – это и наследственный титул (обычно переводят как «граф», может заменять *ба* 霸 «предводитель / гегемон»), и одновременно степень родства (старший брат отца, условно переводимый везде в тексте как «дядюшка»). Различные аспекты дальнейшего повествования о Чжи-бо отражены в ЧЦЦЧ, СЦШЦ, ХНЦ, ЧГЦ, а также в МЦ 49. Время действия – примерно 50-е гг. в в. до н.э. Далее описывается междоусобная война Чжи-бо со всеми крупными «игроками» (теми самыми «полководцами» и их наследственными домами) политической арены государства Цзинь, в результате чего власть в Цзинь полностью ушла из рук законного и легитимного князя, поставленного чжоуским царем (общим сюзереном для всех китайских государств того времени, поставленного самим Небом) и перешла к вассалам вассалов, трем аристократическим кланам, которые, объединившись перед лицом угрозы от Чжи-бо, после совместной победы над ним (о чем как раз далее) окрепли настолько, что в результате разделили государство Цзинь на три независимых государства (Чжао, Хань и Вэй) и даже завершили процесс своей легитимации в качестве правящих домов (получив титул «наследственных владетелей») к рубежу V и IV вв. до н.э. Это событие часто выбирают как рубеж смены эпох китайской древней истории – периода «Весен и осеней» (771 г. до н.э. – сер. V в. до н.э.) периодом «Сражающихся государств» (сер. V в. до н.э. – 221 г. до н.э.), т.е. времени, когда политическая власть еще держалась на представлениях о раздаче сюзереном владений вассалам, на долге вассала и авторитете верховного правителя, чжоуского царя, временем, когда реальным двигателем политических изменений постепенно становится военная и экономическая мощь, а понятие «царская власть» становится разве что желанным для некоторых философов идеалом, но не тем, что имеется в реальности.

¹⁶⁷ Здесь пропуск текста.

¹⁶⁸ *Ши* 氏 трудно перевести на русский язык красиво. По смыслу это «субфамилия», т.е. подразделение в рамках *син* 姓 «фамилии» (как вид по отношению к роду). «Фамилий» фиксированное количество (*бай син* 百姓 «сотня фамилий»), а конкретных родов и семейств со своими предками, главами и укладом жизни – много больше. Чтобы различить разные роды и семейства в рамках одной и той же *син* и была введена *ши*. Везде в данном переводе в рабочем порядке *ши* переводится как «семья».

¹⁶⁹ Ср. сноску 165. Род Чжи происходил от рода Сюнь 荀. К моменту описываемых событий род Чжунхан был уже в значительной степени ослаблен предшествующими междоусобными битвами указанных ранее «полководцев» и их наследственных домов за реальное влияние в государстве Цзинь на рубеже VI и V вв. до н.э.

¹⁷⁰ Ср. сноску 165. Род Фань также был сильно ослаблен в междоусобице рубежа VI и V вв. до н.э.

¹⁷¹ Ср. сноску 165.

¹⁷² Древнее название города Тайюань 太原 (современная провинция Шаньси).

¹⁷³ Этих стихов нет в дошедшей до нас версии ШИЦ. ВНС предполагает, что вторая строчка как нетипичная для языка древней поэзии может на самом деле быть комментарием к первой строчке.

¹⁷⁴ МУ и ЖН не переводят *чжу* 主 (досл. «хозяин / распорядитель»). FR переводит как «дома», РК – как «родословная / линия происхождения». Я, склоняясь к РК, дословно и в значительной степени условно перевожу как «хозяйства», с тем замечанием, что это, видимо, «религиозные» хозяйства, т.е. цепочки людей, которые друг по отношению к другу воспринимались как «хозяева-наследники [на жертвоприношениях]» (*чжу-хоу* 主後), а не экономические хозяйства, как мы бы поняли это слово в современном смысле.

¹⁷⁵ *Жун* 容 – дословно это что-то типа «содержащее» (то, что охватывает, содержит в себе или на себе нечто другое), относительно лица – это его черты, «ограничивающие» и «вмещающие» лицо. Но перевод «вместилище лица» по-русски не понятен. Перевод «вид» рабочий.

¹⁷⁶ По поводу возвращения зла агрессору от союза защищающихся государств см. также МЦ 49.2.

¹⁷⁷ По поводу такого перевода см. сноску 33.

¹⁷⁸ По ВЦС. Согласно параллелизму в дальнейшем тексте абзаца. ЖН учитывает это исправление, РК – нет.

¹⁷⁹ По ВНС. Согласно параллелизму в МЦ 28.1.

¹⁸⁰ Фотографическая репрезентация на СТР дает *юй* 譽 «хвалить», распознанный вариант ставит служебное слово *юй* 與, без указания на замену принимая исправление ВИЧ, СШС, СИЖ и др. По смыслу УЮЦ указывает, что во всех редакциях текста «Мо-цзы», кроме одной, эта ошибка присутствует.

¹⁸¹ ВИЧ считает, что *ван* 亡 «исчезать» тут эквивалентно *у* 無 «отсутствовать / не иметь», СШС – что здесь испорченный или добавленный иероглиф. УЮЦ считает это частью служебной конструкции *и ван* 意亡, означающей «или». Я склоняюсь к мнению УЮЦ и далее в переводе передаю эту вспомогательную (?) частицу через дубликацию основного служебного значения, как например, в *вэй-у* 唯毋 в МЦ 18.2.

¹⁸² По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» местоимение *ци* 其 отсутствует.

¹⁸³ Фотографическая репрезентация на СТР дает *ся чжи юй жэнь* 下之愚人 «глупые люди внизу», распознанный текст без указания на замену дает *ся юй чжи жэнь* 下愚之人 «низшие [и] глупые люди», солидаризуясь с исправлением по смыслу у БЮ. ЖН не принимает исправление, РК – принимает, но специально не указывает на это. Оба, впрочем, не отражают разницу этих вариантов в своих переводах, а вот FR, имея критической редакции оригинала, фактически переводит по БЮ. Словосочетание «*下之愚*» (*ся чжи юй*) фактически не встречается в остальной древнекитайской литературе, в то время как «*下愚*» (*ся юй*) – встречается (42 находки по СТР).

¹⁸⁴ УЮЦ замечает, что в некоторых редакциях «Мо-цзы» местоимение *чжи* 之 заменено на служебное слово *е* 也.

¹⁸⁵ Фотографическая репрезентация на СТР и большинство остальных редакций «Мо-цзы» (по наблюдениям УЮЦ) дают чтение *ян* 養 «воспитывать». Распознанный текст (и некоторые другие редакции «Мо-цзы») дают чтение *и* 義 «должное» без указания на замену. По БЮ.

¹⁸⁶ На основании неточного параллелизма в МЦ 28.7 ЮЮ предлагает удалить *мян* 免 «избегать» (чему следуют МУ, РК и FR). УЮЦ на основании другого неточного параллелизма из МЦ 25.4 делает вывод, что *мян*, вероятно, не является лишним. Его можно понять как сокращение от *мян* 勉 «понуждать». Кроме того, по наблюдению УЮЦ, в одной из редакций «Мо-цзы» перед *мян* стоит отрицание *бу* 不, что тоже может быть свидетельством того, что *мян* не лишний (т.е. смысл: «не избегают»). ЖН принимает чтение *мян* 勉. Во всех вышеуказанных параллелизмах, привлекаемых для уточнения положения *мян* в данном фрагменте, вместо *мян* стоят два иероглифа. Поэтому вполне возможно, что вариант *бу мян* 不免 «не избегают» ближе к исходному варианту текста.

¹⁸⁷ По наблюдению УЮЦ, в одной из редакций «Мо-цзы» вместо *и* 義 «должное» стоит *шан* 善 «хорошее».

¹⁸⁸ По РК. Дальше идет детализация пропонента. ЈН продолжает цитату Мо-цзы до конца МЦ 19.3.

¹⁸⁹ ВШН предлагает читать *шунь* 順 «послушаться» как *шэнь* 慎 «быть внимательным» на основании близости начертания в древности.

¹⁹⁰ ДВ предлагает добавить после *чэн* 成 «совершать» союз *цзэ* 則 «тогда». Это не убеждает СИЖ, который предлагает заменить *су тун чэн* 速通成 «быстро проникать [и?] завершить» на *юань эр сянь* 遠邇咸 «далеко, близко, везде» (этому следует МУ). Это не убеждает УЮЦ, который на основании примеров из остальной древнекитайской классики предлагает ничего не исправлять. ЈН, РК, FR следуют УЮЦ. Я также следую УЮЦ.

¹⁹¹ БЮ предлагает читать *чжи* 知 «знание» как *чжи* 智 «мудрость».

¹⁹² СИЖ предлагает заменить *фань* 反 «быть против / обратный» на *цзяо* 交 «сношаться / связываться» и получить смысл «радость в сношениях с большими государствами», беря за основу МЦ 19.6, где в рамках параллельных конструкций упоминаются *сяо* 效 (по СИЖ, =交), «большие государства» и *юэ* 說 «радость». УЮЦ предлагает оставить как есть, потому что «радости больших государств» – это нападательные войны, «против» которых и выступает «гуманный человек». ЈН и FR следуют УЮЦ, но при этом переводят *юэ* 說 как *шо* 說 «доктрины». РК следует СИЖ. Я следую УЮЦ и не понимаю *юэ* как *шо*, потому что в МЦ 19, как эксплицитно видно из МЦ 19.6, знак 說 применяется к «большим» или «малым» государствам именно в значении *юэ* («радость»). В значении *шо* «доктрина» он последовательно употребляется только по отношению к апологетам наступательной войны.

¹⁹³ По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *хэ* 和 «гармония» стоит *ли* 利 «польза».

¹⁹⁴ ХИС, на основе ГЦ и ЧЦЦЧ замечает, что *нун* 農 «земледельствовать / пахать», видимо, идет тут в том же значении «упорно трудиться», как и русское жаргонное «пахать (на кого-либо)». ЈН опускает в переводе. МУ, РК, FR следуют ХИС.

¹⁹⁵ По УЮЦ. Возможная искаженная дубликация от *да* 大 «большая». ДВ предлагает считать искаженной дубликацией *гу* 故 «поэтому» (от *гун* 功 «заслуги»), но УЮЦ указывает, что если оставить *ю* 又 «также», то получится, что моист делает какое-то специальное различие между «пользой» и «заслугами», между тем как в контексте это просто синонимы в рамках параллельной конструкции.

¹⁹⁶ В фотографической репрезентации на СТР стоит *юй* 愚 «глупые». В распознанном тексте (и еще одной редакции «Мо-цзы», согласно наблюдениям УЮЦ) стоит *гуй* 鬼 «духи», т.е. без указания на замену принято исправление по смыслу БЮ. Так же у ЈН, РК.

¹⁹⁷ См. сноску 216.

¹⁹⁸ Т.е. отличить конкретную черную вещь от белой.

¹⁹⁹ УЮЦ замечает, что в некоторых редакциях «Мо-цзы» квантификатор *цзе* 皆 опущен.

²⁰⁰ В фотографической репрезентации на СТР и в некоторых других редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, стоит явно ошибочный *фэнь* 分 «делить / доля». В распознанном тексте без указания на замену стоит правильный вариант *чжао* 爪 «коготь».

²⁰¹ По ВНС, СИЖ. УЮЦ замечает, что явно неуместное тут *цзе* 皆 стоит во всех редакциях «Мо-цзы», кроме одной, которой он и следует. ЈН и FR не исправляют, МУ и РК следуют исправлению.

²⁰² УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» вместо *цзянь* 堅 «крепкий» тут стоит *сянь* 賢 «достойный / добродетельный».

²⁰³ БЮ и УЮЦ замечают, что в разных редакциях «Мо-цзы» знак *до* 墮 «падать» может заменяться на тот или иной графический вариант с синонимичным значением.

²⁰⁴ По БЮ.

²⁰⁵ По ВИЧ. По параллелизму с МЦ 28.6 тут должен быть синоним к «гореть», «пылать» и т.п. ВИЧ пространно аргументирует на примерах из древнекитайской классики, что *куй* 潰 «прорывать» и *ляо* 燎 «гореть» в официальном стиле письма писались похоже и могли путаться. ВИЧ следует РК. Я тоже.

²⁰⁶ По параллелизму с *цы ша тянь минь* 刺殺天民 «закалывают народ Неба» далее в этом же фрагменте здесь должен быть синоним *цы* 刺 «колоть». БЮ, СИЖ (на примерах из ЧЦЦЧ и СЦЩЦ), УЮЦ склоняются к тому, что *цзин* 勁 «усиливать» здесь изначально писалось с графемой *дао* 刀 «нож / лезвие», а не *ли* 力 «сила», и значило нечто синонимичное *цы* («резать»?).

²⁰⁷ УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» вместо *ша* 殺 «убивать» стоит *и* 役 «нести / налагать повинности».

²⁰⁸ По СИЖ. На основе комментария к ИЧШ, гл. 67.

²⁰⁹ По СИЖ. На основе комментария к МЭЦ 2.18.

²¹⁰ УЮЦ замечает, что в одной редакции вместо *чжу* 柱 «столб» стоит *гуй* 桂 «коричное дерево».

²¹¹ По ДВ. Сходность написания в скорописи. УЖЛ предлагает читать *чжу* как *чжи* 枝 «ветвь / разветвляться / рассеиваться». ЈН и РК следуют ДВ.

²¹² В фотографической репрезентации на СТР (и во всех редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит *сянь* 先 «прежний / предшествующий», в то время как в распознанном тексте без указания на замену принято исправление ВНС по смыслу на *ши* 失 «потерять».

²¹³ БЮ предлагает заменить *нао* 撓 «искривленный» на *нао* 撓 (с тем же значением). СИЖ и УЮЦ не считают это необходимым, т.к. это просторечное написание.

²¹⁴ В фотографической репрезентации на СТР (и во всех редакциях «Мо-цзы», кроме одной, по наблюдению УЮЦ) стоит *ша* 殺 «убивать» (возможно, под влиянием ближайшего контекста), в то время как в распознанном тексте без указания на замену принято исправление ВНС по смыслу на *шэ* 赦 «прощать / попускать».

²¹⁵ По наблюдениям УЮЦ, в одной редакции «Мо-цзы» здесь стоит *дань* 殫 «иссякнуть». Нестандартный знак *дань* 譚 обычно понимают как эквивалент близкого по написанию *дань* 憚 «бояться», следуя БЮ.

²¹⁶ СШС предлагает заменить *у* 無 в непонятном тут значении на *у* 務 «заниматься». СИЖ на основании заметки в одном из комментариев к XIII предлагает считать *у* вводной частицей без специального значения, как в случаях с *вэй-у* 唯毋 в МЦ 18.2. Я, как и во всех подобных случаях, перевожу через дубликацию главного служебного слова.

²¹⁷ ВНС предлагает заменить на *бай* 捩 «раскалывать», но УЮЦ показывает, что исходное *чжэнь* 振 могло пониматься в том же значении.

²¹⁸ По ВНС. Выбивается из общего четырехсловного параллелизма. Возможно, было вставлено по аналогии с ближайшим контекстом. УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» также опущено.

²¹⁹ По ВНС. Выбивается из общего четырехсловного параллелизма. Возможно, было вставлено по аналогии с ближайшим контекстом.

²²⁰ По наблюдениям УЮЦ, в некоторых редакциях «Мо-цзы» вместо *ша* 殺 «убивать» стоит *ли* 利 «приносить пользу».

²²¹ По ДВ. Согласно параллелизму с предшествующим.

²²² В фотографической репрезентации на СТР (а также в некоторых других редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ) стоит знак *шэнь* 神 «дух / божество», в распознанном тексте без указания на замену принято исправление БЮ по параллелизму с последующим на *жэнь* 人 «человек». МҮ, ЈН, РК и FR следуют этому исправлению. УЮЦ оставляет *шэнь*, что кажется странным с содержательной точки зрения. В древнекитайской литературе нет дискурса об «убийстве» духов. С другой стороны, здесь можно восстановить параллелизм, в котором три раза в трех блоках про разные уровни пользы фраза «убивать людей неба» (*ша тянь чжи жэнь* 殺天之人) повторяется и вводит тему.

²²³ См. сноску 221. ЈН принимает исправление здесь, РК – нет.

²²⁴ По ЮЮ. По смыслу. У знаков близкое чтение.

²²⁵ *Фэй цы* 費此 в значении «расходы на это» не встречается в остальной литературе.

²²⁶ По ВНС. По смыслу. У знаков в официальном стиле письма близкое написание.

²²⁷ *Шэнь* 牲 – это хозяйственные животные (обычно говорится о шести видах: коровах, лошадях, овцах, свиньях, собаках, курах), но особенно те из них, которые пригодны для жертвоприношений. *Цюань* 牲 – это неповрежденные, с целыми членами тела и/или одноцветные (т.е. не порченые, не ущербные) животные, предназначенные сугубо для жертвоприношений.

²²⁸ У РК эта фраза становится частью следующего предложения («Поэтому они ужасают своих солдат к тому, чтобы аннексировать государства...»). Все-таки для такого перевода на эквивалент «поэтому» ожидается не *и* 以, а (*ши*) *гу* (是)故.

²²⁹ У МҮ и FR – стремления, у ЈН – дела, у РК – линия преемственности. В остальной древнекитайской литературе *сюй* 緒 «начало нити» в похожих контекстах употребляется скорее, чтобы указать на дела, заслуги, благодать (как дар от Неба, имеющий продолжение в истории или обрывающийся) и т.п., а не на кровную преемственность или преемственность поколений. Ср. ЛЦ 31.18; ИЧШ 26.1; ГЮ 1.6; ХХШ 2.28.3. Поэтому «линия преемственности», хотя это и амбивалентное понятие, кажется не самым удачным уточнением. Стремления – хуже, поскольку имеется в виду то, что было сделано, имело результат и что можно продолжить. Я следую ЈН. Ср. также МЦ 14.1, где к «совершенномудрым» применяется слово «дело / служение» (*ши* 事).

²³⁰ Возможно, более корректный вариант по-русски был бы «закалывать», но тогда потеряется двухглавый параллелизм во всем этом блоке.

²³¹ Дословно: «жертвенных хозяйственных животных». Но по-русски звучит как плеоназм.

²³² ЈН и FR никак не интерпретируют (у них получается «уничтожить древних царей», что странно), МҮ необоснованно заменяет «уничтожить» на «пренебрегать» («пренебрегать древними царями»), а РК вставляет «линии преемственности» («уничтожить линии преемственности...»). Я понимаю это место по аналогии с фрагментом про «начала нитей [дела] совершенномудрых людей» (см. сноску 229).

²³³ По СИЖ и по смыслу. У знаков близкое чтение. БЮ предлагает исправить на *фэнь* 忿 «негодовать / возмущаться». ЈН принимает исправление СИЖ, РК – БЮ.

²³⁴ В фотографической репрезентации и остальных редакциях «Мо-цзы» (по наблюдениям УЮЦ) стоит *цзу* 卒 «солдат». В распознанном тексте без указания на замену принято исправление БЮ на *шуай* 率 «предводитель(ствовать)». УЮЦ не согласен и следует за наличным текстом. ЈН следует УЮЦ. МҮ и РК оставляют *шуай*. Я следую УЮЦ. Про «предводителей» («генералов») и «служилых» (т.е. офицеров) говорилось выше в тексте, логичнее здесь видеть речь про обычных солдат.

²³⁵ В одной из редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, *ли* 利 «полезный» опущено. АКМ и ЮЮ предлагают считать его ошибочной дубликацией от следующего *хэ* 和 «гармоничный». УЮЦ также опускает. МҮ, ЈН и РК согласны.

²³⁶ По СИЖ. Ошибка из-за схожести начертания. МҮ, ЈН и РК следуют исправлению, хотя ЈН не указывает это. УЖЛ предлагает заменить на *хэ* 遏 с синонимичным значением («осаждать»).

²³⁷ По СИЖ и по смыслу. Ошибка исходя из схожести начертания знаков. МҮ, ЈН и РК следуют СИЖ.

²³⁸ ВХБ предлагает переставить *ди шэн люй* 敵生慮 «у врага появятся размышления» на *шэн ди юй* 生敵慮 «[это] породит вражеские размышления». Этому следуют ЈН и РК, хотя переводят по-разному (РК даже как «быть настроенными враждебно друг к другу», ЈН – как у меня тут). Но это по смыслу не необходимо. Речь идет о том, что враг будет в принципе прикидывать планы победы, поскольку увидит неединодушие у нападающих. Я не нашел случаев использования *ди юй* 敵慮 в остальной древнекитайской литературе (поиск по СТР), а вот случаи употребления *шэн люй* 生慮 имеются: в МЦ 56.5; 71.3, а также в ХХШ 2.10.22 – в сходном с вышеописанным значении.

²³⁹ В фотографической репрезентации на СТР (и во всех старых редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит *ин* 贏 «выигрывать». В распознанном тексте без указания на замену стоит вариант БЮ – *лэй* 羸 «ослабевать». МҮ, ЈН и РК следуют БЮ и переводят *и лэй* 意羸 в смысле «решимость [нападающих] будет ослаблена» (с вариациями). Я следую УЮЦ, который оставляет вариант старых редакций: *и ин* 意羸 «[защищающийся враг] замыслит выигрыш».

²⁴⁰ Я трактую это место как комментарий к тексту, который был потом ошибочно слит с основным текстом. Похожее есть в МЦ 19.5 (ср. сноску 302). Это место выглядит как комментарий, оно имеет полностью идентичный первый элемент и, если считается частью основного текста (что обычно делают), нарушает параллелизм всего фрагмента.

²⁴¹ По БЮ. Стандартная вариация в классических текстах.

²⁴² УЮЦ замечает, что во всех редакциях «Мо-цзы» стоит *цзу* 卒 «солдат», кроме одной (*Мянь мяо ээ* 繇眇閣, нач. XVII в.), которой УЮЦ следует и в которой стоит *шуай* 率 «предводитель(ствовать)». БЮ замечает, что в одной редакции он видел явно ошибочное *цзу* 足 «нога». ЈН не исправляет. РК исправляют вслед за УЮЦ на том основании, что это чтение «старого издания», хотя это не вполне так (текст фотографической репрезентации СТР взят с издания «Дао цзан», которое датируется серединой XV в.). Правда, они понимают *шуай* как «моральные модели», что в контексте уничтожения жизни людей выглядит слишком искусственно. У МҮ неточно «потеряет своих людей». Исправление УЮЦ возможно и дает дополнительный контраст между «наследственными домами», которые теряют «предводителей», и «сотней фамилий», которые теряют «занятия». Но оно недостаточно фундировано. «Солдаты» тоже вполне подходят.

²⁴³ В одной из редакций «Мо-цзы» стоит служебное слово *дан* 當.

²⁴⁴ По СИЖ и по смыслу.

²⁴⁵ УЮЦ берет *бэй* 倍 в значении «несущие (воинскую повинность)» (на примере из ЧГЦ). МҮ берет как «заклученные», ЈН и РК берут как «несколько», а FR опускает.

²⁴⁶ См. сноску 242.

²⁴⁷ По контексту.

²⁴⁸ По СИЖ и по смыслу. Ошибка из-за схожести начертаний.

²⁴⁹ СИЖ предполагает, что *дао-лу* 道路 «пути и дороги» в этом месте – лишняя дубликация.

²⁵⁰ В фотографической репрезентации на СТР стоит этот (просторечный по БЮ) иероглиф. В распознанном тексте стоит вариант *лян* 糧 с тем же значением, как в МЦ 18.2.

²⁵¹ В распознанном тексте на СТР вместо отрицания *бу* 不, как в фотографической репрезентации, стоит явно неверно распознанный *ся* 下 «(в)низ». Интересно, что РК без какого-либо объяснения воспроизводит эту ошибку (но не ЈН).

²⁵² ВНС предлагает удалить как выбивающийся из контекста непонятный иероглиф. ЮЮ утверждает, что это – то же самое, что *цзи* 際 «межа / соединение / случай, когда». Переписчик мог не понять смысла этого иероглифа и гармонизировал его добавлением *цзи* 繼 «продолжать(ся)» из МЦ 18.2, а затем оба иероглифа сохранились в последующих изданиях.

²⁵³ По ВНС. Согласно параллелизму с предшествующей фразой.

²⁵⁴ По ВНС. По смыслу. Ошибка из-за схожести начертаний.

²⁵⁵ По УЮЦ.

²⁵⁶ В редакции БЮ стоит явно ошибочный *дун* 動 «двигать(ся) / действовать».

²⁵⁷ См. сноску 188.

²⁵⁸ JH и RK при переводе опускают субстантиватор *чжэ* 者 после *ши* 師 «войско» и возвратное *сян* 相 «друг друга» перед *вэй* 為 «делать / считать (чем-либо)». МУ переводит толковательно, трактуя *вэй* как «быть ради», *бу-ли* 不利 «неполезное» как «уничтожение», а *юэ* 曰 «говорится» как «очевидно», получая: «Теперь, то, что армии нацелены на взаимное уничтожение – это очевидно». В определенном смысле это верная интерпретация, поскольку моист здесь, видимо, стремится показать, что то, что обычно считается бесполезным тем, кто связан с военным делом – те или иные аспекты неподготовленности к войне, на самом деле ничуть не лучше подготовленности к войне – и то, и то влечет за собой потерю людских жизней и ущерб для хозяйственной деятельности. Но все-таки перевод МУ слишком волен, его идея доносится через весь отрывок МЦ 19.3, а не через одно только данное предложение. Я перевожу близко к тексту, не выкидывая кажущиеся избыточными грамматические показатели: *чжэ* 者 превращает *ши* 師 «войско» в глагол со значением «вести / выводить войска» (ср. *Сунь-цзы Бин фа* 孫子兵法 «“Образцы [для использования] военных сил” Учителя Суня», гл. 11, п. 6 по СТР: 去國越境而師者，絕地也 «то, куда выводят войска, уходя [из своего] государства, переходя [за его] границы – [это считается] “перерезанными землями”»).

²⁵⁹ *Фэнь* 奮 – это и «летать / кружить» и, одновременно, «быть воодушевленным». В переводе я попытался соединить этимологию полета и рвения, хотя результат далек от удовлетворительного.

²⁶⁰ Т.е. внутри или вовне у них несогласие друг с другом или с начальством. *Хэ* 和 «гармония» вполне можно перевести и менее возвышенным «согласие».

²⁶¹ Не очень понятно, что это значит. СИЖ на основе ИЧШ 54.1 *вэй* 威 *дэ ган* 德剛 *юэ юй* 武曰圍 «[когда] влияние [и] благодать жесткие [и] воинственные, говорят “юй”» предлагает понимать *юй* 圍 как «границный / предельный». JH и RK берут *юй* в значении *юй* 御 «давать отпор», но по RK отпор дает *вэй* 威, которую они переводят как «сила» (might), а по JH – отпор дают самой *вэй* (в переводе «жестокое обращение»). МУ переводит *вэй* как «могущество» (power) и берет *юй* в значении «августейший» (видимо, близкий СИЖ). Я понимаю эту неприятность для войска как неспособность авторитета командующих («влиятельности») сдерживать («ограничить») деструктивные импульсы в войске, но это понимание гипотетическое.

²⁶² Не вполне понятно, что это значит. МУ и JH считают, что здесь речь про недостаточную сплоченность народа и/или войска, СИЖ и RK – что кандалы на узниках не крепки. Учитывая, что в единственном другом месте в МЦ 28.6 слово *си* 係 употребляется в значении «связывать узами», вероятно, СИЖ и RK ближе к истине.

²⁶³ Не очень понятно, что это такое, это единственное упоминание в древнекитайской литературе (судя по данным поиска по СТР). *Чжи* 植 дословно значит «(заставлять) вставать вертикально» и применяется как к неодушевленным («вздымать(ся) / возводить(ся) / водружать(ся)» и т.п.), так и к одушевленным («взрачивать(ся) / вырастать вверх») вещам. Обычно понимают «вздымающееся сердце» в смысле «решимости».

²⁶⁴ Меньшим кеглем здесь и далее дана предположительная вставка в основной текст древнего комментария.

²⁶⁵ УЮЦ понимает *чжун* 中 «средний / точный / поражать (в цель)» как «искренне», ЦЯС – как «немного». За ним следует JH. RK переводят близко к этому как «среднего размера». МУ, FR опускают в переводе.

²⁶⁶ Вероятно, старших офицеров из знатных семей, ср. далее.

²⁶⁷ Не очень понятно, что значит «простые люди», если учесть, что дальше говорится про совсем уж рядовых воинов. Видимо, тут имеются в виду младшие офицеры из незнатных семей.

²⁶⁸ У JH, RK, FR – пехотинцев.

²⁶⁹ У МУ – заключенных. JH, RK, FR опускают в переводе. Я не знаю, использовались ли заключенные в древнекитайских армиях, но вполне допускаю, что здесь могли иметься в виду люди, по разным причинам выполняющие воинскую повинность (по УЮЦ). Тогда «последователи / пехотинцы» ранее – это люди, непосредственно служащие тем или иным наследственным домам, в том числе и на войне как воины.

²⁷⁰ *Гуань* 官 – это административное здание или помещение, где ведутся дела (в отличие от парного *фу* 府 далее в тексте, где дела (и все, что с ними связано) хранятся, т.е. «хранилищ / архивов»). Ближе всего по смыслу ему соответствует русское слово «офис», но в русском языке применительно к древним китайцам оно звучит очень модернизирующе, поэтому я заменил перевод на чуть менее удачное, но архаизирующее «контора».

²⁷¹ Слова переведены с учетом глосс из ШВЦЦ.

²⁷² Слова переведены с учетом глосс из ШВЦЦ.

²⁷³ Т.е. они присоединили бы к себе народ и земли завоеванных государств, но все так же не были бы способны обрабатывать по полной все полученные земли.

²⁷⁴ В фотографической репрезентации на СТР (и остальных редакциях «Мо-цзы», кроме одной, по наблюдению УЮЦ) стоит *хай* 還 «а еще». В распознанном тексте без указания на замену стоит исправление ХИС – *да* 逮 «добираться / хватать». Это же слово стоит в версиях СИЖ, JH и RK. УЮЦ заменяет на

дай 逮 (с тем же значением, что *да*), т.к. именно этот вариант стоит в отдельной редакции «Мо-цзы». ДВ предлагает заменить на *сюань* 儼 «ловко», что не вполне поддерживается синтактикой фразы. В параллельном пассаже ниже в параллельном месте стоит *цзе* 且 «кроме того», т.е. тут также ожидается слово со служебным значением. МУ, ЖН, РК, FR не учитывают это слово в переводах.

²⁷⁵ В фотографической репрезентации на СТР стоит *фа* 罰 «штрафовать» (и во всех древних редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ), в распознанном тексте без указания на замену стоит принятый уже у СИЖ вариант *фа* 伐 «[вести] кампанию».

²⁷⁶ БЮ на основании параллелизма с последующим предлагает заменить *и гун фа чжи* 以攻伐之 «из нападений и кампаний...» на *цзы и гун фа* 子以攻伐 «Вы из нападений и кампаний...». Ему следует РК.

²⁷⁷ По СИЖ. По параллелизму с предшествующим. РК следует, ЖН – нет.

²⁷⁸ По РК (ЖН, FR распространяют до конца параграфа). Далее идет фактуальная конкретика, поясняющая тезис Мо-цзы. Везде ранее я трактовал это как добавление пропонента. Тут аналогичный случай.

²⁷⁹ По УЮЦ. ВНС предлагает удалить как искаженную дубликацию от служебного *чжэ* 者. УЮЦ не согласен на основании последующего вхождения *ю сань мяо* 有三苗 в тексте параграфа.

²⁸⁰ По наблюдениям ВШН, в одной из редакций «Мо-цзы» стоит *дянь* 墊 «топить».

²⁸¹ СИЖ на основании того, что ему непонятно словосочетание «日妖» (*жи яо*), и сомнительного параллелизма далее в тексте с участием *яо* предлагает либо заменить *жи* 日 «солнце / день» на *ю* 有 «имеется» (и тогда получится «некоторое зловредное [существо] ночью вышло»), либо убрать как ошибочную вставку *яо* («зловредное») (и тогда получится «солнце ночью вышло»). УЮЦ замечает, что то, что солнце вышло ночью, – это и есть «зловредное» (т.е. как бы переводит «солнце зловредно вышло ночью»), поэтому ничего исправлять не надо. Ему следуют ЖН, РК.

²⁸² В фотографической репрезентации на СТР и некоторых других редакциях «Мо-цзы» (по наблюдению УЮЦ) стоит явно ошибочный *бинь* 賓 «гость / приживала», который обычно исправляется на близкое по начертанию *сяо* 宵 «ночь».

²⁸³ В фотографической репрезентации (как и во всех остальных редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) служебное слово *юй* 於 отсутствует. В распознанном тексте без указания на вставку принят вариант ВНС с добавлением этого иероглифа (согласно параллелизму с ближайшим контекстом, по смыслу, по тому, как эти фразы толковались в последующих текстах). СИЖ, УЮЦ, ЖН, РК его принимают.

²⁸⁴ В фотографической репрезентации (как и во всех остальных редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит *да* 大 «большой». В распознанном тексте без указания на замену стоит вариант, который предлагают АКМ и ВНС – близкое по начертанию *цюань* 犬 «собака» (по смыслу, по тому, как эти фразы толковались в последующих текстах). СИЖ, УЮЦ, ЖН, РК его принимают.

²⁸⁵ БЮ предлагает понимать как *чжэнь* 震 «греть / сотрясаться».

²⁸⁶ По ВНС. По параллелизму с последующим оборотом с Таном *тан* 湯 в данном абзаце. Поскольку ранее Тану предопределило «Небо» и поскольку в параллельных местах из *И вэнь лэй цзюй* 藝文類聚 «Искусств [и] текстов, накопленных [по] родам» и ЧШЦН 6.12 тоже субъектом предопределения выступает «Небо», СИЖ не так уверен, что здесь в изначальном тексте в качестве «предопределяющего» стояло имя божества Гао-ян 高陽 (см. сноску 357). Ему следует ЖН, заменяя Гао-яна на «Небо». РК следует ВНС. Везде в МЦ 19.4 предопределения верховного «Неба» передаются через нижестоящих духов, причем дух вполне может говорить как бы от себя (см. далее), но в то же время понимается это так, что это говорится от лица «Неба», поэтому я не вижу трудности с данным пассажем и принимаю исправление ВНС.

²⁸⁷ По СИЖ и по смыслу. Вероятная порча через 田 → 四. ЖН, РК принимают исправление.

²⁸⁸ По СИЖ и по смыслу. По близости начертания. ЖН, РК принимают исправление.

²⁸⁹ По СИЖ.

²⁹⁰ По СИЖ. Близость начертания в древнем письме. Кроме того, СИЖ исправляет *цзинь* 瑾 «прекрасный нефрит» именно на *гуй* 珪 «[нефритовая] табличка» (а не на *хуан* 璜 «[нефритовый] полукруг») на том основании, что божество с телом птицы, явившееся Юю – это Гоуман 句芒, ассоциировавшийся с востоком, с которым также ассоциируется статусный *гуй*. РК следует СИЖ. ЖН следует ВХБ и исправляет на «с великой осторожностью».

²⁹¹ По контексту. См. также сноску 362.

²⁹² По СИЖ. Близость начертания в некоторых древних вариантах.

²⁹³ В фотографической репрезентации на СТР стоит *хоу* 后 (как и во всех древних редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ), в распознанном тексте без указания на замену стоит вариант БЮ – *хоу* 後.

²⁹⁴ По ВНС, который приводит свидетельства того, что в современных ему многих изданиях традиционных текстов менее встречаемое *ли* 磨 «расставлять» заменено на более встречаемое *мо* 磨 «тереть». УЮЦ и РК следуют. ЖН не отмечает это в своей редакции, но его фактический перевод также следует ВНС.

²⁹⁵ По ВНС. Часто взаимозаменяемо в древних комментариях и цитатах.

²⁹⁶ По СИЖ, УЮЦ. Ошибка из-за близости начертания во всех редакциях «Мо-цзы», кроме одной, по наблюдениям УЮЦ. БЮ предлагает понимать исходное *цин* 卿 «советник» исходя из глоссы в ШВЦЦ – *чжан* 章 «раздел / отдел / образец / явный».

²⁹⁷ По СИЖ. *сян* 鄉 «селение» может быть сокращением от *сян* 饗 «угощать(ся) / жертвовать», но даже и тогда не очень понятна его связь с последующим *чжи* 制 «распоряжаться». МУ понимает *сян чжи* 鄉制 как «устроить жертвоприношения», а ЛН – как «предложил жертвоприношения, чтобы регулировать». РК опускает *сян* в переводе. УЮЦ предлагает трактовать как *сян* 享 «принимать (с согласием) / наслаждаться / обладать» на основе вероятного параллелизма *суй сян хуан цзи* 遂享皇極 «довольствовались и наслаждались августейшим пределом» в ВС 59.3.1. Я следую УЮЦ, но не считаю, что тут есть связь с «августейшим пределом» (см. сноску 298). Я понимаю *сян* 享 в значении «принимать как дар» (т.е. добровольно и со стороны дарителя, и со стороны получателя), поскольку именно это значение хорошо сочетается и с последующим *чжи*, и с общим параллелизмом похожих фрагментов относительно воцарения других царей далее в этом же параграфе, которые говорят про распространение власти царя на всю ойкумену. Т.е. *сян чжи* – это «принял в дар [и стал] распоряжаться».

²⁹⁸ СИЖ предлагает исправить *да* 大 «большой» на *сы* 四 «четыре», поскольку это может быть ошибка из-за близости начертания в стиле, использовавшемся на печатях. Ему следуют МУ, ЛН и РК. УЮЦ не согласен. На основании наличия словосочетания «большой / великий предел» (*да / тай цзи* 大 / 太極) в ЦШИЛ и похожего на параллельное к данному месту в МЦ места в ВС 59.3.1 (см. сноску 297), где фигурирует *хуан цзи* 皇極 «августейший предел», он делает вывод, что здесь имеются в виду не «четыре предела» мироздания, а что-то типа «великого совершенства [царя]» (ср. также *хуан цзи* как царское совершенство в ШУЦ 4.6.7). Но на самом деле, если мы посмотрим на явно параллельные этому места, где перечисляются заслуги древних царей после победы над мировым злом и воцарением, далее в этом же параграфе МЦ (3-е по счету перечисление), мы увидим, что они все – про распространение власти на всю ойкумену. Поэтому, если мы соблюдаем этот параллелизм (а против этого нет никаких причин), и здесь мы должны понимать *да цзи* 大極 не в значении совершенств царя, а в значении «(все) великие пределы (мира)». *Да* 大 в этом случае можно не исправлять.

²⁹⁹ См. сноску 274. В этом месте вариант *дай* 逮 имеется в чуть большем количестве редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ.

³⁰⁰ В фотографической репрезентации на СТР (и ряде других редакций *Мо-цзы*, по наблюдениям УЮЦ) стоит явно ошибочный знак *чжи* 至 «доходить». В распознанном тексте без указания на замену стоит *ван* 王 «царь» (из ряда других редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ).

³⁰¹ В фотографической репрезентации на СТР стоит нестандартный знак. В распознанном тексте без указания на замену стоит вариант *ку* 酷 «серьезный», предложенный СИЖ. Ему следуют ЛН и РК. Я следую УЮЦ, который заменяет на *гао* 誥 «указ / предписание», вариант, имеющийся в одной из других редакций «Мо-цзы». При таком толковании везде в МЦ 18.4. в параллельных с этим местах в описаниях дел прежних царей дается тезис, что Небо являет свою волю насколько это возможно эксплицитно.

³⁰² По ВНС. По параллелизму с окружающим контекстом (так грамматичнее, а также соблюдено четверословие). УЮЦ, ЛН и РК следуют.

³⁰³ В фотографической репрезентации на СТР стоит нестандартный знак *хэ* 鶴 «журавль». В распознанном тексте (а также еще в одной редакции «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) без указания на замену стоит более распространенный вариант *хэ* 鶴 (с тем же значением), который предложил ЛВЧ. В редакции БЮ стоит вариант *хэ* 鶴 «белый журавль».

³⁰⁴ По БЮ. Вставлено согласно с упоминанием в ВС. У ЛН и РК вставка никак не маркирована.

³⁰⁵ УЮЦ отмечает, что в различных редакциях «Мо-цзы» и цитатах из «Мо-цзы» в других произведениях могли быть близкие по начертанию варианты *бяо* 鏢 «удила», *ли* 驪 «вороной», *лу* / *ао* 鏢 «громадный / жестокий». ЛН и РК без каких-либо указаний принимают первый вариант.

³⁰⁶ СИЖ считает, что предшествующие 21 иероглиф (начиная с *ся дэ* 夏德 «благодаря Ся...») – это, вероятнее всего, комментарий или вариант из другой редакции на текст ниже, который при переписи ошибочно смешали с основным текстом. В ВС нет этого фрагмента, БЮ также комментирует не его, а измененную версию текста ниже, а само содержание фактически повторяет текст ниже и кажется несколько вырванным из контекста. Ср. также сноску 310. Я склоняюсь согласиться с СИЖ, но считаю, что комментарий или вариант из другой редакции распространяется и на следующие 24 иероглифа (до *шао-шао ю шэнь лай*... 少少有神來... «мало-мало [времени спустя] некоторое божество прибыло...»), потому что если убрать этот фрагмент, данный рассказ окажется по структуре полностью параллелен предыдущему и последующему: указание на явное недовольство Неба, перечисление противоестественностей, публичное предопределение в конкретном месте, назначающее героя сделать дело, появление божества (приватно?) у самого героя, разъясняющего ему предопределение лично, реализация предопределения и последующее упорядочение всего мира. Если эти 45 иероглифов оставить, они будут нарушать эту структуру дубликации

ей, причем даже столичный город Ся (*Ся чжи чэн* 夏之城) в этом описании тогда будет разрушаться дважды. МУ, ЈН, РК, FR пытаются соединить оригинал и дубликацию (в моем понимании) в единый связный текст. МУ, ЈН и РК при этом в первом случае уничтожения столицы Ся переводят *Ся чжи чэн* как «города Ся» (во множественном числе), а во втором – как «столицу / город Ся» (в единственном числе), что весьма спорно с точки зрения текстологии оригинала и китайских реалий того времени. Под городом с «внешними стенами» (*чэн* 城), т.е. мегаполисом, обычно все-таки имеется в виду столица.

³⁰⁷ По контексту. Слова взаимозаменяемы в древнем письме. У ЈН и РК так же. МУ понимает *сян* 鄉 в значении «(местных) дезертиров», но это не соответствует явно предикатной функции *сян* в данном предложении.

³⁰⁸ УЖЛ считает *инь бао* 陰暴 именем божества. СИЖ предлагает заменить *инь* на *цзян* 降 «спускаться». Ему следует РК. ЈН оставляет чтение *инь*.

³⁰⁹ См. сноску 306.

³¹⁰ УЮЦ по смыслу считает, что *юй цзи цзу ци мин юй тянь и* 予既卒其命於天矣 «когда мы окончили их предопределение от Неба» из текста выше изначально стояли здесь. Я придерживаюсь точки зрения СИЖ о том, что эта фраза принадлежит комментарию, который был вставлен в основной текст по ошибке (см. сноску 306), поэтому вряд ли она могла изначально стоять здесь. Она выглядит пояснительной (в отличие от того варианта, который сейчас стоит тут) и вторичной.

³¹¹ По БЮ, ВНС. По смыслу. В древности взаимозаменяемые иероглифы.

³¹² По ЈН, РК.

³¹³ По СШС, ДВ. По параллелизму с предшествующим. УЮЦ, ЈН, РК следуют.

³¹⁴ См. сноску 274.

³¹⁵ По ЈН, РК. По смыслу.

³¹⁶ По ЮЮ, СИЖ. Ср. параллельное место в МЦ 9.7, где стоит вариант *сян* 鄉 (с тем же значением). МУ, ЈН, РК следуют. ВНС предлагает понимать *сюй* 序 как *шунь* 順 «послушать(ся) (=соглашаться)», *сюнь* 訓 «излагать» или *сюй* 敘 «располагать (по порядку)», понимая фразу в том смысле, что «[Верховный] владыка не одобрил его благодать», однако и его примеры, и грамматика фразы скорее предполагали бы в таком случае что-то типа «владыка не распределил по порядку свою благодать», что делает этот вариант менее предпочтительным.

³¹⁷ По УЮЦ. В нескольких редакциях «Мо-цзы» иероглиф отсутствует. Его отсутствие хорошо восстанавливает параллелизм и смысл.

³¹⁸ Следствие предшествующего исправления.

³¹⁹ В фотографической репрезентации на СТР (как и во всех старых редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит явно ошибочный *ван* 王 «царь». В распознанном тексте без указания на замену принято общепринятое исправление на *ту* 土 «земля».

³²⁰ См. сноску 282. УЮЦ замечает также, что в одной из редакций «Мо-цзы» стоит знак *сяо* 霄 «небосвод».

³²¹ УЮЦ замечает, что в некоторых редакциях «Мо-цзы» стоит *бинь* 賓, в некоторых – *сяо* 霄. Ср. сноски 282 и 320.

³²² УЮЦ замечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» *нань* 男 «мужчина» перемещен перед *ю* 有 «иметься / некоторый». Возможно, отсюда в ряде цитат из *Мо-цзы* в других памятниках знаки *нань* и *ной* 女 «женщина» могли быть поменяны местами.

³²³ По ВНС. ЈН и РК следуют. АКМ берет в прямом значении «старший брат», имея в виду бегство сводного старшего брата царя Чжоу – Вэйцзы Ци 微子啓. СИЖ считает это объяснение неправильным. Оно действительно не вполне укладывается в контекст.

³²⁴ В фотографической репрезентации на СТР и ряде других редакций «Мо-цзы», по замечанию УЮЦ, стоит *у* 烏 «ворон». УЮЦ также отмечает, что в других редакциях «Мо-цзы» и в цитатах из «Мо-цзы» в других памятниках может стоять *няо* 鳥 «птица» (как в распознанном тексте на СТР, без указания замены, видимо, принимая графику редакции БЮ) или *цюэ* 雀 «воробей». Он затрудняется указать точную графику изначального знака.

³²⁵ УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» стоит близкое по начертанию, но менее подходящее по смыслу *юй* 御 «управлять (колесницей и т.д.)».

³²⁶ УЮЦ отмечает, что в разных редакциях «Мо-цзы» и в цитатах из «Мо-цзы» в других памятниках может стоять как *гуй* 珪/圭 «[нефритовая] табличка», так и *шу* 書 «писания». Он затрудняется указать точную графику изначального знака.

³²⁷ В фотографической репрезентации на СТР (и некоторых других редакциях «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ) стоит явно ошибочный *юань* 緣 «связь». В распознанном тексте без указания на замену стоит общепринятое исправление *лу* 綠(=籙?) «зеленый(список?)».

³²⁸ СИЖ предлагает заменить на *цзо* 阼 «престол». УЮЦ не видит в этом необходимости. ЈН следует УЮЦ, РК следует СИЖ, хотя не маркирует замену в своей редакции оригинала.

³²⁹ УЮЦ замечает, что в нескольких памятниках в цитатах из «Мо-цзы» знака *мэн* 夢 «сон» нет.

³³⁰ По БЮ. По смыслу. Также это добавление встречается в цитатах из «Мо-цзы» в нескольких памятниках.

³³¹ По смыслу.

³³² БЮ и АКМ замечают, что в одной из других редакций «Мо-цзы» и в цитатах из «Мо-цзы» в других памятниках встречается вариант *ду* 瀆 «канавы / осквернять».

³³³ По ЖН, который следует МЦЦИ и считает это общепринятым исправлением. СИЖ, УЮЦ, РК его не делают. Но у слов действительно имеется близость в написании, кроме того словосочетание «вино и еда» (*цзю ши* 酒食) имеет хорошую представленность в древнекитайских текстах, в отличие от *цзю дэ* 酒德 (101 случай, согласно поиску по СТР, против 3, все из которых – про шанского царя и вполне могут быть следствием первоначальной порчи текста). Хотя, конечно, всегда есть вероятность, что пропонент мог просто цитировать из другого памятника.

³³⁴ УЮЦ замечает, что в одном из памятников в цитате из «Мо-цзы» перед *ван* 往 «идти» стоит знак *жу* 汝 «ты».

³³⁵ БЮ замечает, что в цитатах из «Мо-цзы» в некоторых памятниках тут стоит вариант *кань* 戡 «колоть / убивать».

³³⁶ СИЖ предлагает заменить *гун куан фу* 攻狂夫 «напасть на [этого] безумного мужа» на *ван гун чжи* 往攻之 «пойти напасть на него» на основании близости начертаний и возможности неверного переноса иероглифов. ДВ считает, что *куан фу* может быть искажением от *ду фу* 獨夫, понимаемого, видимо, в смысле, навеянном вариантом из МЭЦ: «тиран / деспот / злодей». УЮЦ, следуя ВИЧ, предлагает ничего не исправлять, показывая на примерах из других памятников, что *куан фу* вполне может быть нормальным описанием в ряду таких явлений, как *ду фу*, *пи фу* 匹夫 «обычный человек», *цзю тун* 狡童 «плутоватый отрок» и т.п.

³³⁷ УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» стоит *цзи* 及 «достигать / догонять».

³³⁸ По УЮЦ, значение зафиксировано в одной из редакций «Мо-цзы».

³³⁹ УЮЦ замечает, что в цитатах из «Мо-цзы» в ряде памятников и в некоторых редакциях «Мо-цзы» стоит вариант *си* 錫 (с тем же значением, что и *цы* 賜 «дарить / ниспосылать»).

³⁴⁰ ЖН отмечает, что некоторые комментаторы (ЛШЛ, МЦЦИ) предлагают заменить *хуан* 黃 «желтый» на *хуан* 皇 «величайший». ЖН следует этому исправлению. РК – нет. СИЖ считает, что желтый близок к ярко-красному, поэтому, хотя здесь не стоит *чи* 赤 «красный», имеется в виду красное знамя чжоусцев.

³⁴¹ УЮЦ указывает, что в одной редакции «Мо-цзы» стоит *чэн* 乘 «ехать / пользоваться».

³⁴² БЮ предлагает читать как *лай* 賚 «дар». ЖН и РК следуют.

³⁴³ По СИЖ. По параллелизму с предшествующим. РК также исправляет.

³⁴⁴ ВШН предлагает поменять местами *цы* и *цзи* на основании параллелизма с предшествующим.

³⁴⁵ УЮЦ замечает, что в двух редакциях «Мо-цзы» конечная частица *е* 也 отсутствует.

³⁴⁶ См. сноску 278.

³⁴⁷ Юй 禹 – древний совершенномудрый правитель. Усмиритель потопа и основатель первого зафиксированного дошедшей до нас традицией верховного правящего режима Ся 夏 (XXI – нач. XVI вв. до н.э.).

³⁴⁸ Варварское племя, «имеющие власть» в котором в традиционной историографии стали считаться теми, кто впервые в истории употребил систему наказаний с целью угнетения народа (ср. также МЦ 12.8). Дословно просто *ю мяо* 有苗 «имеющие (=обладающие) мяо». *Ю* часто добавляется к названиям народов и государств (ср. *ю Ся* 有夏 «имеющие Ся» далее в тексте фрагмента) и так же часто не переводится.

³⁴⁹ Тан или Чэн Тан 成汤 – одно из имен, под которыми известен основатель верховного правящего режима Шан / Инь (XVI–XI вв. до н.э.). Традицией, в том числе и моистами, считается образцовым «совершенномудрым» царем.

³⁵⁰ Цзе 桀 – последний царь династии Ся. Один из классических «злодейских царей» (*бао-ван* 暴王) традиционной китайской историографии.

³⁵¹ У 武 – один из основателей верховного правящего режима Чжоу 周 (XI–III вв. до н.э.). Тоже «совершенномудрый» царь.

³⁵² Чжоу 紂 – последний царь династии Шан / Инь. Этот – второй образцовый «злодейский царь».

³⁵³ *Чжу* 誅 может означать как исполнение приговора («наказание», «кара» и т.п.), так и только еще вынесение его, оценку («порицание», «укор» и т.п.) (ср. ЛЮ 5.10; ЧЦЦЧ 7.14.2 *чжу это цзянь хуэй цзэ у цзи е* 誅而薦賄·則無及也 «[если], будучи осужден, предоставит выкуп, то не ловите»). Чтобы оставить эту двузначность (возможно, имеющую для моистов особый смысл, поскольку у них *чжу* – практически бескровны), я перевожу как «осуждение», сохраняющее оба смысла.

³⁵⁴ Перевод по интерпретации УЮЦ (где *жи* 日 – это «солнце», а не «день», а *яо* 妖 (см. далее) трактуется как наречие). См. сноску 281. *Яо* 妖 – это нечто зловещее и внешне видимое (ср. ЛХ 65.11 妖與毒

同，氣中傷人者謂之毒，氣變化者謂之妖。《яо с ядом обще, то, когда пневма внутри ранит человека, называется это ядом, то, когда пневма изменяется и преображается [снаружи], называется это яо». Оно же как правило понимается как знак чего-то нехорошего (ср. ЛШЦЦ 29.1... 祥者福之先者也，見祥而為不善則福不至；妖者禍之先者也，見妖而為善則禍不至... «...[доброе] знамение – то, что предшествует благам, [если] увидел знамение и делаешь нехорошее, то блага не дойдут [до тебя]; яо – то, что предшествует бедам, [если] увидел яо и делаешь хорошее, то беды не дойдут [до тебя]...»). Поэтому перевожу как «зловещий».

³⁵⁵ У МҮ, ЈН, РК «драконы» во множественном числе. У ЈН генерализировано: «драконы появлялись в храмах». Не вполне понятно, что имеется в виду. Вероятно, противоестественность этого события в ряду других противоестественных и зловещих событий состоит в том, что дракон в древнекитайском мировоззрении обычно рождается в водной среде в природе, а не на суше и тем более в храме.

³⁵⁶ Дословно, конечно, это «оплакивать» (по полной программе, с завываниями и т.п.), но по отношению к собакам в русском языке это выглядело бы уж слишком странно, поэтому «выть».

³⁵⁷ Гао-ян 高陽 (досл. «Высокий свет») – посмертное официальное прозвище Чжуань-сюя 顓頊, в древнекитайской мифологии и историографии божество и одновременно первопредок-царь. Правил, как считается традицией, примерно на рубеже XXVI–XXV вв. до н.э. БЮ замечает, что он появляется здесь, поскольку он – прадед в шестом поколении для Шуня 舜, которому Юй служил и который тоже происходил от Чжуань-сюя, хотя данные о том, в каком поколении, разнятся.

³⁵⁸ Дословно *сюань* 玄 означает «черно-бурый» и в переносном смысле «тайный».

³⁵⁹ Т.е. удостоверение его легитимности как полководца.

³⁶⁰ СИЖ идентифицирует его с божеством с телом птицы из МЦ 31.5, которое называет себя само Гоуман 句芒.

³⁶¹ Нефритовая дощечка с одним закругленным или треугольным концом обычно дарилась наследственному владельцу царем в подтверждение его легитимности (и значимости, которая коррелировала с ее размером) и использовалась как ритуальный предмет при официальных приемах, жертвоприношениях, похоронах и т.п.

³⁶² Это место понимают и переводят по-разному. У ЈН и МҮ получается, что дух стрелнул стрелой в генерала мяо, у РК – что Юй просто «принудил сдать» его. FR пропускает это место вообще. Между тем, здесь ничего не сказано про «пуск» стрелы, только про ее «хватание / держание». Такие переводы неизбежно модифицируют оригинальный текст, не комментируя это. При интерпретации этого фрагмента следует также учитывать общий моистский пафос в этой главе, заключающийся в том, что правильные войны, особенно те, которые совершаются при вмешательстве духов, происходят бескровно или при минимальных потерях. Поэтому вряд ли здесь валидна интерпретация ЈН и МҮ. Перевод РК мне кажется более близким к изначальному тексту моистов. *Ши* 失 «стрела» можно понимать как вариант от *ши* 誓 «клясться» (в данном случае – в верности, в непротивлении). Клялись в древнем Китае обычно, призывая духов в свидетели и держатели клятв, что в данном случае как раз было очень явно «обслужено»!

³⁶³ Трудно дословно перевести *ли-вэй* 歷為. *Ли* значит «проходить по / через» места или временные промежутки. В расширительном смысле оно имеет значение «прошлого», «последовательности», «порядка». Моисты употребляют *ли-вэй* еще в МЦ 27.6, когда говорят о создании Небом солнца и луны, звезд и планет. По параллелизму с последующей фразой как тут, так и в МЦ 27.6 можно заключить, что здесь имеется в виду что-то типа создания как упорядочения, разделения и оформления в некоторую последовательность предшествующего хаоса. Юй, конечно, не Небо, но согласно мифу, после потопа, приведшего всю землю в беспорядок, он как раз занимался не только восстановлением социума, но и восстановлением природного мира, чтобы тот был пригоден для жизни людей. Это, видимо, тут и имеется в виду. *Вэй* 為 при этом в переводах обычно опускают.

³⁶⁴ Дословно *бяо* 鑣 значит «псалии», т.е. пару вертикальных стержней, прикрепляющихся перпендикулярно к концам удила для фиксации их во рту коня.

³⁶⁵ То, что в скобках, я трактую как вставку древнего комментария в исходный текст. См. сноску 306.

³⁶⁶ ЈН переводит *инь бао* 陰暴 (досл. «темное злодеяние») как «дух под покровом тьмы», РК – как «божественные бедствия», FR вслед за УЮЦ дает как имя и в сноске переводит как «Темное насилие». Если принять, что данный кусок – это древний комментарий, по ошибке инкорпорированный в основной текст, Инь-бао может быть одним из имен божества Чжу-жуна (см. сноску 367).

³⁶⁷ Чжу-жун 祝融 (досл. «[Вызывающий] дым заговором»), известный также под разными другими вариантами имени (см. у СИЖ), – божество огня.

³⁶⁸ *Сянь* 閒 может тут идти в собственном смысле как «свободный от работы / незанятый», т.е. указывать на то, что в это время в данном месте стены не было никаких людей, т.е. эта «божественная интервенция» опять проходила бескровно. Но можно его понимать и как вариант от *цзянь* 間 «между» (т.е. угол между двух внутренних стен). МҮ, ЈН, РК, FR, видимо, так и понимают, опуская это слово в своих переводах. Но, как кажется, при значении «между» перед ним более корректно с точки зрения грамматики было

бы добавить притяжательное *чжи* 之. Семантически тоже не очень понятно, зачем в данном словосочетании добавлять «между», не несущее никакой новой информации.

³⁶⁹ БЮ на основании упоминаний в остальной древнекитайской литературе разъясняет, что это место, где Тан устроил себе столицу. Он указывает, что это около современного городского уезда Яньши 偃師 (пров. Хэнань).

³⁷⁰ МУ, ЖН, РК опускают *юн* 用 «(у)потребление» в переводах.

³⁷¹ Ритуальные сосуды, сделанные Юем (по СЦШЦ, или его сыном – по ЧЦЦЧ) из бронзы, отданной ему в качестве дани с подчиненных и упорядоченных после укрощения потопа территорий. При Шан треножники перевозились сначала в одну столицу, потом в другую. Возможно, именно это здесь имеется в виду.

³⁷² Это место понимают по-разному. РК переводят *фу яо* 婦妖 как «женские демоны», МУ – как «ведьмы», ЖН – как «странные женщины». Все понимают *яо* как существительное или прилагательное. Я перевожу его наречием по параллелизму с предшествующим вхождением *яо* в текст (см. сноску 354). Я думаю, МУ ближе к истине, чем РК, а ЖН, возможно, ближе, чем МУ. Вероятно, речь идет просто о том факте, что женщины или, тем более, жены, которым, вообще говоря, не дозволялось выходить из дома ночью, стали выходить ночью. У таких, конечно же, могли быть только нечистые мотивы как следствие нечистоты находящихся у кормила государственной власти!

³⁷³ Гора Ци 岐 находится в современной провинции Шэньси.

³⁷⁴ Вэнь 文 – начал компанию по свержению правящего режима Шан / Инь, но не закончил ее. Его дело как раз продолжил и закончил его сын У 武, завершив основание нового правящего режима Чжоу 周, при котором (под закат), в частности, пишутся и моистские тексты. Оба героя считаются образцовыми «совершенномудрыми» царями китайской традицией, в том числе и моистами.

³⁷⁵ Досл. «иньских».

³⁷⁶ Тай-дянь 泰顛 – какой-то авторитетный добродетельный советник, который помогал Вэню в его предприятии. СШС отождествляет его с Великим князем 太公 (Цзян Цзяя 姜子牙, он же Лю / люский Шан 呂尚 далее в тексте (см. сноску 394), полумифический военный советник царя Вэня и генерал при царе У, который считается основоположником государства Ци и автором военного трактата *Лю тао* 六韜 «Шесть стратагем»), но СИЖ пространно критикует эту точку зрения. С другой стороны, эту критику мог не знать писавший это моист...

³⁷⁷ Имеется в виду Хуан-хэ.

³⁷⁸ *Лу / люй ту* 綠/綠土 – «список [и] схема» или «зеленая схема» (ср. ХНЦ 2.21... 洛出丹書, 河出綠圖 «...[из реки] Ло выходит киноарные писания, [из] Реки выходит зеленая(?) схема», хотя, скорее всего, данные из ХНЦ – следствие поздней неверной интерпретации плохо отличимых друг от друга знаков *лу* 籙 и *люй* 綠) – в самом общем смысле священные носители таинственного знания о судьбах истории (записанных в «списке») и устройстве мироздания (описанном в «схеме»), которые обретаются в момент появления в мире человека, способного в полноте реализовать и реализующего благодать, данную ему свыше Небом, чему они являются одним из видимых свидетельств. Как правило, такими людьми считались как раз «совершенномудрые цари» глубокой древности. На протяжении всей письменной истории Китая конкретный смысл, форма, обстоятельства обретения и, конечно же, содержание «списка и схемы» становились предметом многообразных спекуляций. Сейчас интерпретируется как т.н. «магический крест». Подробнее см.: [8].

³⁷⁹ Чэн-хуан 乘黃 – предвещающее благо волшебное ездовое животное, которое обычно почему-то называют «конем». По ШХЦ 7.20 оно было похоже на лисицу, на спине которой имелись рога.

³⁸⁰ По УЮЦ. См. сноску 328. Т.е. продолжил дело царя Вэня, в том числе и необходимость свергнуть иньского царя Чжоу.

³⁸¹ Это рабочий перевод для слова *си* 襲, которое объединяет значения «одевания в теплую одежду», «внезапного нападения» и «перенятия» (традиции и т.п.).

³⁸² См. сноску 229.

³⁸³ По БЮ, УЮЦ. Одна из редакций «Мо-цзы» имеет такой знак. МУ, ЖН, РК, FR следуют.

³⁸⁴ В фотографической репрезентации на СТР (и всех древних редакциях, по наблюдению ЛВЧ) стоит *и* 緊, в распознанном тексте без указания на замену дано общепринятое исправление по смыслу от ЛВЧ – *цзинь* 緊.

³⁸⁵ УЮЦ замечает, что в одной из редакций «Мо-цзы» знаки *гу* 故 «причина» и *хэ* 何 «что / какой» поменяны местами.

³⁸⁶ ДВ и ВШД предлагают добавить тут *го* 國 «государство» по параллелизму с последующим.

³⁸⁷ УЮЦ замечает, что в двух редакциях «Мо-цзы» вместо *гу* 故 «причина» стоит знак *го* 國 «государство».

³⁸⁸ ДВ предлагает перенести сюда *го* двумя знаками ранее. УЮЦ не соглашается и приводит случаи постановки числительного после подлежащего из МЦ 15.5; 47.13. Но он не учитывает, что там другое грам-

матическое окружение, а тут еще есть параллелизм с последующим. У меня нет решения, как правильное, поэтому я оставляю как есть. На смысл это не влияет.

³⁸⁹ Сюн-ли 熊麗 – один из ранних правителей государства Чу. По СЦШЦ его отец служил чжоускому царю Вэню. По СЦШЦ не он, а его сын получает земли Чу.

³⁹⁰ Гора Суй 睢 – не очень понятно, где это. БЮ дает такие географические данные, которые я не способен либо понять, либо локализовать.

³⁹¹ Икуй 鬻虧 – не очень понятно, кто это. ЛВЧ отождествляет его с Уюем 無餘, сыном шестого царя Шан/Инь. СИЖ критикует это за временные несоответствия и неуверенно отождествляет его с Юньчаном 允常, отцом упоминаемого ранее в тексте юэского царя Гоуцзяня. УЮЦ критикует эту позицию и отождествляет его с И 翳 (412–376 гг. до н.э.), потомком Гоуцзяня в четвертом поколении.

³⁹² Юцзюй 有遽 – не вполне понятно, кто это. СИЖ отождествляет его с шестым правителем государства Чу Сюньцюем 熊渠 (прим. IX в. до н.э.). УЮЦ, критикуя эту позицию, сам неуверенно отождествляет его с Уюем 無餘 (см. сноску 391).

³⁹³ По УЮЦ вначале получил страну в Юэ именно Юцзюй, поэтому по его интерпретации будет что-то типа «[который] вначале получил страну в Юэ». Это не очень убедительно с точки зрения связности повествования.

³⁹⁴ Танскому дяде 唐叔 (Цзи Юю 姬虞, вторая половина XI в. до н.э.) было пожаловано государство Тан 唐, которое позже будет переименовано в Цзинь 晉 его сыном. По поводу люэского Шана 呂尚 см. сноску 376. Сначала ему было пожаловано место Люй 呂, откуда он и взял себе субфамилию (*ши* 氏), но по параллелизму с «Танским дядей» я перевел его так, будто это название места.

³⁹⁵ ЛН и РК добавляют в конце предложения «соответственно», делая Танского дядю основателем Ци, а Люйшана – Цзинь, а ведь было как раз наоборот.

³⁹⁶ Т.е. Чу, Юэ, Ци и Цзинь.

³⁹⁷ В ряде редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ, стоит *цю* 求 «искать», в ряде – *лай* 來 «приходить/привлекать». УЮЦ исправляет на *лай*, параллельно последующему параллельному употреблению, которое зафиксировано во всех древних редакциях. ЛН и РК оставляют *цю*. МУ, FR и я следуем УЮЦ.

³⁹⁸ В фотографической репрезентации на СТР (и всех древних редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит знак *лай* 來 «приходить / привлекать». В распознанном тексте без указания на замену дан знак, имеющийся в редакции БЮ, – *цю* 求 «искать».

³⁹⁹ ЛН, следуя ЦЯС, понимает как *ку* 苦 «горький».

⁴⁰⁰ В фотографической репрезентации на СТР (и в ряде других редакций «Мо-цзы», по наблюдениям УЮЦ) стоит просторечный вариант от *чуань* / *чжуань* 傳 «передать». В распознанном тексте без указания на замену и в ряде других редакций стоит *фу* 傅 «учит(ел)ь». Здесь – исправление по УЖЛ, СИЖ. Искание из-за близости начертания в одном из своих вариантов. ВНС, СШС предлагают заменить на также возможное, но менее похожее *тун* 僮 (=童) «отрок» с незначительно отличающимся значением. ХИС предлагает заменить на *чжэнь* 佞 (в сочетании с *цзы* 子 также с близким значением), БЮ предлагает понимать как *чжуань* в значении «служащий почтовой станции». МУ, ЛН (в менее явной форме), РК и FR следуют ВНС, хотя РК пишут, что следуют СИЖ.

⁴⁰¹ По РК. МУ, ЛН, FR продолжают цитату Мо-цзы до начала следующей цитаты Мо-цзы в конце МЦ 19.6. Аргументы те же, что и в сноске 92.

⁴⁰² СИЖ предлагает понимать это и следующее далее в тексте вхождение *сяо* 効 (=效) как *цзяо* 交 в значении «общаться / сношаться / взаимодействовать» и т.п. В целом, ему следуют МУ, ЛН, РК. FR в этом месте переводит как «взаимодействие», а вот в следующем ниже – почему-то по-другому, как «противостоять». Между тем сами моисты в МЦ 45.2 дают определение *сяо* 効, даже много более уместное по смыслу в контексте обоих этих случаев: 效者, 為之法也, 所效者所以為之法也。故中效, 則是也; 不中效, 則非也。此效也。 «*сяо* – [это] делать(ся) для чего-либо образцом, то, чему *сяо* – [это] то, что делает(ся) для чего-то образцом. Поэтому [если] совпадает с *сяо*, то [это] – то-самое; не совпадает с *сяо*, то [это] – не то. Это – *сяо*». Обычно *сяо* в подобном значении переводят как «имитировать / подражать», но в русском у этого больше негативные коннотации неподлинности, мнимости и т.п., тогда как у *сяо*, как видно из определения, они прямо противоположные. Кроме того, *сяо* можно делать / быть для кого-то другого, в то время как «имитировать / подражать» можно только относительно себя и без каузации. Поэтому в качестве рабочего перевода я перевожу в обоих случаях это слово как «[брать] пример [с] / [давать] пример [для]». Моист, видимо, говорит здесь не столько о взаимодействии с другими государствами, сколько о том, чтобы им показали правильный пример.

⁴⁰³ УЮЦ замечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» этот и предыдущий иероглифы явно ошибочно поменяны местами.

⁴⁰⁴ По ВНС. Ошибка из-за близости начертания.

⁴⁰⁵ По БЮ.

⁴⁰⁶ СИЖ предлагает заменить на *да* 大 «большой», по параллелизму с предшествующим и по смыслу. ЧЧИ предлагает добавить перед началом всей синтагмы 則大國之君說, 以此効小國 «...то государи больших государств порадуются; [если] этим давать пример маленьким государствам...», чему следует ЯН. УЮЦ указывает, что фраза вполне понятна и логична и без исправлений текста.

⁴⁰⁷ СИЖ предлагает понимать как *зуй* 歸 «обратиться (к кому-либо)» на основании комментария к ЛШЦЦ. ЦЯС – заменить *и* 移 «перемещать» на *ли* 利 «получать пользу».

⁴⁰⁸ По СИЖ. МУ, ЯН, РК и FR следуют.

⁴⁰⁹ В фотографической репрезентации на СТР (как и во всех старых редакциях «Мо-цзы», по наблюдению УЮЦ) стоит знак *чжэн* 諍 «сражаться (на словах)». В распознанном тексте без указания на замену стоит исправление ВНС на *чжэн* 爭 «сражаться». УЮЦ доказывает, что в древних текстах эти знаки во многом были взаимозаменяемы.

⁴¹⁰ ВИЧ предлагает заменить на *хоу* 厚 «толстый / плотный (=большой / великий)», пространно аргументируя, что в древних текстах *сюй* 序 «расставлять по порядку» могло путаться с *хоу*, а в МЦ есть сочетание *хоу ли* 厚利 «великая польза». Ему следуют ЯН, РК, FR (указывая его ВНС). Мне (и МУ) кажется более органичным с точки зрения грамматики вариант ЮЮ, которому следуют СИЖ и УЮЦ: здесь регулярное для данной главы искажение *сян* 享 «наслаждаться» в сторону *сюй*.

⁴¹¹ УЮЦ отмечает, что в двух редакциях «Мо-цзы» здесь стоит знак *чжи* 止 «останавливаться».

⁴¹² Сочетание *чжэн* и 正義 «правильный [и] должный / правильный смысл / нацеливаться прямо на долг» распространено в остальной древнекитайской литературе. Ближний контекст также все равно не образует точного количественного параллелизма. Плюс к этому, если мы оставим здесь разбивку, в первой части необходимо будет восстанавливать местоимение. См. также сноску 428.

⁴¹³ По СИЖ. По смыслу. Близкие начертания. ЯН, РК и FR следуют. МУ переводит как «встретить».

⁴¹⁴ По СШС. Явно пропущенные знаки. По смыслу. МУ, ЯН и РК следуют.

⁴¹⁵ В фотографической репрезентации (и ряде других редакций «Мо-цзы») стоит явно ошибочный знак *чэнь* 臣 «слуга». В распознанном тексте без указания на замену дано исправление БЮ на *цзюй* 巨 «большой». УЮЦ отмечает, что в ряде редакций «Мо-цзы» также стоит *цзюй*.

⁴¹⁶ См. сноску 401.

⁴¹⁷ В фотографической репрезентации на СТР стоит правильный знак *цзюнь* 君 «государь». В распознанном тексте вместо него дан явно неверно распознанный *цзюй* 居 «сидеть».

⁴¹⁸ В фотографической репрезентации на СТР (и вообще старых редакциях «Мо-цзы», кроме одной, по наблюдениям БЮ и УЮЦ) иероглиф отсутствует. В распознанном тексте он присутствует без указания на вставку, фактически означая принятие исправления БЮ. ЯН и РК следуют этому исправлению без специальных указаний.

⁴¹⁹ ВНС предлагает поменять местами служебное *чжэ* 者 и указательное *цы* 此 так, чтобы *цы* было прямым дополнением к *ча* 察 «разбираться». Это не вполне грамматично, потому что ранее стоит модальное *кэ* 可, вводящее пассив, не предполагающий прямого дополнения. Фраза вполне грамматична и так, как она есть: *цы* указывает на весь предшествующий дискурс, который является иллюстрацией и обоснованием цитаты Мо-цзы, оканчивающейся формальным маркером *чжэ*. Ср., напр., МЦ 15.5; 37.4.

⁴²⁰ У *жун* 孺 есть оттенок бедокурства, особенно из-за поломки вещей. В основном это прилагательное употребляется по отношению к мальчикам, хотя и для девочек тоже бывает. См. таксономию значений на «Thesaurus Linguae Sericae». Настоящий перевод – рабочий.

⁴²¹ Дословное: «как с деланием лошадью мальчика» будет совсем не по-русски. МУ, РК, FR по смыслу переводят *вэй* 為 «делать(ся) / быть» как «играть». ЯН пытается сохранить и изначальный смысл *вэй*. Я следую ЯН.

⁴²² У РК «Поднебесная [и] наследственные владетели», у ЯН то же словосочетание переведено как у нас, но трактуется не как дополнение к «...приносить пользу», а как часть конструкции с «тот, кто»: «если бы были феодальные лорды в мире, которые бы были способны...». При таком переводе субстантиватор *чжэ* 者 оказывается лишним, а перед «наследственными владетелями Поднебесной» недостает посессивного *чжи* 之.

⁴²³ Более агрессивные военные теории призывают тут же напасть на такое государство, чтобы восстановить в нем «должное» состояние. См. вступительную статью.

⁴²⁴ «Государство» (го 國) в китайской древности как правило воспринималось прежде всего как столичный город со стенами плюс земли вокруг.

⁴²⁵ Слово «падение» (*би* 斃), важное для перевода данного места, СИЖ по данным из остальной древнекитайской литературы предлагает понимать либо как *цун сы* 從死 «умереть (убить себя) следом (за кем-то)», либо как «внезапно прекратиться». Переводят по-разному. МУ как «и зло феодальных лордов убрано» (не очень понятно, что тут имеется в виду), ЯН – как «чтобы защититься от зла феодальных лордов»

(т.е. сыграть на хорошей защите и тем избежать нападений на себя), РК – как «посылания армии против лордов разнообразных государств уже на грани коллапса» (т.е. получается, нападать на уже полумертвых соперников, что весьма странно в общем контексте главы). Эти переводы (кроме, может, МУ) не учитывают притяжательное (по параллелизму с предшествующей фразой) *чжи* 之 между *би* и *чжу-хоу* 諸侯 «наследственными владельцами» (перевод РК корректен, только если после *би* поставить субстантиватор *чжэ* 者). Мне кажется, ключевой момент тут в том, что убирание, защита (которых, кстати, все-таки нет в тексте), посылание армии и т.п. (дословно *чжэн* 誨 «(вести) брань») идет не против «лордов», а против их *би*. Т.е. нужно расходовать ресурсы и посылать армию, чтобы строить защиту или уничтожать не лордов, а источник, ведущий людей к смерти, влекущей за собой другие смерти! Поэтому мне импонирует (несколько неточный) перевод FR: «и вместо этого использовать ее (армию. – прим. авт.), чтобы облегчить тяготы различных лордов». Я следую FR.

⁴²⁶ Не вполне понятно, кого. Но если брать предшествующий и последующий контекст, то военные силы.

⁴²⁷ Т.е. чтобы использование военной силы соответствовало тому, что мы понимаем под «должным» и «правильным». Этого хотят и «обеляющие нападения» государи из начала МЦ 19.6. Моист делает акцент на необходимости контроля за этим правильным стремлением!

⁴²⁸ МУ, JH, RK, FR все переводят так, что получается, что это «мы» должны быть «обширны сердцем» с народом и «искренны» с войсками. Между тем, по параллелизму с *ду* и *чжэн* и 督以正義... «надзирать, чтобы [делать] правильными [и] должными...» и *би* у *куань*... *синь*... 必務寬...信... можно понять каузативно как «необходимо работать, [чтобы делать] обширными... искренними...». Это и по смыслу лучше вписывается в контекст. Не понятно, к чему тут появляется тема искренности к войскам, а вот тема делания искренними (т.е. достойными доверия) войска фактически раскрывает тему «делания правильным и должным их имени».

А.В. Гордиенко*

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ «СИН» (性) В ТРАКТАТЕ «СЮНЬ-ЦЗЫ»: ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ УТОЧНЕНИЯ

В статье предпринята попытка наметить терминологическую роль понятия «син» (性) в трактате «Сюнь-цзы» путем реконструкции его терминологического контекста. Автор устанавливает, что составляющие данный контекст понятия – «простота» (пу 朴), «сырье» (цай 材), «умение / навык» (цай 才), «проявления» (цин 情), «сущность» (чжи 質), «реалия» (ши 實) – образуют развитую систему, в рамках которой син можно определить как нечто, что наделяет живое общим чувством.

Ключевые слова: китайская философия, раннее конфуцианство, природа человека, «Сюнь-цзы», «Янь те лунь»

Towards the concept of *xing* (性) in *Xunzi*: an attempt of terminological clarification. ANDREI V. GORDIENKO (Saint Petersburg State University)

The article attempts to outline the terminological role of the concept of *xing* (性) in *Xunzi* by reconstructing its terminological context. The author establishes that the concepts that make up this context, such as «simplicity» (pu 朴), «raw material» (cai 材), «ability / skill» (cai 才), «manifestations» (qing 情), «substance» (zhi 質), «realia» (shi 實), form a developed system, within which *xing* can be defined as something that endows living things by sensation's unity.

Keywords: Chinese philosophy, Early Confucianism, human nature, *Xunzi*, *Yan-tielun*

Введение

В статье «Конфуцианская и легистская концепции человеческой природы в “Янь те луне” (I в. до н.э.)» Ю.Л. Кроль выделяет термины, употребляемые сторонами дискуссии для описания «человеческой природы» (син 性): чжи 質, ши 實, пу 朴, цай 材, цай 才 и цин 情 [3, с. 55–63], и заключает, что оппоненты «пользовались в общем одинаковым набором слов и выражений, которые были им даны в их языке. На этом уровне мы не усматриваем между ними различий. Специфической терминологии для описания человеческой природы ни конфу-

цианская, ни легистская школы не создали» [3, с. 63]. Приходится полагать, что одинаковыми у школ были и слова с выражениями, ибо различий в форме нет, и их понимание, ибо они не создали своей терминологии. Автор намеревается отыскать различие только «на уровне взглядов» [3, с. 63].

При отсутствии между «дискутирующими» мыслителями (или школами) терминологических несоответствий, оформляющих их точки зрения, и/или при отсутствии попыток во имя интеллектуальной искренности дальше прорабатывать в процессе дискуссии собственную терминологию, их взгляды начинают отдавать

* ГОРДИЕНКО Андрей Витальевич, магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: gordienko.an.vi@yandex.ru

© Гордиенко А.В., 2023

мирской, а в лучшем случае доктринальной болтливой произвольностью или блаженством. Поскольку с болтливым дискуссионным разговором невозможно, а с блаженным лишена смысла, мы ожидаем обнаружить философский текст посередине, т.е. как дискуссию по поводу прояснения взаимосвязей терминов. Но даже наличествующая в «Янь те лунь» и не то что не совершенствуемая, но даже почему-то не конфликтующая у заведомо конфликтующих сторон терминология оказывается крайне плоской, ведь стороны «пользуются для описания человеческой природы и культуры оппозицией *чжи* – *вэнь* (или их синонимами)» [3, с. 56], и, во-первых, «термин *чжи* – “сырой”, “природная сущность” значит то же, что и “человеческая природа” (*син*)» [3, с. 56], во-вторых, «своего рода заместителем термина *чжи* в этой оппозиции выступает термин *ши* – “реальная сущность”» [3, с. 57], в-третьих, *цин* как «“чувства” – то же, что “реальная сущность”» [3, с. 58], и, в-четвертых, в указанной оппозиции для термина *чжи* обнаруживаются такие синонимы, как *пу* [3, с. 58] и оба *цай* [3, с. 61]. Такая ситуация наводит на мысль, будто нам не стоит заявлять о терминологическом описании *син*, а приходится говорить о метафорическом упражнении. Также непонятно, как способность описывающих «человеческую природу» терминов замещать друг друга в оппозиции с культурой (*вэнь* 文) может говорить о том, что один значит то же, что и второй.

Взаимозаменяемость, о которой говорит Ю.Л. Кроль, вполне допустима для обыденного языка, где «естество», «сущность» и «нутро» с «природой» довольно слабо отличаются, и предпочтения в словоупотреблении конфликтующих сторон могут быть вызваны лишь взглядами, однако употребление большого количества взаимозаменяемых слов – спорная характеристика профессионального текста, в котором мы можем заподозрить их более строгую роль, т.е. их терминологичность. При этом общая антонимия указанных терминов с *вэнь* была бы естественна для них как для элементов одного концепта – *син*, однако взятые системно, эти термины могут лишиться однозначно противоположащей позиции. Мы не имеем права здесь оспаривать и не оспариваем справедливость тезисов Ю.Л. Кроля в отношении «Янь те лунь», дискуссионная о *син* в котором вполне может отличаться указанными им особенностями, тем более если говорить о выделении собственно

философских текстов, конечно, понимая всю условность такой процедуры для Древнего Китая в сравнении, скажем, с Древней Грецией. Однако в данной статье мы сосредоточим внимание на трактате «Сюнь-цзы», который, во-первых, известен своим положением о *син* человека, во-вторых, является в гораздо большей степени философским произведением и, в-третьих, содержит в себе все указанные термины, чтобы наметить возможность критики тезисов Ю.Л. Кроля, а также очертить терминологическую роль понятия *син*.

Широкая интерпретация термина *син* применительно к трактату «Сюнь-цзы» в отечественном китаеведении содержится только в труде В.Ф. Феоктистова. Со времени своего издания в 1976 г. монография остается единственным подробным исследованием философии Сюнь-цзы на русском языке. В.Ф. Феоктистов определяет *син* как «природу», под которой подразумеваются «врожденные свойства» человека, «которые даны ему небом (т.е. природой)» [6, с. 120]. Противостоящий «психическим свойствам» (*цин* 情) человека разум – средство, с помощью которого нужно «преодолевать» этот деструктивный компонент «природы» *син* [6, с. 127]. В англоязычной научной литературе термин «*син*» и тесно примыкающий к нему термин «*цин*» в отношении трактата «Сюнь-цзы» подробно разрабатывал А. Грэм, полагающий *син* удивительно схожим по генезису с греческим φύσις и латинским *natura*, однако выделяющий китайскую «природу» как более динамичную, характеризующую потенциал развития при надлежащих условиях [9, р. 7–8]. Против этой традиции, якобы, и пошел Сюнь-цзы, отстаивающий статичность *син* [9, р. 56–57] и отрицающий необходимость умаления желаний, которые, по его мнению, составляют подлинность, «суть», т.е. *цин* человека [9, р. 65]. Д. Манро определяет *син* как «устойчивое поведение конкретной вещи», особенно «уникальное для вида» [13, р. 81]. Поскольку человек, по Сюнь-цзы, способен создавать социальные организации, *син* по определению понимается как делающий это возможным [13, р. 78]. Его уникальная способность к этому состоит в связи «ума»-*синь* 心 (англ. *mind*) и «чувств»-*цин* (англ. *sentiments*) [13, р. 79]. Манро делает вывод, что, в сущности, *син* для Сюнь-цзы и для Мэн-цзы один, разве что первый концентрировался больше на его актуальном положении, а второй – «на его идеальной

форме» [13, р. 81]. Р. Голдин считает, что для Сюнь-цзы *син* – это статичные общие для вида признаки, а для Мэн-цзы – уникальное для вида направление развития [8, р. 12–13]. Д. Робинс, специально оставляя термин без перевода, описывает *син* как нечто, способствующее спонтанному поведению и удовлетворению базовых потребностей, нечто относительно устойчивое и предполагающее эволюционную преемственность [14, р. 14–15, 50]. Робинс полагает, что *син* в свою очередь инициирует автоматическое поведение – такое же, как восприятия и «побуждения» (*цин*, англ. *motivations*) [14, р. 47], а вершина «пессимизма» Сюнь-цзы состоит в утверждении, что любая деятельность человека (даже аморальная) требует усилий для отправления и неорганизованные моральные склонности разрушительны не менее аморальных [14, р. 222]. С. Тан полагает *син* трактата «Сюнь-цзы» двусоставным, он – «причина естественного развития и естественных проявлений жизни», а также сами эти «проявления», включающие в себя «естественные способности, реакции, симпатии и антипатии» [15, р. 171]. Этот «компонент» человеческого существа может быть взят «под контроль» другим «компонентом» – «искусственностью» (*вэй* 偽, англ. *artifice*) [15, р. 172, 196].

«Простота» (*пу* 朴) и «сырье» (*цай* 材)

Во фрагменте 19.22 *син* определяется через два интересующих нас термина – «*пу*» и «*цай*». Причем сообщение контрастирует с отрывком 23.6, где сказано, что *син* в процессе жизни «отдаются от своей простоты» (*ли ци пу* 離其朴).

19.22 故曰：性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治¹。<...>

19.22 Потому говорю, что *син* – основное начало и сырьевая простота², человеческая деятельность – культурное правило и высшее изобилие. Если отсутствует *син*, то человеческой деятельности не к чему прикладываться, если нет человеческой деятельности, то *син* не может сам стать прекрасным. Лишь после

¹ Здесь и далее текст трактата и его разбивка приводятся в версии проекта «Chinese Text Project» [19]. Если не указано иное, перевод авторский.

² Или «простота расходного материала».

того, как *син* с человеческой деятельностью сладились, [человек] обретает славу Мудрейшего. В этом заключается успех объединения Поднебесной. Поэтому говорят: Небо с Землей слаживаются, и тьма вещей порождается, инь-ян чередуются, и перемены возникают, *син* с человеческой деятельностью слаживаются, и Поднебесная упорядочивается.

Рассматривая *син* и «человеческую деятельность»³ (*вэй*) в паре, как они здесь и представлены, мы поймем данное определение *син* как относительное. Даже если «человеческая деятельность» (*вэй*) прилагается к *син* уже взрослого и давно потерявшего детскую простоту человека, ставшего, например, юэсцем или чусцем (см. 4.9), *син* всегда будет выступать в оппозиции *син-вэй* в указанной роли: «основного начала и сырьевой простоты». В отвлеченном от относительных значений рассуждении о сходстве благородного мужа и подлого человека, которые, как известно, полагаются в «Сюнь-цзы» равными по рождению, нашему вниманию предстает уточнение, которое часто игнорируют [5, с. 82; 7, р. 60; 10, р. 26; 12, vol. 1, р. 185; 20, р. 44]:

4.9 材性知能，君子小人一也；好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道則異矣 <...>

Природные данные, натура, разум, способности у совершенного человека и подлого человека одинаковы. Нравится слава и ненавидит позор, любит выгоду и ненавидит бедствия, отношение ко всему этому у совершенного человека и подлого человека одинаковы, а пути достижения славы и выгоды отличаются⁴.

Природный *син* и познавательные способности – тождество благородного мужа и подлого человека. Нравится слава и отвращает позор, нравятся выгода и отвращает ущерб – это что у благородного мужа и подлого человека общего. Что касается пути того, в силу чего они стремятся к этому, то [он] различен!

Потребовались бы утонченно-схоластические разработки, чтобы суметь внятно развести «природные данные» с «натурой», затем обособить от них «разум» и под конец отделить от всего «способности». Каким образом в «Сюнь-цзы», говоря о «превращении» (*хуа* 化)

³ Перевод В.Ф. Феоктистова [6, с. 245].

⁴ Перевод К.А. Орышич [5, с. 83].

син, могли допустить тезис о его одинаковости у всех людей? Настораживает также заявление, что у людей равные «способности» (нэн 能), ведь во фрагменте 23.20 сказано прямо:

<...> 能不能之與可不可, 其不同遠矣, 其不可以相為明矣.

Способность с неспособностью к чему-то и возможность с невозможностью [к этому же] различаются несходно. Ясно, что они не могут употребляться взаимозаменяемо.

Различие, по Сюнь-цзы (см. 23.20), состоит в том, что «способность» (нэн) отличается от «возможности» (кэ) как реализация от потенции. Все, что только допустимо для человека природой, что не погубит его как человека при попытках, называется «возможностью», а ее воплощение зависит от дополнительных условий, например, от «решения» (кэнь 肯) стать благородным мужем, без которого человек «не может» (бу нэн 不能) совершенствоваться. От смешения этих двух терминов и предостерегает Сюнь-цзы в приведенном выше отрывке. Равенство «способностей» (нэн) означало бы совпадение всех дополнительных условий, при которых и благородный муж, и подлый человек одинаково воплощали бы человеческие «возможности» (кэ).

Если под «разумом» понимать знания, то равенство допустить также сложно, если же подразумевать само устройство, т.е. познавательные способности, то, поскольку только они и могут допускать «возможность» (кэ) всякого человека стать Юем, для превращения которой в «способность» (нэн) достаточно только одного дополнительного условия – «решения» (кэнь), сходство их у благородного мужа и подлого человека непременно должно наблюдаться. То же можно сказать и о син, если под ним понимать некий «первоначальный» син, – то в нем, что наблюдается всю жизнь: потребность в питании, отдыхе, тепле и пр. Интересно, что при обращении к тексту теперь может броситься в глаза, как эти четыре иероглифа «材性知能», вполне непротиворечиво описывая людей совершенно разной степени совершенства, начинают обозначать «природный» (досл. «сырьевой») син (цай син 材性) и «познавательные способности» (чжи нэн 知能). При этом заметим, что возражение о сведении благородного мужа к уровню подлого человека, когда они оба понимаются равными и рассуждение становится

ся описанием актуальных для прошлого состояния благородного мужа характеристик, не решает само по себе вопроса о сложности выделения этих указанных в переводе К.А. Орышич компонентов, а также почему-то предпочитает игнорировать написанное, склоняясь к терминологической небрежности автора трактата, пишущего о благородном муже, при том что в рассуждении он отталкивается только от подлого человека.

«Умение / навык» (цай 才)

Иероглиф «才» (цай) четырежды встречается в «Сюнь-цзы», при этом два случая во фрагменте 8.26 с очевидностью означают «умение» (талант мы относим к врожденному, но фрагмент описывает цай как достижение). Последний случай из 9.1, представляющий собой призыв безжалостно казнить «умело поступающих супротив времени» (цай син хоу ши чжэ 才行反時者), часто трактуется как призыв в отношении тех, кто «хотя и обладает талантами, но в своих поступках идет наперекор времени»⁵. Странно, что человек, от рождения наделенный великолепным слухом, но, как и всякий подлый человек, стремящийся к чему-то, презревши все на своем пути к желаемому, будет настолько опасен, что его потребуются казнить без всякой апелляции. Если все рождаются подлыми людьми (см. 4.10), то может оказаться, что казнить придется всех талантливых. Из-за признания всех подлыми людьми по рождению мы, судя по всему, не можем допустить для трактата «Сюнь-цзы» тезиса о возможности родиться природным злодеем. Важно понимать, что подлый человек – не злодей, его беда не в злобности, а в неустойчивости, которая ввергает его в порок.

Самый первый случай употребления цай из фрагмента 2.8 для нас особо примечателен:

2.8 <...> 彼人之才性之相懸也, 豈若跛鱉之與六驥足哉! <...>

Раз умения человека и син друг с другом размыкаются, ужели это не словно [умению бега] хромой черепахи восполнить шестерку скакунов?!

Если казнить за «способности»⁶ идти против времени, то истребление неизбежно. Пред-

⁵ Перевод И.Т. Зограф [5, с. 223].

⁶ Перевод В.Ф. Феоктистова [5, с. 41].

ставляя *цай* и *син* как что-то врожденное, нужно понять, что из них более фундаментально, ведь тогда их неравенство возможно только так. Если полагать *син* способным к «превращению» (*хуа*), то утверждение о *цин* как о чем-то врожденном оборачивается предостережением от слишком сильного отклонения *син* от его «задатков» (*цай*). Однако вряд ли можно предположить, что в трактате негативно относятся к кардинальным изменениям в поведении человека, если он по своему рождению подлый (4.10), а благородный муж последнему прямая «противоположность» (*фань* 反) (3.6).

Обращаясь к контексту, мы можем заметить, что во фрагменте, из которого взят вышеприведенный отрывок, говорится о великих переменах, залогом которых оказывается настойчивость, о переменах, составляемых малыми превращениями:

<...> 躡步而不休，跋鰲千里；累土而不輟，丘山崇成。厭其源，開其瀆，江河可竭。一進一退，一左一右，六驥不致。 <...>

[Если] идти полупоступью без остановок, [то] хромая черепаха [преодолеет] тысячу ли. Если громоздить почву непрерывно, то холмистая возвышенность [станет] исполнимой. Преградив их источник, отворив их русло, можно исчерпать реки. [А] раз шагнув, раз отступив, раз свернув влево, раз свернув вправо, [так и] шесть скакунов не достигнут [цели].

Отрывок утверждает необходимость интенсивного и однонаправленного приложения сил, объясняя неуспех неадекватностью для объекта направленного на него процесса. Например, почва имеет свойство скапливаться, однако без определенной характеристики процесса данное свойство не реализуется. Эта характеристика – длительность. Если *цай* и *син* выступают компонентами, определяющими длительность процесса, то *син*, тесно связанный с чувствами (см. 22.2), понимается как часть, отвечающая за направленность усилий, а *цин* – как приспособленность, обученность организма определенным действиям. В таком случае фрагмент 2.8 сообщает, что «размыкание» (*сянь* 縣) между «умением» и чувствами (*син*) сделает невозможным длительность использования своего «умения». Если не действовать продолжительно, то любое «умение» (*цай*) будет бесполезно. Если «умелое» действие не согласуется с *син*, то оно не будет продолжительным, т.е. не смо-

жет реализовать свой потенциал, деятельность человека будет неадекватной условиям среды, и он не сможет совершать великое. Заметим, что о беге часто сложно говорить как об умении, а не о навыке, ибо он в предельной степени характеризуется автоматизмом. Можно либо говорить о предпочтительности перевода *цай* словом «навык», либо предположить неразличение «умения» и «навыка» в иероглифе «才», ведь, с другой стороны, он может характеризовать умение государственного управления, которое ввиду его высокой сложности вряд ли допускает ту же произвольность, которую демонстрирует в своем ремесле мастер-жонглер.

Из фрагмента 8.24 нам известно, что многократное повторение способно «превратить» (*хуа*) *син*. Таким образом, «умение / навык» (*цай*), как соположенный *син* компонент человеческого существа, при продолжительной практике становится привычкой, когда воспроизведение «умения / навыка» становится нашей потребностью. Если «умелый» вор может не питать страсти к воровству, старясь таким способом прокормиться, то некто, долго воровав, заметит, как «профессия» стала потребностью, и, даже лишившись прежней расторопности, будет не в силах прекратить это занятие. Согласно отрывку из фрагмента 9.1, князят не просто «умелых» (пусть даже это умелый вор), а «умело действующих супротив времени», ибо их путь в том, что они становятся злодеями, ведь действуя долго, но не упорно, а согласно условиям, они, поскольку по определению располагают к этой деятельности *син* как залог не просто «умения», но «умелого действия» (*цай син* 才行), скоро обретают привычку к сопротивлению «времени», начиная действовать упорно, а эта привычка – вовсе не черта подлого человека, это черта уже настоящих злодеев. Лишившись податливости подлых людей, такие люди становятся столь же противоположны подлому человеку своей укорененностью, только в отличии от благородных мужей, укорененных в добродетели, эти демонстрируют закрытость во зле.

«Сущность» (*чжи* 質)

Помимо не относящихся к делу значений (1.8, 11.20, 27.61, 27.111) иероглиф «質» (*чжи*) фигурирует в ряде отрывков как философский термин.

1.5 <...> 蘭槐之根是為芷，其漸之滫，君子不近，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也。

Корень [растений] лань и хуай и является корнем-чжи. [Но] к моче, в которую он погружен, благородный муж не приблизится, [а] простолудин не прихотится. Сущность того [корня] не мерзка, таково то, во что [он] погружен.

Видно, что чжи обозначает нечто собственное, способное скрываться за влиянием других вещей. Однако трудно сказать, подразумевает ли здесь под чжи какое-то одно «сущностное свойство» или «сущность» вещи в целом. В других отрывках чжи означает: 1) то подлинное, что отличает «человечного» (жэнь жэнь 仁人), 2) то, чем нужно «сделать» (вэй 為) «верность» и «благонадежность» (чжун синь 忠信) для становления образцом (13.7), а также 3) то, что в этических принципах познается в процессе самосовершенствования (23.18) и 4) то в син, что может быть прекрасным (23.24). Как глагол чжи может выступать в значении «разведывать [подлинное]» (22.11). Если познание, например, этических принципов подразумевает претензию на целостное представление о вещи, то нелегко признать, что отличительные черты «человечного» и некие отдельные этические принципы, сделанные своим чжи, исчерпывает все собственное в человеке. Поэтому мы склонны интерпретировать чжи как «сущность» (собственное состояние) в целом, но также и в частности как «сущностное свойство».

Популярна трактовка чжи как «субстанции» [10, р. 244; 12, vol. 3, р. 136; 16, р. 94] или «сути» (англ. *essence*) [7, р. 295]. В таком ключе переводчики «Сюнь-цзы» толкуют следующий отрывок:

22.15 性者, 天之就也; 情者, 性之質也; 欲者, 情之應也. <...>

Син – установление Неба; проявления – сущность син; желания – отклик проявлений.

По своей проблемности понятие «цин» (情) сопоставимо с понятием «син». Если Г. Дабс переводит как «essence» термин «чжи», то А. Грэм интерпретирует таким образом цин. Можно заподозрить, что позиция Грэма противоречит нашему предложению относительно чжи, ведь *essence* также означает «сущность». Однако, во-первых, английское «essence» обозначает общее в вещах, например, «предмет по сути (X), но имеет (Y)», и его точнее понимать как «суть», в то время как мы предлагаем трактовать чжи как «сущность», т.е. собственное состоя-

ние конкретной вещи. Во-вторых, Грэм, иллюстрируя свое предложение, ссылается на термин «essence» в аристотелевском корпусе, где такой перевод дан для τὸ τί ἦν εἶναι, что на русский переводится как «суть бытия» [1, с. 191–192], а не «сущность». Словом «сущность» в русском переводе передан термин «οὐσία» (англ. *substance*) [1, с. 189], который связан с «сутью бытия» тем, что последняя – одно из значений для «сущности», но только как для «второй сущности», т.е. для вида [1, с. 192]. «Первая сущность» или «первый субстрат», в свою очередь, понимается как конкретная вещь со всей ее определенностью и является «сущностью» в собственном смысле слова [1, с. 189; 2, с. 55].

Стало быть, говоря о «подлинности», с которой связан цин, Грэм противоречив, ибо «подлинность» вещи (по крайней мере у Аристотеля, к которому он апеллирует) не исчерпывается «вторыми сущностями». Да и сам цин описывает проявления, а не умозрительную процедуру соотнесения «сути» как идеи вещи с проявлениями конкретного предмета в процессе его именованья⁷. Трактовка Грэма вместо обнаружения некоего общего значения цин, позже эволюционировавшего до «страстей», делает его полисемию критичной, раскалывая термин на абстрактную «суть» и очень частное свойство – «страсти». Сведение пестрой палитры значений понятия «цин» к общему корню справедливо, однако существуют более располагающие к этому толкования (см.: [4]).

Цин как «реалия, проявляющаяся вовне» [4], что при разговоре о сокрытых свойствах означает склонность отдельной вещи, – это то, что мы отличаем в предмете нашего рассмотрения от вещей, тесно примыкающих, закрывающих его как другие такие «реалии». «Проявления» (цин) вещи (подлинные по определению) можно иерархически делить на: 1) ее актуальное / потенциальное фактическое состояние и 2) ее собственное состояние. Первое – любое состояние вещи, в том числе то, которое она воплощает от внешних влияний⁸. Второе – исключительно то, которое вещь стремится воплотить согласно собственным силам⁹. Это деление в

⁷ В «Сюнь-цзы» равная явленность достоинств и недостатков камня названа цин (30.4).

⁸ Удар ложкой о кастрюлю спровоцирует вполне подлинное проявление кастрюли – звон, хотя известно, что сами они звонить не склонны.

⁹ Не секрет, что через некоторое время после удара кастрюля затихнет. Так же, поскольку дерево

равной мере относится к условно «физическому» и «психическому» аспектам¹⁰, а «проявление» (*цин*) в целом противостоит гнету других вещей, могущих исказить предмет нашего рассмотрения своим актуально длящимся воздействием¹¹. Если подлинность вещи – ее «проявления» как таковые – мы склонны понимать как *цин*, то собственное состояние вещи трактуется нами как «сущность» (*чжи*).

Поскольку Сюнь-цзы полагает Небо способным рождать, но неспособным самостоятельно отделять вещи (19.22), можно заключить, что мы видим теоретическое оформление того опыта, что вещи сами по себе хаотичны, существуют, заслоня друг друга и сталкиваясь между собой. Это означает, что вещь нам не видна или видна в своих «проявлениях», в которых ее собственное состояние – «сущность» – не очевидна. При этом сам конфликт подразумевает наличие сопротивления со стороны вещей, для преодоления которого требуется превышение определенной меры, что намекает на наличие неких «сущностей» (*чжи*). Отделяя одно от другого, мы в итоге обнаруживаем, что при удалении некоторого воздействия вещь сама инициирует поведение, словно имеет место провоцирующая его другая вещь, или, наоборот, стоит прекратить воздействие – вещь обязательно примет иной вид¹². В таком случае мы делаем заключение о собственном состоянии вещи, которое вовсе не означает некую врожденность, но вполне может оказаться прижизненным изменением¹³. Таким образом,

стремится к воде не потому, что вода в наличии, а животным требуется есть не только в присутствии еды, мы говорим, что питание – собственное состояние, т.е. «сущность» (*чжи*) живого.

¹⁰ Человек не склонен непрестанно отряхивать одежду, но наличие на ней песка спровоцирует искреннее желание его убрать.

¹¹ В отрывке из фрагмента 1.5 повествуется не о состоянии корня-*чжи*, а о его положении – погруженности в мочу, которая своим состоянием покрывает его подлинность, перетягивая все внимание на свою отвратность. Точно так же нечто может скрывать вещь, заставляя нас принять ее за то, чем она не является.

¹² Врежься катящийся с горы камень в забор, мы, разобрав ограду, увидим, что он продолжит лежать недвижимым. Или топиар, избавленный от внимания садовника, превратится в неотесанные заросли.

¹³ Искривившийся от какой-нибудь помехи ствол дерева не распрямится, пересади мы дерево на просторную поляну.

«сущность» становится не абстракцией, а собранием устойчиво воспроизводимых вещей свойств – тех, которые непременно явятся при избавлении этой вещи от гнета других вещей, не составляющих ее гармоничную среду. Труднее описать состояние этических принципов типа «человечности» (*жэнь* 仁). Однако, поскольку их относительность вряд ли допускалась конфуцианцами, собственное состояние этих принципов должно быть дано как моральный факт – обнаруживаемый в природе нравственный закон, выводимый, например, как в «Сюнь-цзы», из невозможности для человека счастливой жизни вне строго определенной самой природой поведенческой модели (см., напр.: 17.1; 17.4).

Относительно вопроса о том, исчерпывает ли *цин* в качестве *чжи син*, высказался Д. Робинс. Он замечает, что текст трактата не дает оснований для заключения о том, что *син* целиком состоит из «побуждений» (*цин*, англ. *motivations*), и предлагает называть принадлежащее последним одними из «компонентов» *син* [14, р. 47–48]. Робинс замечает, что *цин* и *син* не равны, поскольку иначе бы повинующийся своему *син* был бы охвачен этими «побуждениями», а такого в текстах не наблюдается. Однако, во-первых, мы не считаем *цин* только «побуждениями»¹⁴, а во-вторых, неповиновение *цин* как повиновение *син* может следовать из того, что *цин* сам по себе не однороден и разнонаправлен, а *син* оказывается в этой связи чем-то, что не исчерпывает никакое конкретное явление *цин*. Объяснить *цин* как единственную составляющую *син* при отсутствии прямых указаний на эту единственность можно, различив компонент и элемент. Будучи одноэлементным, *син* может показывать множественность однородных компонентов – *цин*. В трактате последний описывает целую группу разнообразных стремлений как «*цин* человека» (*жэнь чжи цин* 人之情), которые оказываются «тем из человеческого *цин*, что никак не удалить» (*жэнь цин чжи со би бу мянь е* 人情之所必不免也). Отсутствие в трактате «Сюнь-цзы» указаний на какой-либо иной элемент «сущности» (*чжи*) *син* позволяет полгать *цин* ее единственным элементом, но не единственным компонентом.

¹⁴ В трактате достаточно никак не психологических и даже не витальных контекстов употребления *цин* (16.10; 17.15; 20.8; 30.4).

«Реалия» (ши 實)

Сплетением интересующих нас терминов отличаются сюжеты трактата о «превращении» (хуа) син. Определение «превращения» дано во фрагменте 22.9:

物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。<...>

Вещь единую строением, но различную по положению возможно разделить с различной строением, но единой положением. Единая по строению, но начавшая различаться по положению, хоть и может сложиться, ее назовут двумя реалиями. Изменение строения [вещи], становящейся другой при отсутствии деления на реалии, называют превращением. [Вещь, с которой] случались превращения, однако не случались деления, называют одной реалией.

На первый взгляд отрывок как будто просто сообщает нам: есть вещь одинаковая, но не тождественная, ибо стоит в ином месте; есть вещь различающаяся, но тождественная, ибо стоит в том же месте. А мы спросим, «сложенная» (хэ合) вещь разве не отличается единым местом? Склеенная разбитая тарелка, тарелка с окрашенной каймой? Или глина, фрагменты которой в едином коме вообще не отыскать? И тем не менее, сложенная вещь называется «двумя реалиями», словно «место» (со 所) фигурирует там не столько с топологическими, сколько с философскими коннотациями – место как действительность этой «реалии», ее каузальное «положение», то есть нечто производное от «сущности» (чжи), констатирующее гомо/гетерогенность вещи. Иероглиф «狀» (чжуан) также нуждается в обсуждении. Он, конечно, означает «вид», однако не в том противоположном цин смысле, который Грэм замечает в отношении употребления иероглифов «形» (син) и «貌» (мао). В «Сюнь-цзы» чжуан фигурирует при обозначении внешности персонажей прошлого, описываемой, надо полагать, не с позиции видимости, которой можно добиться мастерством иллюзиониста, но с позиции подлинности строения (см. 5.2), которое представлялось единством, несмотря на внешние и каузальные различия головы и пятки. Кроме того, непонятно, какой «вид» может быть у син, если он также подвержен «превращению» (хуа), пусть

даже мы трактуем его классическим образом как «природу».

Поскольку изменение «положения» (со) не обязательно явлено внешне, склонные полагаться на внешность скажут, что изменилась только вещь, которая показывает это «строением», но, говорит Сюнь-цзы, есть два вида изменения – «разделение» (бе 別) и «превращение» (хуа). Если цин связан с чжи как «проявления» с «сущностью», которая будет проявляться не от случая к случаю, а всегда, пока сама не будет изменена, причем в качестве «проявлений» «сущности» дано еще и «строение», то «превращение», по определению связанное с изменением «строения», будет некоторым образом изменять «сущность» (чжи) и это изменение будет не только количественным. В самом деле, глина, сколько бы она ни росла в размерах, не станет от этого чем-то «раздельным» (бе), и даже переводение одного вещества в другое путем экстремальной обработки не заставит появиться вторую «реалию» – то, что при тех же воздействиях будет проявляться иначе, как иная «сущность». Но стоит нам каким-то образом изменить «строение» одного фрагмента целой гомогенной вещи, сделав чуть другой его «сущность» (чжи), мы произведем «разделение» (бе). Так и получится то, что строением едино, но начинает различаться по положению (чжуан тун эр вэй и со чжэ 狀同而為異所者). Потому и требуется дополнить, что не только «изменяющееся строение» (чжуан бянь 狀變), но и «отсутствие предметного деления» (ши у бе 實無別) «общей по строению вещи» (у ю тун чжуан 物有同狀) позволяет говорить о «превращении» (хуа).

Одной «реалией» вещь остается до первого «разделения», однако нет указаний на то, что «превращаться» могут лишь простые, а не сложные вещи. В случае последних, надо полагать, сохраняются прежние компоненты. Заметим, что возможный перевод термина «ши» как «предмет» в нашем случае не совсем точен. «Предметом» назовут все, что дано как объект, в том числе и сложную вещь, а слово «атом», строго говоря, должно означать нечто неделимое, однако ши как простая вещь вполне способна делиться, ведь это один из путей, каким вещь становится «различной по положению» (вэй и со 為異所). «Реалия» (ши) – это предел делимости, но не в абсолютном, а в фактическом значении – количество гомогенных образований в вещи.

Поскольку «превращение» (*хуа*) не связано ни с количественными, ни с качественными показателями, ни с простотой вещи, неудивительно, что комментаторы говорят и о взрослении, и о таком, казалось бы, радикальном и даже магическом изменении, как межродовой переход вещи. Так, Лян Цисюн иллюстрирует процесс «превращения» (*хуа*) примером трансформации младенца в старика и гусеницы в бабочку [18, р. 315], а у Ван Сяньцяня говорится о «превращении» (*хуа*) как о смене прежнего облика (*гай цзю син* 改舊形) и описывается трансформация мыши в «трехперстку»¹⁵ (*жу* 鷺) [17, р. 420]. Но если *ши* не означает сложную вещь, то как насчет «сущности» (*чжи*)? Как мы предположили выше, *чжи* может означать отдельное «сущностное свойство». Но значит ли это, что «сущность» сложной вещи формируется обычным сложением? Скорее – наложением, ведь, с одной стороны, различие проявлений составляющих ее реалий будет приводить лишь к тому, что «проявления» сложной вещи окажутся связаны с той «реалией», которая покажет наибольшую эффективность, т.е. наибольшую силу и/или подходящее положение в структуре. С другой стороны, проявления менее эффективных компонентов не растворяется полностью, и их конфликт или, иначе говоря, реакция вполне может обеспечить появление некоего особенного «сущностного свойства» сложной вещи – такого, которое не было характерно ни для одной из ее частей. Здесь стоит оговорить, что гармоничная среда сложной вещи легко окажется не совсем соответствующей «сущностям» (*чжи*) ее отдельных «реалий». Например, ветер будет сталкиваться с сопротивлением дерева, непрестанно распрямляющего после его порывов, однако семена дерева могут иметь строение, выдающее в них полагание на силу ветра. Тогда ветер, оказываясь частью «гармоничной среды» дерева, не является частью среды бесконфликтной.

Нижеследующий отрывок говорит нам о некоем изменении «сущности» (*чжи*) и заодно описывает «превращение» *син*:

8.24 <...> 人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。而師法者，所得乎積，非所受乎性。性不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。積也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，

所以化性也；並一而不一，所以成積也。習俗移志，安久移質。<...>

Если у человека нет учителей и законов, то он читит син, а если есть учителя и законы, то он читит [культурные] накопления. И [сами] учителя с законами получают от [культурных] накоплений, а не получают от син. Син не годится, [чтобы], основываясь на [его] самостоятельности, установить порядок. Син является то, что я не способен произвести, однако же имею возможность превратить. [Культурными] накоплениями является то, что я могу иметь [исконно], однако же имею возможность произвести. Собирают, осуществляют, повторяют и привыкают¹⁶ – таким образом превращают син. Сосредоточиваются на одном, а не на двойном – таким образом преисполняют [культурные] накопления. Повторение и привыкание перемещают намерения, регулярность и продолжительность перемещают сущность.

Как связано «превращение» (*хуа*) и «перемещение» (*и* 移)? Если «превращение» допускает любые изменения за тем исключением, что «реалий» должно оставаться прежнее количество, то «перемещение» – ровно тот способ, каким в этом процессе существует «сущность» (*чжи*). Некое «проявление» (*цин*), сперва являясь лишь личным состоянием, т.е. существующим в вещи привходящим образом, впоследствии включается в собственное состояние вещи, становясь ее «сущностью» (*чжи*). Если процесс происходит иначе, т.е. к вещи буквально добавляется часть, то следует говорить о добавлении в вещь дополнительной «реалии» (*ши*). Тогда сложная вещь становится различной по положению (*со*). Таким образом, «перемещаются» не свойства, а «сущность», которая принимает некое уже характерное и регулярно реализуемое вещью или «реалией» по внешнему воздействию свойство¹⁷.

¹⁶ На основе перевода И.П. Каменаровича [11, р. 86]. Автор буквально переводит 錯 (*цзо*) как «полировать» (фр. *polir*). Мы полагаем, это значение следует иметь в виду, т.к. «осуществление», о котором пишет Сюнь-цзы, предполагает испытание приобретенного на практике, что метафорически описано как «шлифовка».

¹⁷ Типичный пример связан с привычкой к спорту. Человек, долгое время посещая спортзал, вдруг может обнаружить, что физические нагрузки стали для него потребностью, хотя менее тяжелыми для организма они быть не перестали.

¹⁵ Птицы семейства Трехперстковые (*Turnicidae*), внешне очень похожие на перепелов.

Цин 情 и *син* 性

Пусть «проявления» (*цин*) – единственный элемент «сущности» (*чжи*) *син*, но в каком смысле о *син* можно говорить, что «то, что проявляется» (*цин чжэ* 情者), – его «сущность» (*чжи*)?

23.5–6 孟子曰：「今人之性善，將皆失喪其性故也。」

曰：若是則過矣。今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。
<...>

Мэн-цзы говорит: *Син* нынешних людей добр, дальнейшая распушенность кого бы то ни было [происходит] по причине [все большей] утраты его *син*.

Говорю: [Думать что-то] подобное этому значит промахнуться! *Син* нынешних людей, живя, отдаляется от своей простоты, отдаляется от своих первоначальных свойств, [*син*], не иначе как распускаясь, утрачивает их. Рассмотрю сей [вопрос], прибегнув вот к этому [доводу]. [Если он] верен, то дурнота *син* очевидна.

В отрывке Сюнь-цзы оспаривает тезис Мэн-цзы о том, что «*син* добр» (*син шань* 性善). Если Мэн-цзы, согласно приведенной цитате, делает «простоту» (*пу* 朴), являющуюся «доброй» (*шань*), атрибутом *син*, утверждая, что потеря «простоты» означает потерю *син*, то Сюнь-цзы полагает *син* обычно теряющим эту «простоту» в процессе жизни. Раз *син* людей обыкновенно «распускается» (*и* 失), отдаляясь от своей «простоты» и «первоначальных свойств», то утверждение его «доброты» ошибочно.

Возникший во фрагменте иероглиф «*ци*» (*цзы*) появляется в «Янь те лунь» лишь в своем хозяйственном значении, да и в «Сюнь-цзы» за вышеприведенным исключением его появление (10.21; 19.21; 23.9; 31.11) не характеризуется философско-терминологической ролью. Он словно подобран на место «*чи*» (*чжи*), который, означай он, как мы полагаем, «сущность», не мог быть употреблен здесь без противоречия, ведь удаление от собственного состояния – нонсенс. Можно лишиться чего-то, что было характерно для собственного состояния. Комментарий Ян Ляна о том, что *пунь* (*пу*) – это *чи* (*чжи*), а *ци* (*цзы*) – это *ци* (*цай*) [18, р. 329], проясняется при знакомстве с добавлением в сборнике Ван Сяньцяня о том, что человек отдаляется

от «сущностной простоты» (*чжи пу* 質樸) и от «исходного сырья» (*цзы цай* 資材) [17, р. 436].

Сторонники неизбывной простоты *син* могли сказать, что его «распушенность» мнима, т.к. это нечто постороннее скрывает *син*. Для Сюнь-цзы это будет значить, что сложная вещь – человек – оказывается подверженной еще одному «разделению» (*бе*), т.к. в структуру входит новая «реалия». Тогда собственное состояние *син* – его «сущность» (*чжи*) – будет скрываться «проявлениями» этой новой «реалии» так же, как корень-*чжи* в емкости с мочой. Именно таким образом и получается то, о чем говорит Мэн-цзы: *син* всегда будет стремиться к хорошему, а нечто постороннее будет подавлять его «проявления». Со своей стороны Сюнь-цзы утверждает, что «проявления [*син*] – сущность *син*». Возникает вопрос, какие из «проявлений» можно назвать *син*, чтобы так констатировать его «сущность»? Можно изумиться этому утверждению, ведь проявлениям нет числа. Неужто поведение «реалии», которое может меняться в мгновение, каждый раз будет показывать «сущность»? Стало быть, «сущность» столь же часто превращается?

Если для «реалии» (*ши*) «сущность» выступает формальным признаком (ее тождество позволяет говорить об одной «реалии»), то для именованной представленных перед нами вещей важно уже конкретное содержание «сущности» (*чжи*). Из комментариев видно, что «превращение» (*хуа*) связано с переменной имени («младенец» становится «стариком», «мышь» – «трехперсткой»). Фактически, имя можно менять всякий раз, когда изменяется «сущность» (*чжи*). «Черная лошадь» станет «белой лошадью» и пр. Другое дело, что мы окажемся неправы, если изменим имя лишь по «проявлению» (*цин*), но не потому, что проявление ложно, оно не может таким быть по определению, ложной оказалась атрибуция, т.е. был неверно истолкован источник этого «проявления». Ведь лошадь может быть покрыта краской, т.е. белое в ней – это добавленная «реалия», и случилось не «превращение» (*хуа*) лошади, а «соединение» (*хэ*) «различных» (*бе*) «реалий» (*ши*). Или может оказаться, что белизна вещи – это оставленный воздействием чего-то след, который скоро пройдет, т.е. «проявление» этой вещи, но не ее «сущность». Таким образом, мы называем вещь согласно ее собственному состоянию – «сущности» (*чжи*). Однако *син* почему-то требует просто «проявлений» безотносительно к

их содержанию. Отметим, что если бы возник вопрос о поиске «сущности» (*чжи*) «реалии» (*ши*) как таковой, то мы также сказали бы, что ее «сущность» – «проявления» (*цин*). Нас интересует не содержание, а отношение. Так, для «реалии» характер «проявлений» должен быть равным при равных условиях, т.е. вещь должна показывать гомогенность. Возникает вопрос, какую форму предполагают «проявления» (*цин*) *син*?

Мы говорили прежде, что в сложной вещи «сущность» определяется эффективностью компонентов, которая происходит от силы «проявлений» (*цин*), а также от положения в структуре. Эффективность соответствующего компонента делает наиболее эффективным и соответствующее ему воздействие. Рассматривая человека как такую же сложную вещь, мы вынуждены будем признать, что, например, наличие у него ответственного за передвижение корпуса, стремящегося к покою и тактильному наслаждению, приведет его к тому, что, вопреки требованиям других компонентов организма, тело будет в силу своего могущества вести их к своему наслаждению до тех пор, пока проигнорированные им органы не погибнут от лишений, спровоцировав критический ущерб и гибель организма. Формирование «сущности» наложением компонентов – это типичная черта неживых сложных вещей, что делает их не такими успешными в вопросе самосохранения. Однако живая вещь отличается тем, что ее компоненты связаны общим чувством, которое коррелирует состояние одного органа с состоянием остальных¹⁸.

В отличие от глаз, падких на красивую внешность, чувства *син* даны безотносительно к предмету. Также *син* назван тем, чему можно «следовать» (*цун* 從), но не «потакать» (*шунь* 順), как «проявлениям» (*цин*). «Следовать» тому, что состоит из «проявлений», можно, пытаясь отыскать некую меру в «проявлениях». А мера отыскивается по сопоставлению. В данном случае, надо полагать, по сопоставлению с «проявлениями» других органов. Если учесть, что органы направлены на различные аспекты реальности (внешний облик, вкус, звук и пр.), т.е. фактически разнонаправлены, мы поймем,

что их «проявления» не в силах позаботится о нуждах друг друга и организма в целом, и, если бы удовлетворенный корпус не испытывал на себе заграждающее чувство страдающих органов, организм бы погиб. В качестве того, что общим чувством скрепляет «проявления» органов и делает каждый из них мерой другого, *син* никогда не предстает самостоятельно, вне «проявления» кого-то из них. Данный как чувственные отношения между органами, *син*, поскольку он имеет свою «сущность» (*чжи*), оказывается не просто связью, но закономерностью, формирующей зону, за которую не может выступить активность отдельного органа без того, чтобы не вызвать отрицательную реакцию других. Потому и сказано, что «сущность» (*чжи*) *син* – это «проявления» (*цин*). И тот факт, что *син* не является ни одним из этих чувств, позволяет описать его как то, что наделяет живое общим чувством.

Поскольку органы – это субстрат «проявлений» (*цин*), «перемещение» (*и*) «сущности» (*чжи*) всякого *син* будет изменением «места» (*со*), т.е. реконфигурацией отношения между органами, перенесением некоего проявления некоего органа в разряд тех, что в наибольшей или наименьшей степени влияют на чувство всего организма, а также перемещением некоего «проявления» (*цин*) из зоны комфорта организма или в нее.

Покуда имеет место только изменение «строения» (*чжуан*), а не «разделение» (*бе*) «реалий», мы говорим о «превращении» *син* и отрицаем потерю *син* как «реалии» или появление новых «реалий» в человеке. Здесь стоит отметить, что «различной строением, но единой положением» вещь может быть не только после «превращения» (*хуа*), когда мы помним о прежней вещи. Всякая формальная «вещь» (*у*) будет воплощаться в разных вещах как их «проявления»: сама «реалия» (*ши*), при том что конкретные «проявления» каждый раз отличаются, останется тождеством, которое и позволяет говорить о ней как о некоем явлении и описывать термином. Например, «человечность» (*жэнь*) может проявляться в бесконечных по разнообразию ситуациях, но всегда сохраняет единый принцип.

Прежде мы не согласились, что «сущность» (*чжи*) предполагает наиболее безболезненный способ существования, ибо для одной «реалии» она может быть любой и изменяться любым образом, а «сущность» сложной вещи формирует-

¹⁸ Если для воздействия на компонент неживой вещи требуется непосредственно достать до него воздействием, то, например, укол пальца может вызвать «проявление» (*цин*) далеко за пределами области непосредственного воздействия.

ся эффективностью ее компонентов – «реалий» (*ши*), т.е. стоит в прямой зависимости от силы и/или положения в структуре и может предполагать губительные для вещи «проявления» (*цин*). Сейчас приходится полагать, что и *син* для Сюнь-цзы – вовсе не спасительный элемент с некоторыми тенденциями роста и правильного развития, он лишь обуславливает синхронное чувство и задает тем самым оптимум организма, который, однако, является относительным. Таким образом, *син* совершенно не обязательно будет констатировать испытываемый организмом ущерб и не гарантирует умеренность «проявлений» составляющих вещь «реалий» (*ши*). Потому ни *чжи*, ни *син* не означают некоего принципа или идеи вещи, следование которым способствует ее наиболее продолжительному существованию. Сюнь-цзы подводит к тому, что особые синхронные «проявления» (*цин*) органов и являются собственным состоянием, «сущностью» (*чжи*) некоего *син*, и не стоит говорить о том, что под этими «проявлениями», иной раз принимающими самую плохую форму, таится некая «сущность» (*чжи*), которая скрывалась бы под гнетом среды. И уж тем более не стоит надеяться, что некое свойство в этой сокрытой «сущности» (*чжи*) устанавливает, будем ли мы определять эту «реалию» как *син*, словно последний является содержательной, а не формальной вещью.

Выводы

Итак, в трактате «Сюнь-цзы» нами была обнаружена следующая терминологическая сеть:

1) «Простота» (*пу* 朴) и «сырье» (*цай* 材) оказываются постоянной характеристикой *син* в его отношении с «человеческой деятельностью» (*вэй* 偽). В то же время *цай* применяется для обозначения общего для всех людей «природного *син*» (*цай син* 材性), а *пу* обозначает состояние еще не изменившегося в процессе жизни *син*;

2) «Умение / навык» (*цай* 才) применяется для обозначения усвоенных до разной степени автоматизма способов выполнения действия, которые обретают успех только при соответствии *син* и могут провоцировать «превращение» (*хуа* 化) *син*, становясь привычкой;

3) «Сущность» (*чжи* 質) обозначает не абстракцию, а перечень устойчиво воспроизводимых вещей «проявлений» (*цин*) – тех, которые непременно явятся при избавлении этой вещи

от гнета других вещей, не составляющих ее гармоничную среду;

4) «Проявление» (*цин* 情) обозначает любое состояние конкретной вещи – то, которое она может воплотить в том числе под влиянием других вещей. Это состояние подлинно, однако совсем не обязательно окажется собственным состоянием – «сущностью» (*чжи*), для которой могут быть характерны иные «проявления» (*цин*);

5) «Реалия» (*ши* 實) обозначает фактический предел делимости вещи, гомогенную единицу сущего, которая определяется по единству «места» (*со* 所), т.е. по общности каузального положения – производной от «сущности» (*чжи*);

6) Особенной «реалией» оказывается *син* (性) – то, что наделяет живое общим чувством. Его «сущность» (*чжи*) определяется как «проявления» (*цин*). Такая формула, как мы предположили, является общей для всех формальных вещей, собственное состояние которых характеризуется не содержанием, а характером «проявлений» (*цин*), т.е. всегда воплощается другими вещами. Если «проявления» одной «реалии» (*ши*) должны отличаться каузальным тождеством, то «проявления» всякого *син* отличаются синхронностью.

Видно, что и «реалия» (*ши*) как то, что выделяется согласно тождеству «сущности» (*чжи*), и сама эта «сущность» (*чжи*) как собственное состояние вещи, и «проявления» (*цин*) как по определению подлинны и при прочих равных условиях регулярны, и «простота» (*пу*) вместе с «сырьем» (*цай*) как обозначения подлежащего последующими метаморфозам состояния, и, наконец, «умение / навык» (*цай*) – все они в указанных смыслах могут с относительной вольностью пониматься как «природа» и способны выступить антонимами «культуры» (*вэнь*). Однако это происходит не из-за терминологической плоскости, а согласно характеру самого противопоставления, в котором все усвоенное человеком будет полагаться противоположным внешнему декору, даже если среди этого усвоенного есть совсем не врожденные свойства.

Таким образом, можно сказать, что вышеперечисленные термины могут употребляться в качестве антонимов к *вэнь*, однако, как показано в данном исследовании, это вовсе не говорит о том, что они синонимичны между собой. Можно предполагать, что при относительной

схожести употребляемых иероглифов у дискутирующих о *син* сторон существовало обнаруживаемое в различных текстах терминологическое расхождение на уровне содержания. И в этом смысле возможно говорить о наличии у них специфической терминологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
2. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
3. Кроль Ю.Л. Конфуцианская и легистская концепции человеческой природы в «Янь те луне» (I в. до н.э.) // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М.: Наука, 1982. С. 55–87.
4. Рыков С.Ю. Эмоции или факты... или что-то другое: и еще раз о термине *цин* 情 в древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. 2018. Т. 48. Ч. 2. С. 523–567.
5. Сюнь-цзы: в 2-х т. Т. 1 / Пер. В.Ф. Феоктистова, И.Т. Зограф, К.А. Орышич. Пекин: Изд-во Народного ун-та Китая, 2016.
6. Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М.: Наука, 1976.
7. Dubs, H.H., 1928. The works of Hsuntze. London: Arthur Probsthain.
8. Goldin, P.R., 1999. Rituals of the Way. The philosophy of Xunzi. Chicago: Open Court.
9. Graham, A.C., 1986. Studies in Chinese philosophy & philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
10. Hutton, E.L., 2014. Xunzi: the complete text. Princeton: Princeton University Press.
11. Kamenarovic, I.P. ed., 2016. Écrits de Maître Xun. Paris: Les Belles Lettres.
12. Knoblock, J., 1988–1994. Xunzi. A translation and study of the complete works: in 3 volumes. Stanford: Stanford University Press.
13. Munro, D.J., 2001. The concept of man in Early China. Ann Arbor: University of Michigan Press.
14. Robins, D., 2001. The debate over human nature in Warring States China: abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Hong Kong.
15. Tang, S., 2016. *Xing* and Xunzi's understanding of our nature. In: Hutton, E.L. ed., 2016. Dao companion to the philosophy of Xunzi. New York: Springer, pp. 165–200.

16. Watson, B. ed., 2003. Xunzi: basic writings. New York: Columbia University Press.

17. Ван Сяньцзянь. Сюньцзы цзицзе: цюань эр цэ (Сводное разъяснение «[Книги] Учителя Сюня»: в 2-х т.). Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1988.

18. Лян Цисюн. Сюнь-цзы цзяньши (Простое толкование «[Книги] Учителя Сюня»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1983.

19. Сюньцзы ([Книга] Учителя Сюня) // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi>

20. Сюньцзы ([Книга] Учителя Сюня). Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 2011.

REFERENCES

1. Aristotle, 1975. Sochineniya: v 4-kh t. T. 1 [Works: in 4 volumes. Vol. 1]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
2. Aristotle, 1978. Sochineniya: v 4-kh t. T. 2 [Works: in 4 volumes. Vol. 2]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
3. Krol', Yu.L., 1982. Konfutsianskaya i legistskaya kontseptsii chelovecheskoj prirody v «Yan' te lune» (I v. do n.e.) [Confucian and Legist concepts of human nature in «Yantielun» (first century BC)]. In: Konfutsianstvo v Kitae: problemy teorii i praktiki. Moskva: Nauka, 1982, pp. 55–87. (in Russ.)
4. Rykov, S.Yu., 2018. Emotsii ili fakty... ili chto-to drugoe: i eshchyo raz o termine *tsin* 情 v drevnekitaiskoi filosofii [Emotions or facts... or something else: and again on term *qing* in ancient Chinese philosophy], Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae, Vol. 48, part 2, pp. 523–567. (in Russ.)
5. Feoktistov, V.F., Zoграф, I.T. and Oryshich, K.A. eds., 2016. Syun'-ttsy: v 2-kh t. T. 1 [Xunzi: in 2 volumes. Vol. 1]. Beijing: Izdatel'stvo Narodnogo universiteta Kitaya. (in Russ.)
6. Feoktistov, V.F., 1976. Filosofskie i obshchestvenno-politicheskie vzglyady Syun'-ttsy [Philosophical and socio-political views of Xunzi]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
7. Dubs, H.H., 1928. The works of Hsuntze. London: Arthur Probsthain.
8. Goldin, P.R., 1999. Rituals of the Way. The philosophy of Xunzi. Chicago: Open Court.
9. Graham, A.C., 1986. Studies in Chinese philosophy & philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
10. Hutton, E.L., 2014. Xunzi: the complete text. Princeton: Princeton University Press.

11. Kamenarovic, I.P. ed., 2016. *Écrits de Maître Xun*. Paris: Les Belles Lettres.
12. Knoblock, J., 1988–1994. *Xunzi*. A translation and study of the complete works: in 3 volumes. Stanford: Stanford University Press.
13. Munro, D.J., 2001. *The concept of man in Early China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
14. Robins, D., 2001. *The debate over human nature in Warring States China: abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy*. Hong Kong.
15. Tang, S., 2016. *Xing and Xunzi's understanding of our nature*. In: Hutton, E.L. ed., 2016. *Dao companion to the philosophy of Xunzi*. New York: Springer, pp. 165–200.
16. Watson, B. ed., 2003. *Xunzi: basic writings*. New York: Columbia University Press.
17. 王先謙, 1988. *荀子集解: 全二冊* [The study of Xunzi's collection: in 2 volumes]. 北京: 中華書局出版社. (in Chinese)
18. 梁啟雄, 1983. *荀子簡釋* [Xunzi with brief annotations]. 北京: 中華書局出版社. (in Chinese)
19. 荀子 [Xunzi]. URL: <https://ctext.org/xunzi> (in Chinese)
20. 荀子 [Xunzi]. 北京: 中華書局出版社, 2011. (in Chinese)

Л.В. Овчинникова*

КОЛОНИАЛЬНАЯ КОРЕЯ ГЛАЗАМИ ЯПОНСКИХ ИСТОРИКОВ:
ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЯПОНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
КОНЦА XIX–XX ВВ.

В статье предпринята попытка показать, как японские историки конца XIX и XX вв. оценивали Корею в целом и период японского управления страной (1910–1945 гг.) в частности. Автор рассматривает основные направления и ключевые концепции японской историографии истории Кореи, а также их изменения на фоне событий XX в.

Ключевые слова: история Кореи, колониальная история, колониальное управление, японская историография

Colonial Korea in the eyes of Japanese historians: main directions of Japanese historiography in the late XIXth – XXth centuries. LYUBOV V. OVCHINNIKOVA (Lomonosov Moscow State University)

The article attempts to show how Japanese historians of the late XIXth and XXth centuries described Korea in general and the period of Japanese rule of the country (1910–1945) in particular. The author examines the main directions and key concepts of Japanese historiography of Korean history, as well as their transformations against the background of the XXth century events.

Keywords: Korean history, colonial history, colonial administration, Japanese historiography

Проблематика колониального периода японской и корейской истории актуальна по сей день: она является объектом исследований отечественных и зарубежных историков-востоковедов уже на протяжении более чем века [1; 2; 7; 8; 9 и др.]. В данной статье автор предпринимает попытку показать, как японские историки конца XIX и XX вв. оценивали Корею в целом и период японского управления Кореей (1910–1945 гг.) в частности.

Господствующие тенденции японской историографии сложились как некий сплав элементов западной историографии, методы которой в Японии с 1887 г. продвигал немецкий историк

Людвиг Рисс, и китайской ученой традиции доказательного исследования (考證學, кит. *каочжэнсюэ*, яп. *ко:сё:гаку*). Исследованиями по истории Восточной Азии руководил Сиратори Куракити (1865–1942). Его школа в целом придерживалась «негативного» отображения Китая и Кореи, показывающего скорее уничижающее отношение к этим странам, которое было принято в то время в западных работах. При этом представители данной школы не относили Японию ни к Востоку, ни к Западу, в то же время считая ее равной последнему. Важная концепция японской «колониальной историографии», как ее часто называют корейские историки,

* ОВЧИННИКОВА Любовь Всеволодовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры японской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.
E-mail: lovchin@yandex.ru

© Овчинникова Л.В., 2023

была сформулирована в изданной Токийским императорским университетом «Истории Японии» (國史眼, «Кокусиган») 1890 г., на страницах которой была выдвинута теория происхождения корейцев и японцев от общих предков (日鮮同祖論, *ниссэн до:сорон*). Эта теория, основываясь на японских летописях «Кодзики» и «Нихон сёки» (VIII в.), утверждала, что легендарный Сусаноо, брат богов Аматэрасу и Цукиёми, вторгся на территорию государства Силла и управлял им. Несколько других мифов о Сусаноо включают отсылки к Корее или региону западной Японии, ближайшему к полуострову [3; 5]. Такой взгляд на историю Кореи, где речь идет о подчинении Японии, стал широко распространяться в научных кругах и сделался неотъемлемой частью исторической концепции. Последняя отразилась и в других книгах, изданных в конце XIX – начале XX вв. Например, Отори Кэйсукэ в «Хронике корейской истории» (朝鮮紀聞, «Тё:сэн кибун») 1885 г. и Хаяси Тайсукэ в «Истории Кореи» (朝鮮史, «Тё:сэнси») 1892 г. выдвигали те же идеи. Еще одной темой японской колониальной историографии была чрезвычайная отсталость Кореи, о которой впервые заговорил в 1902 г. экономист Фукуда Токудзо:, утверждавший, что современная ему Корея находилась на том же уровне развития, что Япония в период Хэйан (VIII–XII вв.).

Со времени заключения Японо-корейского договора 1876 г. японская империя все больше вовлекалась в дела Кореи. После того как Русско-японская война 1905 г. открыла для Японии возможность колонизации Маньчжурии, в Японии широкое распространение получила идея «общей и неразрывной маньчжурско-корейской истории» (滿鮮史, *мансэнси*). В этой теории, которую в 1920-х – 1930-х гг. сформулировал Ивакити Инаба, Корея характеризовалась гетерономией (несамостоятельностью) в области политики и экономики, и посему была лишена «независимости и самобытности». С 1915 г. японское правительство силами корейского генерал-губернаторства приступило к формулированию концепций историографии Кореи. Генерал-губернатор Сайто: Мако-то выступил с критикой националистически настроенных писателей и историков корейского происхождения Син Чхехо, Чхве Намсон и Ли Гвансу, что было частью общей политики «сдерживания культурного развития» после демонстраций Первоапрельского движения

за независимость 1919 г. Отдел образования генерал-губернаторства выпустил 35-томное издание «Корейцы» (朝鮮人, «Тё:сэндин»), в котором подчеркивалась необходимость ассимиляции корейцев японцами. С этой целью японские интеллектуалы предлагали, например, переделать корейские фамилии на японский манер. В 1922 г. генерал-губернаторство назначило комиссию, целью работы которой была подготовка 35-томной «Истории Кореи» (朝鮮史, «Тё:сэнси»). Это издание представляло собой в основном выдержки из китайских, японских и корейских исторических источников и использовалось как первоисточник для исторических трудов по Корее периода японского господства. Японская администрация также производила осмотр и оценку исторических артефактов на Корейском полуострове (古蹟調査事業, *косэки те:са дзигё:*) и пыталась опровергнуть распространенное представление о важности в культуре Кореи фигуры Тангуна (или Дангуна, легендарного основателя государства Древний Чосон). Распространено было и изображение корейцев как нации, отличающейся низкопоклонством в отношении других стран, в частности, Китая.

В 1920-х – 1930-х гг. появились отдельные работы японских политиков и экономистов о методах японского колониального управления в Корее. В первой половине 1930-х гг. активно работали историки националистической школы. Самым авторитетным из них был профессор истории Токийского императорского университета Хираидзуми Киёси, который начиная с 1935 г. развивал теорию «взгляда на историю, ориентированного на императора» (皇国史観, *ко:коку сикан*). Хираидзуми настаивал на божественном происхождении императорской власти и утверждал, что такая «высшая» держава, как Япония, должна «выходить» за пределы своих границ. Эта идея служила основой милитаристской политики с середины 1930-х гг. и использовалась для оправдания японского экспансионизма. Хираидзуми помог основать Учебный семинар по истории, который курировал содержание учебников истории. Его точка зрения получила официальное одобрение со стороны Министерства образования. При его поддержке Хираидзуми создал новый сильно политизированный курс «История японской мысли» (日本思想講座, «Нихон сисо: кодза»). Он также был членом «Ассоциации большой Азии» (大アジア協会, «Дай Адзиякё:кай») –

группы политиков, дипломатов и других лиц, которая занималась распространением японского националистического мышления по всей Азии. После оккупации союзниками Японии Хираидзуми уволился из университета, но продолжал читать лекции, придерживаясь националистических взглядов. Без него в стенах исторического факультета Токийского университета националистические тенденции начали меняться на противоположные, его взгляды начали выходить из моды, заменяясь марксистской историографией.

Японские историки-марксисты занимались вопросами японской историографии, в частности трактовками реставрации Мэйдзи, еще в 1920-е – 1930-е гг. Отечественные историки (П.П. Топеха, Н.Ф. Лещенко и др.) писали о складывании довольно влиятельной марксистской школы в довоенной Японии [4; 6]. Группы *ро:но:ха* и *ко:дзаха* они характеризовали как разные направления этой школы и описывали, как в ходе острых политических дискуссий формировались взгляды их представителей. В 1936 г. многие члены группы *ко:дзаха* были заключены в тюрьму, а в 1937–1938 гг. сторонники *ро:но:ха* были помещены под наблюдение. Известен также инцидент с профессором университета Васэда историком Цуда Сокити, который в 1942 г. был заключен в тюрьму. Изучая японскую мифологию и древние памятники, он подверг научной критике достоверность «Кодзики» и «Нихон сёки» и предлагал пересмотреть официальную концепцию древней Японии.

Марксистская историческая школа продолжала существовать и в послевоенной Японии. Попытки марксистов переосмыслить эпизоды японской истории, в частности – реставрацию Мэйдзи, особенно заметно проявились на ежегодных конференциях «Общества изучения истории» в середине 1950-х гг.

Монографии на общие темы колониальной истории начали издаваться в Японии в 1960-х гг. Огромное количество работ по отдельным аспектам истории Кореи выпускается до сих пор. Представить их все в одной статье невозможно, достаточно сказать, что объем японских исследований по корейской истории – самый значительный в мире за пределами Южной Кореи, наряду с монографиями и исследованиями по данной проблематике, выходящими в Соединенных Штатах. Ежегодно в Японии выходит около ста книг и около

тысячи академических статей, посвященных различным периодам истории Кореи. Колониальный период всегда занимал среди них одно из важнейших мест со времени образования и начала деятельности в 1959 г. «Японского общества изучения истории Кореи» (朝鮮史研究会, *Тёсэнсикэнкю:кай*). В этих трудах продолжилось начатое еще в колониальный период исследование японской колониальной политики в Корею, однако оно отличалось значительно более критической ее оценкой. Следует отметить, что в работах, посвященных японской колониальной политике в Азии, больше всего внимания уделяется именно Корею, а также Маньчжурии и Тайваню. Первой серьезной монографией стала вышедшая в 1965 г. «Краткая история японской аннексии Кореи» (日韓併合小史, «*Никкан хэйго: сё:си*») Ямабэ Кэнтаро: [11]. Упомянем и деятельность Хадата Такэси, который внес большой вклад в научные исследования колониального управления Кореи и критически оценивал деятельность японского генерал-губернаторства.

Нужно также отдать должное японским историкам и экономистам 1960-х гг., которые считали, что рассматривать экономическое развитие Японии в первой половине XX в. невозможно без систематического и полного исследования тесных связей метрополии с ее колониями. В 1970-е гг. было собрано немало документов и материалов, которыми могли воспользоваться японские ученые; объем исследований на эту тему особенно возрос к 1990-м гг. Вопросы колониальной истории нашли отражение в изданиях «Истории Японии» (日本史, «*Нихонси*»), первое из которых вышло в 1962 г. Эти издания и 8-томный труд «Япония Новейшего времени и ее колонии» (近代日本と植民地, «*Киндай Нихон-то сёкуминти*») сыграли ключевую роль в идущих с начала 1980-х гг. дебатах относительно роли Японии в Азии, ее ответственности перед азиатскими народами. В результате появились труды по историографии, которые рассматривали конкретные аспекты колониальной истории, например, связи между различными территориями империи, проблемы колониального общества (например, сосуществование колонизатора и колонизируемого), индустриальное развитие в различных районах Кореи и другие. В 1988 г. начало свою деятельность «Японское общество изучения колониальной истории» (日本植民地研究会, «*Нихон сёкуминти кэнкю:кай*»).

В 1990-е гг. в японскую историографию в значительной мере вернулись консервативные подходы, бросающие вызов модернизму и выступающие за возврат к традиционной национальной культуре. Эти подходы можно было проследить, хоть и в ограниченной степени, и в период после 1945 г., но распад СССР и крах марксистской идеологии в глобальном масштабе в конце 1980-х гг. придали этому процессу новую динамику. Сторонники консервативных взглядов под руководством историка Фудзиока Нобукацу утверждали, что имеющиеся исследования, посвященные военным преступлениям Японии в странах Азии, в том числе и в Корее, в период 1930-х – 1940-х гг., подрывают национальное достоинство Японии. Они выражали намерение провести более взвешенный анализ фактов, сосредоточив свое внимание на восстановлении правды об исторических эпизодах, в том числе о Нанкинской резне, о проблеме «корейских женщин для утешения» и др. Данная тема до сих пор является чувствительным вопросом в отношениях Японии со странами Азии, прежде всего Кореей и Китаем, а также внутри японского общества и политических кругов. Желание ряда деятелей пересмотреть трактовки военных эпизодов 1930-х – 1940-х гг. способствовало образованию в 1996 г. «Японского общества за создание новых учебников истории» (新しい教科書をつくる会, «Амарасий рэксикё: касё-о цукурукай»). Его сторонники утверждали, что учебники слишком фокусируются на темных аспектах японской истории и возлагают всю ответственность за разрушения, вызванные войной, исключительно на Японию. В 1999 г. группа сторонников данного общества создала организации для рекламы нового учебника в каждой префектуре; члены Либерально-демократической партии также создали ассоциации в его поддержку. Черновой вариант их книги, одобренный Министерством образования Японии в 2001 г., вызвал серию дипломатических инцидентов с Китаем и Южной Кореей, но был в конечном итоге издан и продан тиражом 600 тыс. экземпляров к 2004 г.

В конце 1990-х гг. получила распространение идея, что японская национальная культура и идентичность во многом сформировались под влиянием чувства неуверенности и беспокойства по поводу того, что японцы незаслуженно и необоснованно являются объектом критики, в частности – со стороны стран Юго-Восточной Азии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. История Кореи (с древнейших времен до наших дней): в 2-х т. Т. 2. М.: Наука, 1974.
2. История Кореи (Новое прочтение). М.: РОССПЭН, 2003.
3. Кодзики – Записи о деяниях древности. Т. 1. СПб.: Шар, 1994.
4. Лещенко Н.Ф. «Революция Мэйдзи» в работах японских историков-марксистов. М.: Наука, 1984.
5. Нихон сёки – Анналы Японии: в 2-х т. СПб.: Гиперион, 1997.
6. Топеха П.П. К вопросу о характере «Мэйдзи исин» // Историко-филологические исследования. М.: Наука, 1967. С. 499–504.
7. Хан Ёнью. История Кореи: новый взгляд. М.: Восточная литература, 2010.
8. Нихон рэксиси [История Японии]. Токио: Иванами сётэн, 1962.
9. Ямабэ Кэнтаро. Никкан хэйго: сё:си [Краткая история японской аннексии Кореи]. Токио: Иванами сётэн, 1965.
10. Akita, G. and Palmer, B., 2015. The Japanese colonial legacy in Korea. 1910–1945. A new perspective. Honolulu: University of Hawaii Press.
11. Shin, G.W. and Robinson, M. eds., 1999. Colonial modernity in Korea. Cambridge: Harvard University Press.

REFERENCES

1. Istoriya Korei (s drevneishikh vremen do nashikh dnei): v 2-kh t. T. 2 [History of Korea (from ancient times to the present day): in 2 volumes. Vol. 2]. Moskva: Nauka, 1974. (in Russ.)
2. Istoriya Korei (Novoe prochtenie) [History of Korea (A new perspective)]. Moskva: ROSSPEN, 2003. (in Russ.)
3. Kodziki – Zapisi o deyaniyakh drevnosti [Kojiki – Records of ancient matters]. Sankt-Peterburg: Shar, 1994. (in Russ.)
4. Leshchenko, N.F., 1984. «Revolyutsiya Meidzi» v rabotakh yaponskikh istorikov-marksistov [Meiji Revolution in the works of Japanese Marxist historians]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
5. Nihon syoki – Annaly Yaponii: v 2-kh t. [Nihon Shoki – The chronicles of Japan: in 2 volumes]. Sankt-Peterburg: Giperion, 1997. (in Russ.)
6. Topekha, P.P., 1967. K voprosu o kharaktere «Meidzi isin» [On the character of Meiji Revolution]. In: Istoriko-filologicheskie

issledovaniya. Moskva: Nauka, 1967, pp. 499–504. (in Russ.)

7. Han Yeongu, 2010. Istoriya Korei: novyi vzglyad [History of Korea: a new approach]. Moskva: Vostochnaya literatura. (in Russ.)

8. 日本歴史 [Japanese history]. 東京: 岩波書店, 1962. (in Japanese)

9. 山辺健太郎, 1965. 日韓併合小史 [A short history of Japanese annexation of Korea]. 東京: 岩波書店. (in Japanese)

10. Akita, G. and Palmer, B., 2015. The Japanese colonial legacy in Korea. 1910–1945. A new perspective. Honolulu: University of Hawaii Press.

11. Shin, G.W. and Robinson, M. eds., 1999. Colonial modernity in Korea. Cambridge: Harvard University Press.



УДК 165.12

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2023-4/145-156>

Т.М. Рябушкина*

СУБЪЕКТ ВОСПРИЯТИЯ: СООТНОШЕНИЕ АКТИВНОСТИ И ПАССИВНОСТИ

В статье представлен критический анализ характерного для трансцендентально-феноменологической традиции понимания восприятия как результата активной синтетической деятельности субъекта, направленной на «материю» опыта, обретенную благодаря пассивности. Этот субъективистский взгляд сопоставляется с попытками феноменологического описания восприятия как бытия-в-мире на основе идей о телесной воплощенности и временности. Автор пытается разрешить трудности указанных подходов путем обращения к исследованию досознательного процесса познания как необходимого условия возможности сознательных восприятий.

Ключевые слова: трансцендентальная субъективность, сознательный опыт, досознательное, телесная воплощенность, фактичность, временность, восприимчивость, производительность

The subject of perception: the proportion of activity and passivity. TATYANA M. RYABUSHKINA (HSE University, Moscow)

The article presents a critical analysis of the transcendental-phenomenological understanding of perception as a result of the active synthetic activity of the subject, aimed at the «matter» of experience acquired through passivity. This subjectivist view is compared with the phenomenological description of perception as being-in-the-world on the basis of ideas about embodiment and temporality. The author attempts to resolve the difficulties of these approaches by taking into consideration the preconscious process of cognition as a necessary condition for the possibility of conscious perceptions.

Keywords: transcendental subjectivity, conscious experience, the preconscious, embodiment, facticity, temporality, receptivity, spontaneity

Введение

Статья посвящена разработке проблемы восприятия в контексте трансцендентально-феноменологического исследования субъективности как условия возможности познания и

самопознания. С одной стороны, восприятие как установление познавательного отношения к воспринимаемой вещи предполагает пассивность субъекта по отношению к ней. С другой стороны, сознательный характер восприятий

* РЯБУШКИНА Татьяна Михайловна, кандидат философских наук, доцент Школы философии и культуры факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

© Рябушкина Т.М., 2023

предполагает их единство как принадлежащих мне, условием возможности которого в классическом (кантовском) трансцендентализме полагается синтетическая деятельность, активность субъекта восприятия. В противовес пониманию восприятия как продукта активного синтеза (такое понимание создает непроходимую пропасть между восприятием и воспринимаемой вещью) философы феноменологического направления предпринимают попытки осмыслить восприятие как такое единство активности и пассивности, при котором возможна «встреча с сущим». Ключевыми идеями на этом пути являются идея о пассивном синтезе, идея о пререклексивности сознания, а также идея о телесной воплощенности субъекта восприятия. Цель данной статьи – на основе критического анализа указанных идей прояснить роли восприимчивости (пассивности) и производительности (активности) субъекта в формировании сознательного восприятия.

Восприятие как «конституирование»: активность и пассивность в сознании объекта и самосознании

И. Кант полагает восприимчивость в качестве условия возможности опыта, однако считает, что она дает лишь «материю» восприятий, тогда как связь, предполагаемая всяким восприятием, есть результат производительности субъекта – результат синтеза как действия рассудка. По Канту, «мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности» [6, с. 125–126]. Многообразное созерцание не могло бы существовать для меня, не будучи связанным в одном сознании («все многообразное созерцание подчинено условиям изначально-синтетического единства апперцепции» [6, с. 129–130]). Без синтетической деятельности рассудка многообразное не могло бы быть дано мне во времени как форме чувственности, поскольку временные определения представлений – постоянство, последовательность, одновременное существование – в качестве условия возможности предполагают синтез чувственного материала способностью продуктивного воображения в соответствии с категориями рассудка (субстанция, причинность, взаимодействие). Такое понимание восприятия, пред-

ставляющее собой смешение активности и пассивности, приводит к агностицизму: мы имеем дело с явлением, выстроенным сообразно нашим понятиям, а не с самой воспринимаемой вещью.

Проблема осмысления субъективности как условия возможности сознательных восприятий неразрывно связана с проблемой самосознания как условия возможности сознания вообще. По Канту, наше самосознание предполагает возможность самовосприятия (самоаффектации). Представление «я мыслю», обуславливающее единство сознательных представлений и их принадлежность одному сознанию, является результатом самодеятельности рассудка, однако это представление пусто, оно не дает никакого созерцания, поэтому определение собственного существования невозможно без того, чтобы познающий подвергался воздействию, без некоторого «внутреннего чувства». По словам Канта, «способность осознания себя ... должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя» [6, с. 85], причем форма этого созерцания, заранее заложенная в душе и определяющая то, каким многообразное находится в душе, есть форма времени. «Мы можем представить себе время, которое вовсе не есть предмет внешнего созерцания, не иначе, как имея образ линии», т.е. пространственного объекта, предполагающего существование внешнего чувства; кроме того, «определение продолжительности времени, а также место во времени для всех внутренних восприятий всегда должны заимствоваться нами от того изменчивого, что представляют нам внешние вещи» [6, с. 143]. Отсюда, по Канту, следует, что «если мы признаем относительно внешних чувств, что объекты познаются посредством их лишь постольку, поскольку мы подвергаемся воздействию извне, мы должны также признать и относительно внутреннего чувства, что посредством него мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри» [6, с. 143].

Кант не придает решающего значения затруднению, состоящему в том, «каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя», поскольку полагает, что «это затруднение испытывает всякая теория» [6, с. 85]. В результате самосознание оказывается неразрывно связанным с самовосприятием и характерной для него временностью. Очевидно, что в этом

случае познающий обретает созерцание не самого себя, а лишь явления.

Э. Гуссерль, полагая возможность «эгологического самовосприятия» [4, с. 116], вслед за Кантом не придает значения связанной с этим полаганием принципиальной трудности, состоящей в том, что Я как условие опыта не подлежит объективации и не может стать объектом восприятия. По Гуссерлю, имманентная временная форма потока переживаний есть универсальная аподиктическая структура, в которой Я для себя самого предначертано как предмет опыта, как конкретное, существующее вместе с индивидуальным содержанием – переживаниями, способностями, диспозициями [3, с. 44]. Таким образом, Гуссерль, как и Кант, полагает, что опыт самого себя как познающего существует, причем в качестве временного опыта, тогда как в действительности нет оснований считать временной опыт опытом самого себя. Отказ от проблематизации возможности самовосприятия в конечном итоге приводит к отождествлению субъективности и временности: поскольку наличие самосознания как результата самоаффектации полагается в качестве само собой разумеющейся черты субъективности, исследование последней сводится к рассмотрению только таких процессов познания, которые предполагают наличие самосознания и, значит, сознательны, и временность – неотъемлемая характеристика содержаний сознательного опыта – принимается в качестве характеристики самого субъекта. Как следствие, восприятие и для Канта, и для Гуссерля может иметь только сознательный характер, и нельзя исключить сознание из восприятия предмета. Однако этот вывод относительно восприятия не правомерен, поскольку сделан на основе ложной предпосылки о возможности самообъективации, самовосприятия субъекта. Очевидно, что без сознания невозможно знание о предмете, но нет оснований утверждать, что результаты работы восприимчивости субъекта не могут быть несознательными. Напротив, именно с сознательными восприятиями связана существенная трудность: неясно, как они возможны, если сам воспринимающий не может быть дан самому себе ни в каком опыте, ни в каком восприятии.

В ранних работах Гуссерля «абсолютный квазивременной поток сознания» выступает как основа всякого конституирования, как «абсолютная субъективность» [5, с. 79]. Позже

Гуссерль обращается к исследованию темпоральности как разновидности «пассивного синтеза». Гуссерль отмечает, что каждый продукт активного конститутивного генезиса, в котором созидательную роль играет Я, в качестве низшей ступени необходимо предполагает некую «пассивность, формирующую предданность (*vorgebende Passivitat*), и, следуя произведенному в активности, мы наталкиваемся на конституирование в пассивном генезисе. То, что встречается нам в жизни, так сказать, в готовом виде, как просто существующая вещь (отвлекаясь от всех *смысловых* (*geistig*) характеристик, которые ее представляют в качестве молотка, стола, произведения искусства), дано в первоначальном модусе *оно само* в синтезе пассивного опыта. В качестве такового оно выступает как предданное по отношению к *смысловой* (*geistige*) активности с ее активным схватыванием» [3, с. 103]. В понятии пассивного синтеза Гуссерль стремится совместить парадоксальные характеристики восприятия – пассивность как открытость «самим вещам» и активность как синтетическую деятельность, являющуюся условием возможности всякого опыта, в том числе и сознания времени.

Исследование условий возможности темпорального синтеза требует продвижения в более глубокую по отношению к временному потоку сферу субъективности. Однако выхода за пределы сознаваемого, доступного для рефлексии гуссерлевский проект не допускает, поэтому темпоральный синтез относится Гуссерлем к первичной (примордиальной) пассивности [18, р. 482–483]. Вместе с тем понятие пассивного синтеза указывает на то, что конституирование объекта сознанием вовсе не предполагает в качестве необходимого условия сознание самого себя как мыслящего, конституирующего этот объект Я. Напротив, мы осознаем конституированное как «реальный предмет» лишь постольку, поскольку от нас скрыт процесс его конституирования. Это открывает перспективу феноменологического исследования *сознания без Я* – пререфлексивного сознания. Идея пререфлексивности позволяет избавиться от оставшегося без ответа вопроса о том, каким образом возможно сознание объекта, если оно предполагает сознание о Я, которое не может быть объективировано и схвачено в самовосприятии.

Однако утверждение пререфлексивности сознания не снимает вопрос о том, чем определяется сознательный характер восприятия

объекта. Поскольку для феноменологического проекта в целом характерна убежденность в невозможности объяснения сознания (всякое объяснение предполагает существование сознания), большинство феноменологов полагают, что осознание опыта не является отдельным ментальным актом, а включено в сам опыт. Эту идею развивали Ф. Brentano [1], Ж.-П. Сартр [12], Д. Захави [25], Р. Геннаро [17] и др., однако убедительного ответа на вопрос о том, как именно сознание самого себя как воспринимающего встроено в сознание воспринимаемого объекта, получено не было [10]. Можно попытаться уйти от этого вопроса, утверждая, что самосознание невозможно вычленивать, обнаружить в сознании объекта, поскольку свойство быть сознательным и принадлежать мне является неотъемлемым «внутренним» свойством любых ментальных состояний. Однако это равносильно признанию того, что происхождение сознания и самосознания непостижимо.

В противовес «одноуровневым» теориям сознания выдвигаются «теории высшего порядка», представляющие собой варианты полагания некоторого внутреннего схватывания, восприятия. Согласно теории мысли высшего порядка Д. Розенталя [21; 22; 23], сознательный характер ментального состояния объясняется наличием направленной на него мысли об этом состоянии, которая сама не осознается. Другая разновидность теории высшего порядка – теория внутреннего ощущения, в соответствии с которой осознание ментальных состояний происходит благодаря ощущению или восприятию этих состояний (Д. Армстронг [13], У. Ликан [20]).

Такого рода объяснения сознательного характера ментальных состояний подвергаются критике с различных позиций, в том числе и позиций экспериментальной науки (Дж. Серль [24], Д. Деннет [15], Ф. Дретске [16], Н. Блок [14] и др.). С нашей точки зрения, важны следующие аспекты критики теорий высшего порядка. Сознание первого порядка – предметное сознание – должно предполагать отношение к самому себе как познающему, воспринимающему, иначе никакая дополнительная к нему, отдельная от него мысль (или восприятие) не сделает его сознательным, оно останется принципиально недоступным для осознания. Восприятие того или иного восприятия представляет собой еще одно восприятие, в котором сам познающий, воспринимающий остается «за

кадром». Кроме того, восприятие (или мысль) второго уровня может схватить лишь воспринятое (мыслимое), но не самого воспринимающего (мыслящего).

Итак, необходимо признать, что понятие о самоаффектации (способности субъекта воздействовать на самого себя и подвергаться воздействию), играющее существенную роль в трансцендентально-феноменологических концепциях, является непригодным для осмысления субъективности как условия возможности сознательных восприятий.

Восприятие как «бытие в мире»: время как основание активности и пассивности

Дальнейшая разработка проблемы восприятия как «выхода к самим вещам» состоит в преодолении гуссерлевской идеи конституирования. М. Мерло-Понти пишет: «Если бы восприятие было дано самому себе в “интроспекции” или являлось сознанием, конституирующим воспринимаемое, то оно должно было бы ... по определению и принципиальным образом знать самое себя и обладать самим собой; в таком случае оно не могло бы открываться горизонтам и далям, то есть миру, который с самого начала для него есть просто тут и исходя из которого оно только и знает себя» [7, с. 37].

Мерло-Понти выступает с критикой положения о том, что мы можем иметь дело лишь с восприятием и наличие восприятия не означает существования воспринимаемой вещи: «Что-нибудь одно: или я не обладаю никакой достоверностью относительно собственно вещей, но тогда я тем более не могу быть уверенным в своем собственном восприятии, взятом даже в качестве простой мысли, поскольку даже в таком виде оно включает в себя утверждение о существовании вещи; или же я с достоверностью схватываю собственную мысль, но это предполагает, что я признаю и существования, на которые она направлена» [8, с. 476]. Вместе с тем восприятие указывает нам на неисчерпаемость мира мыслью, «... сознание не пропитывает реальность вплоть до ее самых потаенных сочленений» [8, с. 306]. Итак, согласно Мерло-Понти, «подлинное Cogito не определяет существования субъекта через его мышление о существовании, не обращает достоверность мира в достоверность мысли о мире», а «упраздняет любого рода идеализм, открывая меня как “бытие в мире”» [8, с. 12].

При осмыслении «бытия в мире» Мерло-Понти развивает гуссерлевскую идею о телесной воплощенности субъекта восприятия. По Гуссерлю, именно благодаря опыту собственной телесности к исходно-первичной сфере моего мира (имманентная трансцендентность) добавляется новый слой конституированного смысла – трансцендентность объективного (вторичная трансцендентность) [3, с. 160]. В «Идеях II» «феноменальное тело» рассматривается в качестве «медиума всякого восприятия» [19, р. 61].

Согласно Мерло-Понти, тело является «нашей живой связью с природой» [7, с. 43], оно представляет собой самосознание, погруженное в вещи, отличное от самопрозрачности мышления, которое может мыслить что бы то ни было, только преобразуя его в мыслимое. Видение – это не один из модусов мышления или наличного бытия «для себя», а способность быть вне самого себя, поэтому мое существование как воспринимающего есть акт, действие, т.е. переход от того, что я имею, к тому, на что нацеливаюсь, от того, что я есмь, к тому, чем намереваюсь быть [8, с. 485]. Мир – это не объект, а поле нашего опыта; «мы сами – не что иное, как взгляд на мир», и «самая скрытая пульсация нашего психофизического бытия возвещает о мире» [8, с. 515].

Перцептивный синтез мира, осуществляемый телом, есть темпоральный синтез: «мое тело увязывает воедино настоящее, прошлое и будущее, оно источает время, или, лучше сказать, оно становится тем местом в природе, где впервые события, вместо того чтобы сталкиваться друг с другом в бытии, создают вокруг настоящего двойной горизонт прошлого и будущего и получают историческую направленность» [8, с. 308]. Развертывание времени лежит в основании пространственного синтеза и синтеза объекта. Было бы неверно понимать время как существующее для субъекта, «бытие в мире» не предполагает разделение на «для себя» и «в себе». Я как субъект опыта есть не серия психических актов, не стоящее в центре Я, которое объединяет эти акты в синтетическом единстве, я есть уникальный опыт, который невозможно отделить от меня самого. Таким образом, я сам есть временность: «Мы не говорим, что время существует для кого-то... Мы говорим, что время есть некто, т.е. временные измерения, поскольку они непрерывно обращаются друг в друга и друг друга подтверждают, всегда лишь выявляют то, что неявно содержа-

лось в каждом из них, и все вместе выражают единый взрыв, или единый импульс, – субъективность как таковую. Нужно понимать время как субъект и субъект – как время» [8, с. 534].

Следуя по пути, намеченному Кантом и Гуссерлем, Мерло-Понти отождествляет субъективность и временность. Он полагает, что это решит проблему самоаффектации, устранив зазор между аффицирующим и аффицируемым: «Если Я – это трансцендентальное Я Канта, мы никогда не поймем, как оно способно, в каком-либо случае, смешаться со своим следом во внутреннем чувстве и каким образом эмпирическое Я все-таки может быть Я. Но если субъект – это временность, тогда самополагание перестает быть противоречивым, поскольку оно точно выражает сущность живого времени. Время – это “аффектация себя самим собой”: то, что возбуждает – это время как напор и переход к будущему; то, что возбуждено – это время как развернутый ряд настоящих моментов; возбуждающее и возбужденное суть одно и то же, поскольку напор времени – это не что иное как переход от одного настоящего к другому. Этот эк-стаз, эта проекция неделимой способности в присутствующую для нее предельную точку и есть субъективность» [8, с. 538].

Темпоральность субъективности, по Мерло-Понти, объясняет характер восприятия, предполагающего, с одной стороны, пассивность, открытость воспринимаемому, а с другой – активность воспринимающего. Классический трансцендентализм стремился связать в восприятии пассивность в отношении трансцендентного и активность имманентного мышления. Однако эта попытка приводила к тому, что либо пассивность, либо активность оказывались характеристиками восприятия в целом. Действительно, если для «спасения» отношения познающего к иному, трансцендентному, полагать пассивность восприятия, то эта «пассивность, однажды впущенная в меня, испортит во мне все, как только я ... должен буду объяснять, как я мыслю свои восприятия» [7, с. 66]. Я как воспринимающий оказываюсь во власти организации моих мыслей, чьи предпосылки скрыты от меня, во власти собственной ментальной конституции, которая определила восприятие, и для меня окажется невозможным овладеть основанием данного мне в готовом виде восприятия. Если же предполагать, что я исходно владею миром своих восприятий как синтезирующая их инстанция, то восприятие в

целом окажется продуктом самодеятельности, и связь восприятия с воспринимаемым как таковым будет утеряна. Мерло-Понти стремится разрешить эту дилемму: «...Мы не собираемся противопоставлять внутреннему свету порядок вещей в себе, куда этот свет не мог бы проникать. ... Речь идет о пересмотре взаимосвязанных понятий активного и пассивного таким образом, чтобы они не приводили нас к антиномии, с одной стороны, философии, которая учитывает бытие и истину, но не принимает во внимание мир, и, с другой стороны, философии, которая принимает во внимание мир, но лишает нас укорененности в бытии и истине» [7, с. 67].

В феноменологии Гуссерля черты активности и пассивности сочетались в понятии пассивного синтеза как основы конституирования объектов. Мерло-Понти предлагает иное решение проблемы соотношения активности и пассивности в восприятии, опираясь на понимание субъективности не как конституирующей инстанции, а как темпоральности: «Когда речь шла о пассивном синтезе, имелось в виду, что многообразие проникнуто нами и что, однако, не мы осуществляем его синтез. Но темпорализация, по самой своей природе, этим двум условиям отвечает» [8, с. 540]: я не могу считать себя автором времени, однако я не просто претерпеваю его течение как факт, но могу находить во времени самого себя, время дает мне средство для самопостижения и самореализации. Таким образом, «мы полностью активны и полностью пассивны, поскольку мы суть возникновение времени» [8, с. 541].

По Мерло-Понти, не наши познавательные способности (спонтанность и восприимчивость) определяют нашу временность, наоборот, «время – основание и мера нашей спонтанности» [8, с. 541]. «То, что называют пассивностью, не есть восприятие нами какой-то чуждой нам реальности и не каузальное воздействие на нас извне: это наше вовлечение, наше бытие в ситуации, до которого мы не существуем, которое мы все время возобновляем и которое конституитивно по отношению к нам. Спонтанность, “обретенная” раз и навсегда, которая “в силу этого обретения увековечивает себя в бытии”, – вот точное значение времени и точное значение субъективности. ... Наше рождение ... обосновывает разом и нашу активность, или индивидуальность, и нашу пассивность, или общность, эту внутреннюю слабость, которая все время мешает нам достичь полноты

абсолютного индивида. Мы – это не активность, непостижимым образом соединенная с пассивностью, не автоматизм, превзойденный волей, не восприятие, превзойденное суждением, мы полностью активны и полностью пассивны, поскольку мы суть возникновение времени» [8, с. 540–541].

Проблема фактичности субъекта восприятия

Мерло-Понти стремится показать, что феноменологический подход преодолевает, с одной стороны, догматизм, для которого образ этого мира и само существование мира – лишь следствия необходимого бытия, а с другой – скептицизм, который сводит очевидность к кажимости. Скептик утверждает: «Все мои истины суть в конечном счете лишь очевидности для меня или для мышления, тождественного моему, они неотъемлемы от моей психофизиологической организации и от существования именно этого мира. Можно представить другие способы мышления, которые функционируют по другим правилам, и другие миры, равно возможные, как и этот» [8, с. 504]. В противовес ему феноменолог стремится понять субъективность как соприродность миру, показать изначальность, основоположность наивного контакта с миром: «...Человек и мир могут быть поняты лишь исходя из их “фактичности” ... мир всегда “уже тут”, до рефлексии, как некое неустраняемое присутствие, и все ее усилия, следовательно, направлены на то, чтобы отыскать наивный контакт с миром, чтобы придать ему наконец философский статус» [8, с. 5].

Существование иных, отличных от нашего, миров обесценило бы наши восприятия, лишило бы их статуса знания, поэтому Мерло-Понти утверждает единственность мира как горизонта нашего познания: «Законы нашего мышления и наши очевидности, конечно же, являются фактическими, но они не отделимы от нас, они подразумеваются во всякой концепции бытия и возможного, каковая может у нас сложиться. ... Если я пытаюсь вообразить марсиан, ангелов или божественное мышление, логика которого отличалась бы от логики моего мышления, необходимо, чтобы это марсианское, ангельское или божественное мышление фигурировало в моем универсуме, но не подрывало его. Мое мышление, мои очевидности не суть просто факты среди прочих фактов, но факт-ценность, который охватывает и обуславливает все

возможное. Нет иного возможного мира в том смысле, в каком возможен мой» [8, с. 504–505].

По мнению Мерло-Понти, фактичность и даже случайность нашего мира не является угрозой рациональности, «прорехой в ткани необходимого бытия» [8, с. 506], поскольку такая радикальная, онтологическая случайность, в отличие от случайности внутримировой, онтической, обосновывает нашу идею истины. «Истина же в том, что ни заблуждение, ни сомнение никогда не отрезают нас от истины, поскольку они окружены горизонтом мира, где телеология сознания побуждает нас искать их разрешение» [8, с. 506].

Однако Мерло-Понти не только утверждает мир как неопределенный горизонт познания, всегда уже имеющийся благодаря восприятию, но полагает определенный способ организации мира – временность. И если данность мира как невозделанного поля познания действительно не отрезает познающего от истины, то полагание временности как инварианта опыта мира может оказаться ограничением, отсекающим иные, невременные, способы мироустройства. Как показывает К. Мейясу, фактичность инвариантов представления, посредством которых нам дан мир (в отличие от внутримировой контингентности вещей, чья возможность быть или не быть в этом мире не противоречит этим инвариантам), отсылает к сущностной невозможности установить, необходимы ли они или являются контингентными [9, с. 54]. Нет оснований считать временность необходимым условием опыта мира. «Фактичность заставляет нас ... постичь “возможность” Совсем-Другого мира изнутри самого этого мира», и хотя «эта “возможность” не является положительным знанием о Совсем-Другом, и даже положительным знанием о наличии или возможном наличии Совсем-Другого» [9, с. 54]. Против мыслимости абсолютно иного выступает сильный корреляционизм, сторонником которого, по сути, является Мерло-Понти. Суть корреляционистской позиции состоит в том, что мир не может предшествовать моему сознанию мира, что всякий иной мир, какой я только могу себе вообразить, уже на одном этом основании становится миром для меня [7, с. 72]. Мейясу показывает, что корреляционизм противоречив, поскольку, с одной стороны, утверждает, что мы имеем дело только с «нашим» миром, а с другой стороны, отказывается признать различие между «для нас» и «в себе» реальным различием:

«Только благодаря тому, что мы можем мыслить абсолютно возможным, что “в-себе” будет иным, чем “для-нас”, корреляционистский аргумент может быть действенным» [9, с. 87].

Таким образом, утверждение фактичности субъективности противоречит утверждению о том, что мир, существующий для нас, есть единственный мир, и иных миров, отличных от временного мира, не существует. Субъективность как временность оказывается лишь одним из возможных вариантов субъективности, и такое понимание субъективности превращает ее в особого рода сущее наряду с другими, т.е. возвращает от трансценденталистского понимания субъективности к догматическому.

Каковы основания считать временность, обнаруживаемую нами в качестве структуры сознательного опыта, условием возможности этого опыта? Можно ответить, что онтологические условия опыта, которые образуют «одностороннюю границу», определяющую любой опыт, не подлежат обоснованию, но могут быть лишь описаны. Отсутствие основания у онтологических условий неразрывно связано с моделью фактичности: условиями опыта признаются те или иные сознаваемые структуры, и дальнейшее продвижение в выяснении трансцендентальных условий представляется невозможным. Но не является ли такое ограничение субъективности сферой сознания следствием ухода от проблемы осмысления условий возможности сознательного характера представлений, от принципиальных трудностей, связанных с полаганием самоаффектации в качестве такого условия?

Активность и пассивность субъекта как условия возможности сознательного опыта

Во избежание фактичности и вытекающего из нее догматизма при построении теории восприятия следует воздержаться от необоснованных онтологических допущений как в отношении предмета, так и в отношении способа восприятия. Трансцендентальная теория восприятия должна быть, прежде всего, теоретико-познавательной концепцией: полагаемые ею характеристики субъективности должны представлять собой не те или иные онтологические структуры (как, например, временность), а познавательные способности, необходимые для существования сознательного опыта как отношения к иному (несубъективному). Очевидно, что в качестве необходимого условия отношения познающего-

го к иному следует полагать восприимчивость. При этом не следует считать объектом восприятия вещи создаваемого нами мира и утверждать восприятие в качестве функции нашей чувственно-телесной организации, включенной в каузальные отношения вещей этого мира, иначе будет допущена очевидная ошибка, суть которой удачно передает Мерло-Понти: «Поскольку восприятие дает нам веру в мир, в систему естественных фактов, строго связанную и непрерывную, мы поверили, что эта система может вобрать в себя все вещи, вплоть до восприятия, которое нас приобщило к этим вещам» [7, с. 43]. Воспринимаемое иное можно полагать только как неизвестное, не приписывая ему то или иное устройство, иначе окажется, что мы еще до построения теории познания полагаем себя имеющими знание о мире, и тогда в ее построении уже нет смысла.

Теория восприятия должна объяснять следующие его характеристики, на которые указывает Мерло-Понти: с одной стороны, я не могу не выступать конституирующим началом в отношении моих восприятий, иначе они были бы ничьи, не могли бы быть замечены, осознаны мною, а с другой стороны, я не могу признать их моими собственными конструкциями, поскольку я никогда не вижу с полной ясностью, как они возникают, и поскольку я узнаю о себе только через них [8, с. 508]. Привнесение в восприятие результатов чистой самостоятельности превратит восприятие в конструкцию, отгораживающую нас от воспринимаемых вещей, поэтому, полагая существование восприимчивости как познавательной способности субъекта, следует признать ее пассивный характер. Пассивность восприимчивости не означает «открытости» нам самих вещей, отсутствия влияния самой восприимчивости как познавательной способности на характер результатов ее работы¹. Результаты восприятия неизбежно имеют субъективный характер. Но, как будет показано, это не является непреодолимым препятствием на пути познания, если отказаться от идущего от Канта представления о том, что несвязанное многообразие опытных данных воспринимает-

¹ В моделях восприимчивости, предполагающих совпадение результатов восприятия с воспринимаемыми вещами (восприятие как освещение затемненного, восприятие как установление связи субъекта с объектом на основе исходного «всеединства» и др.), речь не идет о познании иного в полном смысле этого слова.

ся («дается» объектом, хотя и не совпадает с ним), а связи многообразного создаются. Понимание восприятия как результата совместной работы чувственности и рассудка с такими-то априорными формами, соединение в восприятии пассивности и активности является попыткой описать некий внутренний «механизм» восприимчивости, а значит, придать ему фактичность, поскольку следствием такого описания окажется мыслимость иных возможных механизмов восприятия.

Итак, избегая каких-либо онтологических допущений о характере восприимчивости субъекта познания к иному, будем утверждать, что она является познавательной способностью, благодаря которой субъекту «дается» многообразие не только элементов, но и связей, что не все связи, существующие для субъекта, конституируются сознанием, но есть и воспринятые связи, которые направляют активную работу сознания.

Но если я не являюсь активным конституирующим началом моих восприятий, то не окажутся ли они незамеченными мною, неосознанными? Действительно, хотя восприятие осуществляется субъектом, есть результат «работы» его познавательной способности – восприимчивости, пассивно действующий механизм восприятия сам по себе не обеспечивает его осознанность, включенность в единый опыт. Основания восприятия оказываются скрытыми от самого субъекта. Сама субъективность в качестве основания восприятия не может быть «высвечена» благодаря восприятию. Восприятие, которое не опосредовано некоторой независимо от него обретенной данностью самого себя как воспринимающего, с необходимостью будет досознательным. Таково первичное восприятие иного. В первичном восприятии иного отсутствует какая-либо данность самого воспринимающего, т.е. в нем самом нет никакого содержания, которое сделало бы возможным его осознание.

Каковы условия возможности сознательных восприятий? В сознательном восприятии, говоря словами Мерло-Понти, «нацеленность на некий трансцендентный предел и лицемерие самого себя, на него нацеливающегося, осознание того, что связано, и осознание того, что связывает, взаимосвязаны» [8, с. 508]. Иными словами, для возникновения сознательного восприятия необходима опосредованность восприятия данностью самого воспринимающего.

Проведенный выше анализ проблемы самовосприятия показывает, что необходимо отказаться от полагания того, что познающий может быть дан самому себе в каком-либо восприятии. Сознательный опыт возможен лишь в том случае, если субъект, помимо восприимчивости, обладает спонтанностью (производительностью). Благодаря продуктивности – трансцендентальной способности воображения, действующей на досознательном уровне, субъектом может быть создан набросок познавательного инструмента. Собственная познавательная способность субъекта не может быть объективирована, дана субъекту. Данность субъекту познавательной способности – это данность наброска, и, не имея иной данности самого себя как познающего, субъект применяет для восприятия иного наброшенную познавательную способность как свою собственную. В отличие от восприятий, полученных субъектом при помощи собственной восприимчивости, восприятия, осуществляемые при помощи наброшенной восприимчивости, будут опосредованы данностью той субъективности, при помощи которой они получены, и, следовательно, будут иметь сознательный характер и составлять единое сознание. Индивидуальность сознаний определяется неповторимостью обуславливающих их набросков. Таким образом, активность познающего субъекта является необходимым условием возникновения сознательного опыта, но она играет свою роль не в восприятии вещей, а в набрасывании самого себя как познающего.

Но если сознательные восприятия опосредованы данностью обуславливающего их познавательного аппарата – наброска, то почему я как субъект не могу узнать в них свои собственные построения, не владею ими, не вижу с полной ясностью их зависимость от меня? Дело в том, что единство сознательных представлений, действительно имеющее место благодаря наброску, может быть ясно осознано лишь при адекватном осознании самого наброска. Но набросок создается воображением на досознательном уровне, и его осознание требует познавательной работы. Сознательное восприятие наброска может быть получено благодаря применению наброшенной познавательной способности как познавательного инструмента к самому наброску как объекту, и оно неизбежно будет отличаться от самого наброска. Как следствие, единство предметов сознательного опыта, их отношение к наброску,

определяющему мое сознание, исходно дано мне лишь имплицитно, на досознательном уровне. Именно поэтому рефлексия о сознании обнаруживает в качестве основы опыта несвязанные «данные».

Итак, помимо первичных восприятий, которые остаются неосознанными, субъект может обладать вторым слоем восприятий той же реальности – восприятий сознательного уровня. Первый слой восприятий получен благодаря познавательной способности самого субъекта, которая остается скрытой от него самого; второй слой получен благодаря наброску познавательной способности, который как продукт воображения дан субъекту на досознательном уровне, и именно эта данность придает восприятиям сознательный характер. Досознательные и сознательные восприятия иного представляют собой результаты работы различных познавательных «инструментов» (в первом случае это восприимчивость самого субъекта, во втором – наброска), но оба слоя восприятий приобретаются именно благодаря пассивности и различным образом представляют в сфере субъективного многообразие элементов и связей воспринимаемой реальности. Слой «данных» об ином, полученный посредством наброска, содержит, помимо многообразия воспринятых конкретных связей, общую связь, которая определяет принадлежность этих данных единому сознанию. Эта связь обусловлена данностью наброшенной познавательной способности, которая представляет собой данность именно того познавательного инструмента, посредством которого получено восприятие. При этом единство «данных» сознания есть не результат синтеза, а результат опосредования этих данных единой познавательной способностью – восприимчивостью наброска, которая как познавательный инструмент дана субъекту на досознательном уровне.

Такое понимание сферы субъективного, в отличие от концепции Канта и концепций феноменологов, позволяет усмотреть то, как возможно сопровождение, опосредование восприятия данностью самого воспринимающего. В указанных концепциях познавательная способность, благодаря которой становится возможным восприятие, не дана субъекту такой, какова она есть; в качестве данности воспринимающего самому себе принимается нечто иное, чем он сам (результат самоаффектации). В итоге условия возможности сознания и самосознания

остаются не проясненными. Так, например, у Канта данность субъекту форм рассудка и механизмов синтеза (т.е. того, что является условием опыта и опосредует возникновение восприятия) извлекается на уровне сознания из самого восприятия. Эта данность не сопровождает, не опосредует возникновение восприятия, а присоединяется к уже имеющемуся восприятию как результат его познания.

Кроме того, предлагаемое в данной работе понимание восприятия предусматривает возможность установления познавательного отношения к иному, избегая как агностицизма в отношении иного, так и «вынесения его за скобки». Эта возможность открывается благодаря тому, что способность восприятия полагается в качестве пассивной способности, не превращающей восприятие в конструирование, а также благодаря тому, что, исходя из условий возможности сознательного опыта, субъект рассматривается как обладающий различными восприятиями одной и той же реальности – досознательным и сознательным, соотношение между которыми направляет процесс познания. Субъект испытывает чувство неудовольствия по отношению к содержаниям сознания, которые конфликтуют с чем-то несознаваемым, но присутствующим в сфере субъективного, и направляет свои познавательные усилия на устранение этого неудовольствия и тем самым на приведение сознательных данных в согласие с досознательными путем построения при помощи воображения новых связей на уровне сознания. Производительность, присущая наброску (вторичное воображение), является необходимым условием возможности процесса сознательного познания, формирующего связный сознательный опыт. Продукты воображения, уменьшающие дисгармонию сознательного и досознательного, сохраняются и включаются в сферу сознания. Познание иного возможно лишь на сложном пути гармонизации сознательного и досознательного [11, с. 111–113].

Активная работа субъективности по построению сознательных связей, гармонирующих с досознательными «данными», ориентируется на результаты, полученные благодаря восприимчивости (пассивности). Таким образом, активность субъекта не разрушает отношения восприятия к иному, но обуславливает сознательный характер нашего опыта и возможность его преобразования в процессе сознательного творчества.

Предложенная модель восприятия избегает фактичности субъективности и при этом носит трансцендентальный характер, поскольку полагаемые ею способности субъекта – восприимчивость и спонтанность – представляют собой необходимые условия, при которых можно мыслить познание вообще.

Заключение

Характерное для классического трансцендентализма понимание восприятия как смешения активности и пассивности, при котором предметные связи формируются благодаря синтетической деятельности субъекта, приводит к агностицизму, недоступности самой воспринимаемой вещи. Попытки выйти к «самим вещам», представив феноменологическое описание субъекта восприятия как бытия-в-мире на основе идей о телесной воплощенности и временности воспринимающего субъекта, также нельзя признать успешными, поскольку связанное с указанными идеями утверждение «фактичности» субъективности несовместимо с тематизацией ее трансцендентальности и является разновидностью догматизма.

Исследование показывает, что познание как отношение к иному может быть осмыслено только при условии полагания того, что связи предметного поля являются результатом восприимчивости, а не чистой самодеятельности, что активность субъекта по созданию связей направляется связями, обретенными благодаря пассивности. Вместе с тем «данность» познающего самому себе, являющаяся необходимым условием осознанности восприятия, не может быть результатом какого-либо восприятия, однако она может быть получена благодаря самодеятельности субъекта – созданию на досознательном уровне при помощи трансцендентального воображения наброска субъективности. Будучи отличным от самого субъекта, набросок может выступать и в качестве объекта, и в качестве инструмента познания, и, таким образом, обуславливать возможность сознательного опыта и взаимосвязьознаваемых предметов, их принадлежность одному и тому же сознанию.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Brentano Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996.
2. Husserl Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический Проект, 2009.

3. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
5. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994.
6. Кант И. Сочинения: в 8-ми т. Т. 3. М.: Чоро, 1994.
7. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск: Логвинов, 2006.
8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука, 1999.
9. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.
10. Рябушкина Т.М. Проблема обоснования пререфлексивного самосознания: возможно ли трансцендирование сознательного опыта? // Философские науки. 2015. № 6. С. 72–86.
11. Рябушкина Т.М. Трансцендентально-феноменологический анализ сознания: восприимчивость и производительность субъекта как условия возможности опыта // Вопросы философии. 2023. № 6. С. 104–115.
12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004.
13. Armstrong, D.M., 1980. What is consciousness? In: Armstrong, D.M., 1980. The nature of mind and other essays. St. Lucia: University of Queensland Press, pp. 55–67.
14. Block, N., 2011. The higher order approach to consciousness is defunct. *Analysis*, Vol. 71, no. 3, pp. 419–431.
15. Dennett, D.C., 1991. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown & Co.
16. Dretske, F., 2006. Perception without awareness. In: Gendler, T.S. and Hawthorne, J. eds., 2006. *Perceptual experience*. Oxford: Clarendon Press, pp. 147–180.
17. Gennaro, R.J., 2002. Jean-Paul Sartre and the HOT theory of consciousness. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 32, no. 3, pp. 293–330.
18. Husserl, E., 2001. *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
19. Husserl, E., 1989. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book. *Studies in the phenomenological constitution*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers.
20. Lycan, W.G., 2004. The superiority of HOP to HOT. In: Gennaro, R.J. ed., 2004. *Higher-order theories of consciousness: an anthology*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 93–113.
21. Rosenthal, D.M., 2010. How to think about mental qualities. *Philosophical Issues*, Vol. 20, no. 1, pp. 368–393.
22. Rosenthal, D.M., 2012. Higher-order awareness, misrepresentation and function. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, Vol. 367, no. 1594, pp. 1424–1438.
23. Rosenthal, D.M., 2004. Varieties of higher-order theory. In: Gennaro, R.J. ed., 2004. *Higher-order theories of consciousness: an anthology*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 17–44.
24. Searle, J.R., 1992. *The rediscovery of the mind*. Cambridge: MIT Press.
25. Zahavi, D., 2006. *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge: MIT Press.

REFERENCES

1. Brentano, F., 1996. *Izbrannye raboty [Selected works]* Moskva: Dom intellektual'noi knigi. (in Russ.)
2. Husserl, E., 2009. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kn. 1 [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book]*. Moskva: Akademicheskii Proekt. (in Russ.)
3. Husserl, E., 2010 *Kartezianskie meditatsii [Cartesian meditations]*. Moskva: Akademicheskii Proekt. (in Russ.)
4. Husserl, E., 2004. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya [The crisis of European sciences and transcendental phenomenology]*. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (in Russ.)
5. Husserl, E., 1994. *Sobranie sochinenii. T. 1. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [Complete works. Vol. 1. The phenomenology of internal time-consciousness]*. Moskva: Gnozis. (in Russ.)
6. Kant, I., 1994. *Sochineniya: v 8-mi t. T. 3 [Works: in 8 volumes. Vol. 3]*. Moskva: Choro. (in Russ.)
7. Merleau-Ponty, M., 1999. *Fenomenologiya vospriyatiya [Phenomenology of perception]*. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)

8. Merleau-Ponty, M., 2006. Vidimoe i nevidimoe [The visible and the invisible]. Minsk: Logvinov. (in Russ.)
9. Meillassoux, Q., 2015. Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti [After finitude: An essay on the necessity of contingency]. Ekaterinburg; Moskva: Kabinetnyi uchenyi. (in Russ.)
10. Ryabushkina, T.M., 2015. Problema obosnovaniya prerefleksivnogo samosoznaniya: vozmozhno li transtsendirovanie soznatel'nogo opyta? [The problem of justification of pre-reflective self-consciousness: is transcendence of the conscious experience possible?], *Filosofskie nauki*, no. 6, pp. 72–86. (in Russ.)
11. Ryabushkina, T.M., 2023. Transsendental'no-fenomenologicheskii analiz soznaniya: vospriimchivost' i proizvoditel'nost' sub'ekta kak usloviya vozmozhnosti opyta [Transcendental-phenomenological analysis of consciousness: receptivity and spontaneity as conditions for the possibility of experience], *Voprosy filosofii*, no. 6, pp. 104–115. (in Russ.)
12. Sartre, J.-P., 2004. Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoi ontologii [Being and nothingness]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
13. Armstrong, D.M., 1980. What is consciousness? In: Armstrong, D.M., 1980. *The nature of mind and other essays*. St. Lucia: University of Queensland Press, pp. 55–67.
14. Block, N., 2011. The higher order approach to consciousness is defunct. *Analysis*, Vol. 71, no. 3, pp. 419–431.
15. Dennett, D.C., 1991. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown & Co.
16. Dretske, F., 2006. Perception without awareness. In: Gendler, T.S. and Hawthorne, J. eds., 2006. *Perceptual experience*. Oxford: Clarendon Press, pp. 147–180.
17. Gennaro, R.J., 2002. Jean-Paul Sartre and the HOT theory of consciousness. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 32, no. 3, pp. 293–330.
18. Husserl, E., 2001. *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
19. Husserl, E., 1989. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book. Studies in the phenomenological constitution*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers.
20. Lycan, W.G., 2004. The superiority of HOP to HOT. In: Gennaro, R.J. ed., 2004. *Higher-order theories of consciousness: an anthology*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 93–113.
21. Rosenthal, D.M., 2010. How to think about mental qualities. *Philosophical Issues*, Vol. 20, no. 1, pp. 368–393.
22. Rosenthal, D.M., 2012. Higher-order awareness, misrepresentation and function. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, Vol. 367, no. 1594, pp. 1424–1438.
23. Rosenthal, D.M., 2004. Varieties of higher-order theory. In: Gennaro, R.J. ed., 2004. *Higher-order theories of consciousness: an anthology*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 17–44.
24. Searle, J.R., 1992. *The rediscovery of the mind*. Cambridge: MIT Press.
25. Zahavi, D., 2006. *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge: MIT Press.



А.В. Луценко*

ХАРАКТЕРИСТИКИ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ ДИНАМИКИ
ФИНАНСОВОГО КАПИТАЛИЗМА

В статье представлен анализ эволюции финансового капитализма в XIX – начале XX в. на основе тектологического системного анализа А.А. Богданова (1873–1928). Автор рассматривает формирование «плутократии», спекулирующей виртуально-символическими ценностями в ущерб производству средств жизнеобеспечения, а также характеризует связь «плутократии» с милитаризмом и «военно-коммунистическим» распределением благ. Альтернативой этому А.А. Богданов считал «коллективизм», основанный на плановом хозяйстве. Завершает статью комплексная характеристика основных причин несовместимости «плутократии» и «коллективизма».

Ключевые слова: социальная философия, финансовый капитализм, тектологический анализ, А.А. Богданов, экономический кризис, рыночное распределение, плутократия, коллективизм

Characterizing the organizational dynamics of financial capitalism. ANTON V. LUTSENKO (Seversk Technological Institute, National Research Nuclear University «MEPhI»)

Based on tectological system analysis developed by Alexander Bogdanov (1873–1928), the article traces the evolution of financial capitalism in the XIXth and early XXth centuries. The author examines the making of «plutocracy» as a group that speculates on virtual symbolic values at the expense of the production of life-sustaining necessities, and characterizes the connection of «plutocracy» with militarism and the distribution of goods typical for «war communism». An alternative to this, as Bogdanov believed, is a «collectivism» based on a planned economy. The article ends with a complex description of the main reasons for the incompatibility of «plutocracy» and «collectivism».

Keywords: social philosophy, financial capitalism, tectological analysis, Alexander Bogdanov, economic crisis, market distribution, plutocracy, collectivism

Актуальность темы настоящей статьи обусловлена тем, что теория марксизма до сих пор вызывает споры, при этом, однако, нет труда, равного «Капиталу» по объективности и глубине анализа эволюции капитализма. Как и прежде, исследователи стремятся рассматри-

вать этот комплексный процесс, произвольно выбирая один из аспектов, вокруг которого и выстраивают концепцию. Так, когда очередной кризис ставит перед обществом вопрос объективной оценки причин перерождения промышленного капитализма в империализм, то в силу

* ЛУЦЕНКО Антон Виленович, доктор исторических наук, профессор кафедры гуманитарных и социальных наук Северского технологического института Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ».

E-mail: avlutsenko@mephi.ru

© Луценко А.В., 2023

разных обстоятельств мало кто делает акцент на борьбе двух принципиально несовместимых экономических стратегий – спекулятивной виртуальной экономики, ориентированной на получение максимальной прибыли небольшой группой крупных «рыночных игроков», и экономики производительной, решающей задачу жизнеобеспечения общества в целом. Первая стратегия зародилась во времена европейского просветительского движения, когда двигателем прогресса была провозглашена свойственная большинству людей страсть к наживе: Ш. Монтескье назвал выгоду «величайшим монархом на земле», утверждая, что «выгода отдельных лиц всегда заключается в выгоде общества», важно лишь, чтобы общественной совестью людей был Закон [2].

Но уже в первой половине XIX в. стало ясно: выгода, взятая сама по себе, не согласуется с законом и совестью. Так, во Франции начало грандиозной исторической ломки было связано с воцарением в 1830 г. «принца банкиров» Луи-Филиппа Орлеанского, чье правление характеризовалось разгулом финансовых спекуляций, беспрецедентным ростом коррупции, расколом общества на сверхбогатые «верхи» и доведенные до нищеты «низы». Появился новый хозяин жизни – денежный мешок, а вслед за этим во всей Европе стал насаждаться порядок, при котором крупные собственники прямо провозглашались «столпами общества». «Сусальные сказочки» о внезапно разбогатевших бедняках, которым в награду за трудолюбие и бережливость бог даровал миллионы (например, легенда о Ричарде Уиттингтоне [20, с. 775]), лишь поначалу очаровывали людей, наивно веривших, что и им труд в поте лица позволит волшебным образом обрести несметные сокровища. Освобождение от иллюзий происходило, когда жаждущий неисчислимых накоплений человек сталкивался с невозможностью не только разбогатеть, но даже свести концы с концами, несмотря на труд до изнеможения.

Плачевные результаты изнурительных усилий разочарованные люди связывали с причинами «скоробогачей», которые представлялись уже «шайкой лиц, живущих стрижкой купонов» [24, с. 221]. К тому же «короли капитала» быстро оказались на пике такого влияния, перед которым пасовали и закон, и суд, и пресса. За короткий промежуток времени толстосумы получили контроль над западным обществом, и это, а вовсе не приписанное беднякам чувство

зависти к чужой удаче, вело массы к социальному протесту, причиной которого был подрыв фундаментальных принципов демократии, противоречивших тому, что декларировалось господствовавшей в Европе либеральной идеологией – на словах защитницей свободного предпринимательства, а на деле безжалостной системой социальной эксплуатации.

Одним из первых органический дефект либерализма выявил Гегель, охарактеризовавший полное отсутствие ограничений для хозяйственной и общественной деятельности как торжество *неправа* (Unrecht), при котором человек «знает себя свободным только тогда, когда *отступает от общепризнанного и значимого* и может изобрести для себя нечто *особенное*» [6, с. 47]. В соответствии с выводом Гегеля, «скоробогачи» не видели необходимости считаться с нормами, которые ставили их в один ряд со всеми, принуждая подчиняться принятым правилам – и в первую очередь это касалось представлений о том, как богатеть.

На заре становления либерализма Запад столкнулся с произволом феодалов, пресекавших распространение индивидуалистических идей: «борьба велась во всех странах, и формы ее были бесконечно разнообразны, жертвы – неисчислимы, жестокость, порою, выше всякого воображения» [16, с. 73]. Немалое число жертв понесла в этой борьбе нарождавшаяся торговая и промышленная буржуазия Запада, выступавшая под знаменем индивидуализма. Чтобы выжить и приспособиться к сотрудничеству с обществом, она научилась действовать через компромисс, выработала понятные всем правила взаимодействия, ежедневно доказывая своим образом жизни, что капитал сам собою не прирастает и движется только посредством труда, причем чистая выгода – за вычетом «нормальной» стоимости труда и сопутствующих производству расходов – не может быть сверхбольшой [4], и любая иная картина служит безапелляционным свидетельством того, что бизнесмен делает не дело, а деньги, и ради сверхнаживы игнорирует интересы общества – а стало быть, и оно вправе платить ему тем же. В связи с этим многие успешные капиталисты считали, что для процветания и сограждан, и бизнеса полезнее всего справедливая выгода – таковой может быть лишь умеренная прибыль, проистекающая «только из труда» [15]. В рамках этой хозяйственной парадигмы население Запада было не против поддержки реальной

производительной экономики и даже принимало участие в акционировании частных предприятий. Логика акционирования тогда была проста: вложив некую сумму в компанию, инвестор получал право, гарантированное акциями, на долю ее имущества, равную вкладу. При этом «всегда соблюдалось неизменное правило: стоимость акций была напрямую связана ... с реальным положением дел в конкретной компании. Развивалась компания – ... росла стоимость самих акций. И наоборот» [22, с. 21].

Но с течением времени «поменялся весь смысл акций. Точнее говоря, его подменили» [22, с. 20], и деньги стали делать на деньгах, минуя стадию материального производства, т.к. решающее значение приобрела меняющаяся котировка акций. В связи с этим возникло новое понятие капитализации, не имеющее отношения к реальному положению дел. Новый принцип операций с акциями оказался «прост донельзя: дешево купить, дорого продать... В этом бесконечном “купи-продай” нет места ожиданию дивидендов» [22, с. 21], зато есть место для чудовищных спекуляций и сверхобогащения. Так, наряду с реальной производительной экономикой, в мире родилась спекулятивная виртуальная экономика, основу роста которой составляло непрерывное обращение абстрактных ценностей, воплощенных в финансовом капитале. Предметом купли-продажи стал уже не материальный товар, а невещественное право распоряжения самим товаром и ресурсами для его производства. В классической экономике подобное право не могло существовать отдельно от материальных ценностей, а в виртуальной экономике оно легко обособилось и даже стало играть решающую роль, подчинив себе производство. Естественно, что параллельное существование столь разных экономических стратегий способствовало формированию диаметрально противоположных культур сотрудничества, что вело к нестабильности социума. Привычный механизм организации жизни «отказывался служить»: государственная власть сначала осторожно, а потом со всевозрастающей охотой сама стала входить в частный бизнес. И хотя для всех было очевидно, что причины возникновения гигантских богатств крылись совсем не в предпринимательском таланте их владельцев, руководство западных стран пошло на сотрудничество с толстосумами, и государственный строй получил характер плутократии, что означало «власть богатых, власть денег» [18].

Публицист-народник из России Г.З. Елисеев, заинтересовавшись этой проблемой, напечатал в «Отечественных записках» в 1872 г. статью «Плутократия и ее основы» после ознакомления с работами «немецкого экономиста Марло» (так русский журналист по цензурным соображениям назвал К. Маркса), который после тщательного и всестороннего изучения периода вступления германского общества на путь «великой индустрии» пришел к выводу: правление плутократов явится обязательной фазой развития капитализма, а провозглашенное невмешательство государства в дела бизнеса на самом деле окажется прикрытием для полномасштабного участия власти в прибыльных капиталовложениях. «Марло» в своем исследовании дал исчерпывающую характеристику европейской плутократии, отметив ряд ее особенностей:

1. Плутократию не следует смешивать с предпринимателями, организующими производственные дела. Капитал плутократов не связан с материальным производством и растет в результате спекуляций; поэтому плутократия малочисленна, и в нее «входят все одаренные хищными талантами натуры, к какому бы они сословию ни принадлежали»;

2. Плутократия «консервативна в либеральных государствах, революционна в монополистических (т.е. монархических. – прим. авт.) ... , она ... умеет вместе обмануть и народ, и королевскую власть: первый она уверяет, что хлопчет о его правах ... , последнюю – что она составляет ее защиту против нападения народа»;

3. Плутократия много говорит «о святости собственности... Но под собственностью разумет свободное право ... присваивать себе собственность других»;

4. Плутократия питает отвращение к социальным реформам и, изобретая различные способы воспрепятствовать их проведению, объединяется либо «в умеренную партию», если речь идет о политических правах, но «не для всего народа, а только ... для себя самой», либо «в партию порядка» для сокрушения всех, кто препятствует безнаказанному накоплению капиталов в карманах «скоробогачей»;

5. Сотрудничество плутократов с властями носит характер сговора, переводящего деньги из казны в карманы соучастников по простой схеме: «Под видом осчастливливания народа, развития его благосостояния они представляют правительству грандиознейшие предприятия ... с подробнейшими выкладками тех бесчислен-

ных миллионов, которые через осуществление этих предприятий потекут в их отечество, и просят для предприятия или монополии, или гарантии ... собрать нужные для этого начала миллионы, затем, воспользовавшись из этих миллионов, как следует, – оставить купаться в неудавшемся предприятии, как знают, доверчивых вносителей паев, и затем обратиться к правительству за решением новых, еще более грандиозных предприятий» [8].

Так в процессе перерождения промышленного капитала в финансовый из плутократии сформировалось ядро крупной кредитно-банковской буржуазии, под знаком господства которой прошел весь XX в. Основные черты этого господства характеризовали в своих трудах Р. Гильфердинг, Дж.А. Гобсон, В.И. Ленин, а беллетрист Дж. Лондон под впечатлением от происходивших в обществе перемен создал яркое художественное описание правления «мировой финансовой олигархии» в антиутопии «Железная пята» (1908). Но детальный анализ этой общественно-экономической системы выполнил почти забытый в наши дни исследователь – Александр Александрович Богданов (1873–1928).

В работе «Элементы организационной динамики капитализма XX века» он выявил причину установления власти кредитно-банковского капитала над индустриальным: «Чем острее борьба за рынок, тем важнее для каждого промышленного предприятия кредитная поддержка: она позволяет быстро расширять предприятие и совершенствовать технику, пережить неблагоприятные цены и т.п.; побеждает тот, кто лучше вооружен кредитом (естественно, при прочих равных параметрах производства. – прим. авт.). Между тем, сам кредитный капитал организовывался и объединялся, по своей гибкости, гораздо быстрее промышленного, и для него острота конкуренции, следовательно, не повышалась в такой мере. Так создалось мало-помалу положение, при котором он стал в общем диктовать условия. А раз это случилось, дальнейшее развитие руководящей его роли пошло с возрастающей скоростью – каждый следующий шаг был уже легче предыдущего» [5, с. 430–431].

При этом ученый отмечал, что скорость, при которой финансовый капитал смог взять под контроль мировую хозяйственную жизнь целиком, обусловлена не столько организационной гибкостью новой формы капитализма,

сколько «неглубоким характером ее преобразующего действия», ибо если в промышленных картелях, синдикатах и трестах регулирование производственно-технических процессов является систематическим, то «в организации финансового капитала этого, вообще говоря, нет. Руководящая группа ... вовсе не ставит своей специальной задачей общее нормирование работы этих подвластных хозяйственных единиц. Центр вмешивается в их жизнь тогда и постольку, когда и поскольку это требуется интересами акционерно-кредитной их эксплуатации, которая и представляет его собственную задачу. Это – вмешательство от случая к случаю, когда, например, одно из подчиненных предприятий вступает в острую конкуренцию с другим таким же, или когда оно покупает сырье у предприятий чужой группы, а не своей, или когда оно пытается взять заем в чужом банке и т.п. Воздействие может простираться на любую организационную функцию: и на технику, когда, например, центр не дает ходу или, напротив, своим давлением усиленно дает ход тому или иному новому изобретению, и на внутренние отношения предприятий, например, запрещение тех или иных условий соглашения с рабочими, и на цены, и на другие условия сбыта, – но все это лишь по мере надобности, и притом надобности специфической, относящейся к увеличению прибыли центра или укреплению его власти» [5, с. 431]. Таким образом, присущее индустриальному способу производства управление на базе рационально обоснованных нормативов при переходе к финансовому капитализму сменяется управлением, основанным на «правилах», которые произвольно меняются корпоративной элитой сообразно своим интересам. Сложившийся стиль управления, по Богданову, напоминает «вассально-сюзеренные отношения слабо спаянных феодальных группировок» [5, с. 432] – структурно неустойчивые и очень конфликтные.

По мере срастания финансового капитала с государственными структурами этот «неофеодальный» стиль управления ведет к усилению милитаризма. Интерес «финансовой олигархии» к вооруженным силам Богданов объяснял двумя моментами: во-первых, возможностью использовать армию для прямого захвата новых рынков или обеспечения сильной позиции в торгово-дипломатических переговорах, а, во-вторых, тем, что растущий рынок вооружений становится для финансово-капиталисти-

ческих корпораций источником колоссальной дополнительной прибыли, ибо военные заказы оплачиваются государством, которое ради своей безопасности не останавливается перед любыми издержками и не знает форс-мажорных обстоятельств, обладая практически неиссякаемым источником доходов в виде налогов [5, с. 432]. Но милитаризм был выгоден властвующей и финансовой элите еще и потому, что, в отличие от других отраслей хозяйства, направленных в конечном счете «к созиданию предметов человеческого потребления» [5, с. 433], военная промышленность создает изделия, изначально не предназначенные для удовлетворения жизненных потребностей людей [5, с. 436], и потому не порождает классических кризисов перепроизводства, возникавших из-за способности общества потребить избыток товаров: оружие стабильно приобретает государством для армии и частью утилизируется по окончании установленных сроков хранения, частью перепродается за рубеж, а частью расходуется во время учений и сражений. При этом, как отмечал Богданов, «война создает колоссальный дополнительный рынок для товаров и такой же спрос на рабочую силу; этим приостанавливается действие всех тех отрицательных условий, которые порождаются ограниченностью рынка ... , его анархическими, стихийными расширениями и сужениями. Капитал, в худшем случае – ценой перемещения в отрасли, нужные для войны, – перестает страдать от конкуренции других капиталов, от недостаточности спроса и от понижения цен; работник же – от конкуренции других рабочих и от безработицы» [4, с. 317].

В силу этих обстоятельств локальные «империалистические» войны становились основой парадоксального идеологического консенсуса: при всем неравенстве качества жизни сверхбогатые финансовые олигархи и наемные пролетарии одинаково воспринимали военно-силовое воздействие как эффективный метод решения проблем общества. Правящая элита всячески подкрепляла это мировоззренческое единство с помощью милитаристской пропаганды, как правило, принимающей опосредованную форму. Например, сразу после первой опиумной войны британская и французская пресса подняли мощную волну публицистических обличений Российской империи как «тюрьмы народов» (это словосочетание ввел в обиход маркиз А. де Кюстин в 1839 г. [12, с. 567]), называя царя

Николая I не иначе как «жандармом Европы», и эта пропагандистская атака предшествовала Крымской войне. Вести ее английские и французские стратеги планировали по китайскому сценарию – с аннексией приграничных территорий и установлением иностранного контроля над внешней торговлей и дипломатией [3, с. 17]. Аналогичным образом, в 1880-х гг. европейскую прессу заполнили псевдонаучные публикации о «желтой опасности» в виде якобы неизбежного нападения Циньского Китая на «цивилизованный мир» с целью порабощения белой расы, предварившие раздел еще не занятых британцами китайских земель между Японией, Францией, Германией и Россией [25, р. 109–115]. В дальнейшем этот успешный прием демонизации будущей жертвы нападения воспроизводился с небольшими вариациями в отношении любого государства, предназначенного финансово-капиталистической олигархией на роль очередной колонии.

Обусловленный этим «рост национализма и шовинизма в передовых странах, успех империалистической литературы, развитие завоевательных планов и т.п.» [5, с. 434] Богданов воспринимал как один из ключевых симптомов своеобразного «кризиса перепроизводства милитаризма»: сложившиеся к началу XX в. транснациональные финансовые корпорации не устранили конкуренции, а лишь перевели ее на качественно высший – глобальный – уровень, превратив государственную бюрократию и армию в дополнительные инструменты борьбы за прибыль.

Именно в рамках этой логики соперничества еще на рубеже XIX и XX вв. сформировалась практика «торговых войн», в которых манипуляции властей с пошлинами и тарифами прямо приравнивались к ведению боевых действий против иностранного капитала с целью, как минимум, вытеснения его с внутреннего национального рынка. Там, где эта стратегия не давала желаемых результатов, осуществлялся переход к открытому силовому давлению, начиная от дипломатических нот и заканчивая военными захватами. Именно так Австро-Венгрия аннексировала у Сербии Боснию и Герцеговину (1908 г.) для выхода к теплему Адриатическому морю, а затем планировала включить в свой состав все земли Сербии [17, с. 19]. Так же Германия, соединив дипломатическое давление на Францию с явной демонстрацией силы, получила под свою юрисдикцию часть Французского

Конго (1911 г.), а Италия, прямо копируя политику старых колониальных империй, отвоевала у Турции Триполитанию и Киренаику (1912 г.).

В результате сложилась стратегия, противоположная принципу К. Клаузевица: уже не война была продолжением дипломатии другими средствами, а дипломатия стала одним из орудий войны ради захвата новых территорий и подчинения новых человеческих сообществ «правилам», колеблющимся вместе с интересами финансово-промышленных корпораций. Итогом реализации этой стратегии А.А. Богданов видел глобальную войну между крупными богатыми государствами вследствие «перепроизводства не только вещей, но и *организованных человеческих сил*, именно организованных в ... форме милитаризма» [5, с. 435], соответственно которому «армия вообще, и в мирное, и в военное время, представляет обширную *потребительскую коммуну* строения строго *авторитарного*. Массы людей живут на содержании у государства, планомерно распределяя в своей среде доставляемые из производственного аппарата продукты и довольно равномерно их потребляя, не будучи, однако, участниками производства. ... В мирное время вся коммуна настолько мала по сравнению с обществом в целом, что ни в культурном, ни в структурном смысле отнюдь не может оказывать решающего влияния на его жизнь: несколько сот тысяч человек, объективно бесполезных для общества, среди нескольких десятков миллионов экономически активного населения. Но теперь (с началом Первой Мировой войны. – прим. авт.) это соотношение существенно изменилось ... , во-первых, количественно: армия составляет уже 10–15 процентов населения вообще и гораздо более значительную долю трудоспособных его элементов. Во-вторых, качественно: армия перестала быть бесполезной, она сделалась необходимейшим органом защиты и спасения целого. Естественно, что влияние армии, структурное и культурное, на весь общественный процесс колоссально возросло» [4, с. 335–336].

Ключевое воздействие милитаристской организации на общество в период глобальной войны проявилось, по Богданову, в «постепенном распространении потребительного коммунизма с армии на остальное общество», когда «на содержании у государства, если не вполне, то в значительной мере, оказываются еще многие миллионы людей, совершенно независимо от какой-либо их собственной функции в про-

изводстве, не по принципу найма, а по принципу права на удовлетворение потребностей» [4, с. 336]. Начался этот процесс с выдачи пособий семьям мобилизованных, а затем, по мере разрушения хозяйственной системы под влиянием войны, перешел в уравнилельно-нормированное вне рыночное распределение жизненных благ через государственные – и в меньшей степени через корпоративные – бюрократические структуры, которые при продолжении войны установили тотальный контроль за жизнеобеспечением населения [4, с. 336–338].

Естественно, что столь крупномасштабные преобразования не могли не затронуть идеологию общества – самый глубинный ее пласт, связанный не с той или иной политико-философской доктриной, а с базовыми формами реагирования человека на окружающую действительность. Анализируя эту трансформацию общественного сознания, Богданов отметил, что в ходе Первой мировой войны средний житель каждой воюющей страны «усвоил всю логику казармы, все ее методы, всю ее специфическую культуру и ее идеал. Логика казармы, в противоположность логике фабрики, характеризуется тем, что она понимает всякую задачу как вопрос ударной силы, а не как вопрос организационного опыта и труда» [4, с. 353], и потому общество, функционирующее в рамках подобных ориентиров, практически идеально вписывается в мир, основанный на «правилах», которые финансовая олигархия может менять по своему усмотрению. Складывалась картина взаимодействия социальных «верхов» и «низов», которую К. Маркс охарактеризовал как «пустую и бесчестную игру в проповедники, при которой, с одной стороны, полагается вдохновенный пророк, а с другой – допускаются только ослы, слушающие его, разинув рот...» [1, с. 280].

Но А.А. Богданов рассматривал и альтернативу создаваемой финансовым капиталом системе отношений, при которой большинству населения отводится роль пассивных потребителей материальных благ, выдаваемых «хозяевами жизни» в обмен на послушное следование хаотически меняющимся «правилам». Возникший в ходе глобальной войны строй фактически отлучал рядового гражданина от «производительного дела», предлагая за выполнение узкоспециализированных профессиональных обязанностей «только *паек*» [4, с. 353], делая, таким образом, акцент исключительно на при-

своении и потреблении жизненных благ и создавая «порядок, совершенно противоположный нормальному – там (в не подвергшихся финансово-капиталистической деформации хозяйственных отношениях. – прим. авт.) развитием *производства* определяются изменения форм распределения и потребления» [4, с. 337].

«Механику» этого процесса Богданов объяснял следующим образом: «Каждый элемент общества – группа или отдельный член – должен получить все необходимое для выполнения их производственной функции. ... Когда ... производительные силы еще ограничены и принудительная дисциплина труда еще не может быть устранена, распределение должно основываться на пропорциональности между трудом и вознаграждением. Обществу нельзя выйти из этих рамок потому, что иначе в его распоряжении оказалась бы недостаточная сумма труда. Оно ... вынуждено быть экономным в потреблении, чтобы гарантировать всем достаток и в то же время быстро расширить и укрепить свою техническую основу... На следующей ступени, когда производительные силы общества доведены до высоты, делающей экономию излишней, ... ограничительные мотивы отпадают» [4, с. 304], т.к. производимых средств жизнеобеспечения хватает для покрытия базовых потребностей всех.

Чрезвычайно важно, что в описанной Богдановым системе отношений нет места для уравнительного распределения жизненных благ в зависимости от того, насколько конкретный индивид или группа следуют «правилам», установленным олигархической элитой. Ученый не единожды уточнял: вопрос организации производства и распределения средств жизнеобеспечения людей есть «задача *научно-статистическая* – и только такая» [4, с. 302]. Решить ее может лишь коллектив сознательных единомышленников, при всем несходстве профессий одинаково вовлеченных в процессы создания и распространения того, что поддерживает жизнь каждого. Объединить этот коллектив, по словам Богданова, должны не традиции, характерные для архаических сообществ, и не переменчивые «правила» финансово-капиталистических корпораций, а нормы практической целесообразности, вроде технических стандартов и научных закономерностей, которые «никого и ни к чему не принуждают, а только указывают наилучшие способы к достижению той или иной *данной* цели» [4, с. 61]. В этих условиях

постановка целей изначально подчинена строгому аксиоматическому принципу, исключающему произвол: «Нормы целесообразности – не игра мышления, а определенные *формы жизни*. ... Они соответствуют гармоническому развитию жизни и имеют его своей предпосылкой. Этим вполне определяется та всеобщая конечная цель, которой они подчинены: максимум жизни общества, как целого, совпадающий в то же время с максимумом жизни его отдельных частей и его элементов – личностей» [4, с. 62].

Процесс движения к этой конечной цели представляет собой планомерную организацию хозяйственной и общественной деятельности ради последовательного удовлетворения жизненных потребностей человека, начиная от базовых витальных и заканчивая высшими духовными. Естественной мерой здесь, по Богданову, являлся уровень развития технологий производства и распределения средств жизнеобеспечения людей. Именно в этом ученый видел отличие подлинно рационального преобразования социально-экономической системы от вынужденных мер, которые финансово-олигархический капитализм внедрял в условиях глобальной войны. Богданов отмечал: в то время как «коммунизм (“общность” или “общинность”) есть понятие, связанное в первую очередь со сферой присвоения, распределения», «коллективизм (буквально – “соборность”) относится прежде всего к сфере труда, производства, обозначает объединение человеческих усилий, действий... Различие можно хорошо иллюстрировать терминами “рабочий коллектив” и “коммуна рабочих”»: первый вызывает идею объединенного группового труда, второй – объединенного домашнего хозяйства, общего помещения, общего стола, вообще – совместного владения и распределения потребляемых продуктов, организованного группой» [5, с. 82].

Одним из долгоживущих примеров описанного А.А. Богдановым коллективизма-соборности может служить хозяйственная и общественная система России, сформированная вследствие уникального сочетания природно-климатических и социально-исторических факторов. Резко континентальный климат и обусловленный им короткий сезон сельскохозяйственных работ вели к тому, что русский человек «был угнетен непрестанною работою круглый год лишь для того, чтобы быть только сытым, одеться, обуться, спастись от непогоды» [10, с. 11]. Если учесть, что гигантская

территория России самой природой разделена на четыре обширных, но абсолютно не самодостаточных в экономическом смысле полосы, то их строго планомерное хозяйственное взаимодействие оказывается просто неизбежным, ибо «лесная полоса нуждается в приднепровском хлебе и в приволжском скоте; южным степям необходим северный лес», а жители ледяных пустынь Крайнего Севера и песчаных пустынь Средней Азии вообще не выживут без регулярных поставок из более благоприятных регионов [21, с. 10]. И такие цепочки взаимных зависимостей выстраиваются по всем средствам жизнеобеспечения. Соответственно, для устойчивости национального хозяйства оказывается необходима централизованная упорядоченная структура – государство, организатор бесперебойного обмена жизненных благ между регионами, не зависящий от непредсказуемых колебаний рыночной стихии. Этим Россия отличается от Европы, обогреваемой Гольфстримом, прикрытой от северных ветров горными массивами – от Скандинавских Альп в Швеции до Пиренеев в Испании, и разделенной на самодостаточные анклав, равно удобные для военной защиты и ведения частного хозяйства без поддержки государства [21, с. 3, 4].

Несходство природных условий и порождаемых ими способов хозяйствования сформировало принципиально разные экономические практики, отраженные в идеологии общества. В России фундаментом идеологии стал компонент византийского православия, связанный с именем апостола Иоанна Богослова, обладавшего тягой к постановке предельных вопросов и стремлением заглянуть в «конец времен». Прикладная интерпретация этих качеств была сформулирована в конце XVIII в. Феофаном Затворником: «Надо все мерить последней целью. Зачем живем? Чтобы приготовиться к жизни вечной» [11, с. 165] Это означало, что целью хозяйственной деятельности следовало считать предотвращение голодной смерти и удовлетворение витальных потребностей, но отнюдь не накопление богатств через получение прибыли [11, с. 166]. Западное общество, напротив, сделало основой идеологии доктрину апостола Петра, глубоко вникавшего в организацию повседневной жизни христиан путем выработки правил, по возможности регламентирующих каждый поступок человека [11, с. 161–162], и добродетелью западного мирянина стало нерассуждающее следование формальным правилам,

установленным католической церковью (предположительно, ради совершенствования общества) [11, с. 164].

Таким образом, в мировоззрении русского и западного обществ сложилась парадоксальная ситуация: активно-деятельное начало католичества, заложенное апостолом Петром, формировало личность, пассивно следующую непредсказуемо меняющимся правилам, и, напротив, пассивно-созерцательные принципы православия, сформулированные Иоанном Богословом и развитые Феофаном Затворником, побуждали человека самостоятельно соотносить личные деяния и поступки с крупномасштабными и общезначимыми предельными целями. В начале XX в. эта антиномия выразилась в противопоставлении «генетических» (стихийных, рыночных, вероятностных) и «телеологических» (организованных, плановых, целерациональных) подходов к организации производства [7, с. 8], причем первые относились к западной, а последние – к отечественной традиции управления.

Отличительной особенностью «генетического» подхода была ситуативная реакция на внешние события: так, угроза дефицита средств жизнеобеспечения подтолкнула средневековую Европу к крестовым походам, позволявшим насильственно отнять жизненные блага у неевропейцев [13, с. 66–70]. А когда подобное силовое решение оказывалось объективно невозможным, в дело включалась колониальная торговля, которая, однако, не давала гарантированного результата без применения военной силы: так, в 1630 г. посольство Генеральных Штатов Нидерландов предложило царю Михаилу Федоровичу торговый договор, согласно которому «голландцы должны были получить *монополию* на вывоз хлеба из России. Но этого мало: в Московском государстве должны были появиться своего рода “хлебные плантации”; нидерландские предприниматели должны были получить право приезжать в Россию и распахивать здесь “новинные земли”, лежавшие впусе, которых, по голландскому представлению, в Московском государстве было чрезвычайно много» [19, с. 180]. При этом «в Москве тоже были не прочь сделать хлебный торг монополией, но монополией *царской*» [19, с. 180], которая до 1653 г. приносила в казну от 60 до 75% чистой прибыли, а затем была свернута: стало нечего экспортировать, ибо все собранное зерно потреблялось внутри страны [19, с. 181].

Неудача голландцев способствовала тому, что дальнейшие попытки европейцев установить контроль над русским Черноземьем имели сугубо военную форму: и шведский король Карл XII в 1709 г., и англо-франко-турецкая коалиция в 1853 г., и Антанта в 1918–1919 гг., и гитлеровский Третий Рейх в 1941–1943 гг. стремились прежде всего к установлению контроля над основным хлебоносным регионом Восточной Европы. Но по мере хозяйственного освоения русских земель к этому главному богатству прибавлялись уральская медь, донбасский уголь, бакинская и поволжская нефть, курское железо, ленское золото и т.д., пока к началу XXI в. не оказалось, что на среднестатистическую душу населения России приходится 160 тыс. долл. природного капитала (для сравнения: в Британии, Франции и Германии эта величина составляет 7,1–7,5 тыс. долл.) [9, с. 6]. В итоге для «плутократических» структур Запада милитаризм закономерно стал единственно приемлемой организационной формой, позволявшей притязать на контроль над сырьевыми богатствами России. А для контроля за собственным населением западные государства сохраняют уравнилельно-бюрократические приемы «военно-коммунистического» распределения жизненных благ, выработанные еще в период Первой мировой войны и адаптированные к реалиям второй половины XX – начала XXI вв. [23, с. 309].

Таким образом, методика тектологического системного анализа, основанная на марксистской методологии, позволяет исследовать политико-экономические процессы не только прошедших времен, но и новейшей истории. Фактически, Богданов в своих аналитических выкладках еще сто лет назад указал ключевую проблему развития индустриального общества в течение всего XX в.: усиление спекулятивного финансового капитала способно идти только одним – сугубо экстенсивным – путем, через установление контроля над новыми территориями и системой жизнеобеспечения их населения. Инструментом такого контроля, помимо вооруженных захватов, является прогрессирующее распространение кредитной зависимости, постепенно охватывающей всех, начиная с рядовых граждан и заканчивая предприятиями и целыми государствами. Но такое расширение контроля обладает фундаментальным ограничением: поскольку человек, существо во всех отношениях конечное, не способен бесконечно

брать кредиты и столь же бесконечно их отрабатывать, да и общая площадь населенных территорий планеты тоже отнюдь не бесконечна, самовозрастание спекулятивного финансового капитала возможно лишь до общего уровня глобального человеческого труда в его непосредственной неопредмеченной форме, и не выше. Иначе говоря, при установлении действительного контроля «плутократии» над всеми месторождениями ресурсов, всеми производственными предприятиями, всеми политическими структурами нашей планеты, а равно над трудом, доходами и потреблением каждого жителя Земли вся получаемая прибыль будет полностью поглощаться подконтрольным «плутократии» человечеством – иначе неизбежна гуманитарная катастрофа глобального масштаба [14, с. 55–56; 16, с. 129–133].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анненков П.В. Замечательное десятилетие // Анненков П.В. Литературные воспоминания. М.: Правда, 1989. С. 111–352.
2. Артамонов С.Д. Шарль Монтескье и его философский роман «Персидские письма» // Монтескье Ш. Персидские письма. М.: Гослитиздат, 1955. С. 3–23.
3. Бестужев И.В. Крымская война 1853–1856 гг. М.: Изд-во АН СССР, 1958.
4. Богданов А.А. Вопросы социализма. Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990.
5. Богданов А.А. Тектология: Всеобщая организационная наука. М.: Экономика, 2003.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
7. Гловели Г.Д. Тектология: генеалогия и историография // Богданов А.А. Тектология: Всеобщая организационная наука. М.: Экономика, 2003. С. 3–20.
8. Елисеев Г.З. Плутократия и ее основы // Сборник материалов к изучению истории русской журналистики. Вып. 3 (70-е гг. – середина 90-х гг. XIX в.). М., 1956. С. 57–63.
9. Жуков В.И. Россия в глобальной системе социальных координат: социологический анализ и прогноз // Социологические исследования. 2008. № 12. С. 3–14.
10. Забелин И.Е. История русской жизни с древнейших времен. М.: Эксмо, 2008.
11. Коваль Т.Б. Православие и католицизм (Отношение к земной жизни и ее благам) // Общественные науки и современность. 2009. № 4. С. 160–173.

12. Кюстин А. Россия в 1839 г. // Россия первой половины XIX в. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1991. С. 421–660.

13. Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. М.: Прогресс-Академия, 1992.

14. Луценко А.В. Стратегия перехода к новому обществу: тектология, «военный коммунизм» и реальность // История, экономика, культура, общественная мысль России: сборник статей аспирантов-историков. Томск: Издательство Томского университета, 1997. С. 28–68.

15. Мухин Ю.И. Сталин против кризиса. М.: Эксмо; Алгоритм, 2009.

16. Неизвестный Богданов: в 3-х кн. Кн. 1. А.А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. М.: АИРО-XX, 1995.

17. Писарев Ю.А. Великие державы и Балканы накануне Первой мировой войны. М.: Наука, 1985.

18. Плутократия // Большая советская энциклопедия: в 30-ти т. Т. 20. М.: Советская энциклопедия, 1975. С. 54.

19. Покровский М.Н. Русская история с древнейших времен: в 4-х т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1933.

20. Примечания к роману Ч. Диккенса «Жизнь Дэвида Копперфилда» // Диккенс Ч. Жизнь Дэвида Копперфилда, рассказанная им самим. Кишинев: Гослитиздат Молдавии, 1956. С. 770–776.

21. Рамбо А. Живописная история древней и новой России. М.: Современник, 1994.

22. Стариков Н. Кризис: Как это делается. СПб.: Лидер, 2010.

23. Фолсом Б. Новый курс или кривая дорожка. Как экономическая политика Ф. Рузвельта продлила Великую депрессию. М.: Мысль, 2012.

24. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. М.: Госполитиздат, 1961. С. 185–230.

25. The Cambridge History of China. Vol. 11. Late Ch'ing, 1800–1911. Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

REFERENCES

1. Annenkov, P.V., 1989. Zamechatel'noe desyatiletie [A remarkable decade]. In: Annenkov, P.V., 1989. Literaturnye vospominaniya. Moskva: Pravda, pp. 111–352. (in Russ.)

2. Artamonov, S.D., 1955. Charl' Montesk'e i ego filosofskii roman «Persidskie pis'ma» [Charles

Montesquieu and his philosophical novel «Persian letters»]. In: Montesquieu, Ch., 1955. Persidskie pis'ma. Moskva: Goslitizdat, pp. 3–23. (in Russ.)

3. Bestuzhev, I.V., 1958. Krymskaya voina 1853–1856 gg. [The Crimean War, 1853–1856]. Moskva: Izd-vo AN SSSR. (in Russ.)

4. Bogdanov, A.A., 1990. Voprosy sotsializma. Raboty raznykh let [Problems of socialism. Works from various years]. Moskva: Politizdat. (in Russ.)

5. Bogdanov, A.A., 2003. Tektologiya: Vseobshchaya organizatsionnaya nauka [Tectology or general organizational science]. Moskva: Ekonomika. (in Russ.)

6. Hegel, G.W.F., 1990. Filosofiya prava [The philosophy of law]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

7. Gloveli, G.D., 2003. Tektologiya: genealogiya i istoriografiya [Tectology: genealogy and historiography] In: Bogdanov, A.A., 2003. Tektologiya: Vseobshchaya organizatsionnaya nauka. Moskva: Ekonomika, pp. 3–20. (in Russ.)

8. Eliseev, G.Z., 1956. Plutokratiya i eyo osnovy [Plutocracy and its bases]. In: Sbornik materialov k izucheniyu istorii russkoi zhurnalistiki Vyp. 3. (70-e gg. – seredina 90-kh gg. XIX v.) Moskva, 1956, pp. 57–63. (in Russ.)

9. Zhukov, V.I., 2008. Rossiya v global'noi sisteme sotsial'nykh koordinat: sotsiologicheskii analiz i prognoz [Russia in the global system of social coordinates: sociological analysis and forecast], Sotsiologicheskie issledovaniya, no. 12, pp. 3–14. (in Russ.)

10. Zabelin, I.E., 2008. Istoriya russkoi zhizni s drevneishikh vremen [The history of Russian life from ancient times]. Moskva: Eksmo. (in Russ.)

11. Koval', T.B., 2009. Pravoslavie i katolitsizm (Otnoshenie k zemnoi zhizni i eyo blagam) [Orthodoxy and Catholicism (The attitude to earthly life and its benefits)], Obshchestvennye nauki i sovremennost', no. 4, pp. 160–173. (in Russ.)

12. Custine, A., 1991. Rossiya v 1839 g. [Russia in 1839]. In: Rossiya pervoi poloviny XIX v. glazami inostrantsev. Leningrad: Lenizdat, 1991, pp. 421–660. (in Russ.)

13. Le Goff, J., 1992. Tsivilizatsiya Srednevekovogo Zapada [The civilization of the Medieval West]. Moskva: Progress-Akademiya. (in Russ.)

14. Lutsenko, A.V., 1997. Strategiya perekhoda k novomu obshchestvu: tektologiya, «voennyi kommunizm» i real'nost' [Strategy of transfer to new society: tectology, «military communism» and reality]. In: Istoriya, ekonomika,

kul'tura, obshchestvennaya mysl' Rossii: sbornik statei aspirantov-istorikov. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1997, pp. 28–68. (in Russ.)

15. Mukhin, Yu.I., 2009. Stalin protiv krizisa [Stalin against Crisis]. Moskva: Eksmo; Algoritm. (in Russ.)

16. Neizvestnyi Bogdanov Kn. 1. A.A. Bogdanov (Malinovskii). Stat'i, doklady, pis'ma i vospominaniya. 1901–1928 gg. [Unknown Bogdanov. Book 1. A.A. Bogdanov (Malinovsky). Articles, reports, letters and memories. 1901–1928]. Moskva: AIRO-XX, 1995. (in Russ.)

17. Pisarev, Yu.A., 1985. Velikie derzhavy i Balkany nakanune Pervoi mirovoi voyny [The great powers and the Balkans on the eve of the World War I]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

18. Plutokratiya [Plutocracy]. In: Bol'shaya sovetskaya entsiklopediya. T. 20. Moskva: Sovetskaya entsiklopediya, 1975, p. 54. (in Russ.)

19. Pokrovskii, M.N., 1933. Russkaya istoriya s drevneishikh vremen. T. 2 [History of Russia from the earliest times. Vol. 2]. Moskva: OGIZ. (in Russ.)

20. Primechaniya k romanu Ch. Dikkensa «Zhizn' Devida Kopperfilda» [Notes to the novel «The life of David Copperfield» by Ch. Dickens]. In: Dickens, Ch., 1956. Zhizn' Devida Kopperfilda. Kishinev: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Moldavii, pp. 770–776. (in Russ.)

21. Rambaud, A., 1994. Zhivopisnaya istoriya drevnei i novoi Rossii [A popular history of ancient and new Russia]. Moskva: Sovremennik. (in Russ.)

22. Starikov, N., 2010. Krizis. Kak eto delaetsya [Crisis: How is it done?]. Sankt-Peterburg: Lider. (in Russ.)

23. Folsom, B., 2012. Novyi kurs ili krivaya dorozhka. Kak ekonomicheskaya politika F. Ruzvel'ta prodlila Velikuyu depressiyu [New Deal or Raw Deal? How FDR's economic legacy damaged America]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

24. Engels, F., 1961. Razvitie sotsializma ot utopii k nauke [Socialism: utopian and scientific]. In: Marx, K. and Engels, F., 1961. Sochineniya. T. 19. Moskva: Gospolitizdat, pp. 181–230. (in Russ.)

25. The Cambridge History of China. Vol. 11. Late Ch'ing, 1800–1911. Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.



