

ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке

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

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Свидетельство Федеральной службы
по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций
ПИ № ФС 77 73382
от 17.08.2018

№ 4 (58) 2021

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2021-4>

СОДЕРЖАНИЕ

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

- Березницкий С.В.** Природные галлюциногены и спиртные напитки
как атрибут коммуникации коренных народов амуро-сахалинского региона с сакральным миром.....5
- Сулейманов А.А.** Динамика этнокультурного облика мест традиционного проживания
аборигенных этносов российской Арктики в XX – начале XXI вв.15

ИСТОРИЯ РОССИЙСКИХ РЕГИОНОВ

- Пушкарев В.А.** Драконы в официальной эмблематике царской России.....21
- Дударь Л.А.** Роль Дальгосторга в развитии государственной торговли на Дальнем Востоке в 1920-е гг.33

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

- Петрова Е.В.** Философские проблемы экологического образования в современном цифровом мире.....43
- Крушанов А.А.** К истории кибернетики в СССР.....49

PHILOSOPHIA PERENNIS

- Сидорин В.В.** Алексей Васильевич Бельский в Институте научной философии.....54
- Заявление А.В. Бельского в Правление 1 Московского государственного Университета.**
Публикация и комментарии В.В. Сидорина.....58
- Михайлов И.А.** Марвин Фарбер и начала американской феноменологии.....60
- Наумов Д.И.** Теоретическая концептуализация исторической политики
в современном немецком социогуманитарном знании.....70
- Вовненко А.И.** «Устав» А.М. Пятигорского: историко-философский анализ феномена
завещания философа.....80
- Макаров И.В.** Проблема нравственного здоровья человека в богословии Иоанна Златоуста.....93
- Приходько И.А.** Сравнительный анализ феномена самоубийства в философском
и литературном дискурсах XX в.99

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ф.Е. АЖИМОВ – доктор философских наук, профессор,
директор 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 изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Дальнего Востока РАН
Б.И. ПРУЖИНИН	доктор философских наук, руководитель сектора философии естественных наук Института философии РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии»
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://www.dvfu.ru/schools/school_of_humanities/publication/
РНЭБ: http://elibrary.ru/title_about.asp?id=28209

Подписано в печать 06.12.2021. Дата выхода в свет 24.12.2021.
Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 12,56. Уч.-изд. л. 12,83. Тираж 500 экз. Заказ 319.
Цена свободная.

Адрес редакции:
690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, кампус ДВФУ, к. F, ауд. F602
Тел.: (423) 265-24-24 (доб. 2413), E-mail: gisdv@dvfu.ru

Адрес издателя:
690091, г. Владивосток, ул. Суханова, 8

Отпечатано в типографии
Дальневосточного федерального университета
690091, 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 (58) 2021

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2021-4>

TABLE OF CONTENTS

ARCHAEOLOGY, ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY IN CIRCUM-PACIFIC

- Bereznitsky S.V.** Natural hallucinogens and alcoholic beverages as a means of communication between the Amur-Sakhalin indigenous peoples and the sacred world.....5
- Suleymanov A.A.** Ethnocultural processes in the territories inhabited by indigenous peoples of the Russian Arctic in the XXth – early XXIst century.....15

HISTORY OF RUSSIAN REGIONS

- Pushkarev V.A.** Dragons on the official emblems of tsarist Russia.....21
- Dudar L.A.** The role of the Dalgostorg in the development of state trade in the Soviet Far East in the 1920s.....33

HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

- Petrova E.V.** Philosophical problems of environmental education in the modern digital world.....43
- Krushanov A.A.** Towards the history of cybernetics in the USSR.....49

PHILOSOPHIA PERENNIS

- Sidorin V.V.** Aleksey Belsky in the Institute of Scientific Philosophy.....54
- Alexey Belsky's statement to the board of the Moscow State University.**
Prepared for publication by Vladimir Sidorin.....58
- Mikhaylov I.A.** Marvin Farber and the beginnings of the American phenomenology.....60
- Naumov D.I.** Theoretical conceptualization of history politics in the modern social sciences and humanities in Germany.....70
- Vovnenko A.I.** «The Charter» of Alexander Piatigorsky as a philosophical testament: a study in the history of philosophy.....80
- Makarov I.V.** The issue of a person's moral integrity in the thought of John Chrysostom.....93
- Prikhodko I.A.** Comparative analysis of the phenomenon of suicide in the philosophical and literary discourses of the XXth century.....99

EDITOR-IN-CHIEF

FELIX E. AZHIMOV – Doctor of Sc. (Philosophy), professor,
Director of the 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. MAMAIEVA	Doctor of Sc. (History), Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences
BORIS I. PRUZHININ	Doctor of Sc. (Philosophy), Institute of Philosophy, 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.: (423) 265-24-24 (ext. 2413)

E-mail: gisdv@dvfu.ru

Website:

DVFU: https://www.dvfu.ru/schools/school_of_humanities/publication/

E-LIBRARY: <http://elibrary.ru/contents.asp?titleid=28209>

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

УДК 39:930.85

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2021-4/5-14>

С.В. Березницкий*

ПРИРОДНЫЕ ГАЛЛЮЦИНОГЕНЫ И СПИРТНЫЕ НАПИТКИ КАК АТРИБУТ КОММУНИКАЦИИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ АМУРО-САХАЛИНСКОГО РЕГИОНА С САКРАЛЬНЫМ МИРОМ

Традиция употребления галлюциногенных веществ и алкогольных напитков является мощным фактором, влияющим на жизнеобеспечивающие технологии коренных народов амуро-сахалинского региона, на процесс изменения их менталитета, архетипов сознания и поведения. О проблеме пагубного влияния алкоголя на личность человека и общества написано огромное количество трудов специалистов разных научных направлений. Однако в верованиях и ритуалах коренных народов обязательным является использование алкоголя в качестве атрибута при контактах со сверхъестественными существами. В статье представлен анализ роли природных галлюциногенных веществ, которые использовались коренными народами вместо спиртных напитков до их широкого распространения. Автор также прослеживает источники поступления алкоголя как мощного механизма иноцивилизационного влияния на культуру аборигенов, выделяет основные компоненты и тенденции этого сложного процесса, исследует роль спиртных напитков в коммуникативном дискурсе тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов с сакральным миром.

Ключевые слова: коренные народы, амуро-сахалинский регион, галлюциногены, спиртные напитки, коммуникация, сакральный мир, этнокультурные контакты

Natural hallucinogens and alcoholic beverages as a means of communication between the Amur-Sakhalin indigenous peoples and the sacred world.
SERGEY V. BEREZNITSKY (Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences)

The tradition of using hallucinogenic substances and alcoholic beverages is a powerful factor influencing the life-supporting technologies of the Amur-Sakhalin indigenous peoples, the process of changing their mentality, archetypes, and behavior. Although we can find plenty of works devoted to the harmful effect of alcohol on personality and society, for indigenous peoples it was a necessary means of communication that they used when dealing with the sacred world. The article analyses which natural hallucinogenic substances were used by the indigenous peoples, how they got alcohol through contacts with other

* БЕРЕЗНИЦКИЙ Сергей Васильевич, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН.

E-mail: svbereznitsky@yandex.ru

© Березницкий С.В., 2021

ethnic groups, and what role the alcoholic beverages played in their sacred communicative discourse.

Keywords: Amur-Sakhalin indigenous peoples, hallucinogens, alcoholic beverages, communication, sacred world, ethnocultural contacts

Коммуникация с духами является специфическим, этнокультурным способом видения, осознания и взаимодействия с сакральными и профанными компонентами окружающего мира, находящимися в определенном хронотопе. Несмотря на то, что правила коммуницирования проявляются прежде всего в языке, в текстах, не менее важным является результат интерпретации поведения человека, его мировоззрения, знаний и желаний [13, с. 13–14; 25, с. 187–193]. В качестве коммуникационного дискурса могут выступать этнографические, социальные, культурные, психологические факторы, связанные с механизмом взаимодействия индивида с членами определенного этнического общества, а также с представителями сверхъестественного мира. Для усиления эффекта коммуникации люди используют природные галлюциногены, спиртные напитки.

Употребление человеком психотропных веществ растительного происхождения, а впоследствии и спиртных напитков в ритуалах, основано на стремлении получить особую ментальную энергию, поддержку сверхъестественных сил в бытовых, семейных и хозяйственных занятиях, открыть возможности общения с духами.

Природные галлюциногены, создающие особые психотропные эффекты, позволяют людям вступать в контакт с вездесущими духами. Эти реальные растения, а также их ментальные образы играют важную роль в религиозной культуре, мифологии, верованиях и ритуалах. Коммуникативная функция галлюциногенов растительного происхождения известна в культуре народов всей Евразии.

Тунгусо-маньчжурские и палеоазиаты амурсахалинского региона издавна проживают на территории российского Дальнего Востока, в бассейнах рек Амур, Усури, на острове Сахалин и Охотском побережье. На протяжении сотен лет они контактируют со своими соседями, с пришлыми и переселенческими этносами. Традиционно коренные народы занимаются охотой, морским зверобойным промыслом, реч-

ным и морским рыболовством, оленеводством, собирательством съедобных и лекарственных дикоросов, других даров тайги и моря. Промыслы являются наиболее важной частью их системы жизнедеятельности, так как представляют основу всего необходимого для развития материальной и духовной культуры.

В структуру промысловых ритуалов включен сложный процесс коммуникативных, обменных отношений со сверхъестественными существами, хозяевами конкретных участков окружающей природы, которых необходимо угостить, чтобы получить возможность охотиться, ловить рыбу, заниматься оленеводством, собаководством, собирать дикоросы, обезопасить себя во время промыслов и кочевий, быть уверенным в благополучном исходе родов, в завтрашнем дне, в физическом и ментальном здоровье сородичей. В состав угощения в качестве обязательного элемента входят природные галлюциногены и спиртные напитки.

В традиционной культуре коренных народов амурсахалинского региона могли использоваться лишь природные растительные вещества, обладающие возбуждающими, галлюциногенными и легко опьяняющими свойствами. Эти народы не обладали развитым земледелием с возможностью выращивания культурных злаков (рис, пшеница, сахарная свекла и т.п.) в качестве ингредиентов для производства спиртных напитков. Наиболее важную нишу в этой сфере занимал болотный багульник (*Ledum palustre*), вечнозеленое растение семейства вересковых. Его стебли и листья с сильным дурманящим запахом удэгейцы, орочи, нанайцы, уйльта, ульчи, нивхи и другие аборигены собирали, тщательно высушивали и во время культовых действий воскуривали на огне [5, с. 134–135; 8, с. 18–19; 9, с. 25–26; 19, с. 24–30; 26, с. 57; 28, с. 112–118; 38, с. 434]. Считалось, что дым багульника приятен добрым духам и отпугивает вредоносных существ, улучшает память человека, обостряет его чувственное восприятие, помогает с помощью видений контактировать со сверхъестественными силами.

Багульник использовался в коллективных и индивидуальных ритуалах, в обрядах жизненного цикла, для защиты жилища от злых духов с помощью культовой скульптуры, которую смазывали кровью диких птиц, животных, окуривали дымом багульника. От возможного влияния души утонувшего сородича защищались посредством воскуривания багульника в котлах, используя их в качестве магических тропинок на поминках (Архив Приморского центра Русского географического общества – Общества изучения Амурского края, далее – Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 3. Л. 348; Д. 6. Л. 67–70; Д. 11. Л. 49, 76; Д. 27. Л. 218, 244–245, 260–262). В этих ритуалах дым багульника предназначался прежде всего для добрых духов, которые наслаждались этим ароматом; считалось, что для вредоносных сверхъестественных существ запах дымящегося багульника невыносим и является своеобразной преградой между ними и миром людей.

Во время вхождения сильных шаманов в транс дым багульника использовался для изменения их сознания, для получения возможности контакта со сверхъестественными существами. Для усиления наркотического эффекта, улучшения коммуникации с духами дымящимися листьями багульника натирали шаманский костюм. Шаман глотал дым багульника, жевал его корень, пил водный настой этого растения с добавлением золы, сажи. При этом он был убежден, что пьет не один, а в компании с его духами-помощниками. По указанию шамана тело больного также натирали листьями дымящегося багульника и заставляли его дышать парами настоя (Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 203; Д. 11. Л. 15; Д. 28. Л. 77); [28, с. 434].

Анализ генезиса, сущности и эволюции этих магических терапевтических приемов показывает, что в институт шаманства они органично вошли из народной медицины, где использовались для лечения простуды. Кроме того, охотники и рыболовы с древности применяли дым багульника для очищения от злых духов долго не посещавшихся охотничьих жилищ. Подобным же образом шаман изгонял из тела больного злого духа, изготавливая деревянную фигурку болезненного существа и окуривая ее ароматным дымом багульника (Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Д. 27. Л. 243, 245). Иногда во время отпугивания злых существ дымящимся багульником шаман усиливал свои действия

тем, что отбивался от духов колотушкой для бубна как мечом (Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Д. 28. Л. 91–92). Нивхские шаманы использовали для воскурения багульника изготовленный из лиственницы шаманский столик/очаг, на верхних выступках которого вырезали зооморфные и антропоморфные фигурки духов-помощников шамана [34, с. 170–171].

Айнские шаманы применяли при камланиях наркотический дым от сжигания на углях хвои ели и лиственницы, стеблей дикого чеснока и растения, называемого на айнском языке термином «нута» [33, с. 168].

В традиционных удэгейских ритуалах деторождения большую роль играл образ Тагу Мама – сверхъестественного существа женского пола, подательницы детских душ роженицам. Если люди соблюдали родовые законы, то она помогала им, если нарушали, то посылала для наказания вредоносного духа кусаянку, который мешал людям, не давал им спокойно жить и охотиться. Чтобы нейтрализовать это негативное воздействие на социум, нанайские, орокские, ороческие, удэгейские шаманы использовали два противоположных приема коммуникации. Изготовленную из дерева фигурку духа они угощали кровью и салом животных в качестве умиловительного ритуала, но в то же время окуривали ее дымом багульника (Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Д. 4. Л. 795; Д. 11. Л. 65; Д. 27. Л. 243).

Настой и дым багульника использовался шаманами при проведении ритуала обхода стойбищ своего рода, для очищения их от злых духов и благодарения добрых. В настоящее время при проведении шаманских камланий багульник применяется в обязательном порядке.

В системе календарных праздников, в промысловых культурах коренных народов региона важную роль играл образ Лаобату, связанный с космологией китайцев, маньчжуров, с охотничьей культурой аборигенов. Лаобату в виде небольшого существа антропоморфного вида с выбритым лбом и собранными в косу волосами на затылке изображался на бумажных и матерчатых «иконах», которые китайские купцы продавали охотникам за шкурки соболей. Лаобату считался проводником охотника, поэтому его нужно было обязательно угостить алкоголем перед промыслом (Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Д. 11. Л. 38, 55). Чаще всего при таких обменных операциях в 1920-х – 1930-х гг. охотники использовали китайскую водку араку.

Ею же угощали духов зимой, перед началом подледного лова рыбы. Некоторые охотники в настоящее время угощают Лаобату магазинной водкой, дымом багульника, мясом диких животных, хлебом или самодельными лепешками. Для этого ритуала сооружается жертвенник: в коре одиноко стоящего дерева с толстым стволом вырезается треугольное отверстие острием вверх. У комля дерева складываются дары для божества и брызгается спиртное.

Амурские эвенки сохранили до настоящего времени многие компоненты древнего культа лося. После добычи животного его голову помещают на почетное место и окуривают дымом багульника, в благодарность хозяевам тайги, конкретной местности за возможность дальнейшего получения промыслового фарта.

При праздновании китайского Нового года по лунному календарю нанайцы, орочи, удэгейцы, ульчи, негидальцы устраивали семейные моления перед матерчатыми иконами и угощали изображенных на них божеств алкоголем, свиным мясом, дымом багульника.

Современные нанайцы периодически устраивают жертвоприношения в честь охранителя дома дюлина, угощая его ягодами, кашей, рыбой, дымом багульника и водкой. При проведении современных праздников (Юбилей района, конкретного села и т.п.) при входе в сельский Дом культуры гости должны обязательно пройти обряд очищения. Для этого они входят в помещение, проходя между двумя рядами участников ритуала, одетых в халаты, украшенные орнаментами, и держащих в руках курительницы с дымящимся багульником [Полевые материалы автора, 2021 г.].

Имеется краткая информация о том, что кроме багульника коренные народы региона использовали в культах настойки из мухомора, молодых веток черной березы [29, с. 121]. По данным исследователей XIX–XXI вв., нанайцы не только сами делали отвар из мухоморов, но и являлись распространителями этих грибов в другие регионы Дальнего Востока [12, с. 66; 17, с. 87; 29, с. 121; 36, с. 184]. Использовались такие растения, как женьшень и можжевельник (*Juniperus macropoda*) из семейства кипарисовых [36, с. 189]. Горящие листья можжевельника выделяют дым с веществами, вызывающими небольшое опьянение, галлюциногенные эффекты, возбуждение определенных участков мозга, гипнотический транс. Считалось, что аромат можжевельника приятен добрым сверхъ-

естественным существам и способен отпугивать злых, поэтому его дымящимися ветками очищали помещения. Нивхи можжевельным дымом лечили душевнобольных [24, с. 98].

Наиболее часто и активно употребляют в качестве галлюциногенных средств сырые и сушеные мухоморы, настои из них и даже мочу съевшего эти грибы человека коренные народы северо-восточной Азии (чукчи, чуванцы, коряки, ительмены, юкагиры, эвены, эвенки). В этих обществах мухоморы одушевляются, считаются людьми и предками некоторых родов. Традиция использования мухоморов в Арктике и на Севере насчитывает тысячелетия, она визуаль-но зафиксирована в петроглифах, исследуется с XVIII в. до настоящего времени [21, с. 428; 23, с. 124–125; 14, с. 24, 59–60; 15; 4, с. 46–58]. Наиболее четко влияние мухоморов на процесс коммуникации людей со сверхъестественными существами в результате временного изменения сознания проследил В.Г. Богораз [6, с. 140–142].

Традиция употребления опиума, пришедшая под влиянием соседних китайцев и маньчжуров, оказала огромное негативное влияние на здоровье, семейные и социальные отношения коренных народов юга Дальнего Востока [7, с. 17; 17, с. 86–89; 18, с. 113–117]. Однако опиум был очень дорогим продуктом и не получил такого широкого распространения, как алкоголь. Кроме того, автор не зафиксировал информацию о том, какое влияние оказывал опиум на коммуникацию со сверхъестественными существами.

Не менее важной темой является исследование ритуальной функции алкоголя в традиционном и современном коммуникационном дискурсе амурских этносов со сверхъестественным миром, с духами-хозяевами, которые «любят» выпить, покурить и попробовать той еды, которой нет в подвластных им владениях. Алкоголь не только меняет сознание человека, его мироощущение, но и является умиловительным жертвоприношением.

Проблема пагубного влияния алкоголя на личность человека и общество коренных народов Севера отражена в огромном количестве трудов [1, с. 337–353; 2; 3; 10; 37; 39, с. 106–123], однако в комплексе верований, умиловительных, промысловых, лечебных, шаманских и других ритуалов коренных народов использование алкоголя в качестве атрибута при контактах со сверхъестественными существами является обязательным.

Табак и спиртные напитки занимали важное место в ряду угощений хозяевам местности, охранителям жилища, другим божествам и духам, хотя Е.А. Гаер специально подчеркивала, что спиртное в качестве жертвоприношения духам в культуре нанайцев следует считать новацией [11, с. 9]. В повседневной жизни водка использовалась нечасто. Возможной причиной этого могла быть дороговизна алкогольных напитков. Исключением были только свадебные ритуалы, включавшие многодневные церемонии сватанья, переговоров о приданом и выкупе, свадебного пира, магических ритуалов, защищающих молодых и их будущих детей [20, с. 42].

При исследовании ритуалов угощения хозяев водной стихии, огня, скал, утесов, ущелий, участков тайги и тундры перед ловлей рыбы или после путины, в момент становления реки и после вскрытия ото льда, спуска лодок, отправления охотничьего или торгового каравана на лодках, собачьих или оленьих упряжках и т.п. обнаруживается много сходных черт. Наиболее универсальным элементом является обязательное наличие алкоголя, а также форма жертвенных блюд, изготавливаемых из дерева (в виде рыб, животных или птиц).

В традиционной промысловой культуре коренных народов региона существовали индивидуальные и коллективные обряды, связанные с деревьями, которым поклонялись для получения промысловой удачи, здоровья и счастья в жизни, угощая духов каплями спиртного напитка. Нередко эти деревья выступали в качестве тотемов. Ритуал нужно было повторять каждый год, если священное дерево помогло в трудную минуту. Обычно ритуалы жертвоприношения совершались деревьям определенной породы, которые выделялись своим внешним видом и местом расположения.

Некоторые современные информанты сообщают, что прежде их старики запрещали употребление алкоголя во время медвежьего праздника, так как реальный хищник и священный предок в образе медведя не любят не только пьяных людей, но даже запаха спиртного.

Практически все шаманские ритуалы, содержащие в себе элементы жертвоприношения духам-помощникам, духам-покровителям, злым вредоносным и болезненным духам, сопровождались угощением сверхъестественных существ алкоголем.

Сохранились приобретаемые в Китае небольшие рюмочки, которые наполнялись алко-

голем и ставились перед матерчатými иконами, во время празднования Нового года по лунному календарю, во время угощения ритуальной скульптуры охранителей жилищ.

Равно как и другие народы, проживающие в северных регионах, коренные народы Амура используют алкоголь во всех современных общегосударственных, родовых, семейных праздниках, угощают духа-хозяина огня, брызгая несколько капель спиртного напитка в открытый огонь (в печку, камин, костер и т.п.). Этот ритуал может совершать любой человек вне зависимости от пола, возраста, социального положения.

Говоря о происхождении алкогольных продуктов, следует отметить, что в современном языке коренных народов региона, в фольклоре, мифологии не зафиксировано терминов и понятий, связанных с аграрными культурами, с угощениями сезонных божеств, владеющих сельскохозяйственными угодами, с названиями сельскохозяйственных орудий и технологий, культурных злаков и т.п. Тем более нет словосочетаний родного языка, связанных с процессом производства спиртных напитков и означающих сбраживание, брожение, купажирование, солод, хмель и т.п. Хотя есть названия для местных сортов амурского винограда, огорода, некоторых овощей.

В соответствии с этнокультурными особенностями хозяйственного типа указанных народов они традиционно не занимались земледелием, выращиванием злаковых культур, разведением домашних животных, производящих молочную продукцию, другими словами – не имели ингредиентов для производства алкоголя. В качестве исключения можно назвать такой специфический для охотников и рыболовов вид хозяйствования, как огородничество, которое проникло в виде инокультурных компонентов от соседних народов Восточной Азии в результате межэтнических контактов в качестве основы для выращивания табака, овощей, женьшеня и упомянутого выше опиума. С середины XIX в. земледелие стало широко распространяться в регионе вслед за славянскими переселенцами.

Имеются отдельные сведения о том, что аборигены Дальнего Востока изготавливали опьяняющие напитки из грибов и ягод, но без указания конкретных этносов и технологии приготовления. Некоторые представители русских переселенцев делали вино из дикого вино-

града в небольших количествах. Японская рисовая водка сакэ была практически неизвестна в Приамурье [10, с. 12, 13]. Поэтому главным источником поступления алкоголя для коренных народов Амура была Маньчжурия, населенная земледельческими этносами. Возможно, алкоголь мог поступать к предкам современных коренных народов региона во времена монгольской династии Юань (1271–1368) или династии Мин (1368–1644), однако этногенез и этническая история аборигенов еще окончательно не изучены. Имеются точные сведения о снабжении аборигенов алкоголем из Цинской империи (1644–1912), затем из Китая до 1940-х гг. Определенное количество алкоголя коренные малочисленные народы Севера с середины XIX в. стали приобретать и у русских переселенцев.

Особое место в торговле маньчжуров и китайцев с коренными народами региона принадлежало ханшину [1, с. 337–353; 10; 22; 27, с. 122, 124; 31]. В Южно-Уссурийском крае была распространена китайская водка (шаоцзю), называемая русскими термином «ханшин». Ее производством занимались в конце XIX в. 143 ханшинных завода, в 1906 г. – уже 204, прежде всего в Суйфунском и Сучанском районах и около устья р. Иман. С 1879 г. эти заводы выпускали 16 бутылок водки на душу населения региона в год. Бутылка вредного для здоровья ханшина крепостью 50–60 градусов стоила дорого: 15–25 коп. (за 30 коп. можно было купить пуд муки). Нередко за две бутылки ханшина китайский купец выменивал у охотников в верховьях р. Усури шкурку соболя. Широкое распространение ханшина стало принимать характер эпидемии среди коренных народов, и русские власти в начале XX в. приступили к ликвидации ханшинных заводов и конфискации запасов этой водки в магазинах. Поля, которые китайцы засевали гаолянном, чумизой, овсом, пшеницей для производства ханшина, маком – для опиума, отдавались русским крестьянам под пашни. Китайские предприниматели быстро перевели производство ханшина в Маньчжурию. Однако в соответствии с Санкт-Петербургским договором 1881 г. между Россией и Цинской империей ханшин стали вновь беспощинно ввозить на территорию российского Дальнего Востока в огромных объемах [10, с. 3–7, 10 и др.; 27, с. 122, 124].

Еще один из путей проникновения алкоголя – китайский парусный каботажный флот. С 1860-х гг. в Приморье он базировался в за-

ливье Ольги. Сюда из Северо-Восточного Китая приходили флотилии китайских шаланд и парусных судов-джонок. Они привозили растительное бобовое масло, ханшин, табак, чай, соль, шелк и другие товары, которые обменивали на морепродукты (морскую капусту, трепанги, морские гребешки, крабы), а также женьшень, меха и другие предметы промысла китайских мигрантов и коренных народов Приамурья [1, с. 337–353; 2, с. 131–142; 22, с. 17; 27, с. 122, 124; 30, с. 54–55, 86; 31, с. 55–60; 35, с. 16]. Для того чтобы окончательно закабалить долгами аборигенов Приамурья, китайцы активно использовали не только спиртные напитки, но и опиум [32, с. 87, 91]. С момента подписания Айгунского договора в 1858 г. китайцы в Приамурье обрели статус мигрантов, а в 1938 г. произошла масштабная депортация китайских мигрантов с территории российского Дальнего Востока [16].

В советский период представители коренных малочисленных народов могли приобретать алкоголь в розничной торговле, хотя периодически проводились кампании по запрету его продажи народам Севера. После распада СССР, ухода с политической арены КПСС, исчезновения коммунистической идеологии, развала экономики страны, утраты прежних моральных устоев, китайцы вновь хлынули на территории российского Дальнего Востока и стали ввозить в огромных количествах свои товары и продукты, в том числе – дешевую водку. Стали активно торговать водкой самого низкого качества многочисленные мигранты из бывших союзных среднеазиатских и кавказских республик. В районах расселения коренных народов региона появились китайские предприниматели, которые покупали, а чаще просто выменивали на водку ценные биоресурсы: туши животных, меха, шкуры (в том числе и тигров), панты, мускусные струи, рыбу, морепродукты и т.п. Проблема алкоголизации актуальна не только для коренных народов, но и для любых других, потому что алкоголь не щадит никого, выработка же культуры питья требует длительных временных и огромных финансовых, ментальных, культурных, моральных и других ресурсов.

Таким образом, коммуникация со сверхъестественными существами, как в традиционной, так и в современной культуре коренных народов амуро-сахалинского региона, невозможна без вхождения в наркотический транс, без галлюцинаций, возникающих в результате

воздействия описанных выше растений. В качестве аналогичного атрибута, основы сложных процессов коммуникации людей со сверхъестественными существами, с миром духов, для обеспечения благоприятных условий дальнейшей жизни выступает алкоголь. При этом приоритет отдается импортным, инокультурным, наиболее дорогим спиртным напиткам, так как в соответствии с древним менталитетом духам нужно отдавать самое лучшее.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арсеньев В.К. Вымирание инородцев Амурского края // Труды 1-го съезда врачей Приамурского края 23–28 августа 1913 г. в г. Хабаровске. Хабаровск, 1914. С. 337–353.
2. Арсеньев В.К. Китайцы в Уссурийском крае: Очерк историко-этнографический. Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерала-губернатора, 1914.
3. Арсеньев В.К. Лесные люди-удэгейцы. Владивосток: Книжное дело, 1926.
4. Батьянова Е.П., Бронштейн М.М. Мухомор в быту, верованиях, обрядах, искусстве народов Севера // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 46–58.
5. Березницкий С.В. Верования и обряды ульта (по материалам международной этнолингвистической экспедиции на о. Сахалин в июле-августе 1990 г.) // Ethnic Minorities in Sakhalin. Yokohama: Yokohama National University, 1993. С. 129–157.
6. Богораз В.Г. Материальная культура чукчей. М.: Наука, 1991.
7. Бооль В.Б. Гольды с реки Тунгуски. Этнографический очерк. Хабаровск: Книжное дело, 1930.
8. Брехман И.И., Сем Ю.А. Этнофармакологическое исследование некоторых психоактивных средств малых народов Сибири и Дальнего Востока // Лекарственные средства Дальнего Востока. Вып. 10. Хабаровск, 1970. С. 16–19.
9. Вострикова Г.Г., Востриков И.А. Медицина народов Дерсу. Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1971.
10. Врядий В.П. Опьяняющие напитки китайцев, корейцев, японцев и инородцев Уссурийского края. СПб.: Типография Тренке и Фюсно, 1904.
11. Гаер Е.А. Древние бытовые обряды нанайцев. Хабаровск: Книжное изд-во, 1991.
12. Груздев Ф.С. Амур (Природа и люди Амурского края). СПб.: Издание П.П. Сойкина, 1896.
13. Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. Благовещенск: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000.
14. Диков Н.Н. Наскальные загадки Древней Чукотки (петроглифы Пегтымеля). М.: Наука, 1971.
15. Диксон О.Э. Мистерии мухомора: Применение галлюциногенного гриба в шаманской практике. М.: Велигор, 2004.
16. Залеская О.В. Китайские мигранты на Дальнем Востоке России: 1858–1938 гг.: дис. ... д-ра ист. н. Благовещенск, 2009.
17. Иващенко Я.С. Опиум, табак и водка в культуре нанайцев: к истории межкультурной коммуникации на Дальнем Востоке // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2010. Т. 2. № 1. С. 86–89.
18. Иващенко Я.С. Пищевые предписания и запреты в традиционной промысловой обрядности нанайцев // Науки о человеке, обществе и культуре: история, современность, перспективы. Комсомольск-на-Амуре: КНАГТУ, 2008. С. 113–117.
19. Изотов Д.В., Тагильцев Ю.Г., Колесникова Р.Д., Цюпко В.А. Биологически активные вещества дальневосточных видов багульника // Лесной журнал. 2010. № 2. С. 24–30.
20. Козьминский И.И., Каргер Н.Г. Предварительный отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов // Гарино-Амгунская экспедиция 1926 года. Л.: АН СССР, 1929. С. 25–48.
21. Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки: с приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М.; Л.: Изд-во Главсевморпути, 1949.
22. Ларин А.Г. Китайцы в России. М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2000.
23. Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-востока. Магадан: Книжное изд-во, 1983.
24. Отаина Г.А. Народная медицина нивхов как фактор сохранения здоровья // Этнос и культура. Владивосток, 1994. С. 94–109.
25. Пинюгина Е.В. Дейк Т.А. ван. Дискурс и манипуляция (реферат) // Политическая наука. 2009. № 4. С. 187–193.
26. Подмаскин В.В. Использование лекарственных растений и животных удэгейцами // Биологические ресурсы восточной и Юго-вос-

точной Азии и их использование. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1978. С. 53–58.

27. Романова Г.Н. Предпринимательство, земледелие и промыслы китайских мигрантов на Дальнем Востоке России (конец XIX – начало XX вв.) // Проблемы Дальнего Востока. 2013. № 6. С. 119–127.

28. Сем Т.Ю. Традиционные верования тунгусо-маньчжурских народов. Ч. 1: Культ плодородия и образы богинь-прародительниц // Археология, этнография и антропология Евразии. 2021. Т. 49. № 3. С. 112–118.

29. Сем Ю.А. Нанайцы. Материальная культура (вторая половина XIX – середина XX века). Этнографические очерки. Владивосток: ДВНЦ, 1973.

30. Синиченко В.В. Правонарушения иностранцев на востоке Российской империи во второй половине XIX – начале XX веков. Иркутск, 2003.

31. Соловьев Ф.В. Китайское отходничество на Дальнем Востоке России в эпоху капитализма (1861–1917). М.: Наука, 1989.

32. Сорокина Т.Н. «Заветная мысль каждого китайца»: форматы китайской торговли в Приамурском крае на рубеже XIX–XX вв. // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2014. Т. 10. С. 84–102.

33. Спевиковский А.Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные воззрения в традиционном айновском обществе). М.: Наука, 1988.

34. Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 165–177.

35. Усова А.В. История китайцев, маньчжуров и дауров Зазейского края во второй половине XIX века: автореф. дис. ... канд. ист. н. М., 2005.

36. Шаповалов А.В. Очерки истории и культуры потребления табака в Сибири. XVII – первая половина XX вв. Новосибирск: Издательский центр «Прогресс-Сервис», 2002.

37. Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Т. 2. Этнографическая часть. Первая половина: главные условия и явления внешнего быта. СПб: Издательство Императорской академии наук, 1899.

38. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933.

39. Элерт А.Х. Алкоголь и галлюциногены в жизни коренных народов Сибири // Наука из первых рук. 2007. № 2. С. 106–123.

REFERENCES

1. Arseniev, V.K., 1914. Vymiranie inorodtsev Amurskogo kraja [Extinction of natives of the Amur region]. In: Trudy 1-go sezda vrachei Priamurskogo kraja 23–28 avgusta 1913 g. v g. Khabarovske. Khabarovsk, 1914, pp. 337–353. (in Russ.)

2. Arseniev, V.K., 1914. Kitaitsy v Ussuriiskom krae: Oчерк istoriko-etnograficheskii [The Chinese in the Ussuri Krai]. Khabarovsk: Tipografiya kantselyarii Priamurskogo generala-gubernatora. (in Russ.)

3. Arseniev, V.K., 1926. Lesnye lyudi-udekheitsy [Forest people Udehe]. Vladivostok: Knizhnoe delo. (in Russ.)

4. Batyanova, E.P. and Bronshtein, M.M., 2016. Mukhomor v bytu, verovaniyakh, obryadakh, iskusstve narodov Severa [Amanita muscaria in the household, beliefs, rituals and art of the peoples of the North], Sibirskie istoricheskie issledovaniya, no. 1, pp. 46–58. (in Russ.)

5. Berezniiskii, S.V., 1993. Verovaniya i obryady ul'ta (po materialam mezhdunarodnoi etnolingvisticheskoi ekspeditsii na o. Sakhalin v iyule-avguste 1990 g.) [Beliefs and rituals of Ul'ta (based on the materials of the international ethnolinguistic expedition to Sakhalin Island in July-August 1990)]. In: Ethnic Minorities in Sakhalin. Yokohama: Yokohama National University, 1993, pp. 129–157. (in Russ.)

6. Bogoraz, V.G., 1991. Material'naya kul'tura chukchei [The Chukchee: material culture]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

7. Bool', V.B., 1930. Gol'dy s reki Tunguski. Etnograficheskii oчерk [Nanai people from the Tunguska River. Ethnographic essay]. Khabarovsk: Knizhnoe delo. (in Russ.)

8. Brekhman, I.I. and Sem, Yu.A., 1970. Etnofarmakologicheskoe issledovanie nekotorykh psikhoaktivnykh sredstv malykh narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Ethnopharmacological investigation of some psychoactive drugs of Siberian and Far-Eastern minor nationalities]. In: Lekarstvennye sredstva Dal'nego Vostoka. Vyp. 10. Khabarovsk, 1970, pp. 16–19. (in Russ.)

9. Vostrikova, G.G. and Vostrikov, I.A., 1971. Meditsina narodov Dersu [Medicine of the peoples of Dersu]. Khabarovsk: Khabarovskoe knizhnoe izdatel'stvo. (in Russ.)

10. Vradii, V.P., 1904. Op'yanyayushchie napitki kitaitsev, koreitsev, yapontsev i inorodtsev Ussuriiskogo kraya [Alcoholic drinks of the Chinese, Koreans, Japanese and indigenous peoples of the Ussuri region]. Sankt-Peterburg: Tipografiya Trenke i Fyusno. (in Russ.)
11. Gaer, E.A., 1991. Drevnie bytovye obryady nanaitsev [Ancient everyday rituals of the Nanai people]. Khabarovsk: Knizhnoe izd-vo. (in Russ.)
12. Gruzdev, F.S., 1896. Amur (Priroda i lyudi Amurskogo kraya) [Amur (Nature and people of the Amur region)]. Sankt-Peterburg: Izdanie P.P. Soikina. (in Russ.)
13. Van Deik, T.A., 2000. Yazyk. Poznanie. Kommunikatsiya [Language. Cognition. Communication]. Blagoveshchensk: BGK im. I.A. Boduena de Kurtene. (in Russ.)
14. Dikov, N.N., 1971. Naskal'nye zagadki Drevnei Chukotki (petroglify Pegtymelya) [Mysteries in the rocks of ancient Chukotka: petroglyphs of Pegtymel]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
15. Dixon, O.E., 2004. Misterii mukhomora: Primenenie gallyutsinogenogo griba v shamanskoj praktike [Mysteries of amanita: the hallucinogenic mushroom in the practice of shamanism]. Moskva: Veligor. (in Russ.)
16. Zaleskaya, O.V., 2009. Kitaiskie migranty na Dal'nem Vostoke Rossii: 1858–1938 gg. [Chinese migrants in the Russian Far East, 1858–1938], dissertatsiya doktora istoricheskikh nauk. Blagoveshchensk. (in Russ.)
17. Ivashchenko, Ya.S., 2010. Opium, tabak i vodka v kul'ture nanaitsev: k istorii mezhkul'turnoi kommunikatsii na Dal'nem Vostoke [Opium, tobacco and vodka in the Nanai culture: towards the history of intercultural communication in the Far East], Uchenye zapiski Komsomol'skogo-na-Amure gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta, Vol. 2, no. 1, pp. 86–89. (in Russ.)
18. Ivashchenko, Ya.S., 2008. Pishchevye predpisaniya i zaprety v traditsionnoi promyslovoi obryadnosti nanaitsev [Food taboos in the traditional rituals of the Nanai people]. In: Nauki o cheloveke, obshchestve i kul'ture: istoriya, sovremennost', perspektivy. Komsomolsk-na-Amure: KnAGTU, 2008, pp. 113–117. (in Russ.)
19. Izotov, D.V., Tagil'tsev, Yu.G., Kolesnikova, R.D. and Tsyupko, V.A., 2010. Biologicheski aktivnye veshchestva dal'nevostochnykh vidov bagul'nika [Biologically active substances of Ledum species in the Far East], Lesnoi zhurnal, no. 2, pp. 24–30. (in Russ.)
20. Koz'minskii, I.I. and Karger, N.G., 1929. Predvaritel'nyi otchet ob issledovanii material'noi kul'tury i verovanii garinskikh gol'dov [Preliminary report on the study of the material culture and beliefs of the Nanai people of the Gorin River]. In: Garino-Amgungskaya ekspeditsiya 1926 goda. Leningrad: AN SSSR, 1929, pp. 25–48. (in Russ.)
21. Krashennnikov, S.P., 1949. Opisanie zemli Kamchatki: s prilozheniem raportov, doneseni i drugikh neopublikovannykh materialov [Description of the land of Kamchatka. With reports and other unpublished materials]. Moskva; Leningrad: Izd-vo Glavsevmorputi. (in Russ.)
22. Larin, A.G., 2000. Kitaitsy v Rossii [The Chinese in Russia]. Moskva: Institut Dal'nego Vostoka RAN. (in Russ.)
23. Lindenau, Ya.I., 1983. Opisanie narodov Sibiri (pervaya polovina XVIII veka): Istoriko-etnograficheskie materialy o narodakh Sibiri i Severo-vostoka [Description of the peoples of Siberia (first half of the XVIIIth century): historical and ethnographic materials on the peoples of Siberia and North-East]. Magadan: Knizhnoe izd-vo. (in Russ.)
24. Otaina, G.A., 1994. Narodnaya meditsina nivkhov kak faktor sokhraneniya zdorov'ya [Folk medicine of the Nivkh as a factor of health preservation]. In: Etnos i kul'tura. Vladivostok, 1994, pp. 94–109. (in Russ.)
25. Pinyugina, E.V., 2009. Van Deik T.A. Diskurs i manipulyatsiya (referat) [Van Deik T.A. Discourse and manipulation (summary)], Politicheskaya nauka, no. 4, pp. 187–193. (in Russ.)
26. Podmaskin, V.V., 1978. Ispol'zovanie lekarstvennykh rastenii i zhivotnykh udegeitsami [The use of medicinal plants and animals by the Udege people]. In: Biologicheskie resursy vostochnoi i Yugo-vostochnoi Azii i ikh ispol'zovanie. Vladivostok: DVNTs AN SSSR, 1978, pp. 53–58. (in Russ.)
27. Romanova, G.N., 2013. Predprinimatel'stvo, zemledelie i promysly kitaiskikh migrantov na Dal'nem Vostoke Rossii (konets XIX – nachalo XX vv.) [Entrepreneurship, agriculture and crafts of the Chinese migrants in the Russian Far East (late XIXth – early XXth century)], Problemy Dal'nego Vostoka, no. 6, pp. 119–127. (in Russ.)
28. Sem, T.Yu., 2021. Traditsionnye verovaniya tunguso-man'chzhurskikh narodov. Ch. 1: Kul't plodorodiya i obrazy bogin'-praroditel'nits [Tungus-Manchu traditional beliefs. Part 1: Fertility cult and images of divine ancestresses],

Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii, Vol. 49, no. 3, pp. 112–118. (in Russ.)

29. Sem, Yu.A., 1973. Nanaitsy. Material'naya kul'tura (vtoraya polovina XIX – seredina XX veka). Etnograficheskie ocherki [The Nanai people. Material culture (the second half of the XIXth – the mid-XXth century). Ethnographic essays. Vladivostok: DVNTs. (in Russ.)

30. Sinichenko, V.V., 2003. Pravonarusheniya inostrantsev na vostoке Rossiiskoi imperii vo vtoroi polovine XIX – nachale XX vekov [Crimes committed by foreigners in the east of the Russian Empire in the second half of the XIXth – early XXth century]. Irkutsk. (in Russ.)

31. Soloviev, F.V., 1989. Kitaiskoe otkhodnichestvo na Dal'nem Vostoke Rossii v epokhu kapitalizma (1861–1917) [Chinese seasonal workers in the Russian Far East in the era of capitalism, 1861–1917]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

32. Sorokina, T.N., 2014. «Zavetnaya mysl' kazhdogo kitaitsa»: formaty kitaiskoi torgovli v Priamurskom krae na rubezhe XIX–XX vv. [«Cherished dream of every Chinese»: forms of Chinese trade in the Amur region at the turn of the XXth century], Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie, Vol. 10, pp. 84–102. (in Russ.)

33. Spevakovskii, A.B., 1988. Dukhi, oborotni, demony i bozhestva ainov (religioznye vozzreniya v traditsionnom ainskom obshchestve) [Spirits, werewolves, demons and deities of the Ainu people (religious views in traditional Ainu society)]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

34. Taksami, Ch.M., 1981. Shamanstvo u nivkhov [Shamanism among the Nivkhs].

In: Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroi poloviny XIX – nachala XX v.). Leningrad: Nauka, 1981, pp. 165–177. (in Russ.)

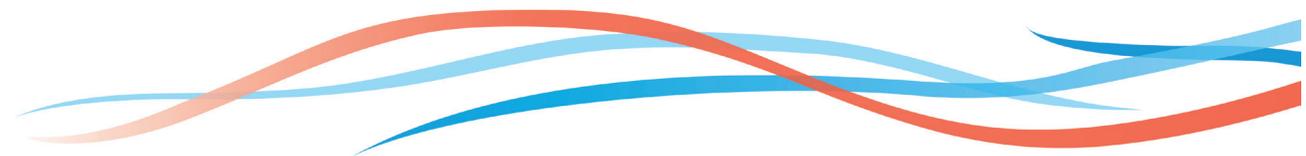
35. Usova, A.V., 2005. Istoriya kitaitsev, man'chzhurov i daurov Zazeiskogo kraя vo vtoroi polovine XIX veka [The history of the Chinese, Manchus and Daurians of Trans-Zeya region in the second half of the XIXth century], avtoreferat dissertatsii kandidata istoricheskikh nauk. Moskva. (in Russ.)

36. Shapovalov, A.V., 2002. Ocherki istorii i kul'tury potrebleniya tabaka v Sibiri. XVII – pervaya polovina XX vv. [Essays on the history and culture of tobacco consumption in Siberia in the XVIIth – the first half of the XXth century]. Novosibirsk: Izdatel'skii tsentr «Progress-Servis». (in Russ.)

37. Shrenk, L.I., 1899. Ob inorodtsakh Amurskogo kraя. T. 2. Etnograficheskaya chast'. Pervaya polovina: glavnye usloviya i yavleniya vneshnego byta [On the indigenous peoples of the Amur region. Vol. 2. Ethnographic part. The main conditions and traits of everyday life]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Imperatorskoi akademii nauk. (in Russ.)

38. Shternberg, L.Ya., 1933. Gilyaki, orochi, gol'dy, negidal'tsy, ainy [The Gilyak, Orochi, Goldi, Negidal, Ainu: articles and materials]. Khabarovsk: Dal'giz. (in Russ.)

39. Elert, A.Kh., 2007. Alkogol' i gallyutsinogeny v zhizni korennykh narodov Sibiri [Alcohol and hallucinogens in the life of the indigenous peoples of Siberia], Nauka iz pervykh ruk, no. 2, pp. 106–123. (in Russ.)



А.А. Сулейманов*

ДИНАМИКА ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ОБЛИКА
МЕСТ ТРАДИЦИОННОГО ПРОЖИВАНИЯ
АБОРИГЕННЫХ ЭТНОСОВ РОССИЙСКОЙ АРКТИКИ
В XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ.

В статье на примере расположенного в Аллаиховском районе Республики Саха (Якутия) поселка Чокурдах представлен анализ истории изменения этнокультурного облика мест традиционного проживания представителей коренных малочисленных народов Севера в течение XX – нач. XXI вв. Автор дает характеристику этнокультурных процессов, происходивших в обозначенном ареале до начала масштабной советской модернизации, в период активного транспортно-промышленного освоения ареала, включавшего реализацию политики поселкования и коллективизация, а также после распада СССР. Динамика этих процессов носила разнонаправленный характер и прошла путь от изначально фактически монопольного положения коренных малочисленных народов Севера с последующим превалированием ассимиляционных и унификационных тенденций до реактуализации позиций тех компонентов, которые связаны с историей и традиционной культурой аборигенных этносов российской Арктики.

Ключевые слова: Арктика, Якутия, коренные малочисленные народы Севера, этнокультурные процессы, Чокурдах

Ethnocultural processes in the territories inhabited by indigenous peoples of the Russian Arctic in the XXth – early XXIst century. ALEXANDER A. SULEYMANOV (Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences)

Using the example of Chokurdakh in the Allaikhovsky District of the Sakha Republic, the article presents an analysis of historical changes in the ethnocultural face of the territories inhabited by indigenous peoples of the North during the 20th and the beginning of the 21st century. The author describes the ethnocultural processes that took place in this area on different stages of its modern existence – before the start of large-scale Soviet modernization, during the period of active transport and industrial development, and after the collapse of the Soviet Union. The dynamics of these processes evolved from the virtual monopoly position of the Indigenous peoples of the North through the subsequent prevalence of assimilation and unification processes to the re-actualization of the positions of those components that are associated with the history and traditional culture of the aboriginal ethnic groups of the Russian Arctic.

Keywords: Arctic, Yakutia, indigenous peoples of the North, ethnocultural processes, Chokurdakh village

* СУЛЕЙМАНОВ Александр Альбертович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН.

E-mail: alexas1306@mail.ru

© Сулейманов А.А., 2021

Арктические районы Якутии занимают огромную площадь в более чем 1600 тыс. км² и являются «домом» для нескольких коренных малочисленных народов Севера: долган, чукчей, эвенков, эвенов и юкагиров. В один ряд с названными этносами, в соответствии с региональным законодательством, поставлены и русские арктические старожилы, также практикующие традиционное природопользование.

На протяжении большей части XX в. представители названных этнических сообществ испытывали на себе широкий спектр трансформационных воздействий, обусловленных как изменениями, происходившими в жизни нашей страны, так и вызовами общемирового характера. Поселкование, коллективизация, перевод на оседлость, попытки создания «единого советского народа», активное транспортно-промышленное освоение, а позднее – рыночные преобразования, деиндустриализация, глобализация и многое другое, естественно, не могли не наложить глубокий отпечаток на все сферы жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера и не изменить облик мест их традиционного проживания. Собственно, само появление этого понятия в значительной степени стало следствием советской модернизации сельской местности. Ранее в Якутии основная часть представителей коренных малочисленных народов Севера вела кочевой образ жизни и была распылена по бескрайним просторам северных тундр, которые фактически и являлись их «местом традиционного проживания».

Последствия советских и постсоветских преобразований для аборигенных этносов российской Арктики, влияние на них глобализационных процессов широко освещены в российской и зарубежной историографии. Перечисление и краткий анализ даже основных в этом отношении исследований займет весьма солидную часть работы монографического плана. Вместе с тем, следует отметить, что проблема того, как же собственно трансформировался этнокультурный облик тех мест, где традиционно проживали представители коренных малочисленных народов Севера, в литературе слабо освещена на конкретных примерах. В представленной статье этот вопрос будет рассмотрен на примере поселка Чокурдах Аллаиховского района Республики Саха (Якутия).

По данным исследователей, бассейн Индигирки, где расположен названный населенный пункт, был заселен древним человеком

12–13 тысяч лет назад. Более 3 тысяч лет назад здесь появились носители ымыяхтахской археологической культуры, являвшиеся, по мнению ряда авторов, протоюкагирами [7, с. 279]; (Научно-отраслевой архив Института археологии РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 23214. Л. 4–51). Именно юкагиры населяли территорию современного Аллаиховского улуса (района) к моменту появления русских землепроходцев в середине XVII в. Так, в челобитной Ивана Ерастова сообщается о том, что в 1640 г. казаки узнали о проживании юкагиров «вниз по Индегерской реке у тундр край лесов». Неслучайно в первых русских документах о крае район Индигирки именуется «Юкагирской землицей» (Рукописный фонд Архива Якутского научного центра СО РАН, далее – РФ АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 236. Л. 22).

Основой хозяйства юкагиров тогда являлись рыболовство и собаководство. Оленеводство в Аллаихе распространили эвены. Точное время их появления в низовьях Индигирки неизвестно, однако, вероятно, отдельные эвенские роды вступали в экономические и семейно-брачные отношения с юкагирами еще до прихода русских. В течение же XVIII–XIX вв. юкагиры «испытывали на себе настойчивое культурное и языковое воздействие» со стороны значительно превосходивших их по численности эвенов, что привело в утрате ими знания юкагирского языка и переходу на использование эвенского [8, с. 35]. В рассматриваемый ареал эвены прибыли преимущественно с верховьев Индигирки [9, с. 158]. В 1870-е гг. на территории Аллаихи появились чукчи, организовавшие несколько десятков стойбищ в нижнеиндигирской тундре [4, с. 6–7]. Параллельно протекало активное межэтническое взаимодействие с самобытным русским старожильческим населением – потомками первых казаков и промышленных людей, появившихся в Якутии, и якутами, которые предположительно мигрировали из центральных районов республики, а также низовьев Яны.

Как известно, «Устав об управлении инородцев» 1822 г. разделит все нерусское население Сибири на три разряда: оседлые, т.е. живущие в городах и селениях, кочевые, «занимающие определенные места по временам года перемняемые», и бродячие или ловцы, «переходящие с одного места на другое по рекам и урочищам». К кочевым инородцам были отнесены якуты. Эвенки (тунгусы), эвены (ламуты), юкагиры

(одулы) и другие «низовые инородцы» Якутской области причислялись к бродячим инородцам. При этом роды закреплялись как основная административная и экономическая единица. В конце XIX в. бродячие инородцы (юкагиры и эвены) на территории современного Аллаиховского улуса входили в состав следующих административных единиц-родов: Буяксирского, Каменно-юкагирского (Дуткинского) и Кункугурского (Кукуюнского). Кроме того, здесь кочевали представители Дельянского (Деллянского) рода и «случайные пришельцы из ламутов со стороны р. Колымы и р. Момы» (РФ АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 236. Л. 23; Оп. 14. Д. 141. Л. 10–11). Основой хозяйствования «бродячих инородцев» рассматриваемого ареала являлись оленеводство и рыболовство (РФ АЯНЦ СО РАН. Оп. 5. Д. 236. Л. 24–25).

Советизация на территории Аллаихи, как и в большинстве других районов Якутии, фактически начала осуществляться в середине 1920-х гг. В 1926 г. в республике были созданы 6 округов, которые делились на улусы (районы), волости, сельсоветы, наслеги и наслежные советы. В 1931 г. был образован Аллаиховский район. В его рамках существовали следующие наслежные советы: Буягнырский (Буяксирский), Береляхский, Юдюгейский, Юкагирский и Устьинский (Русско-Устьинский). Эвены и юкагиры преимущественно относились к Буягнырскому и Юкагирскому наслегам [5, с. 30]. Районирование и, в особенности, коллективизация привели к изменению расселения в Аллаиховском районе. В частности, якуты, по замечанию И.С. Гурвича, «появились в таких участках, где раньше кочевали только юкагиры и эвены» (РФ АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 236. Л. 9). Эти изменения, естественно, ускорили ассимиляционные процессы в крае. Так, к середине XX в. члены Буяксирского, Кункугурского и Каменно-юкагирского родов фактически образовали единую этнографическую группу эвенов [3, с. 37]. Среди значительной части населения Аллаиховского района получил распространение якутский язык (РФ АЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 236. Л. 42).

Сопровождали названные выше административные преобразования советской власти землеустроительные мероприятия. В частности, одним из предложений участников Якутской экспедиции Наркомзема 1933–1934 гг. стал выбор места для строительства нового районного центра. В 1936 г. на левом берегу реки Инди-

гирки в 195 км от места ее впадения в Восточно-Сибирское море было построено здание районной больницы, что фактически положило начало поселку Чокурдах. Сюда вскоре были переведены все учреждения из прежнего районного центра – с. Аллаиха [1, с. 87]. Территория, на которой возник Чокурдах, входила в Юкагирский наслег, один из двух наслегов района, в котором, как отмечалось выше, было сосредоточено эвенское и юкагирское население. Примечательно, в связи с этим, свидетельство, оставленное первым врачом Аллаиховского района С.П. Мокровским, где указывалось, что на месте строительства больницы среди «скал и тундр» стоял «тордох юкагирского семейства» (Цит. по: [1, с. 158]).

В конце 1930-х – 1940-е гг. в Чокурдахе были построены школа, аэропорт, цех Якутрыбпрома и др. Население поселка в этот период преимущественно составляли якуты, кроме того здесь проживали русские, занятые в основном на промышленных и инфраструктурных объектах, а также представители коренных малочисленных народов Севера – эвены и юкагиры, продолжавшие заниматься традиционными отраслями хозяйства.

В 1950-е гг. в Чокурдахе приступили к типовому жилищному строительству. В частности, в период 1956–1962 гг. здесь было построено четыре ряда деревянных однотипных домов – одноэтажных двухквартирных домов Колымторга (Российский государственный архив экономики. Ф. 82. Оп. 2. Д. 1301. Л. 130–131). С 1960-х гг. стали возводиться объекты в камне (электростанция, рыбзавод, больница, детские сады и др.). Тогда же началось увеличение в национальном составе поселка доли русского и украинского населения. Согласно результатам переписи населения 1989 г., в Чокурдахе проживало 3845 человек, из которых 1990 (51,8%) являлись русскими, 1014 – якутами (26,3%), 316 – украинцами (8,2%). Коренные малочисленные народы Севера представлял 301 житель (7,8%) [6, с. 68].

С 1960 г., когда на базе нескольких колхозов района был создан совхоз «Аллаиховский», в Чокурдахе размещалась его центральная усадьба. Основными направлениями деятельности совхоза были оленеводство, рыболовство и охотничий промысел. Из общего числа работников совхоза, по данным на 1 января 1976 г., около 20% составляли представители коренных малочисленных народов – эвены, чукчи и юка-

гиры. При этом в основном они были заняты именно на работах по выпасу оленей и совершению маршрутов по отдаленным промысловым участкам, проживая 3–4 месяца в районном центре, а остальное время ведя кочевое хозяйство (РФ АЯНЦ СО РАН. Ф. 1. Оп. 4. Д. 357. Л. 1–4). Ситуация, несмотря на декларативные заявления о завершении перевода номадов Севера СССР на оседлость, мало изменилась и к концу 1980-х гг. [10, р. 33]. Таким образом, представители аборигенных этнических сообществ рассматриваемого ареала продолжали заниматься традиционными направлениями хозяйственной деятельности, сохраняя, в том числе, кочевой или полукочевой образ жизни.

На рубеже XX и XXI вв. социально-экономическая ситуация, а вместе с ней этнокультурный облик населения п. Чокурдах претерпели значительные изменения. Прежде всего, обращает на себя внимание увеличение доли представителей коренных малочисленных народов Севера, что было связано, с одной стороны, с отъездом части населения в западные районы России и бывшие союзные республики, с другой – с восстановлением национальной принадлежности коренного населения. В частности, в 2010 г. из 2367 человек населения поселка отнесли себя к эвенкам 378, к юкагирам – 69, к чукчам – 13, к эвенкам – 11, к долганам – 4 и к манси – 1 (Текущий архив Ассоциации коренных малочисленных народов Севера (АКМНС) Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия)). В Чокурдах также проживают русские арктические старожилы, приравненные, как было отмечено, в соответствии с Законом Республики Саха (Якутия) от 15 апреля 2004 г. к коренным малочисленным народам Севера. Следует отметить, что, исходя из данных исследователей, в Чокурдах продолжают жить прямые потомки членов Каменно-юкагирского (Дуткинского), Кункугурского (Кукуюнского) и Дельянского (Деллянского) родов: Дуткины, Едукины, Лебедевы, Никулины, Слепцовы и др. [1, с. 5–6, 35–36]; (Текущий архив АКМНС Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия)).

На настоящий момент в поселке Чокурдах из двух основных отраслей традиционного хозяйства – оленеводства и рыболовства – фактически сохранилась только вторая. Оленеводческие хозяйства в силу ряда причин не смогли адаптироваться к новым социально-экономическим реалиям, и в течение последних двух десятилетий поголовье оленей было сведено

к минимальным показателям (Текущий архив администрации Муниципального образования «Аллаиховский улус (район)»).

Вместе с тем, достаточно устойчиво занятие представителей коренных малочисленных народов Севера рыболовством. В Чокурдах расположены производственный кооператив кочевой родовой общины «Аллаиха», а также сельскохозяйственный производственный кооператив «Аллаиховский», в который входят представители эвенской кочевой родовой семейной общины «Нерод», эвено-русско-устыинской кочевой родовой общины «Инди» и эвенского союза семейно-родовых общин «Ой-отунг», занимающиеся рыболовством. Члены названных общин прописаны и 3–4 месяца в году проживают в Чокурдах, остальное время ведут традиционное кочевое хозяйство на своих рыбопромысловых участках на территории Аллаиховского улуса (района). В зависимости от этой деятельности находятся и члены их семей, остающиеся в районном центре (Текущий архив АКМНС Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия)). Ежегодно, начиная с 2012 г., приказами Министерства охраны природы РС(Я) и Государственного комитета по делам Арктики РС(Я) представителям коренных малочисленных народов Севера, проживающим в Чокурдах, в целях обеспечения традиционного образа жизни и осуществления традиционной хозяйственной деятельности предоставляются специальные квоты на вылов водных биологических ресурсов (Текущий архив АКМНС Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия)). В соответствии с решением Чокурдахского поселкового совета депутатов от 17 февраля 2016 г., в границах муниципального образования «Поселок Чокурдах» была образована территория традиционного природопользования местного значения коренных малочисленных народов Севера (Текущий архив администрации Муниципального образования «Аллаиховский улус (район)»).

В целом имеющиеся сведения позволяют сделать вывод об усилении этнического компонента в жизни поселка. Так, с 1989 г. в Аллаиховском улусе (районе), включая Чокурдах, действует Ассоциация коренных малочисленных народов Севера (АКМНС). Задачами данной организации являются поддержка традиционных отраслей хозяйства и уклада жизни, пропаганда языков коренных народов улуса, возрождение традиционной культуры, фольклора и др. В 2005 г. при

Ассоциации была организована Женская культурно-этнографическая экспедиция «Инди». В настоящий момент состав экспедиции включает представителей коренных малочисленных народов Севера (эвены, юкагиры, чукчи). Экспедиция «Инди» проводит работу по возрождению утраченных родословных связей между аборигенным населением колымо-яно-индигирской группы районов Якутии, пропаганде традиционной культуры народов Севера и др. Основной состав экспедиции «Инди» проживает в Чокурдах (Текущий архив АКМНС Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия)).

С 2010 г. в поселке функционирует этнокультурный центр «Инди». В его рамках действуют детский фольклорный эвено-юкагирский ансамбль «Осикат-кан», эвенский фольклорно-этнографический ансамбль «Инди», вокально-танцевальная группа «Ай-тал» по этническим танцам народов Севера, любительское объединение «Хяргуу һэдьэ» по изучению эвенского языка, культуры и фольклора и др. К проведению культурно-массовых мероприятий регулярно привлекаются проживающие в Чокурдах знатоки эвенского, юкагирского и чукотского традиционного фольклора (Текущий архив АКМНС Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия)). В поселке ежегодно отмечаются традиционные этнические праздники «Встреча солнца» и «Цветение тундры» [2].

Получил развитие этнический компонент и в образовательном процессе. Так, при Чокурдахской СОШ им. А.Г. Чикачева действует факультативный класс по изучению эвенского языка, традиционной культуры и фольклора. Аналогичный класс существует также при Чокурдахской НОШ и Центре развития ребенка «Оленок» (Текущий архив АКМНС Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия)).

Таким образом, в течение XX – нач. XXI вв. этнокультурный облик населения поселка Чокурдах претерпел серьезные трансформации. При этом динамика данных изменений носила разнонаправленный характер. Первоначально территория будущего поселка являлась фактической «вотчиной» представителей коренных малочисленных народов Севера – эвенов и юкагиров, занимавшихся здесь своей традиционной хозяйственной деятельностью. В советский период, когда, собственно, и возник Чокурдах, в этнокультурной сфере наблюдались активные ассимиляционные и унификационные процессы, которые, несмотря на сохранение в

образованных коллективных хозяйствах ориентации на развитие оленеводства и рыболовства, привели к сокращению, фактическому «размыванию» пространства традиционности. С конца 1980-х гг. процесс возрождения культуры коренных малочисленных народов Севера в Якутии получил серьезный импульс и, наложившись на реэмиграцию значительной части населения, прибывшего ранее их западных регионов Советского Союза, имел следствием изменение этнокультурного облика населения Чокурдаха – существенное усиление позиций тех компонентов, которые связаны с историей и традиционной культурой аборигенных этносов российской Арктики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аллаиховский улус: история, культура, фольклор / Под ред. С.Н. Горохова. Якутск: Бичик, 2005.
2. Варавина Г.Н. Традиционные обычаи и обряды в современной культуре эвенов Якутии (по материалам экспедиции в Аллаиховском улусе РС(Я) 2010 г.) // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2011. № 29. С. 87–93.
3. Гурвич И.С. Этнографическая экспедиция в бассейн р. Индигирки // Краткие сообщения Института этнографии. Вып. XIX. М.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 28–42.
4. Дуткин Х.И. Аллаиховский говор эвенов Якутии. СПб.: Наука, 1995.
5. История и культура эвенов / Под ред. В.А. Тураева. СПб.: Наука, 1997.
6. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Поселки городского типа ЯАССР: статистический сборник № 7. Якутск, 1990.
7. Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М.: Наука, 1976.
8. Туголоков В.А. Кто вы, юкагиры? М.: Наука, 1979.
9. Этническая история народов Сибири / Под ред. И.С. Гурвича. М.: Наука, 1982.
10. Boyakova, S.I., Ivanov, V.N., Osherenko, G. et al., 1996. INSROP working paper no. 49. Influence of the Northern Sea Route on social and cultural development of indigenous peoples of the Arctic zone of the Sakha Republic (Yakutia). Yakutsk, 1996.

REFERENCES

1. Gorokhov, S.N. ed., 2005. Allaikhovskii ulus: istoriya, kul'tura, fol'klor [Allaikhovsky ulus: history, culture, folklore]. Yakutsk: Bichik. (in Russ.)

2. Varavina, G.N., 2011. Traditsionnye obychai i obryady v sovremennoi kul'ture evenov Yakutii (po materialam ekspeditsii v Allaikhovskom uluse RS(Ya) 2010 g.) [Traditional customs and rituals in the modern culture of the Evens of Yakutia (based on the materials of the expedition to Allaikhovskiy ulus, Republic of Sakha (Yakutia) in 2010)]. In: Sborniki konferentsii NITs Sotsiosfera, no. 29, pp. 87–93. (in Russ.)

3. Gurvich, I.S., 1953. Etnograficheskaya ekspeditsiya v bassein r. Indigirki [Ethnographic expedition to the Indigirka river basin]. In: Kratkie soobshcheniya Instituta etnografii. Vyp. XIX. Moskva: Izd-vo AN SSSR, 1953, pp. 28–42. (in Russ.)

4. Dutkin, Kh.I., 1995. Allaikhovskii govor evenov Yakutii [Allaikhovskiy sub-dialect of the Evens in Yakutia]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)

5. Turaev, V.A. ed., 1997. Istoriya i kul'tura evenov [History and culture of the Evens]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)

6. Itogi Vsesoyuznoi perepisi naseleniya 1989 g. Poselki gorodskogo tipa YAASSR: statisticheskii sbornik № 7 [Results of the 1989 All-Union Population Census. Urban-type settlements of the YaASSR: statistical digest no. 7]. Yakutsk, 1990. (in Russ.)

7. Simchenko, Yu.B., 1976. Kul'tura okhotnikov na olenei Severnoi Evrazii [The culture of deer hunters in Northern Eurasia]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

8. Tugolokov, V.A., 1979. Kto vy, yukagiry? [Who are you, the Yukaghirs?]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

9. Gurvich, I.S. ed., 1982. Etnicheskaya istoriya narodov Sibiri [Ethnic history of the peoples of Siberia]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

10. Boyakova, S.I., Ivanov, V.N., Osherenko, G. et al., 1996. INSROP working paper no. 49. Influence of the Northern Sea Route on social and cultural development of indigenous peoples of the Arctic zone of the Sakha Republic (Yakutia). Yakutsk, 1996.



ДРАКОНЫ В ОФИЦИАЛЬНОЙ ЭМБЛЕМАТИКЕ ЦАРСКОЙ РОССИИ

Дракон является одним из самых распространенных образов в мировой символике. При этом в европейской и азиатской культурах его трактовки существенно разнятся. В этой связи возникает вопрос, какой семиотический статус получил столь неоднозначный символ в русской культуре, занимающей трансграничное положение между Западом и Востоком. В данной статье предпринята попытка проследить историю появления драконов в официальной эмблематике дореволюционной России, включающей княжеские печати и монеты, территориальные гербы, воинские знаки отличия и памятные знаки. Выделяется несколько самостоятельных драконьих образов, отличающихся друг от друга по композиции, культурному генезису и смысловой нагрузке. Автор отмечает, что до XVI в. в русской эмблематике присутствовал только один тип дракона, заимствованный из православной иконографии и потому имевший устойчиво негативное значение. Последующее появление новых драконьих образов стало прямым следствием расширения российской территории в восточном направлении и формирования особых евразийских фронтиров – первоначально в Поволжье, а затем в Забайкалье и Приамурье. В статье выявлены относящиеся к ним культурные артефакты, изображающие местных драконов, определены их семиотические корни и место в официальной эмблематике царской России.

Ключевые слова: дракон, змей, символика, эмблематика, сфрагистика, нумизматика, геральдика, фалеристика

Dragons on the official emblems of tsarist Russia. VLADIMIRA. PUSHKAREV (Amur State Medical Academy)

Dragon is one of the most common symbols in the world. However, its interpretations differ significantly in European and Asian cultures. This raises the question of the semiotic status of such an ambiguous symbol in Russian culture, which occupies a liminal position between the West and the East. The article attempts to trace the emergence of dragons on the official emblems of pre-revolutionary Russia, including princely seals and coins, territorial coats of arms, military insignia, and commemorative badges. The author reveals several independent dragon images, which differ from each other in composition, cultural origin and semantics. It is noted that until the 16th century there was only one type of dragon dominating on Russian emblems that was borrowed from Orthodox iconography and therefore had a consistently negative meaning. The subsequent emergence of new dragon images was a direct result of the extension of Russian territory in the eastern direction and the formation of special

* ПУШКАРЕВ Владимир Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии, истории Отечества и иностранных языков Амурской государственной медицинской академии.

E-mail: amurhistory@yandex.ru

© Пушкарев В.А., 2021

Eurasian frontiers – initially in the Volga region, and then in Transbaikalia and the Amur region. The article focuses on the cultural artifacts related to them, depicting local dragons, and identifies their semiotic roots and place on the official emblems of tsarist Russia.

Keywords: dragon, serpent, symbol, emblem, sphragistics, numismatics, heraldry, faleristics

Введение

Образ дракона присутствует в мифологиях самых разных народов мира. Существует множество вариантов изображения этого полиморфного существа. При этом его характерной, доминирующей чертой во всех случаях является рептильное (змеиное) начало. В этой связи в науке утвердилось мнение, что дракон является дальнейшим развитием более древнего архетипического образа – змея. На их семантическое родство указывают общие мифологические мотивы. Дракон, как и змей, является хозяином водной стихии, часто выступает в качестве грозного стража сокровищ.

Широко распространен миф об убийстве дракона (змея) легендарным героем или богом-демиургом, который тем самым освобождает проглоченную чудовищем воду, охраняемое сокровище или похищенных людей. Этот миф получил значительное художественное развитие в фольклоре многих народов, а затем проник в литературу, в том числе – в христианскую агиографию [11, с. 394].

Дракоборческий сюжет присутствует в житиях святых воинов Георгия Победоносца, Феодора Стратилата и Феодора Тирона, живших примерно в одно время (конец III – начало IV вв.) и принявших мученическую смерть за исповедание христианства. Широкою известность в Европе приобрело «Чудо о змие» – сказание о том, как св. Георгий убил страшное чудовище, мучившее жителей некоего языческого города, и тем самым обратил их в христианство. Во времена крестовых походов возник целый культ Георгия Победоносца, которого почитали как покровителя рыцарства. Дракоборческий сюжет стал самым популярным в его иконографии, а уже оттуда переместился на рыцарские гербы.

Кроме того, на гербах многих европейских городов фигурировал Архангел Михаил, поражающий дьявола, что являлось прямой отсылкой к библейскому Откровению: «Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дра-

кон и ангелы его воевали [против них], но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Отк. 12:7-9, синодальный перевод). В соответствии с этим сюжетом, противник Архангела Михаила имел два варианта геральдического изображения: в виде антропоморфного демона или страшного дракона.

В то же время в европейской геральдике утвердился и вполне самостоятельный образ никем не попираемого дракона. Заимствованный из народного эпоса, он использовался как геральдический символ власти и могущества и совершенно не отождествлялся с поверженным змеем. Особенно отчетливо эта двойственность проявилась в английской геральдике, где независимо от культа Георгия-змееборца, небесного покровителя Англии, образ дракона приобрел самостоятельное, отчетливо положительное значение. Красный валлийский дракон утвердился на королевских гербах Тюдоров, а на крыльях белых драконов-щитодержателей лондонского герба был помещен красный георгиевский крест.

Вообще надо отметить, что в европейской геральдике образ дракона приобрел множество вариаций – по цветовому исполнению, положению тела и даже морфологии. Классический драконий образ включает голову с разинутой пастью и вздыбленными ушами, покрытое чешуей туловище, длинный змеиный хвост, четыре когтистых лапы и большие перепончатые крылья. Также известны драконы, имеющие только одну пару лап, – виверны и двулапые бескрылые драконы – линдвормы [27, с. 230–232].

Универсальная эмблема зла

Россия начала приобщаться к европейской геральдической традиции только в XVIII в. При этом вариативность драконьих образов

не была усвоена русской геральдикой. Более того, для нее было характерно тождество дракона и змея (змия). А.Б. Лакиер попеременно использовал два этих термина применительно к одному и тому же существу [17, с. 125–127]. По классификации П.П. Винклера в ряду фантастических фигур отдельно значились «дракон» и «змий крылатый», но внятное объяснение их принципиального отличия отсутствовало [4, с. 38]. По мнению Ю.В. Арсеньева, таковым признаком следовало считать количество лап (две – у дракона, четыре – у крылатого змея) [1, с. 191–192]. Но это явно искусственное разграничение не выдерживает исторической критики.

Большинство исследователей русской религиозной культуры не усматривают между «драконом» и «змеем» никакой существенной разницы, кроме этимологической. Славянское слово «змий» зафиксировано еще в русских текстах XI в., а греческое слово «дракон» было заимствовано только в XVI в. В последующие эпохи оба эти слова пребывали в речевом обиходе и чередовались при описании одного и того же образа [14, с. 66–67].

Нагляднее всего это образное тождество предстает в библейских текстах. Так, например, в Московской Библии 1663 г. фигурирует «змий великий, змий древний, нарицаемый диавол и сатана» (Отк. 12:9). При знакомстве с греческим первоисточником выясняется, что одним и тем же «змием» переведено два разных слова: «drakwn» и «ojix». В синодальном переводе Библии 1756 г. эта разница учтена, и поэтому фрагмент выглядит следующим образом: «великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною». Ясно, что речь идет об одном и том же существе, которое в начале Библии предстает в качестве искушителя Евы под именем «ojix» – «змей» (Быт. 3:1).

Именно из православной иконографии змей (дракон) пришел в официальную русскую символику, поэтому здесь ему долгое время придавалось исключительно отрицательное значение. Так, по определению А.Б. Лакиера, дракон – это «эмблема нечистой силы, язычества, невежества», поскольку змей был орудием злого духа при грехопадении человека, он является универсальной эмблемой зла, в какой бы форме оно ни проявлялось: «в виде ли внешнего врага, в виде ли раздоров, разделяющих государства и приближающих их к гибели, в виде ли невежества: все равно» [17, с. 67, 125].

Змееборцы в русской сфрагистике и нумизматике

На русских княжеских печатях змей всегда изображался в попираем виде. Долгое время самым древним таким изображением считалась вислая печать грамоты 1130 г., данной Киевским князем Мстиславом новгородскому Юрьеву монастырю. На одной стороне серебряной печати изображен сидящий на престоле Христос, на другой – святой воин, поражающий змея. Все исследователи XIX в., вслед за первооткрывателем печати Е. Болховитиновым, не сомневались в ее принадлежности князю Мстиславу и полагали, что в качестве змееборца изображен Архангел Михаил (Рис. 1) [26, с. 16–17].

Однако в результате сравнительного анализа множества сфрагистических источников советский историк В.Л. Янин доказал, что печать, хранившаяся в архиве Юрьева монастыря вместе с Мстиславовой грамотой, моложе ее лет на сто. По всей видимости, она принадлежала владимирскому князю Ярославу Всеволодовичу (в крещении – Федору), княжившему в Новгороде в первой половине XIII в., а в качестве святого воина-змееборца изображен его небесный покровитель – великомученик Феодор Стратилат. Подобное изображение встречается на многих печатях его сына – Александра Невского, также княжившего в Новгороде в 1236–1263 гг. [26, с. 18–21].

Новое обращение к змееборческому сюжету произошло после Куликовской битвы. Теперь это был конный воин (ездец), поражающий копьем или мечом змея. Он символизировал московского князя, ведущего борьбу с ордой. Сыновья, племянники и внуки Дмитрия Донского, а также князья, придерживавшиеся «московской ориентации», часто помещали этот сюжет на своих печатях и монетах [20, с. 28]. К середине XV в. ездец-змееборец стал доминировать в московской сфрагистике и нумизматике, а при Иване III утвердился как главный символ Российской державы. Классический образ запечатлен на знаменитой печати 1497 г.: конный воин пронзает копьем крылатое чудовище с длинной шеей и хвостом (Рис. 2).

Большинство исследователей сходится во мнении, что он был заимствован из иконографии св. Георгия Победоносца, которого многие русские князья считали своим покровителем, особенно в военных делах. В народном сознании утвердился образ Егория Храброго – защитника мирных людей и православной веры. Думается,

Иван III намеренно избрал этот узнаваемый образ в качестве эмблемы своей великокняжеской власти. Георгия Победоносца в фигуре московского змеборца узнавали даже иностранцы, посещавшие Россию в XVI–XVII вв. (Р. Барберини, Д. Принц фон Бухау, С. Коллинз и др.) [20, с. 28]. Но только при Петре I ездец на московском гербе официально был назван святым Георгием.

Тайна происхождения казанского Зиланта

По мере расширения российского государства в восточном направлении официальная символика пополнялась местными образами. Так в русской эмблематике появился Зилант – согласно легенде, змеиный царь, издревле жив-

ший на месте нынешней Казани. После того, как местные жители истребили всех змей, Зилант улетел на близлежащую гору, получившую его имя [2, с. 58–59].

Впервые фигура Зиланта как эмблема Казанского царства появляется на большой государственной печати Ивана Грозного 1577 г. в ряду других региональных символов, составлявших полный титул российского государя (Рис. 3). В этой связи некоторые исследователи татарской истории назвали Зиланта изобретением придворных московских геральдистов [25, с. 180; 24, с. 84–86]. Якобы, это не кто иной, как змей с московского герба, олицетворявший злую силу, враждебное государство. Эта версия не выдерживает критики уже при внешнем сравнении московского и казанского драконов.



Рис. 1. Прорисовка печати новгородского князя Ярослава Всеволодовича



Рис. 2. Прорисовка печати великого князя Московского и государя всея Руси Ивана III Великого

Против их тождества говорит и сама композиция большой государственной печати, где отдельные клейма-эмблемы не противостоят центральному изображению, а раскрывают его значение и иллюстрируют полный титул русского государя [18, с. 58].

Большинство исследователей казанского дракона признают его самостоятельный характер и не видят генетической связи с фигурой поперанного змея на московском гербе. При этом единого мнения о подлинном происхождении этого монстра нет. Существуют гипотезы о его ордынских, болгарских, персидских или еще более древних восточноазиатских корнях [3, с. 152–153]. Высказывается даже версия, что крылатая фигура на казанской эмблеме по замыслу создателей большой государственной печати и, возможно, самого Ивана Грозного – это вовсе не дракон, а грифон [22, с. 378–379]. Дополнительный повод для сомнений дает указ царя Алексея Михайловича об изготовлении гербового знамени, в котором казанское чудище названо василиском [21, с. 129].

Как бы то ни было, Зилант быстро прижился в официальной российской эмблематике. Его изображение неизменно присутствует на «печати Царства Казанского», которой местные воеводы в конце XVI – начале XVIII вв. скрепляли различные документы. В Царском титулярнике 1672 г. на эмблеме Казанского царства было изображено черное двуногое существо в золотой короне, с перепончатыми крыльями и длинным, завязанным в узел хвостом. В XVIII в. этот образ был взят за основу при изготовлении знамен казанских полков [21, с. 141].

В 1781 г. после двухвекового использования казанский герб был высочайше утвержден. В указе Екатерины II отмечалось: «Город Казань имеет старый герб: змий черный, под короною золотою Казанскою, крылья красные, поле белое» (Рис. 4) [7]. Фигура Зиланта была включена в гербы всех уездных городов Казанского наместничества (позже – губернии).

Кроме того, еще в 1778 г., т.е. до официального утверждения казанского герба со «змием черным», аналогичная фигура, именуемая «черным драконом», появилась на гербе подмосковного города Каширы. Причем в отличие от городских гербов Казанского наместничества, где змей (дракон) располагался в верхней части щита, на Каширском гербе он занимал нижнюю часть. Вверху же был помещен золотой крест на лазоревом поле. Согласно официальному

описанию каширского герба, такая композиция составлена «в напамытование, что сей град при Великом Князе Василии Иоанновиче был дан в удел Абдыл Летифу, низверженному царю Казанскому» (Рис. 5) [8].

Таким образом в лице казанского Зиланта самостоятельная фигура дракона (змея), никем ни попираемая, да еще и увенчанная царской короной прочно утвердилась в российской геральдике. А с 1857 г. герб Казанского царства был включен в состав государственного герба Российской империи, где соседствовал с Московским и Грузинским змеборцами. Кстати, в описании Большого государственного герба все три змееподобных существа названы «драконами» [6].

Загадка оторванной головы

Тем временем в сфере культурного взаимодействия России оказался еще один дракон – китайский Лун. Археологические открытия свидетельствуют о синхронности возникновения этого образа с появлением самой китайской культуры. Начертание иероглифа *лун*, представляющее пиктограмму, изображающую животное с длинным телом и головой, увенчанной рогами, обнаружено уже в надписях на гадательных костях эпохи Инь (XIV в. до н.э.). В классическом изобразительном варианте Лун сочетает в себе признаки девяти существ: голова как у верблюда, рога как у оленя, глаза как у зайца, уши как у коровы, шея как у змеи, живот как у морского зверя, чешуя как у карпа, когти как у ястреба, лапы как у тигра. На спине такого дракона располагается 81 шип, под подбородком – светящаяся жемчужина, а на голове – нарост, с помощью которого он может летать [12, с. 506–508].

Вследствие столь богатого полиморфизма китайскому дракону издревле приписывались многочисленные свойства. Однако в отличие от христианской традиции, воспринимающей дракона как воплощение демонических сил, в китайской мифологии он предстает добрым существом, помощником и благодетелем людей, символом мира и процветания. Издревле Лун был объектом поклонения китайцев. Его изображение являлось неотъемлемым атрибутом императорского дворца. При этом и в народной культуре Лун также получил широкое распространение, став центральным персонажем сказок и легенд, прикладного искусства, праздников и т.п. В целом образ дракона играл

совершенно экстраординарную роль в китайской культуре, которая всегда самоопределялась как «культура дракона». В 1862–1911 гг. фигура синего дракона помещалась на гербе и флаге Цинской империи [12, с. 512].

Знакомство русских людей с традиционной китайской культурой началось еще в XVII в. В следующем столетии между двумя странами установились добрососедские торговые отношения. В это время единственным пунктом легальной российско-китайской торговли была Кяхтинская слобода – поселение в Забайкалье на границе с Цинской империей. В 1792 г. сюда была переведена таможня из Иркутска. Через

Кяхту в Китай вывозились сукно, меха, юфть. Из Китая доставлялись шелковые и хлопчатобумажные ткани, сушеные фрукты, табак. Но главным предметом импорта был чай. Именно Кяхта снабжала чаем всю Россию и почти монопольно – Западную Европу [16, с. 65–67].

Расцвет кяхтинского торгового прихода приходится на середину XIX в. В 1851 г. было образовано Кяхтинское градоначальство, которое спустя десять лет получило собственный герб: «В лазуревом щите золотая оторванная голова дракона, с червлеными глазами и языком, и сопровождаемая четырьмя золотыми гонтами» (Рис. 6) [5]. Проект был разработан в гербовом отделении



Рис. 3. Прорисовка Большой государственной печати царя Ивана IV Грозного и Печати Царства Казанского на ней (1577 г.)



Рис. 4. Герб Казани (1781 г.)

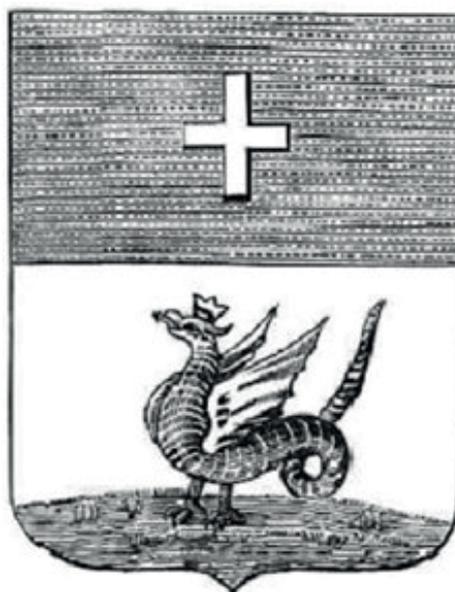


Рис. 5. Герб Каширы (1778 г.)



Рис. 6. Герб Кяхтинского градоначальства (1861 г.)



Рис. 7. Проект герба города Старый Крым (1875 г.)

департамента герольдии Правительствующего Сената, которое возглавлял Б.В. Кене. По замыслу создателей герба, драконья голова и гонты (кровельные дощечки) должны были выражать торговые отношения Кяхты с Китаем [9].

Однако помещенная на кяхтинском гербе голова не имеет ничего общего с традиционным образом китайского дракона, для которого характерны вытянутая верблюжья морда, оленьи рога, коровьи уши и т.д. Кяхтинская голова больше напоминает европейского геральдического дракона или чудовищную птицу. Забайкальский историк И.Г. Куренная даже увидела ее сходство с головой грифа, изображенного на родовом гербе дома Романовых. Однако развивать эту «невольную ассоциацию» до уровня гипотезы она не стала, высказав более осторожную версию. Скорее всего, по мнению И.Г. Куренной, в гербе Кяхты за основу принято международное обозначение дракона – «бдительность и безопасность», поэтому основная смысловая нагрузка используемого символа завуалирована и понятна лишь российской стороне [15, с. 223–224].

На наш взгляд, «европейская внешность» дракона на кяхтинском гербе объясняется тем, что при его разработке сотрудники гербового отделения не утруждали себя изучением китайской изобразительной традиции, а использовали типичный для европейской геральдики образ. В пользу этой версии свидетельствует проект герба города Старый Крым, который в 1875 г. также был разработан в ведомстве Б.В. Кене.

Не получив высочайшего утверждения, он вскоре был забыт, но для нас данный проект весьма интересен, поскольку содержит уже знакомое описание: «В черном щите золотая оторванная голова дракона с червлеными глазами и языком» (Рис. 7) [10]. Ясно, что герб старинного крымского города не мог иметь какой-либо семантической связи с Китаем, при этом его центральная фигура повторяла образ, помещенный на гербе Кяхтинского градоначальства.

«Печать антихриста» на русских стражниках

К концу XIX в. Кяхтинский торг пришел в упадок, а центр приграничного сотрудничества из Забайкалья переместился в Приамурский регион. В 1896 г. был подписан российско-китайский договор, по которому началось строительство Китайско-восточной железной дороги. Для защиты дороги от нападений хунхузов и обеспечения правопорядка среди русских строителей и переселенцев была образована Охранная стража КВЖД. Ее личный состав набирался из чинов регулярных кавалерийских частей, зачисленных в запас при сохранении всех преимуществ военной службы. Стражники носили особую форму. За образец было взято обмундирование русской таможенной стражи, но петлицы, канты, тулья фуражки и верх папахи были не зеленого, а желтого цвета. На кокардах и бляхах помещалось изображение китайского дракона, огибающего своим длинным туловищем крылатое колесо (Рис. 8).

Генерал К.Н. Хагондоков, служивший в молодости офицером Охранной стражи, вспоминает, что этот элемент обмундирования вызвал серьезное волнение в уральской казачьей сотне. Едва прибыв к месту службы, казаки поснимали со своих папах кокарды, усмотрев в них «ничто иное как печать антихриста». Усугубляло мистические настроения уральцев то, что их сотне был присвоен тринадцатый номер – «звериное число». Столкнувшись с опасениями казаков, главный начальник Охранной стражи согласился переименовать 13-ю сотню, но решительно высказался против нарушения установленной формы одежды, пообещав отчислить смутьянов из Охранной стражи и отправить на Урал по этапу. Казаки покорились, но, памятуя, что «печать антихристовая ставится на лоб», папахи стали носить кокардой на затылок [23].

Описанный случай демонстрирует, что в русском народном сознании дракон традиционно воспринимался как демонический образ. Вместе с тем следует заметить, что у уральских казаков были особые основания относиться к нему нетерпимо. Помимо св. Георгия Победоносца, считавшегося небесным покровителем всего русского воинства, Уральское войско имело также своего собственного патрона – Архангела Михаила. Выше отмечалось, что в христианском сознании именно он считается главным драконоборцем. Причем в его иконографии дракон выступает не просто символом абстрактного зла, а олицетворяет самого дьявола.

Враждебный сосед и хозяин границы

В отличие от уральцев те казаки, которые жили в непосредственном соседстве с Китаем, более спокойно относились к его национальным символам. Во второй половине XIX в. были образованы Забайкальское, Амурское и Уссурийское казачьи войска, селения которых сплошной полосой протянулись вдоль русско-китайской границы от Байкала до Японского моря. Сознывая свою историческую значимость и культурную самобытность, дальневосточные казаки стремились отразить это в собственных геральдических символах.

В 1912 г. военный губернатор Забайкальской области, наказной атаман Забайкальского казачьего войска А.И. Кияшко инициировал создание самостоятельного войскового герба. Эта задача была поручена хорунжему А.Д. Размахнину. К середине 1914 г. он подготовил эскиз войскового герба, в котором нашли отра-

жение историко-культурные и геополитические особенности жизни забайкальского казачества. В верхней части герба был помещен двуглавый орел – символ российской державы, в нижней части – красный извивающийся дракон на желтом поле. В описании к рисунку герба указывалось, что таким образом обозначена Китайская империя и постоянно исходящая от нее опасность. При этом обращенная острием вниз стрела в орлиной лапе символизировала постоянную готовность казаков отразить нападение враждебного соседа (Рис. 9).

На основании этого герба также был выполнен эскиз нагрудного памятного знака для «увековечивания памяти о даровании Забайкальскому казачьему войску 13 августа 1913 года императором Николаем II старшинства с 1655 года». Знак представлял собой желтую эмалевую удлиненную подкову с золотыми краями. В нижней части был изображен красный извивающийся дракон, а по сторонам – темно-зеленые ветви. Во внутренней части подковы внизу помещен частокол, а под ним – волнистая голубая полоса. Над подковой распростер широкие крылья двуглавый орел, увенчанный золотой императорской короной. На груди орла – щит с изображением конного Георгия Победоносца, поражающий копьем змия. Из-под крыльев орла исходят в виде молний золотые стрелы, доходящие до частокола и внутренних краев подковы (Рис. 10).

С проектами забайкальского войскового герба и памятного знака были ознакомлены атаманы родственных Амурского и Уссурийского войск, которые также занялись разработкой собственных геральдических символов. Однако в связи с началом Первой мировой войны и последовавшей революции эта работа была прервана. Тем не менее командование Забайкальского казачьего войска утвердило эскиз памятного знака и даже заказало партию на Санкт-Петербургской фабрике «Эдуард» [13, с. 63–65].

В контексте нашего исследования памятный знак Забайкальского казачьего войска представляет особый интерес. Впервые в истории официальной русской символики одна композиция объединила поверженного европейского и самостоятельного китайского драконов, исключая тем самым их тождество. Если попираемый святым всадником змей – это прежде всего демонический образ, выражение всякого зла, то красный Лун – это самобытный национальный символ соседнего государства, в отношении которого необходимо хранить бдительность.



Рис. 8. Кокарда и бляха служащих Охранной стражи КВЖД (1897 г.)

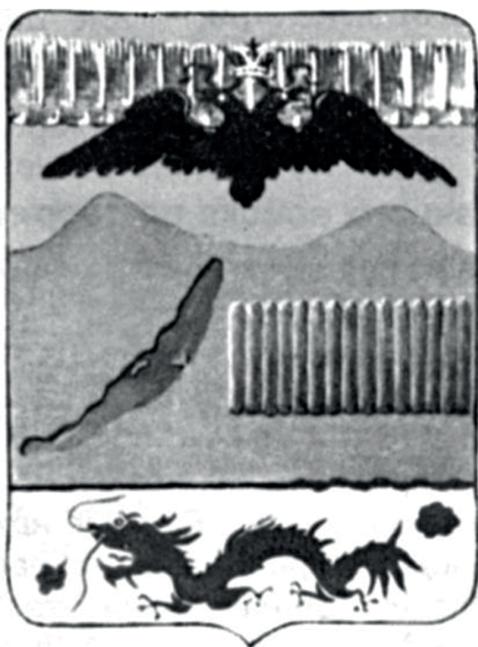


Рис. 9. Проект герба
Забайкальского казачьего войска (1914 г.)



Рис. 10. Нагрудный памятный знак
Забайкальского казачьего войска (1914 г.)

Не удивительно, что эта смысловая разница была выявлена забайкальскими казаками, то есть людьми, живущими непосредственно на границе двух культур. А в сознании жителей русского Приамурья дракон воспринимался уже как олицетворение этой границы. Стоит напомнить, что в китайской мифологии особенно ценилась причастность Луна к воде, которую он дарил людям. В частности, река Амур, по которой в 1858 г. была установлена государственная граница между Россией и Китаем, также издавна считалась обиталищем дракона. В китайском

языке эта река, равно как и прилегающая к ней провинция носит название Хэйлунцзян («река черного дракона»). Этот символизм был удачно отображен в памятном знаке в честь 50-летия заключения Айгунского договора (1858–1908). Центральной фигурой композиции является хабаровский памятник генерал-губернатору Восточной Сибири графу Н.Н. Муравьеву-Амурскому. Снизу его постамент огибает китайский дракон, над памятником помещены гербы Амурской и Приморской областей, увенчанные короной Российской империи (Рис. 11) [19].

Выводы

Таким образом, в истории официальной знаковой системы дореволюционной России можно выделить четыре образа дракона, каждый из которых был наполнен своим особым смыслом:

– поверженный змей – христианский символ побежденного зла и непосредственно самого дьявола, используемый всегда в сочетании с фигурой змеборца. Первоисточником является византийская иконография, дальнейшее развитие происходило под влиянием европейской геральдики (гербы Москвы, Егорьевска, Георгиевска и ряда других городов центральных и западных губерний России);

– Зилант – символ определенной территории, бывшего Казанского ханства, вошедшего в состав Российской державы, но сохранившего самобытную культуру. Наиболее вероятным источником представляются древние полиморфные образы народов Поволжья (гербы Казани и Каширы);

– оторванная голова дракона – символ приобретаемых Россией богатств. Внешне соответствует европейской геральдической традиции (герб Кяхты и неутвержденный проект герба Старого Крыма);

– Лун – символ Китая, используемый для обозначения его сопредельного положения с Россией. Заимствован российской фалеристикой из традиционной китайской культуры (знаки различия Охранной стражи КВЖД, проект герба и памятный знак Забайкальского казачьего войска, памятный знак в честь 50-летия заключения Айгунского договора).

К началу XX в. самым распространенным образом геральдического дракона в России оставался поверженный змей – олицетворение зла, другие же образы использовались для обозначения историко-культурной специфики отдельных территорий (Татария, Забайкалье, Приамурье) и потому не получили универсального значения и широкого распространения в официальной российской символике.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арсеньев Ю.В. Геральдика: лекции, читанные в Московском археологическом институте в 1907/8 г. М., 1908.
2. Арциховский А.В. Древнерусские областные гербы // Ученые записки МГУ. 1946. Вып. 93. История. Кн. 1. С. 43–67.
3. Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарии. Казань: Татарское книжное издательство, 1987.



Рис. 11. Нагрудный памятный знак в честь 50-летия Айгунского договора (1908 г.)

4. Винклер П.П. Гербы городов, губерний, областей и посадов Российской Империи. СПб., 1899.

5. Высочайше утвержденное положение Сибирского комитета о рисунке герба для Кяхтинского градоначальства (21 декабря 1861) // Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 36. Ч. 2. СПб., 1863. С. 639.

6. Высочайше утвержденные, подробные описания государственного герба, государственной печати и гербов Членов Императорского Дома (11 апреля 1857) // Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 32. Ч. 1. СПб., 1857. С. 297–307.

7. Высочайше утвержденный доклад Сената – Об утверждении гербов городам Казанского наместничества (18 октября 1781) // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 21. СПб., 1830. С. 289–291.

8. Высочайше утвержденный доклад Сената – О гербах городов Тульского Наместничества

ства (8 марта 1778) // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 20. СПб., 1830. С. 598–600.

9. Герб Кяхты // «Геральдикум». URL: <http://www.heraldicum.ru/russia/subjects/towns/kahta.htm>

10. Герб Старого Крыма. // «Геральдикум». URL: <http://www.heraldicum.ru/ukraine/towns/starkrym.htm>

11. Иванов Вяч.Вс. Дракон // Мифы народов мира: энциклопедия. Т. 1. М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. С. 394–395.

12. Кобзев А.И., Рифтин Б.Л. Лун // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 2. М.: Восточная литература, 2007. С. 506–512.

13. Коваленко А.И. Государственная символика в культуре казачества восточных окраин России // Военно-исторический журнал. 2009. № 4. С. 63–65.

14. Королев Г.И. Змий или Дракон? // Гербоведъ. 1998. № 2. С. 64–68.

15. Куренная И.Г. Территориальная символика Восточной Сибири (2-я половина XVII – начало XX вв.). Новосибирск: Наука, 2010.

16. Курто О.И. Русский мир в Китае: исторический и культурный опыт взаимодействия русских и китайцев. М.: Восточная литература, 2013.

17. Лакиер А.Б. Русская геральдика. Кн. 1. СПб., 1855.

18. Медведев М. Нерептильный дракон // Родина. 2005. № 8. С. 57–60.

19. Нагрудный знак. Памятный знак в честь 50-летия заключения Айгунского договора (1958–1908) с памятником Н.Н. Муравьеву-Амурскому в Хабаровске // Государственный каталог музейного фонда Российской Федерации. URL: <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=13984342>

20. Соболева Н.А. Происхождение печати 1497 года: новые подходы к исследованию // Отечественная история. 2000. № 4. С. 25–43.

21. Соболева Н.А. Феномен казанского герба: история, семантика, реальность // Очерки феодальной России. 2012. Вып. 15. С. 128–172.

22. Фоменко И.К., Щербак Е.И. Западный след «Казанского дракона» // Золотоордынская цивилизация. 2017. № 10. С. 378–389.

23. Хагондоков К.Н. Уральцы на охране Китайско-восточной железной дороги // Казачий союз. 1952. № 10–11. URL: <http://gorynych.gixx.ru/Gorynych/out/Нагондоков-KVGD.htm>

24. Ханфазаров Н.Г. Символы Татарстана (мифы и реальность). Казань: Фикер, 2001.

25. Худяков М.Г. Очерки по истории Казанского ханства. Казань, 1923.

26. Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 2. М.: Наука, 1970.

27. Fox-Davies, A.C., 1909. A complete guide to heraldry. London: T.C. & E.C. Jack.

REFERENCES

1. Arsen'ev, Yu.V., 1908. Gerał'dika: lektsii, chitannye v Moskovskom arkheologicheskom institute v 1907/8 g. [Heraldry: lectures given at the Moscow Archaeological Institute in 1907/8]. Moskva. (in Russ.)

2. Artsikhovskii, A.V., 1946 Drevnerusskie oblastnye gerby [Old Russian regional coats of arms], Uchenye zapiski MGU, Vyp. 93. Istoriya, Kn. 1, pp. 43–67. (in Russ.)

3. Valeev, F.Kh. and Valeeva-Suleimanova, G.F., 1987. Drevnee iskusstvo Tatarii [The ancient art of Tartary]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. (in Russ.)

4. Vinkler, P.P., 1899. Gerby gorodov, gubernii, oblastei i posadov Rossiiskoi Imperii [Coats of arms of cities, provinces, regions and townships of the Russian Empire]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

5. Vysochaishe utverzhdennoe polozhenie Sibirskogo komiteta o risunke gerba dlya Kyakhtinskogo gradonachal'stva (21 dekabrya 1861) [Regulation of the Siberian Committee on the drawing of the coat of arms for the Kyakhta city administration (December 21, 1861)]. In: Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie vtoroie. T. 36. Ch. 2. Sankt-Peterburg, 1863, p. 639. (in Russ.)

6. Vysochaishe utverzhdennye, podrobnye opisaniyagosudarstvennogo gerba, gosudarstvennoi pečati i gerbov Chlenov Imperatorskogo Doma (11 aprelya 1857) [Detailed descriptions of the state coat of arms, the state seal and the coats of arms of the members of the Imperial House (April 11, 1857)]. In: Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie vtoroie. T. 32. Ch. 1. Sankt-Peterburg, 1857, pp. 297–307. (in Russ.)

7. Vysochaishe utverzhdennyi doklad Senata – Ob utverzhdenii gerbov gorodam Kazanskogo namestnichestva (18 oktyabrya 1781) [Report of the Senate on the approval of the coats of arms of the cities of the Kazan Viceroyalty (October 18, 1781)]. In: Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie pervoe. T. 21. Sankt-Peterburg, 1830, pp. 289–291. (in Russ.)

8. Vysochaishe utverzhdennyi doklad Senata – O gerbakh gorodov Tul'skogo Namestnichestva

(8 marta 1778) [Report of the Senate on the coats of arms of the cities of the Tula Viceroyalty (March 8, 1778)]. In: *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie pervoe. T. 20.* Sankt-Peterburg, 1830, pp. 598–600. (in Russ.)

9. Gerb Kyakhty [Kyakhta coat of arms]. URL: <http://www.heraldicum.ru/russia/subjects/towns/kahta.htm> (in Russ.)

10. Gerb Starogo Kryma [Old Crimea coat of arms]. URL: <http://www.heraldicum.ru/ukraine/towns/starkrym.htm> (in Russ.)

11. Ivanov, V.V., 2000. Drakon [Dragon]. In: *Mify narodov mira: entsiklopediya. T. 1.* Moskva: Bol'shaya Rossiiskaya entsiklopediya, 2000, pp. 394–395. (in Russ.)

12. Kobzev, A.I. and Riftin, B.L., 2007. Lun [Chinese dragon]. In: *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya. T. 2.* Moskva: Vostochnaya literatura, 2007, pp. 506–512. (in Russ.)

13. Kovalenko, A.I., 2009. Gosudarstvennaya simbolika v kul'ture kazachestva vostochnykh okrain Rossii [State symbols in the culture of the Cossacks of Russian eastern frontiers], *Voenno-istoricheskii zhurnal*, no. 4, pp. 63–65. (in Russ.)

14. Korolev, G.I., 1998. Zmii ili Drakon? [Serpent or dragon?], *Gerboved*, no. 2, pp. 64–68. (in Russ.)

15. Kurenayaya, I.G., 2010. Territorial'naya simbolika Vostochnoi Sibiri (2-ya polovina XVII – nachalo XX vv.) [Territorial symbols of Eastern Siberia (second half of the XVIIth – early XXth century)]. *Novosibirsk: Nauka.* (in Russ.)

16. Kurto, O.I., 2013. Russkii mir v Kitae: istoricheskii i kul'turnyi opyt vzaimodeistviya russkikh i kitaitsev [Russian world in China: historical and cultural experience of interaction between Russians and Chinese]. Moskva: Vostochnaya literatura. (in Russ.)

17. Lakier, A.B., 1855. Russkaya geral'dika. Kn. 1 [Russian heraldry. Book 1]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

18. Medvedev, M., 2005. Nereptil'nyi drakon [Non-reptilian dragon], *Rodina*, no. 8, pp. 57–60. (in Russ.)

19. Nagrudnyi znak. Pamyatnyi znak v chest' 50-letiya zaklyucheniya Aigunskogo dogovora (1958–1908) s pamyatnikom N.N. Murav'evu-Amurskomu v Khabarovske [Memorial badge in honor of the 50th anniversary of the Treaty of Aigun (1958–1908) with the monument to N.N. Muravyov-Amursky in Khabarovsk]. URL: <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=13984342> (in Russ.)

20. Soboleva, N.A., 2000. Proiskhozhdenie pečati 1497 goda: novye podkhody k issledovaniyu [The origin of the seal of 1497: new approaches to research], *Otechestvennaya istoriya*, no. 4, pp. 25–43. (in Russ.)

21. Soboleva, N.A., 2012. Fenomen kazanskogo gerba: istoriya, semantika, real'nost' [The phenomenon of the Kazan coat of arms: history, semantics, reality], *Ocherki feodal'noi Rossii*, no. 15, pp. 128–172. (in Russ.)

22. Fomenko, I.K. and Shcherbakova, E.I., 2017. Zapadnyi sled «Kazanskogo drakona» [The Western trace of the «Kazan dragon»], *Zolotoordynskaya tsivilizatsiya*, no. 10, pp. 378–389. (in Russ.)

23. Khagondokov, K.N., 1952. Ural'tsy na okhrane Kitaisko-vostochnoi zheleznoi dorogi [Ural Cossacks on guard of the Chinese-Eastern Railway]. URL: <http://gorynych.gixx.ru/Gorynych/out/Hagondokov-KVGD.htm> (in Russ.)

24. Khanfazarov, N.G., 2001. Simvol'y Tatarstana (mify i real'nost') [Symbols of Tatarstan (myths and reality)]. Kazan: Fiker. (in Russ.)

25. Khudyakov, M.G., 1923. Ocherki po istorii Kazanskogo khanstva [Essays on the history of the Kazan Khanate]. Kazan. (in Russ.)

26. Yanin, V.L., 1970. Aktovye pečati Drevnei Rusi X–XV vv. T. 2 [Assembly seals of Ancient Russia of the X–XV centuries. Vol. 2]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

27. Fox-Davies, A.C., 1909. A complete guide to heraldry. London: T.C. & E.C. Jack.



Л.А. Дударь*

РОЛЬ ДАЛЬГОСТОРГА В РАЗВИТИИ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ ТОРГОВЛИ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ В 1920-е гг.

После установления советской власти на Дальнем Востоке развитию государственной торговли в регионе начало уделяться особое внимание. Ее становление происходило в контексте осуществления в регионе новой экономической политики и сопровождалось поиском оптимальной модели советской распределительной системы. Государственный сектор дальневосточной торговли был представлен в 1922–1929 гг. Дальгосторгом и еще несколькими торгующими организациями, в том числе филиалами общесоюзных синдикатов и трестов. В статье на основе архивных материалов и опубликованных статистических данных прослеживается роль Дальгосторга в торговле региона в годы нэпа. Затронуты вопросы государственного регулирования внутренней торговли, особое внимание уделено созданию системы государственного снабжения северных районов Дальнего Востока.

Ключевые слова: Дальний Восток, новая экономическая политика, государственная торговля, Дальгосторг, внутренний рынок, регулирование торговли

The role of the Dalgostorg in the development of state trade in the Soviet Far East in the 1920s. LARISA A. DUDAR (Far Eastern Federal University)

After the establishment of Soviet power in the Russian Far East, the authorities started to pay special attention to the development of state trade in the region. Its formation took place in the context of the implementation of the New Economic Policy in the region and was accompanied by the search for an optimal model of the Soviet distribution system. The state sector of Far Eastern trade was represented in 1922–1929 by Dalgostorg (Far Eastern State Import-Export Trade Office) and several other trading organizations, including branches of all-Union syndicates and trusts. Based on archival materials and published statistical data, the article traces the role of Dalgostorg in the regional trade during the NEP years. The author addresses the issues of state regulation of domestic trade; special attention is paid to the creation of a system of state supply for the northern regions of the Soviet Far East.

Keywords: Soviet Far East, New Economic Policy, state trade, Dalgostorg, domestic market, trade regulation

В постсоветской отечественной историографии отмечается большой интерес к проблемам истории 1920-х гг. В условиях современной со-

циально-экономической и политической ситуации в России изучение нэпа как одной из моделей реформирования общества в переходный

* ДУДАРЬ Лариса Александровна, кандидат исторических наук, доцент Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: dudar.la@dvfu.ru

© Дударь Л.А., 2021

период является актуальным. Дальневосточные исследователи внесли значительный вклад в освещение различных аспектов региональной истории 1920-х гг. [6], однако проблема становления и развития государственной торговли на Дальнем Востоке в годы нэпа до настоящего времени является малоизученной. Можно говорить лишь о фрагментарном ее освещении в отечественной историографии [9; 11; 12; 13; 16; 22].

Дальний Восток вошел в состав Советской России в октябре 1922 г., когда в стране уже действовала новая экономическая политика. Основной целью государства в торговой сфере была всемерная поддержка государственной и кооперативной торговли, как и в целом обобщественного сектора экономики. Рынок в период нэпа рассматривался властью как «важнейший участок экономического фронта, отражающий связь и зависимость всех социально-экономических групп» [15, с. 33]. Предполагалось, что легализация рынка и частного капитала – лишь временное отступление, в перспективе частник будет вытеснен из торговли. Решить эту задачу на Дальнем Востоке быстро и безболезненно для экономики и населения было очень проблематично, прежде всего потому что региональный рынок не знал военно-коммунистических методов регулирования. Даже во время Гражданской войны рыночные отношения продолжали существовать и позиции частника здесь были очень прочными.

Торговля была одним из быстро развивавшихся секторов дальневосточной экономики, о чем свидетельствуют ее показатели в первой половине 1920-х гг.: в регионе ежегодно увеличивалось количество торговых заведений (Российский государственный исторический архив Дальнего Востока, далее – РГИА ДВ. Ф. Р-2422. Оп. 1. Д. 829. Л. 30), рос их товарооборот и степень специализации [19, с. 275, 278, 311]. Территориально по уровню развития внутренней торговли преобладала Приморская губерния, в которой было сосредоточено до 65% всего торгового аппарата Дальневосточной области (ДВО) [12, с. 81–82].

Становление государственного сектора торговли началось в 1922 г. В период существования Дальневосточной республики (ДВР) 1 апреля 1922 г. возник Госторг ДВР. Одним из его организаторов был А.С. Якум, занимавший в правительстве ДВР пост заместителя министра народного хозяйства по торговле и

снабжению и одновременно – директора Госторга ДВР (Государственный архив Приморского края, далее – ГАПК. Ф. Р-1201. Оп. 1. Д. 2. Л. 4). В 1922 г. функции Госторга, который затем стал называться Дальторгом, а во многих архивных документах Дальгосторгом (ДГТ), сводились главным образом к реализации полученных им в уставной капитал товарных запасов, состоявших из мало ликвидных товаров, оставшихся от разных снабженческих организаций. Помимо этого, объектом его операций служили заграничные товары, закупленные им в Манчжурии. Вначале он вел оптовую торговлю, не имея никаких розничных отделений в ДВР. В 1922 г. оборот по продаже товаров составил более 3 млн. руб. С 1 января по 1 октября 1923 г. операции Дальторга значительно расширились, в основном за счет его проникновения в приисковые районы. К 1 января 1923 г. в состав Дальторга входило 43 торговые единицы. Оборот по продаже с 1 января по 1 октября 1923 г. составил 4 267 445 руб. [25, с. 175]. В 1923 г. деятельность Дальторга еще не планировалась ни центральными органами, ведавшими торговлей, ни им самим (ГАПК. Ф. Р-1165. Оп. 1. Д. 151. Л. 1).

Первым годом нормально организованной работы для этой крупнейшей на Дальнем Востоке региональной государственной торговой организации можно считать 1923/24 хозяйственный год. В этот период определились три направления его деятельности: 1) скупка золота и снабжение приисковых районов; 2) скупка пушнины и другого сырья для экспорта; 3) оптово-розничная торговля в городах в целях распространения товаров советской промышленности. Потребность дальневосточного рынка в товарах удовлетворялась Дальторгом в 1923/24 г. в среднем на 10%, в том числе он обеспечивал 9% потребности населения в продуктах питания, 11% – в одежде и тканях, 4% – в обуви, 3,6% – в табаке, папиросах и спичках и 24% – в хозяйственных товарах [19, с. 283].

В конце 1923/24 г. Дальторг имел 69 филиалов, в том числе 11 городских магазинов, 49 приисковых лавок, 2 экспедиции и 7 заготовочных пунктов. Его оборот по продаже товаров составил почти 8,5 млн. руб. [25, с. 175] В сравнении с частными торговыми предприятиями ДВО роль Дальторга была представлена в 1923/24 г. весьма скромно. Однако его доля составляла чуть менее половины от доли кооперативной торговли ДВО и доли других государственных

торговых организаций. Спустя 2 года после советизации в Дальневосточной области только 155 торговых заведений из 8 640 были государственными, 447 кооперативными, при этом частникам принадлежало 8 038 заведений, в том числе 4 672 стационарных розничных заведения 3-го разряда. Госторговля и кооперация уступали частнику в количестве заведений всех категорий торговли, начиная от оптовой и заканчивая стационарной розничной торговлей, а мелкорозничной торговли вообще не имели. Все мелкорозничные торговые заведения, которые на 1 января 1924 г. имелись в регионе (2 551), принадлежали частникам [19, с. 277].

Наиболее развит был государственный сектор торговли в Забайкальской губернии. Наименьшим влиянием госторговля и Дальторг в том числе пользовались в Приморье. В мае 1923 г. здесь было всего 13 предприятий государственной торговли, в которых было занято 108 рабочих, тогда как частная торговля насчитывала 2 095 торговых предприятий с общим числом рабочих 6 433 [10, с. 5].

Приморская контора Дальторга возникла в январе 1923 г. Вначале она вела оптовую торговлю, постепенно двигаясь к полуоптовым сделкам, оперируя исключительно товарами заграничного производства, преимущественно сахаром, и государственными фондовыми товарами, такими как молоко «Нестле», трикотаж и др. Наряду с этим Приморская контора Дальторга заказывала в местных мастерских чулочные изделия, снабжая ими приморский рынок и другие конторы и отделения Дальторга. Учитывая необходимость быстрой реализации мелких партий различных товаров и ожидавшееся скорое прибытие во Владивосток закупленных в большом количестве на Нижегородской ярмарке товаров – 4 вагона мануфактуры, 20 вагонов железа, несколько вагонов табака и табачных изделий, в ноябре 1923 г. во Владивостоке на центральной улице был открыт розничный магазин Дальторга, который вел смешанную торговлю. В нем можно было приобрести обувь, ткани, готовое платье, галантерею, скобяные и бакалейные товары. В апреле 1924 г. на Семёновском базаре был открыт второй розничный магазин (ГАПК. Ф. Р-1167. Оп. 1. Д. 55. Л. 5). После этого возникли отделения Приморской конторы в с. Гродеково для продажи муки и в с. Вангоу для скупки золота. В 1924/25 г. приморская контора Дальторга со своими магазинами и отделениями продала товаров на сумму более

2 млн. руб. Прибыль за год составила 130 тыс. руб. [3, с. 3].

В 1924 г. Дальторг укрепил свое положение в торговле Хабаровска, где располагался его главный магазин, дневная выручка которого составляла 800–900 руб., а также 2 постоянные лавки [8, с. 2]. Весь государственный сектор торговли в 1923/24 г. обеспечил 19% от общего оборота торговли Хабаровска и уезда, кооперация – 31%, в то время как частная торговля, занимавшая лидирующее положение, – 60% (Государственный архив Хабаровского края, далее – ГАХК. Ф. Р-50. Оп. 1. Д. 3. Л. 2). Обследование 40 торговых заведений Хабаровска, проведенное Примстатбюро в 1924 г., показало, что большинство покупателей предпочитало пользоваться услугами частной торговли и только 32% посещало государственные магазины. Такая ситуация складывалась во многих городах Дальнего Востока: во Владивостоке преимущественно государственными торговыми точками пользовались 34% покупателей, в Никольск-Уссурийске – 5%, в Спасске – 7%. При этом госторговля дала в дни обследования во Владивостоке 37 % валовой розничной выручки, в Хабаровске – 33 %, в Никольске Уссурийском – 8% и в Спасске – 5% [2, с. 1]. Эти цифры подтверждают лидирующее положение на рынке частника, который удовлетворял более половины потребительского спроса населения региона [20, с. 79].

Подобная ситуация существенно затрудняла процесс укрепления государственной торговли и одновременно вынуждала власти делать упор на экономические методы воздействия на частника в борьбе за рынок. В основу этого воздействия в первой половине 1920-х гг. был положен принцип не безусловного подавления частного капитала, что грозило падением оборотов внутреннего регионального ранка, а постепенного увеличения государственной и кооперативной торговой сети, логическим следствием которого было бы естественное сокращение частного торгового оборота. Но экономические мероприятия регулирования частной торговли реализовывались более гибкими методами, чем в центральной части страны.

Основные усилия властных структур были направлены на расширение присутствия государственной торговли на дальневосточном рынке и повышение ее конкурентоспособности. Во второй половине 1920-х гг. эти усилия начали приносить свои плоды. С 1 октября 1925 г. Даль-

торг перешел в ведение Наркомвнуторга, штат его сотрудников составил 342 человека. В 1925 г. аппарат Дальторга состоял из правления, расположенного в г. Хабаровске, трех губернских контор – в Чите, Благовещенске и Владивостоке и 11 отделений – в Верхнеудинске, Нерчинске, Красном Яре, Могочи, Лариинском, Зее, Экимчане, Овсянке, Керби, Хабаровске и Николаевске-на-Амуре. Дальторг имел свое представительство в Москве и агентуру по сбыту товаров и скупке золота в Якутске. Розничная сеть насчитывала 50 приисковых лавок и 9 городских магазинов – в Чите, Верхнеудинске, Нерчинске, Сретенске, Благовещенске, Хабаровске (2) и Владивостоке (2). Дальторг уже предлагал покупателям довольно широкий ассортимент товаров: ткани, хлебопродукты, бакалею, обувь, кожтовары, скобяные товары, приисковые инструменты, галантерею, писчебумажные товары, табак и табачные изделия, охотничьи припасы, керосин и смазочные масла. Кроме Дальторга, который в середине 1920-х гг. чаще назывался в архивных источниках Дальгосторгом (ДГТ), государственная торговля на Дальнем Востоке была также представлена Дальмедторгом и «Книжным делом» [4, с. 74].

Наряду с местными государственными торгующими организациями в регионе действовали филиалы центральных синдикатов и трестов. За период с 1923/24 по 1925/26 гг. обороты филиалов центральных торгов увеличились почти в три раза [18, с. 317]. Ведущее место на дальневосточном рынке занял Госторг, товарооборот которого в течение трех лет составлял 50% оборота всех центральных торгов. Увеличение товарооборота сопровождалось количественным ростом и расширением государственных торговых предприятий. В 1926 г. Государственный Уральский горно-металлургический трест (Уралмет) имел на Дальнем Востоке 3 своих конторы (Владивосток, Благовещенск, Чита), Всероссийский текстильный синдикат (ВТС) – 4 (Хабаровск, Владивосток, Чита, Благовещенск), Нефтесиндикат – 8 отделений (Хабаровск, Чита, Владивосток, Благовещенск, Сретенск, Нерчинск, Никольск Уссурийский), Сахаротрест – отделение в Чите и Солесиндикат – отделение во Владивостоке [5, с. 517]. Основной задачей центральных трестов и синдикатов на Дальнем Востоке было создание здесь рынка сбыта для товаров отечественной промышленности, но результаты их деятельности в этом направлении были противоречивыми.

С одной стороны, распространение российских товаров через эти филиалы не только открыло перспективы понижения цен на них на местном рынке, но и сократило «паломничества» за товарами в Москву и другие центры. Кроме того, с помощью этих филиалов государство смогло начать экономическую борьбу с контрабандой на Дальнем Востоке. Например, летом 1926 г. в Благовещенске открылся розничный магазин акционерного общества «Текстильторг», который торговал текстильными изделиями российских фабрик из всех видов волокон. Покупателями этого магазина были как городские жители, так и приезжие крестьяне (Государственный архив Амурской области, далее – ГААО. Ф. Р-376. Оп. 1. Д. 32. Л. 20). Одним из популярных предметов контрабанды являлись в тот период как раз ткани, на долю которых приходилось около 28% задерживаемых таможеней на границе товаров при попытке их нелегального провоза на российскую сторону (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 2. Д. 90. Л. 78). Благовещенское отделение ВТС торговало в розницу мануфактурой, платками, носками и другими товарами. Расширение государственной торговли в Благовещенске и других районах, где традиционно сильны были позиции контрабандной торговли, создавало предпосылки для экономической борьбы с нелегальным ввозом товаров из-за границы. С 1 сентября 1925 г. ВТС уже распределял в ДВО 100% хлопчатобумажных тканей, а с 26 января 1926 г. – и 100% всех прочих тканей (РГИА ДВ. Ф. 1306. Оп. 2. Д. 1170. Л. 8). Таким образом, распределение всех легально поступающих на Дальний Восток тканей сосредоточилось в руках ВТС.

С другой стороны, объемы завоза отечественных товаров массового спроса на Дальний Восток конторами и отделениями центральных трестов и синдикатов были недостаточными для удовлетворения спроса. В 1920-е гг. в регионе постоянно и повсеместно отмечался – то в большей, то в меньшей степени – количественный недостаток промышленных товаров, не говоря уже об ассортименте. При обследовании государственной и кооперативной торговли Хабаровского и Владивостокского округов в 1927 г. был выявлен острый недостаток металлопродуктов (сортового, шинного, обручного, кровельного железа и скобяных товаров), текстильных товаров (бязи, хлопчатобумажных и льняных тканей), белья и других фабрикатов (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 128. Л. 54). При

том, что покупательная способность крестьянства выросла на 20%, фонд заработной платы рабочих в 1927/28 г. так же на 20%, товарная масса внутрикраевого потребления – лишь на 16%, то есть спрос был выше предложения. В условиях ДВК этот разрыв покрывался исключительно за счет контрабанды (ГАХК. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 78. Л. 7). Легальный ввоз из-за границы большинства потребительских товаров был запрещен постановлением Дальревкома от 16 января 1923 г. (РГИА ДВ. Ф. Р-877. Оп. 1. Д. 107. Л. 32–32об.), советские же товары по качеству часто уступали заграничным, а по цене превосходили их. Транспортные издержки увеличивали розничные цены. Например, именно железнодорожные тарифы добавляли 11–12% к оптовым ценам на московские ткани для магазинов Хабаровска (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 2. Д. 90. Л. 80). Ориентация на завоз товаров из центральных районов страны при высоких транспортных тарифах была менее выгодна для Дальнего Востока, чем ориентация на расположенные рядом и более дешевые заграничные рынки. Весьма удаленный от центра регион, являясь районом с дефицитным земледельческим хозяйством, с преобладанием добывающих отраслей в промышленности, главную часть товаров всегда получал из-за границы. Поэтому развитие торговли находилось в предшествующий период в зависимости не столько от товарообмена с Европейской частью России, сколько от экономических связей с Китаем и другими странами-соседями. Пытаясь политически и экономически укрепиться на своих окраинах, государство стремилось превратить эту территорию в рынок сбыта, при этом одновременно запретив импорт многих предметов потребления и не сумев обеспечить своевременное снабжение местной торговли товарами отечественного производства в достаточном количестве и ассортименте, что спровоцировало рост нелегального ввоза недостающих товаров из-за границы [14, с. 103]. Контрабанда приобрела в 1920-е гг. угрожающие масштабы. Страдали от этого в большей степени именно обобщественный сектор дальневосточной торговли и законопослушные частные предприниматели, пользовавшиеся исключительно легальными источниками поступления товаров.

Важной организационной формой, содействовавшей восстановлению хозяйственных связей в стране при одновременном государственном регулировании рынка, в годы нэпа

стали ярмарки. В 1922 г. возобновили свою деятельность крупные оптовые ярмарки областного и общегосударственного значения, содействовавшие выявлению как общего размера и структуры спроса, так и имевшихся в стране товарных ресурсов. На Дальнем Востоке в первой половине 1920-х гг. участниками ярмарочной торговли были в основном частные торговцы. Влияние кооперации было незначительным, а госорганы практически не присутствовали в их товарообороте [26, с. 67–68]. В дальнейшем государственная торговля региона включилась в ярмарочную торговлю, но в основном это коснулось не местных, а межобластных и общесоюзных ярмарок. Учитывая отдаленность края от производящих центров Союза и острый дефицит ряда товаров первой необходимости, организованное участие в крупных ярмарках государственных и кооперативных торгующих организаций благоприятно сказывалось на развитии дальневосточного рынка.

Во второй половине 1920-х гг. государственный сектор в торговле Дальнего Востока неуклонно расширялся, несмотря на все трудности и противоречия, которыми сопровождался этот процесс. В 1927/28 г. товарооборот государственной торговли составил 200 415,9 тыс. руб. при 105 592,4 тыс. руб. в 1925/26 г. (ГАХК. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 123. Л. 12). Значительно уступая частной торговле и по числу розничных предприятий, и по объему товарооборота [24, с. 22], она при активной поддержке государства приобрела устойчивую тенденцию роста и расширения сферы своего влияния. Прежде всего это касалось оптовой и оптово-розничной торговли, где доля государства в 1926/27 г. достигла 46% (подсчитано на основе: [24, с. 22]).

Торговые планы того периода не представляли единой системы показателей, охватывающих всю сферу товарного обращения с учетом всей совокупности взаимосвязей и взаимозависимости отдельных частных планов и регулирующих мероприятий [21, с. 210–211]. Но стремление государства сосредоточить в своих руках основную товарную массу, чтобы затем распределять ее по торгующим организациям различных регионов страны в соответствии со своими политическими и экономическими приоритетами, проявилось достаточно заметно уже в 1920-е гг. В первую очередь это касалось хлеба. Его заготовка и распределение последовательно сосредоточивались в руках прежде всего государственных организаций, а

также кооперации. В 1925/26 г., например, доля Дальгосторга на хлебном рынке региона составила 10% [23, с. 102].

Особую значимость развитие государственного сектора дальневосточной торговли приобрело в связи с необходимостью наладить снабжение северных и труднодоступных территорий региона – Сахалина, Камчатки, Чукотки и др. Здесь в годы нэпа государство решало параллельно две задачи: выстраивало систему централизованного завоза товаров на север и создавало государственный сектор в торговле этих территорий. Обе задачи были очень сложными.

В 1923 г. государство определило главной своей целью ликвидировать иностранные фирмы, торговавшие в северных районах без каких-либо договорных условий с СССР и одновременно не допустить голода среди местного населения [13, с. 77]. Осенью 1923 г. была организована торговая экспедиция и намечено 5 наиболее важных пунктов Охотско-Гижинского побережья для организации торговых факторий: Гижига, Нахаян, Ола, Охотск, Аян. К ним тяготели все западное побережье Охотского моря, восточная часть Колымы и северная часть Камчатки. 21 сентября 1923 г. из Владивостока вышел пароход «Томск», доставивший в эти пункты товары и продукты на сумму 483 689 руб. Начальником экспедиции был Э.М. Михельсон. Государственные фактории были открыты весьма удачно и отвечали интересам населения (РГИА ДВ. Ф. Р-2422. Оп. 1. Д. 221. Л. 17об.). Отпускные цены факторий Дальгосторга были значительно ниже всех прочих торговцев: мыло – на 44%, керосин – на 35%, гречка – на 45%, солонина – на 88%, охотничьи припасы – на 249% [7, с. 105]. Еще одним результатом деятельности экспедиции был сбор сведений о ежегодном потреблении населением Охотско-Гижинского района основных продуктов питания и о частной торговле, что было очень важно с точки зрения выстраивания дальнейшей стратегии снабжения этих территорий в русле государственной политики вытеснения частного из сферы торговли.

Параллельно с усилиями, направленными на ликвидацию частного сектора в торговле северных районов, в 1920-х гг. начался поиск оптимальных форм и методов их снабжения, в процессе которого проводились постоянные организационные перестройки, в ходе которых роль государственной торговли неуклонно

повышалась. В 1924 г. снабжение Камчатки и Чукотки было передано Охотско-Камчатскому рыбопромышленному акционерному обществу (ОКАРО), при этом Дальгосторг стал одним из его учредителей [17, с. 23]. А с 1925 г. правительство посчитало более целесообразным сосредоточить функции снабжения Камчатки и Чукотки непосредственно в руках Дальгосторга. Последний к этому времени имел там 21 факторию и завез товаров на 3 млн. руб. (РГИА ДВ. Ф. Р-2422. Оп. 1. Д. 364. Л. 104). Осенью 1925 г. Дальгосторгу был выделен целевой кредит 850 тыс. руб. на снабжение Камчатки (ГААО. Ф. Р-481. Оп. 3. Д. 68. Л. 40об.). К 1 октября 1925 г. число государственных магазинов в Камчатской губернии достигло 37 [17, с. 24].

Ценовая политика Дальгосторга оказалась привлекательной для северян. В 1925 г. его фактории продавали муку на 10% дешевле, чем у конкурентов, чай – на 46%, табак – на 8%, керосин – на 16%, сотню патронов – на 28% (подсчитано на основе: [1, с. 94]). В 1926 г. был открыт государственный хлебозапасный магазин на мысе Дежнева. Для снабжения подобных магазинов Чукотского полуострова и Гижиги было выделено в 1926 г. товаров на сумму 34 830 руб., среди которых основное место занимали мука, чай, табак, сахар, патроны (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 27. Л. 143). В 1927/28 г. Дальгосторгом было завезено на Камчатку товаров на сумму более 4 млн. руб. (ГАПК. Ф. Р-1165. Оп. 1. Д. 141-а. Л. 22).

Во второй половине 1920-х гг. операции ДГТ на Камчатке постепенно утрачивали характер натурального обмена и на 75–80% производились уже на наличные деньги (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 2. Д. 79. Л. 317). Переход к денежному эквиваленту был шагом вперед в развитии торговли на Камчатке. Но она по-прежнему не могла в полном объеме обеспечить потребности населения. Ситуация, при которой в магазинах и факториях долго отсутствовали в продаже товары первой необходимости (белая мука, сахар, подсолнечное масло, мыло и т.д.), была характерна как для отдаленных поселений, так и для административных центров Камчатки и других северных территорий (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 2. Д. 79. Л. 312–314). Рост недовольства местного населения системой снабжения вынудил местные власти ввести нормированный отпуск многих товаров уже весной 1927 г., то есть на полтора года раньше, чем на остальной территории региона и страны в целом [13,

с. 80]. Что касается Камчатки, то здесь кроме введения нормирования был задействован еще и испытанный способ разрешения проблем со снабжением путем передачи этой функции другой организации, на этот раз – Акционерному Камчатскому обществу (АКО). Дальгосторг после передачи дел АКО прекратил свою деятельность на всей территории, подчиненной последнему (ГАХК. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 42. Л. 197).

Территориальное распределение государственных торговых точек в северных районах Дальнего Востока было неравномерным, часто не согласовывалось с размещением потребительских кооперативов. Это приводило к возникновению конкуренции между ними, которая, с точки зрения власти, была нездоровой и вредной для дела. В докладе Далькрайторга, подготовленном в 1927 г. к заседанию бюро Далькрайкома ВКП(б), на котором рассматривались проблемы снабжения Камчатки и Сахалина на 1927/28 г., в вопросе о конкуренции между кооперацией и госторговлей было отмечено, что одной из причин ее возникновения было неудачное территориальное размещение предприятий различных категорий торговли. В двух наиболее удаленных уездах – Гижигинском и Чукотском ДГТ являлся монопольно торгующей организацией. В остальных уездах имелись населенные пункты, где была представлена и государственная, и кооперативная торговля. Именно там частыми стали случаи, когда фактории ДГТ мешали деятельности кооперативов (ГАХК. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 42. Л. 32–33, 66). В этот период правительство придерживалось точки зрения, что при слабости кооперации в северных районах и при наличии разветвленного, централизованного и финансово более сильного аппарата ДГТ «совершенно исключена возможность возложения ответственности за снабжение этих районов на кооперацию» (ГАХК. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 42. Л. 33).

Вопрос об организации завоза товаров в северные районы Дальнего Востока в 1920-е гг. находился в стадии обсуждения и в процессе выработки единого подхода. Государство отставило принцип монопольного планового завоза как единственной возможности гарантировать его успешность и учет потребностей каждого района. Первым рычагом, с помощью которого предполагался «охват снабжения государственными регулирующим влиянием», была названа монополия снабжения, а вторым – импорт потребительских товаров, дававший возможность снижения цен и повышения покупательской

способности местного населения (ГАХК. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 43. Л. 33). Партийно-советские руководители ДВК соглашались с целесообразностью предоставления Дальгосторгу права монопольного завоза товаров на Камчатку и Сахалин и получения там всего пушного эквивалента (ГАХК. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 43. Л. 13). Но те представители Далькрайторга, которые были хорошо знакомы с положением дел на местах, считали необходимым при этом «сократить стремления к захвату госторговлей на рынке в ущерб развития кооперации» и ориентировать ее на приложение своих сил прежде всего там, где значительна еще роль частного капитала. Предлагалось разграничить сферы госторговли и кооперации, выделив для каждой категории торговли определенные районы, чтобы избежать конкуренции между ними (ГАХК. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 43. Л. 79).

Так, например, поступили на Сахалине, где Далькрайсоюзу (организации потребительской кооперации) было поручено снабжение населения северной оконечности Сахалина, а остальной принадлежавшей СССР части острова – Дальгосторгу. При этом в официальных документах неоднократно подчеркивалось, что Дальревком основную ставку в деле снабжения острова делал не на кооперацию, а на ДГТ. К концу 1920-х гг. был найден компромиссный вариант сосуществования обобщественных секторов торговли в северных районах Дальнего Востока: государственной торговле было отведено место преимущественно в оптовой торговле, а большая часть розничной торговли принадлежала потребительской кооперации.

Летом 1925 г. Дальгосторг отправил на Сахалин 1 тыс. пудов сахара, 250 тыс. пудов сала, 10 мест кирпичного чая и 300 пудов керосина. А осенью 1925 г. на остров прибыло несколько пароходов из Владивостока, Харбина, Хакодаге, Благовещенска, Шанхая и Хабаровска, доставивших закупленные ДГТ товары на сумму 282 480 руб., в том числе на 179 245 руб. товаров первой необходимости. После того как, согласно постановлениям СНК СССР от 24 ноября 1925 г. и 7 мая 1926 г., в 1925/26 хозяйственном году был разрешен беспрошленный и безакцизный ввоз на остров иностранных и отечественных товаров (РГИА ДВ. Ф. Р-2422. Оп. 1. Д. 835. Л. 44–45), до 60% завозимых ДГТ товаров составляли заграничные. Однако в последующие годы началось сокращение объемов завоза импортных товаров и увеличения отече-

ственных. В 1928/29 г. ДГТ завез на остров на сумму, в 3,7 раза превосходившую показатели 1925/26 г., при этом импорт составил 24% завоза. Это были только те товары, которые, по оценке Крайторга, невозможно было закупить на внутреннем рынке (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 121. Л. 157об., 161об.).

Плановое снабжение северных и труднодоступных территорий Дальнего Востока было налажено далеко не сразу. Власти, торгующие организации и население столкнулись в процессе его становления с большими трудностями. Не было ясности с определением списков необходимых товаров и, соответственно, необходимых объемов завоза. К этому прибавлялись транспортные и финансовые проблемы, а также недостаток товарной массы. В 1929 г. Далькрайисполком пришел к выводу, что «снабжение северных районов ДВК, производимое в централизованном порядке, обыкновенно отстает от потребностей северного населения в товарах» (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 351. Л. 169).

Таким образом, на Дальнем Востоке в 1920-е гг. возникла государственная торговля, которая неуклонно укрепляла свои позиции при активной поддержке властей всех уровней. Большую роль в этом сыграл Дальгосторг, ставший ведущей государственной торгующей организацией региона. Делая ставку на расширение обобщественного сектора внутренней торговли, государство все более сужало сферу действия рыночных механизмов ее регулирования, хотя значимая роль и относительная свобода частного капитала в регионе вынуждали не форсировать этот процесс. Однако в конце 1920-х гг. с особенностями региональной торговли считались все меньше, поскольку они не вписывались в формировавшуюся уже в условиях нэпа модель советской распределительной системы. Тенденции экономического регулирования уступили место административному нажиму, что привело к нарастанию кризисных явлений этой системы и введению в 1929 г. карточного распределения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андрианов Ф.И. Снабжение Дальнего Востока Дальгосторгом // Северная Азия. 1926. Кн. 2. С. 93–95.
2. Бюллетень ВТБ. 1924. 25 октября.
3. Бюллетень ВТБ. 1925. 12 марта.
4. Весь Дальний Восток. Справочник на 1925 г. Хабаровск: Далькга, 1926.

5. Вся Сибирь и Дальний Восток. Справочная книга на 1926 г. М.; Л.: Промиздат, 1926.

6. Галлямова Л.И. Дальний Восток СССР в годы нэпа: тенденции и особенности современной историографии // Россия и АТР. 2012. № 3. С. 55–71.

7. Гачечиладзе А.Д. Оперативная деятельность Дальгосторга (Главной конторы во Владивостоке) // Экономическая жизнь Приморья. 1924. № 5. С. 95–118.

8. Дальневосточный путь. 1924. 29 августа.

9. Дальний Восток России в эпоху советской модернизации: 1922 – начало 1941 г. (История Дальнего Востока России. Т. 3. Кн. 2) / Под ред. В.Л. Ларина, Л.И. Галлямовой. Владивосток: Дальнаука, 2018.

10. Доссер З. Приморская губерния как возможный рынок для советской промышленности // Экономическая жизнь Дальнего Востока. 1923. № 2. С. 1–17.

11. Дударь Л.А. Государственное регулирование дальневосточной торговли в 1920-е гг. // Итоги и перспективы развития исторической науки на Дальнем Востоке России (Десятые Крушановские чтения, 2021 г.). Владивосток: Дальнаука, 2021. С. 106–112.

12. Дударь Л.А. Контрабандная и легальная торговля на Дальнем Востоке России в 1920-е гг. // Таможенная политика России на Дальнем Востоке. 2019. № 4. С. 80–89.

13. Дударь Л.А. Роль государства в организации торговли и снабжения товарами северных районов Дальнего Востока России в 1920-30-е годы // Дальний Восток России в контексте мировой истории: от прошлого к будущему. Материалы Международной научной конференции (доклады и сообщения). Владивосток, 1997. С. 76–82.

14. Дударь Л.А. Экономические формы борьбы с контрабандной торговлей на Дальнем Востоке в 20-е годы XX века // Вестник Дальневосточной государственной академии экономики и управления. 2000. № 1. С. 101–109.

15. Контрольные цифры народного хозяйства ДВК на 1926–27 г. Хабаровск, 1926.

16. Мандрик А.Т. Новая экономическая политика и ее влияние на экономику Дальнего Востока в восстановительный период. Первая половина 20-х годов XX в. // История освоения Россией Приамурья и современное социально-экономическое состояние стран АТР: материалы международной научно-практической конференции. Ч. 2. Комсомольск-на-Амуре: Изд-во АмГПУ, 2007. С. 112–129.

17. Материалы по статистике Камчатской губернии. Хабаровск, 1925.
18. Отчет Дальневосточного краевого исполнительного комитета за 1925/26 г. Хабаровск, 1927.
19. Отчет Дальревкома и Дальэконосо за 1923–24 г. Хабаровск, 1925.
20. Перельман Б. Частная торговля на Дальнем Востоке и практика ее регулирования // Экономическая жизнь Дальнего Востока. 1925. № 3–4. С. 77–86.
21. Рубинштейн Г.Л. Развитие внутренней торговли в СССР. Л.: Изд-во ЛГУ, 1964.
22. Саначев И.Д. Новая экономическая политика на Дальнем Востоке. 1922–1925 гг. Владивосток, 1993.
23. Стасюкевич С.М. Хлебозаготовительные кампании 1920-х гг. на Дальнем Востоке // Российская история. 2016. № 1. С. 98–115.
24. Статистический ежегодник – 1927 г. Вып. 5. Хабаровск; Благовещенск, 1928.
25. Три года советского строительства в Дальневосточном крае. Отчет Дальревкома за 1922–25 гг. Хабаровск, 1926.
26. Ярмарки и базары Приморской губернии (по данным Владивостокской товарной биржи) // Советское Приморье. 1925. № 7. С. 64–69.
- REFERENCES**
1. Andrianov, F.I., 1926. Snabzhenie Dal'nego Vostoka Dal'gostorgom [Supply of the Soviet Far East by Dalgostorg], Severnaya Aziya, book 2, pp. 93–95. (in Russ.)
2. Byulleten' VTB [Bulletin of Foreign Trade Bank of the USSR], 25 oktyabrya 1924. (in Russ.)
3. Byulleten' VTB [Bulletin of Foreign Trade Bank of the USSR], 12 marta 1925. (in Russ.)
4. Ves' Dal'nii Vostok. Spravochnik na 1925 g. [The entire Far East. Reference book for 1925]. Khabarovsk: Dal'kta, 1926. (in Russ.)
5. Vsyā Sibir' i Dal'nii Vostok. Spravochnaya kniga na 1926 g. [The entire Siberia and Far East. Reference book for 1926]. Moskva; Leningrad: Promizdat, 1926. (in Russ.)
6. Gallyamova, L.I., 2012. Dal'nii Vostok SSSR v gody nepa: tendentsii i osobennosti sovremennoi istoriografii [Soviet Far East during the NEP years: trends and features of modern historiography], Rossiya i ATR, no. 3, pp. 55–71. (in Russ.)
7. Gachechiladze, A.D., 1924. Operativnaya deyatelnost' Dal'gostorga (Glavnoi kontory vo Vladivostoke) [Operational activities of Dalgostorg (The main office in Vladivostok)], Ekonomicheskaya zhizn' Primor'ya, no. 5, pp. 95–118. (in Russ.)
8. Dal'nevostochnyi put' [Far Eastern way]. 29 avgusta 1924. (in Russ.)
9. Larin, V.L. and Gallyamova, L.I. eds., 2018. Dal'nii Vostok Rossii v epokhu sovetskoii modernizatsii: 1922 – nachalo 1941 g. (Istoriya Dal'nego Vostoka Rossii. T. 3. Kn. 2) [The history of the Russian Far East. Vol. 3. Book 2. The Far East of Russia in the era of Soviet modernization, 1922 – the beginning of 1941]. Vladivostok: Dal'nauka. (in Russ.)
10. Dosser, Z., 1923. Primorskaya guberniya kak vozmozhnyi ryok dlya sovetskoii promyshlennosti [Primorsky Governorate as a possible market for Soviet industry], Ekonomicheskaya zhizn' Dal'nego Vostoka, no. 2, pp. 1–17. (in Russ.)
11. Dudar, L.A., 2021. Gosudarstvennoe regulirovanie dal'nevostochnoi torgovli v 1920-e gg. [State regulation of Far Eastern trade in the 1920s]. In: Itogi i perspektivy razvitiya istoricheskoi nauki na Dal'nem Vostoke Rossii (Desyatye Krushanovskie chteniya, 2021 g.). Vladivostok: Dal'nauka, 2021, pp. 106–112. (in Russ.)
12. Dudar, L.A., 2019. Kontrabandnaya i legal'naya torgovlya na Dal'nem Vostoke Rossii v 1920-e gg. [Smuggling and legal trade in the Russian Far East in the 1920s], Tamozhennaya politika Rossii na Dal'nem Vostoke, no. 4, pp. 80–89. (in Russ.)
13. Dudar, L.A., 1997. Rol' gosudarstva v organizatsii torgovli i snabzheniya tovarami severnykh raionov Dal'nego Vostoka Rossii v 1920-30-e gody [The role of the state in the organization of trade and supply of goods to the northern regions of the Russian Far East in the 1920s and 1930s]. In: Dal'nii Vostok Rossii v kontekste mirovoi istorii: ot proshlogo k budushchemu. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (doklady i soobshcheniya). Vladivostok, 1997, pp. 76–82. (in Russ.)
14. Dudar, L.A., 2000. Ekonomicheskie formy bor'by s kontrabandnoi torgovlei na Dal'nem Vostoke v 20-e gody XX veka [Economic forms of combating smuggling in the Russian Far East in the 1920s], Vestnik Dal'nevostochnoi gosudarstvennoi akademii ekonomiki i upravleniya, no. 1, pp. 101–109. (in Russ.)
15. Kontrol'nye tsifry narodnogo khozyaistva DVK na 1926–27 g. [Control figures of the national economy of the Far Eastern Krai for 1926–27]. Khabarovsk, 1926. (in Russ.)

16. Mandrik, A.T., 2007. Novaya ekonomicheskaya politika i ee vliyanie na ekonomiku Dal'nego Vostoka v vosstanovitel'nyi period. Pervaya polovina 20-kh godov XX v. [The New Economic Policy and its impact on the economy of the Far East during the recovery period in the first half of the 1920s]. In: Istoriya osvoiniya Rossiei Priamur'ya i sovremennoe sotsial'no-ekonomicheskoe sostoyanie stran ATR: materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Ch. 2. Komsomolsk-na-Amure: Izd-vo AmGGU, 2007, pp. 112–129. (in Russ.)
17. Materialy po statistike Kamchatskoi gubernii [Materials on statistics of Kamchatka Governorate]. Khabarovsk, 1925. (in Russ.)
18. Otchet Dal'nevostochnogo kraevogo ispolnitel'nogo komiteta za 1925/26 g. [The report of the Far Eastern Regional Executive Committee for 1925/26]. Khabarovsk, 1927. (in Russ.)
19. Otchet Dal'revkoma i Dal'ekoso za 1923–24 g. [The report of the Dalrevkom and Dalekoso for 1923–24]. Khabarovsk, 1925. (in Russ.)
20. Perel'man, B., 1925. Chastnaya trgovlya na Dal'nem Vostoke i praktika ee regulirovaniya [Private trade in the Far East and the practice of its regulation], Ekonomicheskaya zhizn' Dal'nego Vostoka, no. 3–4, pp. 77–86. (in Russ.)
21. Rubinshtein, G.L., 1964. Razvitie vnutrennei trgovli v SSSR [The development of domestic trade in the USSR]. Leningrad: Izd-vo LGU. (in Russ.)
22. Sanachev, I.D., 1993. Novaya ekonomicheskaya politika na Dal'nem Vostoke. 1922–1925 gg. [The New Economic Policy in the Russian Far East, 1922–1925]. Vladivostok. (in Russ.)
23. Stasyukevich, S.M., 2016. Khlebozagotovitel'nye kampanii 1920-kh gg. na Dal'nem Vostoke [Grain procurement campaigns of the 1920s in the Soviet Far East], Rossiiskaya istoriya, no. 1, pp. 98–115. (in Russ.)
24. Statisticheskii ezhegodnik – 1927 g. Vyp. 5. [Statistical yearbook of 1927]. Khabarovsk; Blagoveshchensk, 1928. (in Russ.)
25. Tri goda sovetskogo stroitel'stva v Dal'nevostochnom krae. Otchet Dal'revcoma za 1922–25 gg. [Three years of Soviet construction in the Far Eastern Krai. The report of the Dalrevkom for 1922–25]. Khabarovsk, 1926. (in Russ.)
26. Yarmarki i bazary Primorskoii gubernii (po dannym Vladivostokskoi tovarnoi birzhi) [Fairs and bazaars of Primorsky Governorate (According to the Vladivostok commodity exchange)], Sovetskoe Primor'e, 1925, no. 7, pp. 64–69. (in Russ.)



УДК 168

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2021-4/43-48>

Е.В. Петрова*

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ЦИФРОВОМ МИРЕ**

Целью статьи является философское обоснование необходимости введения в образовательные стандарты по экологии основ информационной экологии. Автор считает, что без этой дисциплины качественное экологическое образование, отвечающее реалиям цифровой эпохи, невозможно. Знание законов информационной экологии необходимо, чтобы не допустить негативного воздействия информационной среды на человека: манипулирования сознанием человека и зависимости от цифровой среды.

Ключевые слова: экологическое образование, экологический кризис, экологическое сознание, цифровая среда, информационное общество, информационная экология

Philosophical problems of environmental education in the modern digital world. EKATERINA V. PETROVA (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The article gives philosophical reasons for the need to introduce the foundations of information ecology into the standards of environmental education. The author believes that without this discipline high-quality environmental education that meets the realities of the digital age is impossible. The knowledge of information ecology laws is crucial to prevent the negative impact of the information environment on a person: manipulation of human consciousness and dependence on the digital environment.

Keywords: environmental education, environmental crisis, environmental awareness, digital environment, information society, information ecology

В современных условиях, когда экологический кризис проникает во все сферы жизнедеятельности человека, включая информационное пространство (см.: [10]), необходимость качественного экологического образования становится как никогда актуальной. Проблема усугубляется тем, что «существующее ныне

экологическое образование, основанное на аналитических знаниях о Природе, на архетипах социального развития эпохи индустриализации, уже не отвечает современным вызовам. Оно узко прагматически и потребительски ориентированно, не в состоянии переломить природоразрушительные мотивы глобализирую-

* ПЕТРОВА Екатерина Викторовна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии естественных наук Института философии РАН.

E-mail: philosophyx@rambler.ru

© Петрова Е.В., 2021

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 19-011-00383/19.

щегося общества всеобщего рынка, торжества утилитарных рыночных ценностей» [7, с. 5].

Если провести более глубокий анализ, наличие кризис не только экологического образования, но образования вообще: несмотря на постоянное повышение квалификации учителей, разработку новых образовательных методик, включение в образовательный процесс цифровых и интерактивных средств, общий уровень образования падает. «Выпускники школ в большинстве своем плохо владеют родным языком, не умеют пользоваться элементарными математическими навыками, имеют отрывочные представления об устройстве окружающего мира» [8, с. 63].

Падения уровня образования – пугающая тенденция, ведь качественное образование, полученное человеком, важно не только с точки зрения приобретения определенного массива знаний и овладения профессиональными компетенциями. От уровня воспитания и образования человека зависит широта кругозора, глубина и целостность мировоззрения, способность к критическому мышлению и умение выстраивать логические связи, общий уровень культуры. В современном информационном, цифровом обществе это особенно актуально еще и потому, что позволяет человеку противостоять «цифровым вызовам», не поддаваться манипуляциям в информационно-коммуникационном пространстве и не впадать в цифровую зависимость.

Если говорить об экологическом образовании, то его важность состоит в том, что без него невозможно формирование целостного экологического сознания, необходимого каждому обитателю планеты Земля, так как «решение глобальной экологической проблемы, существующей в современном мире, невозможно без изменения экологического сознания людей» [2, с. 15].

Целостное экологическое сознание, как и целостное научное сознание вообще, не может формироваться без опоры на философские основания науки. По определению крупнейшего отечественного специалиста по философии науки В.С. Степина, философские основания науки – это философские идеи и принципы, «которые обосновывают онтологические постулаты науки, а также ее идеалы и нормы» [13, с. 204].

Философские основания науки меняются с течением времени, для разных эпох они будут

разными. К примеру, ньютоновская физика и квантовая механика построены на совершенно разных философских основаниях. Для экологического образования и экологической науки в целом смена философских оснований также характерна. Нельзя не согласиться с Ю.В. Хен в том, что «так же, как современная физика мало похожа на физику ньютоновского времени, экология сегодня не может преследовать точно те же цели, что и на заре своего возникновения» [15, с. 56].

И.К. Лисеев подчеркивает важность философских оснований для опережающего развития экологического образования и выработки экологического мировоззрения: «В своем развитии и содержательном наполнении экологическое образование бросает вызов многим традиционным представлениям о бытии мира и человека, глубоко укорененным в культуре техногенной цивилизации. Оно формирует понимание новых ценностно-нормативных отношений, отвечающих требованиям времени, способствует преодолению отчуждения человека от природы, выработке экологического мировоззрения, экологической культуры, обозначает и акцентирует экологические императивы взаимодействия общества и природы. Всего этого экологическое образование может достичь, только обратившись к фундаментальным основаниям философского знания в их современной интерпретации в философии» [7, с. 21]. Особую значимость такое «философски наполненное» экологическое образование приобретает для человека техногенной цивилизации, оторванного от природы и от своих корней и зачастую переживающего кризис идентичности.

Смена философских оснований экологии связана, в основном, с рефлексией человечества над причинами и последствиями глобального экологического кризиса. Собственно, одно из этих оснований – антропоцентризм, убежденность в том, что человек – царь природы и вершина эволюции, а вся остальная природа существует лишь для удовлетворения его потребностей – и стало одной из существеннейших предпосылок экологического кризиса. Антропоцентричная экология ставила во главу угла не гармоничное развитие биосферы, а исключительно выживание человечества, в жертву которому приносились интересы и сама возможность существования других биологических видов. Смена философских оснований

экологии с антропоцентризма на биоцентризм означает, что основой развития современной экологии «должен стать приоритет интересов Земли ... над интересами человечества» [15, с. 63]. В том же русле мыслит и биолог Н.Н. Воронцов: «Основной лозунг нашего недавнего прошлого – “все на благо человека, все во имя человека” – антиэкологичен. Человечество есть лишь часть биосферы, и проведение в жизнь этого лозунга вело (и ведет) к необратимому нарушению балансовых соотношений в системе биосфера – экосистема – человеческие популяции» [5, с. 394].

В основе новых философских оснований экологии, кроме принципа биоцентризма, лежит принцип целостности: человек – биологическое существо, являющееся частью целого – биосферы. Следовательно, любые техногенные процессы, разрушающие целостность биосферы, неизбежно скажутся на человечестве как ее части.

Одной из глобальных тенденцией современности является постоянный рост степени воздействия социума и происходящих в нем процессов на сферу науки и образования. И если раньше такая тенденция была характерна в основном для гуманитарных наук, то в последнее время, как подчеркивает Б.И. Пружинин, «естественные науки испытывают мощное воздействие социальных запросов, заметно влияющих на формы, направления и интенсивность реализации когнитивного потенциала естествознания» [11, с. 107].

Таким образом, новые цивилизационные реалии, острые кризисные ситуации, связанные с пандемией COVID-19 и ее социальными последствиями, с которыми человечеству пришлось столкнуться в последние два года, требуют и новых подходов как к науке, так и к образованию, в том числе и экологическому.

По моему мнению, в учебники и методические материалы по экологии должен быть введен новый раздел – информационная экология. Под информационной экологией я, вслед за А.П. Парахонским, понимаю науку, изучающую «закономерности влияния информации на формирование и функционирование биосистем, в том числе человека, человеческих сообществ и человечества в целом, на здоровье, как состояние психического, физического и социального благополучия, разрабатывающую мероприятия по оздоровлению окружающей информационной среды» [9, с. 26]. Сходные

понятия – медиаэкология, экология средств коммуникации.

Без знания закономерностей взаимодействия с информацией современный человек, постоянно взаимодействующий с цифровой средой, не сможет выстроить это взаимодействие правильно, без ущерба для своего физического и психического здоровья. Дело в том, что цифровые технологии настолько «вплелись» в наш социум и культуру, что мы практически не можем, даже при желании, избежать взаимодействия с ними. «Цифровые коммуникации становятся повседневностью, а их избегание – моветоном, показателем социальной дезадаптации и даже преступлением» [14, с. 371].

Экологическое образование предполагает изучение общеэкологических законов, в процессе анализа которых можно прийти к выводу, что они работают и в современной информационной среде, с которой человечество теснейшим образом взаимодействует в самых разных сферах жизнедеятельности. К примеру, один из законов социальной экологии, по Н.Ф. Реймерсу, гласит: «Общество развивается до тех пор и постольку, поскольку сохраняет равновесие между своим давлением на среду и восстановлением этой среды – природно-естественным и искусственным» [12, с. 147]. Этот закон можно распространить и на искусственно созданную информационную среду, т.к. ее можно считать новой окружающей человека средой. Цифровая среда – полностью искусственно созданная среда, лишенная эволюционно выработанных законов саморегуляции, соответственно поддержанием баланса и восстановлением этой среды должен заниматься человек.

«Информационное давление» на современного человека очень велико. В искусственно созданной информационной среде (Интернет, социальные сети, разного рода мессенджеры, компьютерные игры) остро стоит проблема информационного загрязнения, информационного мусора. В результате постоянного взаимодействия с цифровой средой меняется тип мышления человека, возникает «клиповое» или «сетевое» [1] мышление. При этом синтезирующие возможности мышления ослабевают, умение воспринимать и анализировать длинные тексты утрачивается. Вместе с тем, страдает долговременная память, т.к. «цифровой человек» не считает нужным ее тренировать, полагая, что все необходимые данные

можно «погуглить». У человека появляется зависимость от мессенджеров, соцсетей, компьютерных игр, потребность проверять электронную почту каждые несколько минут. Лишенный этой возможности, например, вследствие отключения Интернета или поломки гаджета, он испытывает весьма неприятные психологические и физиологические симптомы, своего рода «синдром отмены» [4; 6]. Данная проблема настолько серьезна, что в 2019 г. зависимость от видеоигр и азартных онлайн-игр была введена в международную классификацию болезней МКБ–11 в качестве отдельной нозологической единицы.

Для успешного противостояния вышеперечисленным негативным аспектам воздействия цифровой среды на сознание и психику человека, эти аспекты прежде всего должны быть отслежены и осознаны. Человек должен выстраивать оптимальный алгоритм взаимодействия с цифровой средой, максимально используя предоставляемые ею возможности, но не попадая в ловушки зависимости и не позволяя собой манипулировать. Для этого необходимо как повышение личной информационной культуры, так и разработка стандартов взаимодействия с цифровой средой с учетом биосоциальной природы человека. Достижению и первой и второй цели способствует информационная экология как наука, соответственно, ее основы необходимо разрабатывать, изучать и вводить в образовательные стандарты по экологии. Постоянно возрастающее, плохо контролируемое и слабо изученное «цифровое давление» на человека требует разработки комплексной программы «экологической безопасности, своего рода “информационной гигиены” для защиты психики и мозга человека от агрессивного воздействия инфосферы, а общества от ответной индивидуальной и коллективной агрессии со стороны людей, ставших своего рода жертвами новой информационной эпохи» [3, с. 68].

Эколог Н.Ф. Реймерс, анализируя структуру экологического знания, дает характеристику такого нового раздела экологической науки, как экология культуры: «Вещественно-культурные и воззренческие ценности, воздействующие на человека, такие как архитектурная, ландшафтная и материальная среда, а также как аудиовизуальные, литературные и подобные им богатства, стали предметом экологии культуры. Как научная дисциплина экология культуры

призвана исследовать культурную среду обитания человека, ее формирование и воздействие на людей» [12, с. 147]. Тот факт, что большая часть аудиовизуальной среды в настоящее время представлена в цифровой форме, способствует сближению информационной экологии и экологии культуры. Соответственно, включение экологии культуры, наряду с информационной экологией, в образовательные стандарты по экологии, на наше взгляд, также весьма желательно и перспективно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Carr, N., 2008. If Google make us stupid? What the Internet is doing to our brains. URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/306868/>
2. Ашхамаф А.Р. Экологическое сознание: к проблеме определения понятия // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2010. № 3. С. 15–18.
3. Березанцев А.Ю. Экология мозга: куда ведет информационная цивилизация? // Философия биологии в новом диалоге с природой: материалы международной конференции. М.: ИФ РАН, 2018. С. 57–69.
4. Войскунский А.Е. Актуальные проблемы психологии зависимости от Интернета // Психологический журнал. 2004. Т. 25. № 1. С. 90–100.
5. Воронцов Н.Н. Развитие эволюционных идей в биологии. М.: КМК, 2004.
6. Дубнова К.В., Немудрая Е.Ю. Феномен Интернет-зависимости и ее появление на дистанционном обучении // Инновационные подходы в современной науке: сборник статей по материалам LXXXVI международной научно-практической конференции. М.: Интернаука, 2021. С. 34–37.
7. Лисеев И.К. Особенности и специфика экологического образования эпохи высоких технологий // Философские основания экологического образования в эпоху нанотехнологий. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2014. С. 5–21.
8. Марфенин Н.Н. Фундаментальные противоречия современного образования и возможные способы их решения // Философские основания экологического образования в эпоху нанотехнологий. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2014. С. 63–84.
9. Парахонский А.П. Формирование информационного общества и развитие информаци-

онной экологии // Педагогика и современность. 2014. № 3. С. 20–28.

10. Петрова Е.В. Информационная экология как «стратегия выживания» человека в цифровой среде // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 89–98.

11. Пружинин Б.И. О некоторых перспективах отечественной философии естественных наук // Эпистемология и философия науки. 2020. Т. 57. № 4. С. 107–111.

12. Реймерс Н.Ф. Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы). М.: Журнал «Россия молодая», 1994.

13. Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006.

14. Труфанова Е.О. Человек в цифровом мире: «распределенный» и целостный // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. № 3. С. 370–375.

15. Хен Ю.В. Новые аспекты экологической теории // Экологическое взаимодействие природы и общества: теория и практика: сборник статей межрегиональной научно-практической конференции. Ч. 1. Павловский Посад, 2019. С. 54–64.

REFERENCES

1. Carr, N., 2008. If Google make us stupid? What the Internet is doing to our brains. URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/306868/>

2. Ashkhamaf, A.R., 2010. Ekologicheskoe soznanie: k probleme opredeleniya ponyatiya [Ecological consciousness: to the definition of the term], Vestnik Adygeiskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 1: Regionovedenie: filosofiya, istoriya, sotsiologiya, yurisprudentsiya, politologiya, kul'turologiya, no. 3, pp. 15–18. (in Russ.)

3. Berezantsev, A.Yu., 2018. Ekologiya mozga: kuda vedet informatsionnaya tsivilizatsiya? [Ecology of the brain: where is information civilization heading?]. In: Filosofiya biologii v novom dialoge s prirodoy: materialy mezhdunarodnoi konferentsii. Moskva: IF RAN, 2018, pp. 57–69. (in Russ.)

4. Voiskunskii, A.E., 2004. Aktual'nye problemy psikhologii zavisimosti ot Interneta [Current issues of internet addiction psychology], Psikhologicheskii zhurnal, Vol. 25, no. 1, pp. 90–100. (in Russ.)

5. Vorontsov, N.N., 2004. Razvitie evolyutsionnykh idei v biologii [The development of evolutionary ideas in biology]. Moskva: KMK. (in Russ.)

6. Dubnova, K.V. and Nemudraya, E.Yu., 2021. Fenomen Internet-zavisimosti i ee poyavlenie na distantsionnom obuchenii [The phenomenon of internet addiction and its emergence in distance learning]. In: Innovatsionnye podkhody v sovremennoi nauke: sbornik statei po materialam LXXXVI mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Moskva: Internauka, 2021, pp. 34–37. (in Russ.)

7. Liseev, I.K., 2014. Osobennosti i spetsifika ekologicheskogo obrazovaniya epokhi vysokikh tekhnologii [The features of ecological education in the age of high technology]. In: Filosofskie osnovaniya ekologicheskogo obrazovaniya v epokhu nanotekhnologii. Moskva: Kanon+, ROOI «Reabilitatsiya», 2014, pp. 5–21. (in Russ.)

8. Marfenin, N.N., 2014. Fundamental'nye protivorechiya sovremennogo obrazovaniya i vozmozhnye sposoby ikh resheniya [The fundamental contradictions of modern education and possible ways of their solution]. In: Filosofskie osnovaniya ekologicheskogo obrazovaniya v epokhu nanotekhnologii. Moskva: Kanon+, ROOI «Reabilitatsiya», 2014, pp. 63–84. (in Russ.)

9. Parakhonskii, A.P., 2014. Formirovanie informatsionnogo obshchestva i razvitie informatsionnoi ekologii [The making of information society and the development of information ecology], Pedagogika i sovremennost', no. 3, pp. 20–28. (in Russ.)

10. Petrova, E.V., 2020. Informatsionnaya ekologiya kak «strategiya vyzhivaniya» cheloveka v tsifrovoi srede [Information ecology as a “survival strategy” of a person in the digital environment], Voprosy filosofii, no. 10, pp. 89–98. (in Russ.)

11. Pruzhinin, B.I., 2020. O nekotorykh perspektivakh otechestvennoi filosofii estestvennykh nauk [On some prospects of the Russian philosophy of natural sciences], Epistemologiya i filosofiya nauki, Vol. 57, no. 4, pp. 107–111. (in Russ.)

12. Reimers, N.F., 1994. Ekologiya (teorii, zakony, pravila, printsipy i gipotezy) [Ecology (theories, laws, rules, principles and hypotheses)]. Moskva: Zhurnal «Rossiya molodaya». (in Russ.)

13. Stepin, V.S., 2006. Filosofiya nauki. Obshchie problemy [Philosophy of science. General problems]. Moskva: Gardariki. (in Russ.)

14. Trufanova, E.O., 2021. Chelovek v tsifrovom mire: «raspredelennyi» i tselostnyi [Human in the digital world: «distributed» and integral], Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya, no. 3, pp. 370–375. (in Russ.)

15. Khen, Yu.V., 2019. *Novye aspekty ekologicheskoi teorii* [New aspects of environmental theory]. In: *Ekologicheskoe vzaimodeistvie prirody i obshchestva: teoriya i praktika: sbornik statei mezhtseleobrazovatel'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii*. Ch. 1. Pavlovskii Posad, 2019, pp. 54–64. (in Russ.)



А.А. Крушанов*

К ИСТОРИИ КИБЕРНЕТИКИ В СССР

Кибернетика интересна не только своим содержанием, но и своей историей. Во-первых, это история первой трансдисциплинарной науки, которой пришлось пробиваться сквозь жесткие границы классических дисциплин. Во-вторых, интерес вызывает ее необычная судьба в Советском Союзе. Как известно, середина XX в. для кибернетики была временем мощного общественного и профессионального признания в мире, однако существует мнение, что в этот период в СССР кибернетика подверглась гонениям со стороны советских философов. Автор статьи предлагает пересмотреть это представление в свете новых данных.

Ключевые слова: история науки, кибернетика, СССР, советские философы

Towards the history of cybernetics in the USSR. ALEXANDER A. KRUSHANOV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

Cybernetics is interesting not only for its content but also for its history. First, it is the story of the first transdisciplinary science that had to break through the rigid boundaries of the classical disciplines. Secondly, its unusual fate in the Soviet Union is of special interest. While in the mid-XXth century cybernetics enjoyed powerful public and professional recognition in the world, it is believed that in the USSR it was denounced by Soviet philosophers. The author of the article proposes to revise this view in light of new data.

Keywords: history of science, cybernetics, USSR, Soviet philosophers

Введение

Определить кибернетику кратко, но точно не получится. Ведь ее «отец», американский математик Норберт Винер, связал со своим детищем сразу несколько важных смыслов:

– феномен управления впервые рассмотрен в общем виде, как особый процесс, заслуживающий специального внимания;

– управление впервые представлено как информационный процесс;

– использовано обобщение особого вида.

Управление – это не предмет какой-то одной классической науки. Это что-то другое. Потому такого рода исследования сегодня выделяют

специальным образом, например, как трансдисциплинарные;

– все это сделано ради решения задачи автоматизации управления.

Тот факт, что для кибернетики важны все эти смыслы, отчетливо показала ее известная история. Например, ее называли наукой об управлении. И это, конечно, требует уточнения. Ведь процессы управления вообще-то систематически изучались (в том числе и в нашей стране) и до всякой кибернетики. Правда, изучались они весьма специальным образом, как процессы управления, реализуемые автоматическими регуляторами, родственными регулятору Уатта

* КРУШАНОВ Александр Андреевич, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии естественных наук Института философии РАН.

E-mail: krushanov@yandex.ru

© Крушанов А.А., 2021

[6, с. 58–59]. Конкретно этот регулятор использовался для стабилизации работы паровой машины, а потом и других двигателей. Между тем, обсуждая феномен управления, Винер задал значительно более широкие рамки, предложив общую модель управления. И таким образом, заодно показав, что открыт совершенно новый класс свойств и закономерностей, которые не укладываются в традиционные дисциплинарные рамки. Это существенно отличало винеровский подход к управлению от нашего, ориентированного на изучение процессов регулирования в технике. Большого у нас пока и не требовалось.

Важно, что звучали развиваемые подходы к управлению очень сходно: «наука об управлении» (Винер), «теория управления» (у нас). А потому основная часть наших специалистов по теории управления к тому факту, что появилась еще и наука о вроде уже хорошо известном, отнеслась вполне спокойно. Казалось, что появился фактический аналог того, что и так уже было разработано вполне успешно «на месте». И если говорить о процессах управления в технической сфере, то действительно удивить в то время советских специалистов чем-то «заграничным» было весьма сложно.

Третий из приведенных выше смыслов кибернетики важен в том числе для понимания того, почему появление новой «науки об управлении» сопровождалось на Западе «сенсационной шумихой» [8, с. 32]. Все дело в том, что Винер, обсуждая природу управления, заодно говорил и писал о будущих заводах-автоматах [3, с. 284], и о том, что в принципе могут появиться машины умнее своего создателя [2, с. 300]. Иногда это выражалось резко, но в целом Винер пытался быть осторожным. Мол, наверное, сможем сделать, но стоит ли – зависит именно от нас [2, с. 306].

Такого рода мысли формулировались в целом аккуратно, но общественность перспективой остаться без работы и попасть в кабалу к умным машина была буквально потрясена. Зато книга Винера «Кибернетика» таким образом прославилась, что не преминули заметить и в Советском Союзе. Потому кибернетику стали упоминать и критиковать советские журналисты еще до перевода самой книги на русский язык. Хотя настал момент, когда в СССР перевели и издали и саму книгу. Так в истории кибернетики наступил значимый для нее советский период, на рассмотрении которого мы и сосредоточимся.

Победное распространение кибернетики в СССР

В Советском Союзе кибернетике, можно сказать, повезло. На ее популярность и отношение к ней повлияли два важных обстоятельства. Свои представления об управлении Винер изначально разрабатывал в ходе решения задачи совершенствования и автоматизации зенитного огня. Дело было в Англии, во время Второй мировой войны, куда Винер был командирован специально для помощи зенитчикам. Это означает, что содержание кибернетики не могло не быть интересно и нашим оборонщикам. С другой стороны, после войны управление народным хозяйством Советского Союза стало порождать такие сложные новые задачи, что появилась потребность в разработке и приложении каких-то научных средств, позволяющих подобного рода задачи успешно решать. Тем более что была надежда на то, что возможность научного управления экономикой в целом приведет к возникновению совершенно новых и мощных возможностей и результатов, не достижимых на Западе. Так и началась славная история кибернетики на советской почве.

Основная книга «отца» новой науки Норберта Винера «Кибернетика» впервые увидела свет в 1948 г. на английском языке. Как уже отмечалось, ей сопутствовала не украшающая новую науку шумиха, и все же в 1959 г. издательство «Советское радио» выпустило русский перевод этой книги. Хотя нет сомнений, что оригиналы книги на английском языке по традиции того времени появились в спецхране сразу после издания. Но если говорить о публикации книги «Кибернетика» в Советском Союзе, то большинству читателей и специалистов здесь был известен в основном полный перевод второго издания «Кибернетики», осуществленный и изданный в 1968 г.

Все это стало возможно, конечно, благодаря смягчению нравов после XX съезда КПСС в 1956 г., а также, как уже отмечалось, в силу активной заинтересованности советских оборонщиков, готовых привлечь любую новую информацию для решения проблем, возникающих в ходе работы по атомному проекту или в областях ракетостроения и космонавтики.

Первое издание книги Винера в СССР произошло в период, когда жизнь кибернетики на советской почве быстро налаживалась. Так, уже в 1959 г. академик, адмирал-инженер А.И. Берг возглавил созданный Президиумом

АН СССР Научный совет по комплексной проблеме «Кибернетика». Зримым свидетельством политической поддержки деятельности нового Научного совета стало появление в 1961 г. большого серийного издания Совета «Кибернетику на службу коммунизму». Уже в 1962 г. при Научном совете появились секции, в т.ч. философская секция (руководитель – А.Л. Субботин).

Кстати, участие в этом процессе адмирала совсем не случайно. Как было отмечено выше, первыми желающими познакомиться с кибернетикой стали советские военные. Во-первых, это было напрямую связано с необходимостью решения задач обороны страны, так что какие-то свежие идеи не были бы в этом случае лишними. Кроме того, именно военным было проще получить доступ к книге, которая первоначально пребывала лишь в спецхранах. Поэтому в «пионерах» направления в Советском Союзе мы видим наряду с адмиралом Бергом прежде всего полковника артиллерии Анатолия Ивановича Китова, а позже – экс-преподавателя Артиллерийской академии, члена-корреспондента АН СССР Алексея Андреевича Ляпунова.

Здесь стоит остановиться на специфике возникшей кибернетики и особенностях ее осмысления в разных странах. Важно иметь в виду, что на практике название «кибернетика» стало обозначать целый комплекс работ, связанных с развитием и использованием компьютерной техники при решении задач управления и связи. Соответственно, М. Аптер, один из специалистов периода возникновения кибернетики, отмечал: «В кибернетике, такой, как она сложилась, нет центральной части, она скорее состоит из нескольких направлений, различным образом перекрывающих друг друга. Среди них конструирование вычислительных машин и средств связи, теория алгоритмов, логика, биология и психология, а также множество прилегающих областей: семантика, лингвистика, психология, психиатрия, медицина, педагогика, индустрия, управление предприятиями, экономика, физиология и т.д.» [1, с. 10].

Любопытно, что данное обстоятельство послужило кибернетике специфическую службу. На Западе исходная кибернетика из-за общего высокого динамизма жизни и деятельности довольно быстро распалась, дифференцировалась на специализированные области (computer science, программирование, робототехника,

искусственный интеллект, management и др.). Соответственно, для появления самостоятельной области, понимаемой нами как «философия кибернетики», на Западе фактически не было реальных оснований. Это нашло выражение в том, что ярких работ подобной направленности на Западе так и не появилось.

Советскому Союзу подобная лихорадочность и поспешность деятельности присуща не была, а потому философская судьба кибернетика оказалась совсем иной. В силу относительной медлительности производственной (в широком смысле) жизни в СССР исходная кибернетика удерживалась как единый комплекс довольно значительное время и даже прошла институционализацию в вариантах, например, Института кибернетики в Киеве (1962 г.), других аналогичных институтов, а также кафедр кибернетики в высших учебных заведениях. Соответственно, замысел Винера в СССР не раздробился по специализированным линиям, но вполне долго продолжал активно будоражить общественное сознание, причем при участии таких ярких фигур, как А. Китов, А. Берг, А. Ляпунов и В. Глушков. В русле этого движения его лидерами ставились и обсуждались возникавшие философские и методологические вопросы кибернетической работы.

На это естественным образом откликнулись и философы. Появились систематические и интересные исследования природы информации (прежде всего в этой связи стоит упомянуть А.Д. Урсула). Интересно и плодотворно изучалась природа кибернетически понимаемого управления (здесь не могу не назвать А.В. Бокарева и Л.А. Петрушенко). При этом была развернута вполне масштабная и содержательная работа по философскому осмыслению кибернетики в целом (А.И. Берг, И.Б. Новик, В.Д. Моисеев, Н.И. Жуков).

Иначе говоря, кибернетика и кибернетики могут быть вполне признательны философам за выявление и проработку философских аспектов кибернетических исследований, что нельзя не поставить в заслугу философам кибернетики нашей страны. Потому совсем не случайно известное плотное сотрудничество с советскими философами такого авторитетного кибернетика, как А.И. Берг. Хотя, конечно, эта часть истории обживания кибернетики на советской почве не обошлась без определенных проблем, которые принято связывать с деятельностью советских философов.

Кибернетика и советские философы

Бытует устойчивое предание о том, что в период появления кибернетики в СССР советские философы выступили ее гонителями. Это убеждение обычно подтверждают одним широко известным и действительно убедительным аргументом. В 1954 г. в четвертом издании «Краткого философского словаря» под редакцией М. Розенталя и П. Юдина кибернетику представили совершенно ненаучной и даже ругательной статьей [4, с. 236–327], что очень хорошо запомнилось вплоть до настоящего времени. Статья была резко критичной и мало-содержательной: она безапелляционно провозглашала, что кибернетика – это «реакционная лженаука». Далее объяснялось, что это еще и проявление механицизма, который не улавливает качественной разницы между объектами разной природы. Наконец, в новой науке обнаружили даже то, что она выступает идеологическим орудием империалистической реакции. Имея в виду репрессивную специфику рассматриваемых времен, в такой подаче кибернетики в «Кратком философском словаре» можно увидеть прямой донос партийным и чрезвычайным органам. Да и использованная в статье ругательная лексика фактически скалькирована с речи Лысенко, громившего генетику.

Именно это и запомнилось накрепко. Так что давняя история продолжает волновать общественное сознание, теперь даже трансформируясь в предание о намеренном «антикибернетизме» в Советском Союзе. Скажем, в недавнем номере газеты «Аргументы и факты» в комментарии редакции к выступлению одного политика можно прочесть попутное замечание: «...В 1950-х власти запрещали кибернетику...» [5, с. 2]. Хорошо, что обошлось без обличения философов, но все же это явное свидетельство того, что представление о гонениях на кибернетику никуда не исчезло и даже приобрело новый вид. Полагаю, что пора вернуться к истокам этого представления и попытаться что-то прояснить и для себя, и для всех, кого это волнует. Прошло достаточно времени для того, чтобы былые страсти успокоились, идеологический прессинг давно остался позади, появились новые данные по истории нашей страны – все это в целом позволяет вернуться к столь памятной ситуации с кибернетикой на новом уровне, позволяющем оценить произошедшее более взвешенно и объективно.

Несмотря на то что известность получила в основном именно статья из «Краткого фило-

софского словаря», ей предшествовали и другие публикации провокационного характера. Например, в 1953 г. в журнале «Вопросы философии» появилась антикибернетическая статья «Кому служит кибернетика?», подписанная псевдонимом «Материалист». Хотя статья зримых следствий не имела, соглашусь, что все это смахивает на начало разворачивания философами идеологической кампании против кибернетики и кибернетиков. Но все это только смахивает, и вот почему.

В 1953 г. умер Сталин, так что приученный к строгой дисциплине партийный аппарат просто не мог начать всесоюзную идеологическую акцию против кибернетики по своей инициативе, а отдать такой приказ в этот период было просто некому. Шла борьба за власть, так что тут уж было не до какой-то кибернетики. В то же время были свои проблемы и на местах. Например, в 1952 г. главного редактора журнала «Вопросы философии» Д.И. Чеснокова сменил активно идеологизированный Ф.В. Константинов. Он просто обязан был отметить свой приход какой-то заметной идейной акцией. В связи с чем кажется очень вероятным, что появление антикибернетической статьи «Материалиста» в «Вопросах философии» – это находка именно Ф.В. Константинова.

Сегодня появились новые публикации о тех далеких днях, содержащие в том числе сведения и о том, о чем в Советском Союзе мы просто никогда не узнали бы. И, соответственно, картина становится вдруг яснее и приобретает неожиданный вид, ведь в этих новых публикациях можно встретить вот какое удивительное свидетельство. Недавно была опубликована книга киевлянина В.Д. Пихоровича «Очерки истории кибернетики в СССР». Автор известен как ответственный редактор биографического труда «В.М. Глушков – пионер кибернетики». В самих «Очерках» пишется: «Из “достоверных источников, пожелавших остаться неизвестными” мне стало известно, что статья эта (в «Кратком философском словаре». – прим. авт.) была написана Е.А. Шкарабой, заместительницей главного конструктора первой советской вычислительной машины С.А. Лебедева. По словам этого же “источника”, она предложила подписать ее своему шефу и дала ей ход. Так эта статья, будто бы, появилась» [7, с. 20]. Автор не утверждает с определенностью, что дело было именно так, и тем не менее включил эту версию в свою книгу по истории кибернети-

ки в Советском Союзе. Если это все же правда, то, похоже, академик Лебедев очень не любил иностранные заимствования и искусственное увлечение иностранным. Возможно, это и было мотивом неприятия кибернетики (если, конечно, приведенные В.Д. Пихоровичем слова действительно соответствуют тому, что происходило в те времена). Но не иметь это теперь в виду при анализе истории кибернетики в нашей стране уже было бы неправильно.

Таким образом, получается, что обсуждаемая история – это, возможно, в том числе история о том, как известные и заслуженные создатели передовой в тот момент компьютерной техники попытались скрытно использовать возможности философов во благо по-своему понятого патриотизма. Ну а говоря в целом, за философское сообщество в связи с историей кибернетики в нашей стране, похоже, оправдываться и переживать просто нет причин. Более того, за анализ философских аспектов кибернетики советских философов следовало бы просто поблагодарить! И кстати, причуды судьбы: после десятилетий забвения «кибернетика» в своем исходном значении вновь стала актуальной. К настоящему времени этот первичный комплекс знания настолько дифференцировался и разросся, что теперь его вновь удобно именовать лишь одним и давно знакомым емким словом «кибернетика».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аптер М. Кибернетика и развитие. М.: Мир, 1970.
2. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М.: Советское радио, 1968.
3. Винер Н. Я – математик. М.: Наука, 1967.
4. Кибернетика // Краткий философский словарь / Под ред. М. Розенталя, П. Юдина. М., 1954. С. 236–237.

5. Кто зарежет ламантина? Что министр нашел на дороге и чем вредна кибернетика // Аргументы и факты. 2019. № 29. С. 2.

6. Моисеев Н.Н. Люди и кибернетика. М.: Молодая гвардия, 1984.

7. Пихорович В.Д. Очерки истории кибернетики в СССР. М.: Ленанд, 2016.

8. Соболев С.Л., Китов А.И., Ляпунов А.А. Основные черты кибернетики // Ляпунов А.А. Проблемы теоретической и прикладной кибернетики. М.: Наука, 1980. С. 18–34.

REFERENCES

1. Apter, M., 1970. Kibernetika i razvitie [Cybernetics and development]. Moskva: Mir. (in Russ.)
2. Wiener, N., 1968. Kibernetika, ili upravlenie i svyaz' v zhitvotnom i mashine [Cybernetics or control and communication in the animal and the machine]. Moskva: Sovetskoe radio. (in Russ.)
3. Wiener, N., 1967. Ya – matematik [I am a mathematician]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
4. Kibernetika [Cybernetics]. In: Rozental', M. and Yudin, P. eds., 1954. Kratkii filosofskii slovar'. Moskva, pp. 236–237. (in Russ.)
5. Kto zarezhet lamantina? Chto ministr nashel na doroge i chem vredna kibernetika? [Who will slaughter the manatee? What the minister found on the road and why cybernetics is harmful], Argumenty i fakty, no. 29, p. 2. (in Russ.)
6. Moiseev, N.N., 1984. Lyudi i kibernetika [People and cybernetics]. Moskva: Molodaya gvardiya. (in Russ.)
7. Pikhovich, V.D., 2016. Ocherki istorii kibernetiki v SSSR [Essays on the history of cybernetics in the USSR]. Moskva: Lenand. (in Russ.)
8. Sobolev, S.L., Kitov, A.I. and Lyapunov, A.A., 1980. Osnovnye cherty kibernetiki [The main features of cybernetics]. In: Lyapunov, A.A., 1980. Problemy teoreticheskoi i prikladnoi kibernetiki. Moskva: Nauka, pp. 18–34. (in Russ.)

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2021-4/54-59>

В.В. Сидорин*

АЛЕКСЕЙ ВАСИЛЬЕВИЧ БЕЛЬСКИЙ В ИНСТИТУТЕ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье кратко рассматривается история первых лет существования Института научной философии (1921–1923 гг.), а также его концепция, основанная на таких принципах организации научно-исследовательской жизни, как единая тема исследований, наличие многочисленных коллективных исследовательских проектов, междисциплинарность и плюрализм. В приложении публикуется архивный материал, содержащий новые сведения из творческой биографии одного из представителей молодого поколения сотрудников Института – Алексея Васильевича Бельского.

Ключевые слова: Институт научной философии, А.В. Бельский, Г.Г. Шпет, институциональный подход, культурно-исторический подход, история русской философии

Aleksey Belsky in the Institute of Scientific Philosophy. VLADIMIR V. SIDORIN (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The article briefly examines the first years of the Institute of Scientific Philosophy (1921–1923), as well as its core organizational principles such as a single research topic, the presence of numerous collective research projects, interdisciplinarity and pluralism. The statement to the board of the Moscow State University of Alexey Belsky, a representative of the younger generation of the Institute's employees, is published in the appendix of the article.

Keywords: Institute of Scientific Philosophy, Alexey Belsky, Gustav Shpet, institutional approach, cultural-historical approach, history of Russian philosophy

Реконструкция истории Института научной философии не только открывает малоизвестные страницы отечественной философии, но представляет собой, на наш взгляд, пример реализации институционального подхода к ее истории [4; 7]. Этот подход подразумевает обращение к истории институтов и институционализированных форм интеллектуальных практик и позволяет задать еще одну исследовательскую

перспективу, дополняющую историографию русской философии, традиционно выстраивающуюся либо вокруг отдельных персоналий, либо вокруг отдельных направлений и школ (русский религиозно-философский идеализм, русский марксизм, русское неокантианство, феноменология в России и т.д.). Подобная исследовательская программа, однако, должна быть дополнена культурно-историческим подходом,

* СИДОРИН Владимир Витальевич, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН.

E-mail: vlavitsidorin@gmail.com

© Сидорин В.В., 2021

позволяющим, в свою очередь, выявить и рассмотреть тематическое и концептуальное единство в историческом развитии той или иной институции. Прослеживание подобных линий преемственности – как, например, в случае с проектом философской психологии, логическими исследованиями, терминологическими штудиями, проблемой методологии общественных наук – позволяет рассматривать развитие отечественной философии во всей ее целостности, имеющей место несмотря на все исторические разрывы и потрясения.

Такой подход к исследованию институций осуществлен в книге «Институт научной философии. Начало», где реконструируется деятельность этого Института в контексте творческих биографий работавших там философов и ученых [3]. В числе преобразований, предпринятых на рубеже 1910-х – 1920-х гг., была и реформа науки и высшего образования: в марте 1921 г. СНК РСФСР принимает декрет «О плане организации факультетов общественных наук российских университетов», содержащий поручение открыть ряд научно-исследовательских институтов по гуманитарным наукам. Затеянная реорганизация научной жизни, помимо очевидных политических соображений, имела своим основанием и убежденность в необходимости создания новых организационных форм научной жизни. В рамках реализации данного решения в июле 1921 г. Наркомпросом принимается соответствующее Положение, а 29 августа при 1 МГУ, наряду с институтами истории, языкознания, теории и истории права, искусствознания, социологии, создается Институт научной философии, директором которого становится Г.Г. Шпет [6]. Вновь учрежденная институция состояла из 4 секций (логики и теории познания, методологии наук, истории философии, систематической философии) и объединила такие разноплановые фигуры, как Г.Г. Шпет, А.А. Богданов, В.Н. Ивановский, И.А. Ильин, А.М. Деборин, С.Л. Франк и др. Первые годы истории Института, связанные с директорством Г.Г. Шпета (август 1921 г. – март 1923 г.), были связаны с решением ключевых вопросов – организацией научно-педагогической и исследовательской работы, вопросами кадрового характера – заполнением штатного состава действительных членов, научных сотрудников I и II разрядов. Подготовленная коллективом авторов монография, реконструирующая на основе архивных

материалов историю первых лет существования Института научной философии, дает представление о таких принципах организации его научно-исследовательской жизни, как исследовательская работа на единую тему (в качестве такой была выбрана тема «Что такое философия»), коллективные исследовательские проекты (терминологические штудии, совместные историко-философские проекты, исследования методологии общественных наук, проект философской психологии), междисциплинарность и плюралистический подход к структурированию исследовательской работы. Первому составу Института не удалось в должной мере развернуть свою исследовательскую работу: уже в феврале-марте 1923 г. последовала его радикальная реорганизация, результатом которой стало исключение всех действительных членов и научных сотрудников немарксистской ориентации. Однако создание Института не только маркировало важную веху институционализации отечественного философского пространства, но и продемонстрировало потенциал подобной формы организации научно-исследовательской деятельности.

Монография «Институт научной философии. Начало» имеет, с нашей точки зрения, еще один важный сквозной сюжет. Хорошо известны трагические судьбы многих, состоявшихся еще в дореволюционной России философов: существенной их части пришлось покинуть страну, а многие из оставшихся погибли в годы репрессий или были вынуждены замолчать. Однако малоизвестна судьба представителей молодого философского поколения, которые как раз на рубеже 1910-х – 1920-х гг. получили философское образование в российских университетах и продолжали свое становление в качестве исследователей. Творческие судьбы тех из них, кто не желал работать в рамках марксистского дискурса, были подрублены в самом начале: кто-то был вынужден полностью уйти из науки, кто-то сумел найти себя в иных дисциплинах, в которых давление идеологии не было таким всеобъемлющим, как в философии. Институт научной философии с самого своего возникновения стал центром притяжения талантливой философской молодежи: научными сотрудниками II разряда, избираемыми на открытых конкурсах 1921–1922 гг., стали молодые философы из Москвы, Томска, Казани, Саратова. Публикуемая в монографии конкурсная документация представляет ценней-

шие биографические и творческие материалы представителей этого поколения – М.И. Батуева, Н.Н. Волкова, А.С. Керлин, И.Н. Дьякова, Н.И. Жинкина, З.И. Криворотовой, Н.Ю. Крупянской, М.П. Столярова и многих других. К их числу относится и Алексей Васильевич Бельский – выходец из духовного сословия, выпускник Казанской духовной академии и ученик В.И. Несмелова.

Основной состав научных сотрудников Института научной философии был выбран еще осенью 1921 г. Однако в следующем году он был пополнен целым рядом исследователей, в числе которых был и А.В. Бельский, ставший сотрудником Института в октябре 1922 г., но уже не успевший приступить к фактическому исполнению своих обязанностей, будучи вынужден (вместе со всеми научными сотрудниками I и II разрядов) покинуть его в феврале-марте 1923 г.¹ Публикуемые в монографии «Институт научной философии. Начало» материалы, относящиеся к А.В. Бельскому, содержат не только биографические сведения, но и информацию о его творческих работах (посвященных немецкой философии XIX в., Аристотелю, Лукрецию, Миллию), которые, к сожалению, на данный момент обнаружить не удалось [2; 5]. Публикуемый в приложении к данной статье документ из Архива РАН не только позволяет пролить свет на жизненный путь А.В. Бельского – научного сотрудника Института научной философии, позднее члена ГАХН, но и представляет собой печальный памятник эпохи. Будучи избран научным сотрудником решением Совета Института научной философии и столкнувшись с не утверждением своей кандидатуры Правлением 1 МГУ, молодой специалист был вынужден фактически «переписывать» представленное ранее Curriculum vitae, пытаясь нивелировать факт своего духовного образования, убирая из своей биографии одни сведения (происхождение из духовного сословия, преподавание во Владимирской духовной семинарии) и подчеркивая другие (работу в советской образовательной системе и культурно-просветительских учреждениях).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бельский А.В. Теория искусства Шлейермахера // Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных

наук и эстетическая теория 1920-х гг. Т. 2. Публикации. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 685–689.

2. Бельский А.В. Curriculum vitae // Институт научной философии. Начало / Под ред. А.В. Черняева и Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 444–445.

3. Институт научной философии. Начало / Под ред. А.В. Черняева и Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2021.

4. Куренной В.А. Почему мы возвращаемся к институтам // Логос. 2020. № 6. С. 1–22.

5. Попов П.С. Отзыв о работах А.В. Бельского // Институт научной философии. Начало / Под ред. А.В. Черняева и Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 445–449.

6. Сидорин В.В., Черняев А.В., Щедрина Т.Г. «Завершение или начало?». Историческая философия Г. Шпета как фундамент Института философии // Вопросы философии. 2021. № 9. С. 60–67.

7. Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.

REFERENCES

1. Belsky, A.V., 2017. Teoriya iskusstva Shleiermakhera [Schleiermacher's theory of art]. In: *Iskusstvo kak yazyk – yazyki iskusstva. Gosudarstvennaya akademiya khudozhestvennykh nauk i esteticheskaya teoriya 1920-kh gg.* T. 2. Publikatsii. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2017, pp. 685–689. (in Russ.)

2. Belsky, A.V., 2021. Curriculum vitae. In: Chernyaev, A.V. and Shchedrina, T.G. eds., 2021. *Institut nauchnoi filosofii. Nachalo.* Moskva: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 444–445. (in Russ.)

3. Chernyaev, A.V. and Shchedrina, T.G. eds., 2021. *Institut nauchnoi filosofii. Nachalo* [The beginnings of the Institute of Scientific Philosophy]. Moskva: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 444–445. (in Russ.)

4. Kurennoy, V.A., 2020. *Pochemu my vozvrashchaemysya k institutam?* [Why do we keep coming back to institutions?], *Logos*, no. 6, pp. 1–22. (in Russ.)

5. Popov, P.S., 2021. *Otzyv na raboty A.V. Bel'skogo* [Review of A.V. Belsky's works]. In: Chernyaev, A.V. and Shchedrina, T.G. eds., 2021. *Institut nauchnoi filosofii. Nachalo.* Moskva: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 445–449. (in Russ.)

¹ Позднее, в 1926 г. А.В. Бельский станет сотрудником ГАХН, разгромленной в 1930 г. [1].

-
6. Sidorin, V.V., Chernyaev A.V. and Shchedrina, T.G., 2021. «Zavershenie ili nachalo?» Istoricheskaya filosofiya G. Shpeta kak fundament Instituta filosofii [«Completion or beginning». Gustav Shpet's historical philosophy as the foundation of the Institute of Philosophy], *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 60–67. (in Russ.)
7. Shichalin, Yu.A., 2000. Istoriya antichnogo platonizma v institutsional'nom aspekte [The history of ancient Platonism in the institutional aspect]. Moskva: Greko-latinskii kabinet. (in Russ.)



А.В. Бельский
В Правление 1 Московского государственного
Университета

Алексея Васильевича
Бельского

Заявление²

В виду того, что утверждение моего избрания научным сотрудником Института научной философии Правлением Университета отложено на неопределенное время, я считаю необходимым сообщить более подробные сведения о моей предыдущей жизни, а также о научной и общественной деятельности.

Интерес к научно-философским занятиям пробудился у меня еще в средней школе и именно в период общественного движения 1905–6 года. Вполне естественно, что этот интерес прежде всего выразился в увлечении политическими и социально-экономическими вопросами и в чтении литературы по этим вопросам. Одновременно с этим я с большим интересом отдался изучению естественных наук, главным образом, биологии. Знакомство с естественными науками навсегда упрочило во мне интерес к общим вопросам по выработке мировоззрения. Уже в средней школе я с большим увлечением штудировал «Силу и материю» Бюхнера и «Мировые загадки» Геккеля. По окончании семинарии я очень желал поступить на естественное отделение Университета, но полное отсутствие материальных средств заставило меня поступить в духовную академию, где мне предоставлялась казенная стипендия. На первых курсах академии я усиленно работал над изучением общей и русской истории и особенно истории русской общественной мысли. Это изучение

выражалось отчасти в слушании читавшихся в академии курсов по общеобразовательным предметам и в участии в студенческих научно-литературных кружках, а главным образом в самостоятельной работе, чему способствовала исключительно благоприятная возможность пользования книгами академической библиотеки. На последних курсах окончательно определилась моя склонность к занятиям философией. В академии же я много работал над изучением древних и новых языков, начатым еще в средней школе. По выходе из академии я стремился дополнить свое образование. Так, во время моей командировки в Петербургский университет (в бытность мою профессорским стипендиатом) я не ограничился слушанием курсов по философским наукам, но значительную долю времени уделял знакомству с преподаванием общественных наук. Например, в зимний семестр 1914 г. я посещал семинарий профессора Рейснера по истории политических и общественных учений. То же желание продолжать образование побудило меня в 1918 году поступить на педагогический факультет Тамбовского университета, где я прослушал почти полный двухгодичный (для педагогов) курс, включающий, кроме специально педагогических, науки естественные, общественные и словесные. Одновременно с посещением Университета и по выходе из него я никогда не прерывал самостоятельного изучения философии. За период с 1915 по 1921 гг. я успел познакомиться с главнейшими сочинениями (частью по подлинным текстам, частью – по переводам) Платона, Аристотеля, Декарта, Юма, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана, Авенариуса, Спенсера, Бергсона, Рилья, Паульсена, Вундта и др., а также с курсами ло-

² Публикуется по рукописному оригиналу, хранящемуся в Архиве РАН (Ф. 355. Оп. 1. Д. 11. Л. 20–22). Курсивом выделены подчеркивания. Все сокращения раскрыты без специальных указаний. На первом листе имеется резолюция «В Совет Института научной философии. 20.X.22», а также пометка «Правлением 5.X. 1922 вопрос об утверждении Бельского отложен».

гики Милля, Зигварта, М.М. Троицкого, Минто и др., и с курсами психологии Гербарта, Вундта, Титченера и др.

В своих самостоятельных работах по философии я являюсь сторонником научного направления философии и противником чисто догматических утверждений. Философия, по моему убеждению, должна решать свои проблемы на основе данных, добытых всеми положительными науками, и при разработке этих данных, пользоваться методами строго научного исследования. Мои первые опыты по философии, написанные еще в академии (теория происхождения восприятий в поэме Лукреция «De rerum natura» и «Пессимизм Шопенгауэра и Гартмана»), совершенно свободны от богословского влияния. Точно также представленные мною в Институт научной философии работы, написанные в 1920–21 году («Учение Милля об индукции» и «Категории Аристотеля») не заключают в себе никаких следов влияния духовной школы.

Моя общественная деятельность заключалась, главным образом, в педагогической работе. Она состояла в преподавании истории и французского языка в старой школе, и

в преподавании философской пропедевтики, истории культуры и истории социализма в советской школе. Те же предметы я преподавал в школе повышенного типа для взрослых при Тамбовском народном университете. В самое последнее время я работал в двух школах для взрослых, состоящих в ведении политико-просветительных учреждений Тамбовской губернии, а на последнем месте моей службы, кроме того, состоял председателем местного культурно-просветительного общества.

Позволяю себе надеяться, что Правление Университета с вниманием отнесется к моей десятилетней работе над изучением философии, а также древних и новых языков и утвердит избрание Института научной философии, и тем даст мне возможность работать и учиться под руководством Института. В случае отказа в утверждении моя научная деятельность, вероятно, должна будет прекратиться, так как я не вижу никакой возможности продолжать работу в тех чрезвычайно неблагоприятных условиях, в которых я работал до настоящего времени.

А. Бельский
14 октября 1922 г.

И.А. Михайлов*

МАРВИН ФАРБЕР
И НАЧАЛА АМЕРИКАНСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

В статье анализируются основные вехи рецепции трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля в США. Автор прослеживает, как благодаря теоретическим и организационным усилиям М. Фарбера, одного из слушателей Э. Гуссерля середины 1920-х гг., феноменология превращается в общенаучно признанный метод философских исследований. В статье показано, как в своей критике феноменологии М. Фарбер постепенно занимает методологически все более осознанную позицию, двигаясь от анализа логических основ феноменологии к противопоставления ее натурализму, а от него – к марксистской критике феноменологии.

Ключевые слова: феноменология, М. Фарбер, Э. Гуссерль, рецепция, американская философия, история философии

Marvin Farber and the beginnings of the American phenomenology. IGOR A. MIKHAYLOV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The article analyses the main milestones on the way of Husserl's transcendental philosophy into the world of American philosophy. Phenomenology becomes a respected and acknowledged methodology within humanities due to the theoretical and organizational efforts of Marvin Farber, one of Husserl's short-term disciples in the mid-1920s. In his criticism Farber gradually comes to a methodologically more and more conscious standpoint that moves from a logical analysis of phenomenology's presuppositions to naturalism, finally ending in the adoption of a Marxist standpoint toward phenomenology.

Keywords: phenomenology, M. Farber, E. Husserl, reception, American philosophy, history of philosophy

Марвин Фарбер: вехи жизненного пути

Как может специфическая научная программа, зародившаяся поначалу в одной национально-культурной философской традиции, быть «экспортирована» в языковую среду другой философской культуры? Что при этом происходит? В какой мере новые идеи трансформируют философское мышление культуры, в которой они рецепируются? Какие изменения претерпевают они при этом сами? Можно ли быть популярным

затвором некоей философской программы, если некоторые ее базовые принципы для тебя изначально неприемлемы? Что будет происходить, если принципы феноменологии, призывающей к «идеализму», накладываются на уже достаточно укоренившиеся симпатии к материализму и даже социализму? Все эти вопросы имеют самое прямое отношение к проникновению немецкой феноменологии в американскую философию, а также к главному и наиболее активно-

* МИХАЙЛОВ Игорь Анатольевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

E-mail: ia.mikhaylov@gmail.com

© Михайлов И.А., 2021

му, энергичному ее «пропагандисту» – Марвину Фарберу (1901–1980). Минимально необходимые формальные сведения о нем таковы.

Марвин Фарбер был старшим сыном в еврейской семье, прибывшей в США из Австрии. С юного возраста Марвин обнаружил музыкальное дарование и, как полагают, вполне мог начать карьеру музыканта (виолончель). Однако пошел обучаться философии; свое решение объяснял тем, то «при недостаточной умственной работе музыка может легко превратиться в рутину» [3, р. 147]. Закончил бакалавриат в Гарварде в 1922 г., после чего отправился в Берлин и Фрайбург, пробыв там в общей сложности 2 года (1923–1924 гг.). После пребывания в Германии вернулся в Гарвард для завершения своей диссертации. Диссертация по философии была защищена в 1925 г., издана несколькими годами позже [6]. Около года Фарбер преподавал в Университете штата Огайо. В Германию приезжал еще раз (на год) в 1926 г., в Гейдельберг. Затем, с 1927 г. и до выхода на пенсию работа в университете г. Буффало (штат Нью-Йорк), за исключением трех лет, проведенных в Университете Пенсильвании в 1961–1964 гг., где он был заведующим отделением философии. В университете в г. Буффало должность профессора-ассистента (assistant professor) получил в 1928 г., должность полного профессора – в 1930 г. В 1954 г. получил титул заслуженного профессора. В эти годы он был также Президентом Восточного отделения Американской философской ассоциации. В 1974 г. Фарбер выходит на пенсию, до самой смерти продолжая возглавлять журнал «Философия и феноменологические исследования» – основной инструмент развития и консолидации феноменологической проблематики в США. Помимо членства во множестве философских обществ (Общество Чарльза Сандерса Пирса, Ассоциация символической логики, Международный институт философии в Парижа) Фарбер с 1958 г. был одним из соредкторов наиболее престижной серии книг по феноменологической проблематике «Phaenomenologica»). Стал автором сотни статей, рецензий и обзоров, а также шести монографий и глав в коллективных трудах.

Феноменология «из первых рук»:

Фарбер и Гуссерль

К середине 1920-х гг. Гуссерль стал уделять достаточно много внимания распространению феноменологии и обретению последователей из самых разных стран. В общении с одним из

них, Уинтропом Пикардом Беллом (1884–1965), Гуссерль делится радостью: у него есть «великолепные ученики», и вот сейчас один из Кембриджа, Фарбер, который ему «очень нравится» (письмо от 8 апреля 1923 г.) [21, р. 51]. Марвин Фарбер приезжает слушать лекции Гуссерля к летнему семестру 1923 г. (обучение во Фрайбурге длится до зимнего семестра 1923/24 гг.), следуя рекомендациям Вильяма Эрнеста Хокинга (1873–1966), американского философа, сторонника идеализма, общение с которым у Гуссерля восходит еще к 1902 г. В 1923 г. Хокинг справляется о делах Фарбера, сообщая Гуссерлю, что для Фарбера удалось продлить стипендию еще на один год [21, р. 169]. Уже тогда Гуссерль жалуется на трудности коммуникации с американскими коллегами, упоминая, что неоднократно посылал экземпляры своих трудов своим коллегам в Лондоне и американском Кембридже, однако ответили немногие.

Из дошедшей до нас переписки Фарбера с Гуссерлем опубликовано лишь семь писем, из которых только одно написано Фарбером. Письма охватывают период с февраля 1936 г. по июнь 1937 г., поэтому судить о взаимодействии двух философов в 1920-е гг. возможно лишь по рассказам Гуссерля другим своим корреспондентам. О том, что происходит начиная с середины 1930-х гг., мы имеем более определенное представление. На начало 1930-х гг. для Гуссерля приходятся сразу несколько жизненных ударов. Во-первых, он начинает понимать, что феноменологическое сообщество, на которое он надеялся последние два десятка лет, не сложилось, а сама интерпретация феноменологии сдвинулась в направлении, которое он считал крайне опасным. В этой ситуации Гуссерль делает несколько шагов.

Он принимает решение о прекращении выпуска «Ежегодника по феноменологической философии», в последнем выпуске «Ежегодника» он повторяет свои обычные аргументы в пользу трансцендентальной феноменологии, не упуская пренебрежительного замечания в адрес «ситуации в немецкой философии (сильно отличающейся от [ситуации] английской) с ее преобладанием воинственной философии жизни, с ее новой антропологией, ее философией “существования” (Existenz)» [17, р. 549]. Обращает внимание на противопоставление немецкой и английской философии. С одной стороны, оно говорит о драматической силе разочарования в национальной философской традиции, к кото-

рой принадлежит сам Гуссерль, с другой – указывает направление, в котором теперь устремляются надежды Гуссерля. Это – англоязычный мир, но при этом скорее пока британский. В нем Гуссерль уже начал свою просветительскую деятельность.

Гуссерль интенсифицирует переговоры о переводе своих трудов на английский язык, которые ранее велись менее систематично и в основном были инициативами посещавших его студентов.

Гуссерль – впервые за многие годы! – начинает выступать с откровенно полемическими заявлениями; доклад на тему «Феноменология и антропология» в 1931 г. – яркий тому пример [20, р. 164–181]. Параллельно Гуссерль пытается найти новые пути обоснования своей собственной трансцендентальной феноменологии, одновременно стремясь «перехватить», «вернуть» темы, которые он же сам наметил в своих разработках 1910–1918 гг., но которые теперь, в трактовке его некогда соратников, а теперь философских противников, получили неимоверную популярность. В первую очередь это касается проблемы жизненного мира¹, а также вообще проблем предданности и историчности. Как именно объяснять причины перехода Гуссерля к тематике 1930-х гг. – вопрос не столь существенный для нашей темы. Согласимся, что «Кризис» есть настойчивая попытка Гуссерля показать: его собственный проект трансцендентальной феноменологии «неизбежен и всеобъемлющ» [14, р. 161]. Однако то, что Гуссерль включается в философскую полемику по новым для него темам, представляется не менее очевидным фактом.

Вторым жизненным ударом для Гуссерля становится судьба его семьи ввиду политики партии национал-социалистов, пришедших к власти в Германии. Его сына, профессора юриспруденции Герхарда Гуссерля (1893–1973), в апреле 1933 г. увольняют с факультета права и государственных наук Кольского университета. Поначалу еще могло казаться, что происходящее можно списать на «перегибы, совершаемые чиновниками среднего звена в состоянии всеобщего возбуждения последних недель – подобно тем несправедливым и болезненным событиями, которые разыгрывались в революционные недели 1918 г.» [22, р. 160] (так пишет Эльфрида Хайдеггер Эдмунду и Мальвине Гуссерль

¹ О первенстве Гуссерля в этом вопросе см.: [26, р. 59–90].

29 апреля 1933 г.). Однако в 1935 г. в связи с ужесточением политики национал-социалистов и в частности с появлением корпуса т.н. «нюрнбергских законов», Герхарда в возрасте 40 лет отправляют на пенсию. В феврале следующего года следует запрет на преподавание. Надежды на какой-либо выход из этой ситуации теперь связываются с помощью из-за рубежа, ее ищут в первую очередь среди американских коллег. За помощью обращаются к Фарберу. Показательно, что просьбу о помощи сыну озвучивает не сам Гуссерль, а его жена Мальвина. Речь идет о поиске возможностей преподавания в области философии права и римского права: «Мы с удовольствием вспоминаем Ваш долгий период обучения во Фрайбурге, а потому уверены, что и Вы охотно проконсультируете сына Вашего учителя. <...> Поскольку имя Гуссерля имеет в Америке вес, наш сын, имеющий научные связи со своей страной, может встретить там дружеский прием» (письмо от 17 февраля 1936 г.) [22, р. 71]. Помощь Фарбера сыграла свою роль, Герхард Гуссерль эмигрирует в США, с 1940 г. по 1948 г. он преподает в Вашингтонском университете.

Спустя некоторое время Фарбер обращается к Гуссерлю с предложением перевести некоторые его труды на английский язык и издать в США (обсуждается в письме с Кэрнсом от 20 августа 1936 г.). Гуссерль рад этим усилиям Фарбера. Для перевода Гуссерль предлагает в первую очередь «Логические исследования» (упомянув также, что уже поручал это дело Д. Кэрнс). Поднятый Фарбером вопрос о переводе трудов Гуссерля объясняется отчасти усилиями Герхарда Гуссерля, отчасти собственными интересами американского философа. В 1937 г. Фарбер готовит серию публикаций по феноменологии, и потому заинтересован в присутствии англоязычных переложений основных работ. Возобновившееся незадолго до смерти Гуссерля содержательное общение между двумя философами позволяет лучше понять, в каком направлении пойдет дальше феноменология на американской почве: «Я могу теперь утверждать, что я прочитал все Ваши опубликованные работы вплоть до последней – в дополнение к тем рукописям, с которыми Вы позволили мне ознакомиться; изучил весь релевантный исторический материал, включая ранние труды Наторпа, Brentano, Фолькельта, Шуппе, Ремке и проч. <...> В моем изучении феноменологии я также уделил внимание различным критиче-

ским реакциям на нее. <...> Я чувствую теперь, что понимаю философию Эдмунда Гуссерля через ее развитие, что кажется мне единственным возможным “введением” в нее» [22, р. 78].

Важное теоретическое значение имеют вопросы, которые Фарбер, пользуясь случаем, задает Гуссерлю. Из четырех вопросов для нас наибольшее значение имеют три. «Когда в статье для Британники и сходным образом в Вашем предисловии к английскому переводу “Идей” Вы говорите о *предположении* некоего уровня бытия <...> используете ли Вы “предпосылку” в смысле, отличном от смысла беспредпосылочности “Логических исследований” и статье для журнала “Логос”?» – уточняет Фарбер. Следующий вопрос касается марксизма: «Занимались ли Вы как феноменолог позицию в отношении исторического материализма Маркса и Энгельса? Если нет – не могли бы Вы очертить Ваше отношение к нему в целом?» И, наконец: «Верно ли характеризовать Вашу философию как “не-эволюционную”, но при этом все же рассматривать ее как совместимую с натуралистической эволюционной философией, ставящей другие вопросы, исходя из других основ?» [22, р. 80]. На первый вопрос Фарбера Гуссерль отвечает утвердительно. Повода углубляться в «историко-философские наивности марксизма» у него не было. Что же касается эволюции, то он убеждает своего американского коллегу, что она вполне вписывается в его конститутивную проблематику – как, впрочем, и весь позитивный мир познания (разумеется, при необходимом исполнении редукции).

Эти разъяснения Гуссерля Фарбер уже никак не комментировал. Однако анализ всех его публикаций начиная с 1930 г. показывает, что вопросы имели всецело риторический характер. Уже в его «Обзоре недавней феноменологической литературы» отчетливо заметны критические нотки: «...Однако сами объекты не конституируются феноменологически! Пресловутая конституция совершается только лишь на когнитивной стороне, и вписывать это в сущность объективности – чистый догматизм. Феноменологический метод не в состоянии восстановить внешний мир до состояния стабильности...» [7, р. 346]².

Подводя предварительный итог, можно сказать, что до смерти Гуссерля важнейшие вехи проникновения феноменологии в англо-

язычный мир ограничивались следующими: 1921 г. – «Лондонские доклады» [19]; 1929 г. – появление статьи Гуссерля «Феноменология» в Британской энциклопедии [16]; 1931 г. – перевод на английский язык «Идей» Гуссерля [18].

Основные этапы начальной рецепции

Последующее укрепление феноменологических идей в США неотделимо от деятельности Фарбера. В своей истории феноменологического движения Шпигельберг [27] выделяет следующие вехи: 1939 г. – основание Международного феноменологического общества в открытой в эти же годы Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке; 1940 г. – выход в свет сборника статей под редакцией Фарбера «Философские эссе в честь Эдмунда Гуссерля» [5], симпозиум «Феноменология», организованный Американской философской ассоциацией, и начало издания журнала «Philosophy and Phenomenological Research»; 1943 г. – публикация книги Фарбера «Основания феноменологии» [9].

Богатая и сложная история организации научной жизни вокруг периодического издания «Philosophy and Phenomenological Research», в котором в 1940-е – 1960-е гг. происходит обсуждение современных проблем философии со значительным акцентом на феноменологию и экзистенциализм и со страниц которого уже в 1970-е – 1980-е гг. феноменологическая проблематика исчезает практически полностью, – тема отдельного исследования. Я сосредоточусь здесь главным образом на обсуждении события 1943 г., первой и на долгие годы единственной англоязычной монографии, посвященной творчеству Гуссерля.

Опубликованную в 1943 г. монографию «Основания феноменологии» Фарбера можно с полным правом назвать эпохальной. Почти шесть сотен страниц посвящены подробному анализу философских идей Гуссерля и дают корректное представление о феноменологической проблематике. Как можно было предположить уже из письма Фарбера Гуссерлю в 1937 г., в изложении феноменологических идей автор не обойдется без исторического подхода. И действительно, по крайней мере три главы (из 17-ти) в этой книге (I: Эдмунд Гуссерль и истоки его философии; III: Ранний интерес к логике; VI: Немецкая логика на рубеже столетий) имеют характер обрисовки исторически-проблемного контекста феноменологии. В мировой литера-

² На этот обзор автор продолжает ссылаться и десятилетия спустя, см.: [11, р. 135].

туре эта монография, долгое время оставшаяся непревзойденным исследованием, обращает на себя внимание, помимо прочего, следующими особенностями: во-первых, она почти исключительно посвящена проблематике «Логических исследований» (за исключением главы XVI, в которой Фарбер кратко обсуждает тему сознания времени и касается некоторых основных проблем конститутивной проблематики); во-вторых, в этой книге, как может показаться, практически отсутствует критика феноменологии Гуссерля, отсутствует позиция самого Фарбера. Действительно, авторская позиция запрятана на последних 40 страницах книги, в главе «Значение феноменологии». В заключительной главе отчетливо различаются две смысловые части: а) критика оснований гуссерлевской феноменологии как научного предприятия; б) «апологетическая» часть, в которой Фарбер разъясняет, каким образом, несмотря на им же самим озвученную критику, феноменология все-таки имеет важнейшее значение для научной методологии.

Не без некоторой доли условности мы можем выделить два смысловых блока предложенной Фарбером критики. Первый выражает его исходную (натуралистическую, материалистическую) позицию. Второй пытается переформулировать столь важную для феноменологии проблему универсальных оснований знания в несколько неожиданном ключе.

Позиция исходного «натурализма». Исходное онтологическое убеждение Фарбера выражено в следующем пассаже: «Нельзя утверждать, что у субъективности особое бытие, независимое от естественных условий существования. У нее тоже есть место в физическом мире, если под “бытием” подразумевается актуальное существование в естественном смысле. Однако субъективность может – а для философских целей и должна – рассматриваться в качестве автономной, отделенной от своей естественной укорененности» [9, р. 542]. Согласно Фарберу, одна из центральных проблем заключается как раз в том, как мы представляем себе взаимоотношение между этими сферами.

«Фундаментальная проблема существующей версии феноменологии выражается в вопросе о происхождении мира» [9, р. 546]. Гуссерль утверждает, что «цель феноменологии заключается в достижении “абсолютного познания мира”. Она пытается достичь этого, выходя за пределы всех “мирских” форм объяснения» [9,

р. 547]. Но если феноменология требует «исключения» («вынесения за скобки») всех естественных мотивов для исследования, позволяя таким образом только лишь «феноменологические», то она тем самым выводит себя за пределы большей части критики: «если даже мотивация берется не из естественного мира – как можем мы судить о ней?» [9, р. 549]. Гуссерль утверждал, что феноменология не только беспредпосылочна и немотивированна (оба термина берутся здесь в своем “естественном” значении). «Однако следует спросить: разве формулировка основополагающей проблемы феноменологии, проблемы происхождения мира, не противоречит заявлению о том, что феноменология не имеет мотивов?» [9, р. 549]. Из этого следует, в частности, что мы не только не можем знать, что такое редукция, но не можем иметь знание и о самой ее возможности [9, р. 550]. Мы не можем знать о редукции, потому что ее нельзя обнаружить в пределах «естественной установки», и лишь когда мир трансцендирован, знание о ней становится возможным. «Странное объяснение», – комментирует Фарбер. Почему нельзя привести резоны, необходимые для «выключения» естественной установки, опираясь при этом на наши естественные позиции? «Нет никаких причин, по которым феноменологическая программа не может быть переведена на язык естественных понятий» [9, р. 550]. Более того, если возможность редукции от нас скрыта (пока мы находимся в естественной установке), а само это действие не имеет мотивов, то нам приходится принять неожиданный вывод: любое объяснение редукции с необходимостью будет оказываться в определенном смысле неверным [9, р. 550–551]. В этом смысле можно сказать, что признание «релятивной истины» естественной установки вполне совпадает с интересами феноменологии [9, р. 557].

Впрочем, неясно, как мы, пользующиеся естественным языком, об этом вообще можем знать. Гуссерль утверждал, что редукция дает усеченное, в определенном смысле очищенное знание, однако он не доказал, что невозможно «естественное» логическое знание о редукции. Иными словами, «усеченное», редуцированное знание о естественной установке (с позиций установки трансцендентальной) возможно, а обратное – нет? Почему? Это рассуждение подводит Фарбера к формулировке принципов т.н. методологического плюрализма или «кооперации наук».

Обоснование позиции методологического плюрализма. Обсуждая предыдущий пример о невозможности знания о редукции изнутри естественной установки, Фарбер обращает внимание еще на один важный аспект. Фактически Гуссерль утверждает следующее: знание о «сущности» моей естественной установки возможно только через другую установку. Но почему тогда нельзя сказать аналогичного и о самой феноменологической установке: что мы не можем знать о ней иначе как через некую другую установку? Фарбер таким образом протестует против слишком резкой границы, проводимой Гуссерлем между естественной и трансцендентальной позициями. «Чтобы быть последовательным, Гуссерль должен иметь в виду, что каждая из установок ограничена своими собственными понятиями и проблемами. Но как в этом случае феноменологическая установка может помочь нам в естественной установке и в ее проблемах?» [9, р. 551] Однако не меньшее значение имеет его аргументация в общенаучном аспекте. Если невозможно судить о позиции феноменологической, занимая другие научные позиции, как возможно «обеспечить единство научного знания»? [9, р. 551] Должна быть возможна «более инклюзивная позиция», позволяющая существование «интерметодологических» суждений. Фарбер ратует за логический плюрализм, «признающий автономию различных сфер знания и их методов и не отрицающий при этом лежащего в его основе единства познания» [9, р. 551]. Образный язык феноменологии может вводить в заблуждение, создавая иллюзию непроходимой пропасти между двумя установками.

Феноменология не имеет оснований уклоняться от возможности делать заключения о себе с позиций других типов организации знания [9, р. 553]. Должен быть обеспечен «общий деноминатор» для всех систем знания, включая феноменологию. «Иными словами, из притязаний на уникальность не следует тотального различия» [9, р. 553]. Нельзя использовать для характеристики некоей теории только лишь термины самой этой теории [9, р. 556]. Подобно тому, как феноменология может давать свои оценки другим системам знания, и о самой феноменологии можно и должно судить с позиций других. «Научный метод должен быть самокритичным, он должен обосновывать сам себя; столь же неоспоримо, что о нем можно судить с иной точки зрения, в свете методологии в целом» [9, р. 540]. Это зна-

чит, что о конечных предпосылках феноменологии, в свою очередь, должно судить логическими средствами» [9, р. 542]. «Формулировку феноменологической программы с ее образным языком, предполагающим экстравагантные притязания традиционного немецкого идеализма, следует переписать в строго методологических терминах, ограничивая [ее] заявления тем, чего фактически удалось достичь» [9, р. 548].

«Более того, даже если логика выносятся за скобки в “эпохе”, каноны логики не могут быть нарушены ни в каком рассуждении феноменолога, как не могут нарушаться и арифметические операции. Если верно, что методология обогащается добавлением феноменологического метода, также верно, что принципы методологии должны быть использованы для наших суждений о феноменологической процедуре» [9, р. 542]. «Должна быть предпринята как “имманентная”, так и “внешняя” критика. В этом смысле феноменология подлежит логическому критицизму» [9, р. 542]. «В этом отношении “недогматический” метод феноменологии, как представляется, сам нуждается в очищении» [9, р. 543]. Принимая во внимание все сказанное, «признание принципа кооперации методов» заключено в интересах самой феноменологии [9, р. 545].

Фарбер завершает обоснование методологического плюрализма, указывая на «три парадокса», которые продолжают терзать феноменологов, если принципы плюрализма не будут приняты. 1) Парадокс сообщаемости знания от «трансцендентального наблюдателя» к «догматику», занимающему позицию естественной установки. Такая коммуникация невозможна, если мы не предположим наличие общей основы, которую они бы разделяли. Область феноменологического не может быть «знаема». 2) Любые сообщения о феноменологическом «результате» окажутся с необходимостью неадекватными (поскольку это будет попытка дать “мирское” выражение чему-то, что «усмотрено» в трансцендентальной установке). Ни о чем феноменологическом нельзя ничего сообщить. 3) Традиционная («естественная») логика оказывается неприменимой в сфере трансцендентального. Как уже отмечалось, в противном случае пришлось бы признать, что «обычная» логика действует в сфере феноменологии, но как раз это и допустило бы тот плюрализм, на который Гуссерль идти не готов.

«Эти парадоксы, в особенности третий, показывают, — замечает Фарбер, — что никто из на-

ходящихся в естественной установке не может надеяться на удовлетворительный ответ (да и вообще хотя бы на какой-либо ответ) относительно вопросов трансцендентальной сферы. Потому, если говоришь на языке естественной установки, тебя нельзя убедить в феноменологических тезисах, – феноменологическую установку можно только принять» [9, р. 559–560]. Очевидно, что в этом случае феноменология как философская программа, по праву ассоциирующая себя с рационализмом, оказывается в опасной близости с мистическими и религиозными практиками.

Как при этих требованиях уберечься от смешения различных подходов? В чем, учитывая озвученную критику, все-таки состоит общенаучное значение феноменологии? Для ответа на эти вопросы Фарбер считает достаточным разграничивать конкретные цели, с которыми осуществляется анализ того или иного типа. В конечном счете требование интерпретировать принципы феноменологии с помощью естественного языка совсем не означает, что любые высказывания могут быть выражены в физикалистских терминах. Вообще, термин «естественный» неоднозначен. Он может подразумевать как наивное видение мира, так и мир научного мышления [9, р. 552]. Более понятным это становится на примере того, как Фарбер разъясняет гуссерлевское понятие «конституирования». Эта процедура не является «ни рецептивной, ни продуктивной» [9, р. 556]. Она не рецептивна уже по своему определению (в феноменологии Гуссерля), поскольку не есть результат воздействия объектов внешнего мира, но скорее механизм организации материала, присущий самому сознанию по его природе. «Продуктивной» же ее называть бессмысленно все по той же причине: конституирование не создает, не формирует ничего из мира реальных вещей. Но это значит, что оно не может быть оспорено «извне». Ни в каком «реальном» смысле нельзя доказать, что определенный механизм конституирования «истинен» или «ложен». Ценности конституирования как методической процедуры это, однако, не умаляет. Следует дать ей следующую эпистемическую интерпретацию: феноменология стремится с ее помощью вскрыть формальные и материальные предпосылки знания.

Работа феноменологии имеет оправдание в пределах четко определенных целей, неоднократно повторяет Фарбер. Для того, чтобы понять универсальные основания философии,

сконструированный феноменологией метод был необходим. Как раз требование универсальной ясности может способствовать более глубокому пониманию единства научного знания; оно достигается в обращении к рефлексивной установке [9, р. 560–562]. В сравнении с формально-логическими методами философии такой подход можно рассматривать как «более глубокий уровень анализа», и если мы будем учитывать именно эти конкретные цели феноменологии, мы легко признаем ограниченную, «локальную» оправданность временного отвлечения от фактических, естественных аспектов существования в эпохе и редукции [9, р. 565–566].

Влияние американской рецепции феноменологии на рецепцию французскую

Многочисленные работы Фарбера по феноменологии не только сформировали облик феноменологии для американского читателя, не только представили модель связи между феноменологией и экзистенциализмом (не самую благоприятную), но также оказали обратное влияние на французскую мысль, причем иногда в самых неожиданных аспектах. Э. Баринг отмечает [1], что термин «логоцентричный», который обыкновенно считают неологизмом Ж. Деррида, встречается уже в 1940 г. в статье Фарбера [8], в которой американский автор с помощью этого слова обозначает «забвение» науками своих основ в жизненном мире (известный упрек, озвученный Гуссерлем в «Кризисе европейских наук»). Правда, к моменту этой находки Баринга уже было установлено [24], что первое появление термина «логоцентричность» можно обнаружить не позднее 1929 г., в работе Л. Клагеса «Дух как противник жизни», характеризующего с его помощью «механистичную» установку науки, которая вместо живых взаимосвязей склонна повсюду усматривать лишь «отношение между объектами», тем самым отрываясь от жизненных, «биоцентрических» источников познания [23, р. 130–132]. Однако нет никаких подтверждений, что Деррида мог быть знаком с этим произведением Клагеса, нет на него ссылок и в трудах Фарбера. Американский феноменолог опирается на еще более ранний прецедент использования этого термина, из рецензии 1926 г. на второе издание «Principia Mathematica» Б. Рассела и А. Уайтхеда. Комментируя проблему нахождения оснований логики, рецензент отмечает «логоцентрическое

затруднение»: «...Для того, чтобы дать теорию логики, нам уже приходится предполагать логику и использовать ее» [25, р. 228]. В более общем плане можно сказать, что с проблемой логоцентризма мы сталкиваемся всякий раз, когда ожидаем, что мышление может дать обоснование себе самому. Поскольку для Фарбера логические и методологические проблемы всегда находились в центре внимания, «логоцентричность» становится для него теоретической проблемой. Именно в контексте возможности (само)обоснования логики он обсуждает знаменитую проблему беспредпосылочности. «Логоцентризм» есть для него аналог гуссерлевского «эгоцентризма». В обоих случаях предполагается, что рациональная мысль может дать обоснование самой себе.

Натурализм против феноменологии

В 1959 г., после длинной серии статей, Фарбер публикует объемный труд «Натурализм и субъективизм», который, как и его монография 1943 г., по внутреннему строению и обсуждаемому в девяти главах содержанию является изложением основ гуссерлевской феноменологии. В действительности же этот текст выполняет двоякую функцию. Необходимо, с одной стороны, дать выражение собственным философским интересам, собственной позиции (а она совершенно явно и отчетливо уже начинает с феноменологией расходиться). С другой стороны, он находится в самой гуще организационных проектов, в которых он уже принял на себя роль одного из главных проводников феноменологии. Если в монографии 1943 г. Фарбер предлагает логическую критику феноменологии, то в 1950-х гг. он все больше стремится противопоставить ей некую альтернативную позицию. Эту позицию он с той или иной степенью отчетливости занимает уже достаточно долгое время, она проявлялась уже в вопросах, которые он задавал Гуссерлю.

Таблица 1

Основные оппозиции по М. Фарберу

	идеализм
материализм	спиритуализм
натурализм	субъективизм
марксизм	феноменология
	солипсизм

социальные науки

Свою собственную позицию Фарбер уже в 1959 г. определяет как «натурализм». Как становится ясно в 1984 г. – по сочувственному цитированию известного тезиса Ленина «марксизм есть материализм» [13, р. 220] – для Фарбера все три термина в левой колонке (табл. 1) уже давно являются синонимичными. Фарбер прекрасно понимает: первая из сторон предложенного им противопоставления (материализм, натурализм) – философская позиция, чуждая феноменологии. Во всех сочинениях Гуссерля, начиная с «Логических исследований», прослеживается последовательная и решительная борьба с психологизацией логики, натурализацией сознания. Резонно предположить, что раз уж Фарбер взял на себя роль одного из проводников феноменологической философии в США, а феноменологию он при этом сознательно ограничивает Гуссерлем, ему не остается ничего иного, как агитировать за идеализм. «Теперь для меня во всей феноменологии нет *ничего*, в чем бы я был настолько уверен, как в ее “трансцендентальном идеализме”», – заявляет Гуссерль в письме Беллу от 13 декабря 1922 г. [21, р. 46]. Проблема, однако, в том, что философские симпатии самого Фарбера лежат на стороне «натурализма».

Но есть и другая проблема. Несмотря на то, что в начале XX в. идеализм (часто мотивированный религиозными воззрениями) является достаточно обычным делом, агитировать за «идеализм» в американской философии 1950-х – 1960-х гг. довольно затруднительно. Позиция, в пользу которой выступает Фарбер в книге «Натурализм и субъективизм», – его собственная. Вторая же (которую он своей книге критикует) есть как раз то, как Гуссерль определял свою феноменологию. Фарбер, несомненно, догадывается, что обозначенная им оппозиция может символизировать также и сами те два типа философского мировоззрения, которые характерны для философии немецкой и его собственной, американской. «Для человека, который не вырос и не был воспитан в немецком идеализме, в нем есть нечто удручающее, – делится в 1930 г. своими наблюдениями о духовной культуре Германии Сидни Хук. – Идеализм есть нечто, принимаемое в качестве само собой разумеющегося. Его рассматривают не как одну из возможных логических альтернатив, но скорее как национальное достояние, сверкающий алмаз в короне немецкой культуры <...> Когда при обсуждении следствий некоей

доктрины профессор восклицает “Господа, но ведь это натурализм!”, он дает своим слушателям понять, что позиция доведена до абсурда. “Натурализм” – это Локк и пустое сознание или Дж.Ст. Милль и возможность, что $2 + 2 = 5$. “Материализм” же: Бюхнер, Геккель, Маркс и вообще революция» [15, р. 145]. Для американского взгляда немецкий идеализм есть наиболее типичное, наиболее полное и яркое воплощение немецкой культуры, тогда как натурализм – внешнее, чуждое, презренное. «За несколькими исключениями, немецкие философы образуют одну большую семью идеалистов – от солипсизма в его наиболее заостренных формах до наиболее примитивных всеобщих, логических абсолютизмов. Поскольку критика тех, кто находится за пределами “семьи”, не считается достойной внимания, вся борьба разворачивается внутри нее. Меч диалектики сегодня редко оскверняют кровью “натуралиста”» [15].

Зрелая концепция социального мира

С течением времени позиция Фарбера становится все более методически осознанной и радикальной. То, что в 1943 г. представало как преимущественно логическая критика феноменологии, а к концу 1950-х гг. расширяется до позиции «натурализма», теперь, в 1970-х, принимает отчетливую форму социально мотивированной критики, имеющей явный марксистский уклон. Наиболее яркий документ этого позднего периода – небольшая статья «О субъективизме и проблеме мира (В память о Романа Ингардене)» [12]. Она разделена на 18 тезисов. Приведем основные идеи, указывая нумерацию, которую дает им Фарбер.

Проблема мира как проблема существования мира не есть реальная проблема. Это факт, лежащий в основе философской мысли (1); мы считаем проблематичными отдельные части, аспекты мира, но не мир как целое (2, 3). Идеализму никогда не удавалось решить «проблему» мира адекватно, тогда как для материализма она не представляла серьезных трудностей (4). Философия всегда была чувствительна к мотивам, проистекающим из установившегося социального порядка (5). Что же касается идеализма и его притязаний на построение «строгой науки», то эта программа всегда сочеталась с принятием установившегося социального положения дел (8); от осознания этого факта большинство философов уклоняется, поскольку сомневаться в физическом мире значительно проще, чем в

социальных порядках (9). Традиция картезианского сомнения имеет свое оправдание, однако непригодна для каких-либо практических целей (10), она действует ограниченно и селективно, хотя заявляет о своей абсолютности. Философски значимая задача заключалась бы в нахождении новых подходов к социальному, жизненному миру (12), однако чистая феноменология не сможет дать полное понимание познания и человеческого существования (14; 17), она – не вся философия (15). Как и частные науки, философия должна опираться на разнообразие методов (13). Все эти тезисы разъясняют заключительный вывод Фарбера: о необходимости более широкой трактовки феноменологии – такой, которая не ограничивалась бы ее трансцендентальной версией. Для обозначения альтернативного подхода из двух ранее использовавшихся Фарбером терминов – «натурализм» и «материализм» – последний является более предпочтительным (18).

Следует заметить, что позиция, представленная в статье, посвященной памяти Ингардена, не отражает еще того окончательного расхождения американского философа с гуссерлевской феноменологией, о котором мы можем судить по его последнему труду, опубликованному уже посмертно [13], в котором Фарбер активно ссылается на Маркса и Ленина в критике «субъективистской» позиции феноменологии. Парадокс наследия Фарбера заключался в том, насколько натуралистически ориентированный философ мог вдохновиться идеалистической, «субъективистской» философской системой, что посвятил едва ли не всю свою жизнь ее продвижению и популяризации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

1. Baring, E., 2011. The young Derrida and French philosophy, 1945–1968. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Cho, K.K. and Rose, L.E., 1981. Obituary: Marvin Farber (1901–1980). *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 42, no. 1, pp. 1–4.
3. Cho, K.K., 1982. Marvin Farber (1901–1980) in memoriam. *Sein Leben und Wirken für die Phänomenologie in USA. Phänomenologische Forschungen*, Vol. 12, pp. 145–172.
4. Cho, K.K., 1990. Phenomenology as cooperative task: Husserl-Farber correspondence during 1936–1937. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50 (supplement), pp. 27–43.

5. Farber, M. ed., 1940. Philosophical essays in memory of Edmund Husserl. Cambridge: Harvard University Press.
6. Farber, M., 1928. Phenomenology as a method and as a philosophical discipline. Buffalo: University of Buffalo.
7. Farber, M., 1930. A review of recent phenomenological literature. *The Journal of Philosophy*, Vol. 27, no. 13, pp. 337–349.
8. Farber, M., 1940. The idea of a presuppositionless philosophy. In: Farber, M. ed., 1940. Philosophical essays in memory of Edmund Husserl. Cambridge: Harvard University Press, pp. 44–64.
9. Farber, M., 1943. The foundation of phenomenology: Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy. Cambridge: Harvard University Press.
10. Farber, M., 1959. Naturalism and subjectivism. Springfield: Charles C. Thomas.
11. Farber, M., 1966. The aims of phenomenology. The motives, methods and impact of Husserl's thought. New York: Harper & Row.
12. Farber, M., 1973. On subjectivism and world problem (In memory of Roman Ingarden). *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, no. 1, pp. 134–141.
13. Farber, M., 1984. The search for an alternative: philosophical perspectives of subjectivism and Marxism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
14. Gadamer, H.-G., 1987. *Gesammelte Werke*. Bd. 3. *Neuere Philosophie I. Hegel. Husserl. Heidegger*. Tübingen: J.S.B. Mohr.
15. Hook, S., 1930. A personal impression of contemporary German philosophy. *The Journal of Philosophy*, Vol. 27, no. 6, pp. 141–160.
16. Husserl, E., 1929. Phenomenology. In: *Encyclopaedia Britannica*. Vol. 17. London, 1929, pp. 699–702.
17. Husserl, E., 1930. Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». *Jahrbuch für Philosophie Und Phänomenologische Forschung*, Vol. 11, pp. 549–570.
18. Husserl, E., 1931. *Ideas: general introduction to pure phenomenology*. London: George Allen and Unwin Ltd.
19. Husserl, E., 1999. Das allgemeine Ziel der phänomenologischen Philosophie <Londoner Vorträge 1922>. *Husserl Studies*, Vol. 16, pp. 183–254.
20. *Husserliana*. Bd. XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Dordrecht: Kluwer, 1989.
21. *Husserliana-Dokumente*. Bd. III. Teil 3: Die Göttingener Schule. Dordrecht: Kluwer, 1994.
22. *Husserliana-Dokumente*. Bd. III. Teil 4: Die Freiburger Schüler. Dordrecht: Kluwer, 1994.
23. Klages, L., 1972. *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bonn: Bouvier Verlag.
24. Pöhler, E., 1980. Logozenrisch. In: Ritter, J. and Gründer, K. eds., 1980. *Historischer Wörterbuch der Philosophie*. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, pp. 502–503.
25. Sheffer, H.M., 1926. *Principia Mathematica* by A.N. Whitehead, B. Russell (book review). *Isis*, Vol. 8, no. 1, pp. 226–231.
26. Sommer, M., 1990. *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
27. Spiegelberg, H., 1994. *The phenomenological movement: a historical introduction*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Д.И. Наумов*

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ В СОВРЕМЕННОМ НЕМЕЦКОМ СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ

В статье рассматривается процесс формирования концепции исторической политики в современном немецком социогуманитарном дискурсе, характеризуются основные теоретические подходы к данному феномену и определяются его социальные функции в современном немецком обществе.

Ключевые слова: историческая политика, социогуманитарный дискурс, Германия, новейшая история

Theoretical conceptualization of history politics in the modern social sciences and humanities in Germany. DMITRY I. NAUMOV (Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus)

The article considers how the concept of history politics was formed in the modern discourse of social sciences and humanities in Germany. The author describes the main theoretical approaches to this phenomenon and defines its social functions in modern German society.

Keywords: history politics, discourse of social sciences and humanities, Germany, modern history

В условиях глобализации, эпифеноменом которой являются высокие темпы социальной, экономической и культурной динамики в общепланетарных масштабах, необходимость обоснования и поддержания социокультурных оснований индивидуальной и коллективной идентичностей является сложной задачей как для индивида, так и для социума. В рамках политически организованного общества это актуализирует запрос на создание эффективных институциональных механизмов социального конструирования коллективной идентичности. Как представляется, одним из таких механизмов является историческая политика. В функциональном аспекте она выступает как инстру-

мент создания и трансляции общезначимых интерпретаций и оценок исторического прошлого, легитимирующих существующий социальный порядок.

Феномен исторической политики является продуктом противоречивого развития современного общества, в котором постоянно происходят институциональные трансформации, смешение политических, экономических и социокультурных процессов. Для социогуманитарного знания постоянные институциональные и процессные изменения бифуркационного характера означают как формирование разнообразных теоретических интерпретаций исторической политики, так и существенное различие

* НАУМОВ Дмитрий Иванович, кандидат социологических наук, докторант отдела социально-философских и антропологических исследований Института философии Национальной академии наук Беларуси.

E-mail: cedrus2014@mail.ru

© Наумов Д.И., 2021

между исследователями в понимании ее функциональной роли в современном обществе. В данном случае проиллюстрировать этот тезис необходимо посредством обращения к аналитическому рассмотрению генезиса концепта и его дальнейшей теоретической разработке в рамках современного немецкого социогуманитарного знания.

Актуальность данного теоретического исследования определяется комплексом следующих причин теоретического и прикладного характера. Во-первых, необходимостью определения функциональной роли как историзации политического процесса, так и инструментализации исторического процесса в формировании определенных процессов в социокультурном пространстве современного общества. Это обусловлено тем, что социум в условиях глобализации оказывается в ситуации постепенного размывания традиционных основ коллективной идентичности и распада идеологизированных «больших нарративов», определявших политическую и культурную картины мира индивидов. Во-вторых, необходимостью эпистемологического разграничения феноменов исторической политики, социальной памяти и коллективной идентичности. В аналитическом аспекте это актуализирует проведение кросс-культурного анализа процессов и механизмов конструирования национальной и государственной идентичности в обществах, исторически, культурно и экономически существенно различающихся между собой. В-третьих, необходимостью объективной оценки последствий экспансии исторической политики в различные сферы социальной жизни современного общества. С одной стороны, она обусловлена интенсивным развитием информационно-коммуникационных технологий, что обуславливает возможность эффективной коммерциализации продуктов как художественного, так и научного творчества на исторические темы. С другой стороны, такая экспансия является продуктом соответствующих образовательных практик, характеризующих содержание гражданской социализации индивида в рамках формального, неформального и информального образования.

Следует отметить, что современные российские исследователи в своих научных работах неоднократно рассматривали различные аспекты генезиса и последствий Второй мировой войны: институциональные и социокультурные факторы и механизмы военного конфликта (Г.Д. Бур-

дей, Н.Д. Козлов, Е.М. Малышева, М.И. Мельтюхов и др.); нацистскую оккупационную политику на оккупированных территориях СССР (Н.В. Доронина, И.Г. Ермолов, Б.Н. Ковалев, О.Л. Сорокина и др.); проблему моральной и политической ответственности за развязывание и итоги Второй мировой войны в немецкой историографии (Ю.З. Кантор, А.К. Соколов, К.В. Федоров и др.); политико-идеологическое противостояние СССР и Германии во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. (Л.А. Безыменский, Ю.Н. Жуков, В.Ф. Зима, В.А. Неvejeин, Е.С. Сеняевская, Ф.Л. Синицын и др.), а также другие актуальные вопросы данного исторического периода. Однако в качестве основной цели данного исследования, которое является социально-философским, но не историографическим, выступает определение эвристического потенциала теоретических моделей исторической политики, сформировавшихся в современном немецком социогуманитарном дискурсе. В контексте исследования это означает характеристику теоретических оснований данной концепции, а также ретроспективную оценку практической реализации исторической политики в современной немецкой социально-политической практике.

Конструирование и использование термина «историческая политика» («Geschichtspolitik») тесно связано с определенной социально-политической конъюнктурой, сложившейся в политической и интеллектуальной жизни страны в 1970-х – 1980-х гг. Впервые данный термин был использован 8 октября 1986 г. Кристианом Мейером в своем публичном выступлении на 36-й встрече немецких историков в г. Трире (ФРГ), которое было посвящено проблематике изучения и оценки нацистских преступлений в историографии [8]. Введение в научный оборот данного термина отвечало политической повестке дня, которую сформировал в начале 1980-х гг. канцлер ФРГ Гельмут Коль – дипломированный историк, окончивший Гейдельбергский университет, где он изучал историю и общественно-политические науки. Именно Коль инициировал известный «морально-политический поворот» в политике страны, призванный актуализировать и переоценить трагический опыт Второй мировой войны. В определенной степени это была непосредственная позиция канцлера, обусловленная фактами личной биографии: город Людвигсхафен, в котором прошло его детство, в годы

войны из-за расположенных в нем химических заводов подвергался ожесточенным бомбардировкам союзников. После их окончания он помогал извлекать из-под обломков домов обгоревшие тела своих соседей, что не только стало основанием для психологической травмы, но и сформировало мировоззренческую основу его антивоенной позиции как политика.

Для немецких интеллектуалов данная политика послужила одним из источников острой профессиональной полемики, получившей название «спор историков» («Historikerstreit»), предметом которой стало определение источников возникновения и механизмов развития нацистского режима, определение его роли и места в новейшей немецкой истории. Однако для политической элиты, научного сообщества и широкой немецкой общественности необходимость «преодоления прошлого» означала сложный процесс трансформации методологических и эпистемологических схем, ретроспективно описывающих и объясняющих исторический путь немцев от диктатуры к демократии, который имел нормативные, институциональные и социокультурные измерения. Широко известная в стране публичная дискуссия, которая велась почти исключительно посредством статей и писем главному редактору, направляемых в газеты «Die Zeit» и «Frankfurter Allgemeine Zeitung», практически привела к ревизии некоторых ключевых трактовок исторического прошлого Германии. В качестве участников ожесточенной дискуссии, представленных двумя основными лагерями, выступили известные немецкие историки, философы, журналисты и общественные деятели (с одной стороны – Эрнст Нольте, Иоахим Фест, Михаэль Штюрмер, Клаус Хильдебранд, Райнер Зительман, Хаген Шульце и др., с другой стороны – Юрген Хабермас, Ханс-Ульрих Велер, Мартин Бросзат, Генрих Август Винклер и др.).

В данном случае известный немецкий историк консервативного направления, специалист по военной, политической и дипломатической истории, профессор Кельнского университета Андреас Хилльгрубер обозначил проблемное поле исследования. Именно он в 1986 г. издал книгу «Zweierlei Untergang, Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums» [6], в которой если не отождествил, то крайне некорректно сравнил Холокост с насильственным переселением этнических немцев из Чехословакии и Польши, которое состоялось после поражения

Германии во Второй мировой войне. Такая оценка являлась следствием его уверенности в том, что противники Германии в годы Второй мировой войны с самого начала и независимо от политики и характера нацистского режима стремились к расчленению страны, чтобы убрать с исторической арены сильнейшего геополитического соперника. Так, Хилльгрубер обвинил Уинстона Черчилля и весь британский истеблишмент в одержимости антинемецкими и антипрускими предрассудками, являющимися продуктом доминирования определенных этнических стереотипов в коллективном сознании англичан. Он утверждал, что исторической целью Великобритании было тотальное уничтожение немецкой государственности. Одновременно он актуализировал исторический миф о зверствах советских солдат, фактически являющийся продуктом нацистской пропаганды, что позволяло рассматривать вермахт в качестве защитника немецкого гражданского населения от «угрожающей оргии мести Красной Армии» [6, р. 21], Для него события на восточном фронте являются «зимней катастрофой 1944/45 года», а боевые действия он рассматривает в контексте обеспечения силами вермахта и военно-морского флота эвакуации немецкого гражданского населения на запад страны [6, р. 24], Яркой иллюстрацией реакционного характера позиции Хилльгрубера стало его осуждение попытки антинацистского переворота, предпринятого группой высокопоставленных немецких военных 20 июля 1944 г., который он оценил как безответственный и ошибочный шаг генералов и офицеров. Однако отсутствие базы релевантных исторических источников для подобной позиции привело к тому, что Андреас Хилльгрубер был обвинен как либеральным лагерем немецких историков, так и немецкой общественностью в попытке минимизировать нацистские преступления и элиминировать вопрос об индивидуальной и коллективной ответственности за геноцид.

Содержательно в центре «спора историков» оказались четыре основных вопроса, фактически эксплицирующих универсальные характеристики тоталитаризма:

- моральная оценка преступлений нацистского режима в контексте их отождествления с преступлениями сталинизма;
- возможность и правомерность сопоставления Холокоста с другими историческими примерами политики геноцида;

– определение причинно-следственной связи между преступлениями нацизма и сталинизма в конкретном историческом контексте;

– проблема статуса и временных рамок коллективной вины немецкого народа за преступления нацистов в период Второй мировой войны.

Для немецких историков поиск корпоративных ответов на эти вопросы означал не столько решение методологической проблемы, сколько нахождение новых оснований для коллективной гордости немцев за свою историю как необходимую предпосылку сохранения национальной и государственной идентичности в послевоенный период. Или, как метафорически выразился консервативный немецкий историк Эрнст Нольте в своей статье, опубликованной 6 июня 1986 г. во «Frankfurter Allgemeine Zeitung» и фактически запустившей «спор историков», возможность подвести «черту под немецким прошлым», чтобы начать решать актуальные проблемы современности. Альтернативная точка зрения, концептуализированная немецким философом Карлом Ясперсом в понятии коллективной вины, предполагала достижение общественного консенсуса на основе признания исторической ответственности за геноцид и военные преступления. Медийным выражением этой позиции стал девиз «Никогда больше!», который имплицитно определял индивидуальную ответственность немцев в проективном ракурсе за историческое развитие общества и государства.

Кристиан Мейер именно в этом социально-политическом и профессиональном контексте фактически постулировал, что историческая политика служит нормативной основой для утверждения моральных оценок исторических фактов и персонажей, преимущественно новейшего периода истории Германии. Сформулированное Мейером преимущественно нормативное, а не аналитическое понимание исторической политики эксплицировалось в виде ее основной задачи по мобилизации немецкой общественности вокруг политических сил посредством определенным образом конструируемого исторического дискурса.

В дальнейшем теоретическая концептуализация исторической политики в современном немецком социогуманитарном дискурсе получила свое развитие именно в формате нормативной трактовки данного феномена. Поэтому в качестве основных задач исторической политики в современном немецком обществе

были определены политическая мобилизация, идеологическая индоктринация, легитимация демократических ценностей и формирование гражданской политической культуры. Так, известный немецкий исследователь Эдгар Вольфрум считает, что историческая политика выступает как форма общественной рефлексии исторического процесса, которая в демократическом обществе носит открытый и состязательный характер, нацеленный на недопущение релятивизации нацистских преступлений в более широком историческом контексте новейшего времени [9]. В условиях послевоенной жизни ФРГ историческая политика, как подчеркивает Вольфрум, стала инструментом гражданской социализации молодежи и средством укрепления демократических институтов и практик в пространстве современного немецкого общества [10].

Следует отметить, что после воссоединения Германии функциональная нагрузка на историческую политику существенно возросла, добавив направление работы с историей ГДР. В стране были созданы земельные исследовательские центры и ресурсные фонды, деятельность которых нацелена на изучение наследия социалистического режима (например, Центр современной истории в Потсдаме). В первую очередь их исследования сфокусированы на определении масштабов и нормативной оценке политических репрессий, деятельности спецслужб ГДР в стране и за рубежом, идеологической политики и пропаганды немецкого социалистического государства, специфики политической социализации восточных немцев, развитию диссидентского движения и т.д. Кроме того, существенное развитие проблематика исторической науки получила в серии публикаций Рабочей группы по политике и истории Немецкой ассоциации политических наук.

Как представляется, в новейшей немецкой социально-политической практике историческая политика, с одной стороны, занимается созданием определенных конструктов (политических традиций, гражданской идентичности, мировоззренческих смыслов, историзированных идеологием и т.д.). С другой стороны, она ориентирует индивидов, различные социальные группы и общество на продуктивную гражданскую деятельность как здесь и сейчас, так и в будущем. Фактически историческая политика предоставляет немецкому обществу возможность формирования необходимой мо-

тивации продуктивной гражданской активности индивидов. Она формирует благоприятные условия для создания конкретных планов развития путем обращения к жизнеспособным историко-культурным традициям, к опыту деятельности выдающихся исторических деятелей и значимым событиям немецкой истории. Эдгар Вольфрум подчеркивает, что особое значение имеет инструментализация исторического процесса и определение тех механизмов, с помощью которых его отдельные компоненты становятся политически актуальными [9, p. 26]. В результате в расширенном варианте под исторической политикой может пониматься любая социальная деятельность, предметом которой являются символические манипуляции с историей, предпринимаемые с целью конструирования коллективных идентичностей и их легитимации в публичном пространстве. При этом сама историческая политика является процессом, имеющим медийное измерение, а в качестве ее основных акторов выступают не только политические и научные элиты, но и представители гражданского общества. Благодаря развитию средств массовой информации в современном обществе (как традиционных, так и электронных) все они имеют возможность устанавливать и поддерживать конкурентные отношения по поводу производства и трансляции определенных дискурсов и моделей интерпретации исторического процесса, а также режимов исчезновения и забвения определенных исторических фактов и акторов [9, p. 28].

Следует акцентировать эвристичность и теоретическую продуктивность идей Эдгара Вольфрума по поводу конституирующего потенциала исторической политики в условиях социетальных трансформаций. Поэтому его последователи в дальнейшем сконцентрировали свое внимание на источниках и параметрах ее трансформации в условиях глобализации (Хорст-Альфред Генрих, Роберт фон Фриденбург, Биргит Швеллинг, Клаудиа Ленц, Клаудиа Фрелих и т.д.). В данном случае речь идет о таких методологически сложных вопросах, как определение роли политических акторов в интерпретации истории и манипуляции с историческими фактами, статус реципиентов исторической политики, описание механизмов интерпретации определенных событий прошлого с актуальной политической точки зрения настоящего [5].

В гносеологическом аспекте на новом этапе исторического развития немецкого обще-

ства историческая политика не ограничивается пространством публичного дискурса, а уже выступает как общая концепция, объясняющая политические действия, намерения и интересы политических акторов, конструирование ими вариантов развития общества в целом. Как считает Клаудиа Ленц, она формирует эпистемологическую рамку, которая направлена на объяснение взаимодействия между дискурсами прошлого, культурными практиками и формированием коллективной идентичности, с одной стороны, и борьбой за власть и интеллектуальное влияние, установлением политико-культурной гегемонии – с другой [5, p. 81]. В рамках политологического исследования настоящего, согласно Ленц, нельзя обойтись без анализа политических и политизирующих измерений дискурсов исторического прошлого. Она утверждает, что в каждом обществе существует базовое нарративное повествование, представляющее собой доминирующую версию истории, которая определяет структуру культуры памяти народа. Культура памяти на уровне индивидуального и коллективного познания проявляет себя как компонент воспроизводства и передачи исторического знания. На уровне политического процесса она реализует себя как нормативная основа политических и правовых интерпретаций истории, которые в собственной деятельности должны учитывать акторы, действующие в легальном пространстве политической системы. На эстетическом уровне культура памяти проявляет себя как стиль визуального, художественного воспроизведения исторического прошлого, представленного как в массовой, так и в элитарной культуре.

С наступлением XXI в. произошло существенное изменение трактовки исторической политики, что обусловило расширение исследовательского поля не столько по предметным рамкам, сколько по установкам на эпистемологическую саморефлексию [4]. На авансцену вышли вопросы, касающиеся условий и параметров интерпретации исторического прошлого политическими акторами, взаимосвязи легитимации и делегитимации в контексте апелляции к истории, определения эвристического потенциала системного подхода, теорий рационального выбора и социальной идентичности в контексте исследования исторической политики в современных условиях. Особый интерес у немецких исследователей вызвал период горбачевской «перестройки» и «гласности»

в СССР (1986–1991 гг.), который представляет интерес в контексте выявления параметров влияния политических и идеологических факторов на трансформацию ригидной идеологизированной советской исторической политики. Следствием этого периода, характерной особенностью которого были активные общественные дискуссии по поводу исторического прошлого страны, стала делегитимация исторических догм, канонов советской историографии и форм коммеморации. С точки зрения Карла Ларса, в постсоветский период государство постепенно утратило свою единственную монополию на интерпретацию проблем прошлого и стало только одним из ряда политических акторов, конструирующих коллективный ландшафт памяти [3]. Для немецких исследователей этот процесс представляет интерес с точки зрения сопоставления с процессами в современном немецком обществе, которые стали следствием воссоединения ФРГ и ГДР.

В настоящее время интерес представляет вопрос о параметрах соотношения исторической и образовательной политик в немецком обществе. Так, Марио Кесслера особо интересуется проблематика дидактических и социализационных функций исторической политики, возможности формирования толерантности и интеллектуальной автономии, укоренения демократических ценностей и практик в социальном пространстве немецкого общества [7]. В гносеологическом аспекте актуальной задачей для него является экспликация взаимосвязи между историческими исследованиями и исторической политикой как инструментом социального проектирования в послевоенной Германии. При этом он ставит вопрос о демаркации исторических фактов и их интерпретаций, конструируемых экспертами и политическими акторами.

В свою очередь, интересный пример теоретического обоснования истории как элемента политического действия в общественно-политических реалиях Берлинской республики продемонстрировал Мануэль Беккер. На актуальном эмпирическом материале он провел сравнительное исследование целого комплекса теоретических подходов к данному феномену (научно-объективного, исторического, политологического подходов, а также концепций из области социальных наук). Все это позволило Беккеру актуализировать историко-политическое значение политико-культурных исследований,

определить эпистемологические возможности применения концепта «историческая политика» в исследованиях социетальной трансформации как в немецком социальном контексте, так и в более широких географических, культурных и политических рамках [1].

Расширение Европейского Союза вследствие дезинтеграции системы биполярного миропорядка стало наглядным свидетельством усиления экономических и политических позиций коллективного Запада во всем мире. В политико-культурном аспекте вхождение в состав ЕС ряда посткоммунистических стран Восточной и Центральной Европы актуализировало роль исторической политики как инструмента формирования общеевропейской идентичности. Именно поэтому в центр междисциплинарного исследовательского внимания немецких ученых попали вопросы конструирования политических и моральных рамок интерпретаций прошлого различными акторами: политиками, гражданскими активистами, предпринимателями, журналистами, представителями различных конфессий. Проблематика исследования исторической политики пополнилась аспектами взаимодействия дискурсов памяти в рамках как национальных обществ, так и всего европейского пространства [2]. Неудивительно, что наибольший исследовательский интерес вызвали страны с наиболее богатой в плане участия в различных конфликтах национальной историей – Германия, Франция и Польша.

Острый интерес вызывает сложный вопрос, касающийся определения, оценки и блокирования деструктивного потенциала «войн памяти» между европейскими национальными государствами и европейскими институтами, проблематика фальсификации истории [11]. Такая постановка проблемы актуализирует вопросы политической ангажированности исторической политики в рамках межгосударственных отношений, развития институциональной инфраструктуры исторической политики в общеевропейском пространстве, определения приоритетных направлений деятельности научных, образовательных и культурных учреждений в данной сфере [11, р. 371]. С точки зрения экспертов, в целях обеспечения плодотворного межгосударственного сотрудничества, которое должно работать на укрепление общеевропейской идентичности, историческая политика должна развиваться на следующих принципах:

– независимость, минимизирующая политическое вмешательство и элиминирующая манипуляции с прошлым в интересах отдельных акторов;

– дискурсивный характер исторической политики, основанной на принципах транспарентности и толерантности;

– долгосрочный характер исторической политики, ориентированной на продвижение демократии в долгосрочной перспективе;

– исключение из исторической политики содержательных компонентов (исторические события, процессы и персонажи), способных поляризовать общественное мнение по поводу ретроспективных оценок прошлого и усилить ее конфликтогенный потенциал;

– плюралистичный характер формирования исторической политики, учитывающий культурное, этническое и историческое многообразие континента;

– право акторов на коррекцию исторической политики в содержательном и процессном аспектах, реализуемое в рамках объективных научных процедур, отвечающих требованиям исторического познания;

– элиминирование экстремистских установок из разнородного и плюралистического медиа дискурса об исторической политике;

– повышение социального значения научных и образовательных учреждений, ответственных за историческое образование в обществе;

– приоритет европейских аспектов исторической политики перед национальными или локальными компонентами, дидактически обеспечиваемый в целях формирования общеевропейской идентичности;

– комплементарность национального и европейского компонентов исторической политики, недопущение их смыслового и мировоззренческого противопоставления;

– включение в историческую политику регионального компонента, т.к. культура, традиции и сообщества регионов играют важную роль в развитии культурного самосознания и коллективной памяти всех европейцев;

– расширение использования информационно-коммуникационных технологий в сфере исторической политики [11, р. 372–376].

Таким образом, использование данных принципов в качестве нормативных установок при формировании и реализации исторической политики в общеевропейском пространстве позволит обеспечить повышение степени ее социальной эффективности.

В целом изучение различных аспектов конструирования и реализации исторической политики, формально реализуемых в рамках национальных государств, показало изменение ее масштабов и превращение в транснациональный феномен. Несмотря на то, что нация по-прежнему функционирует как первичное сообщество коллективной памяти, появление в условиях глобализации новых социальных групп и сообществ привело к усложнению социокультурной жизни европейского общества и фрагментированию коллективной памяти. Это обуславливает возможность злоупотребления как исторической политикой, так и политикой памяти в целях обеспечения большей социально-политической интеграции общества посредством установления нормативных правовых ограничений на производство и трансляцию в публичном пространстве исторических нарративов и коммеморативных практик.

Интеллектуальное влияние немецкой традиции концептуализации исторической политики на формирование постсоветского дискурса по данной проблематике можно выявить, если эксплицировать основные характеристики этого феномена, представленные в рамках соответствующих теоретических подходов. В рамках постсоветского социогуманитарного знания, как представляется, можно говорить о трех основных теоретических подходах к трактовке исторической политики (инструментальный, морализаторский и политико-институциональный). При этом в методологическом и теоретическом аспектах они рассматриваются только в качестве аналитических инструментов междисциплинарного исследования социокультурных процессов в постсоветском обществе, поэтому данная классификация имеет гипотетический характер.

Инструментальная трактовка исторической политики рассматривает данный феномен как целевую деятельность государства, направленную на укрепление в общественном сознании определенного взгляда на историческое прошлое и формирование позитивного имиджа народа и государства. Данная задача реализуется посредством активизации соответствующего публичного дискурса, поддерживаемого в медийном пространстве как элитами, так и экспертным сообществом. В таком контексте историческая политика либо рассматривается как составная часть политики памяти, либо отождествляется с последней из-за своей нацелен-

ности на формирование и воспроизводство коллективных идентичностей. Как подчеркивает О.Ю. Малинова, политика памяти «работает с мифами – разделяемыми членами политического сообщества, упрощенными и эмоционально окрашенными нарративами, сводящими сложные и противоречивые исторические процессы к редуцированным и удобным для восприятия схемам» [14, с. 10]. Именно поэтому историческую политику зачастую рассматривают как «поиск оснований для предъявления политических или экономических претензий, где значимыми инструментами оказываются зачастую вымышленные факты, “замалчивание” фактов, сознательная подтасовка толкований исторических событий» [16, с. 66]. В результате историческая политика превращается в инструмент политической мобилизации населения на основе мифологии и идеологических конструктов, слабо связанных с реальными историческими фактами и персонажами.

Морализаторская трактовка исторической политики рассматривает данный феномен как нравственную рефлексию исторического процесса, субъектами которой в большей степени являются индивиды, сообщества и гражданское общество, чем государство. Функционально историческая политика призвана обеспечить формирование неконфликтной картины прошлого и социальное единство общества, сформировать гражданскую культуру. В определенной степени это обеспечивается формированием соответствующих «коллективных и политических идентичностей посредством использования ресурсов истории, политической мифологии и исторической памяти» [12, с. 36]. В результате происходит конструирование и распространение совокупности идеологически ангажированных исторических интерпретаций и нарративов, которые имеют телеологический характер и формируют непротиворечивую картину как этногенеза, так и политогенеза. В целом они достаточно эффективно обеспечивают эмоциональную и аксиологическую включенность индивида в процесс политической идентификации с национальным государством, рассматриваемым как ценность высшего ранга. Однако подобная трактовка исторической политики актуализирует примордиалистский конструкт этногенеза, устанавливающий эксклюзивное право автохтонного этноса на владение определенной территорией и свою национальную культуру, воспринимаемую как эталонную

для всех. В качестве иллюстрации подобной позиции может послужить точка зрения белорусского историка Д.В. Карева на этно – и политогенез белорусов: «Работа по превращению “населения” Республики Беларусь в нацию через расширение национально-государственного, исторического сознания и национально-культурного Возрождения белорусов предстает большая и очень тяжелая. Надеяться на быструю победу не приходится» [13, с. 259]. В результате актуализируется проблема исторической правды, а сама историческая политика становится объектом критики из-за намеренного искажения и фальсификации исторического прошлого посредством его ритуализации и игнорирования исторического контекста.

Политико-институциональная трактовка исторической политики сфокусирована на доминирующей роли государства в сохранении коллективных представлений об историческом прошлом как неотъемлемом компоненте национальной идентичности. Соответственно, основная цель исторической политики – создание таких конструктов, как политические и гражданские традиции, этнонациональная и гражданская идентичности, а также обеспечение легитимности определенных политических акторов и институтов. Средствами практической реализации подобной политики в государстве являются различные дидактические инструменты (учебные планы и программы, учебники и учебные пособия, атласы и карты), государственные праздники, топонимика, а также медийная продукция, транслируемая в средствах массовой коммуникации. В таком понимании историческая политика выступает как политически или идеологически ангажированное моделирование исторического сознания и исторической памяти населения страны, которое выступает объектом целенаправленного воздействия через средства массовой коммуникации и систему образования. В качестве субъекта в этом случае выступают элитарные сообщества, которые действуют в своих корыстных интересах посредством установления определенных оценок исторических деятелей, интерпретаций исторических событий и селекции фактов прошлого. При этом под историческим прошлым надо понимать комплекс разнородных «исторических событий, фигур и символов, которые наделяются смыслами, в той или иной мере значимыми для современных политических и культурных практик» [15, с. 32]. Развитие такой

политики на практике имплицитно ведет к конструированию глобальной памяти, социальной базой которой выступает мировое гражданское общество, отрицающее национальный партикуляризм и этноцентризм.

Таким образом, проблематика теоретической концептуализации исторической политики в современном немецком социогуманитарном знании представляет определенный исследовательский интерес. С одной стороны, с точки зрения экспликации гносеологических установок и эпистемологических рамок данного конструкта, рассматриваемых в контексте эволюции концептуализации исторической политики в современной Германии. С другой стороны, в контексте определения характера влияния немецкого интеллектуального наследия на формирование и реализацию исторической политики в постсоветском обществе (как в аспекте творческого заимствования теоретических идей, так и с точки зрения формирования и функционирования соответствующих институциональных механизмов и социальных практик). В целом, сформировавшиеся в современном немецком социогуманитарном знании теоретические модели конструирования и описания исторической политики обладают существенным эвристическим потенциалом, т.к. они акцентируют внимание на взаимосвязи соответствующих социокультурных и институциональных аспектов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Becker, M., 2013. *Geschichtspolitik in der «Berliner Republik». Konzeptionen und Kontroversen.* Wiesbaden: Springer.
2. *Geschichtspolitik in Europa seit 1989. Deutschland, Frankreich und Polen im internationalen Vergleich.* Göttingen: Wallstein Verlag, 2013.
3. *Geschichtspolitik und Erinnerungskultur im neuen Russland.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
4. *Geschichtspolitik und sozialwissenschaftliche Theorie.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.
5. *Geschichtspolitik. Wer sind ihre Akteure, wer ihre Rezipienten?* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.
6. Hillgruber, A., 1986. *Zweierlei Untergang, Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums.* Berlin.
7. Keßler, M., 2010. *Historia magistra vitae? Über Geschichtswissenschaft und politische Bildung.* Berlin: Trafo.

8. Meier, Ch., 1987. *Eröffnungsrede zur 36. Versammlung deutscher Historiker in Trier, 8. Oktober 1986* In: «Historikerstreit». Die Dokumentation der Kontroversen um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Texte von Rudolf Augstein, Karl Dietrich Bacher, Martin Broszat, et al. München-Zürich: Piper, pp. 204–214.

9. Wolfrum, E., 2010. *Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte – Methoden – Themen.* In: *Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, pp. 13–47.

10. Wolfrum, E., 1999. *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989. Phasen und Kontroversen.* In: *Umkämpfte Vergangenheit: Geschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 55–81.

11. *Jenseits der Jubiläen. Geschichtspolitik im deutsch-polnischen Alltag.* Warschau: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2017.

12. Гигаури Д.И., Гуторов В.А. *Политический миф в структуре исторической памяти // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки.* 2017. № 2. С. 24–45.

13. Карев Д.В. *Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX в. в процессе генезиса и развития национального исторического сознания белорусов и украинцев.* Вильнюс: ЕГУ, 2007.

14. Малинова О.Ю. *Актуальное прошлое: Символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности.* М.: Политическая энциклопедия, 2015.

15. *Методологические вопросы изучения политики памяти: сборник научных трудов.* М.; СПб.: Нестор-История, 2018.

16. Сыров В.Н., Головашина О.В., Аникин Д.А., Овчинников А.В., Линченко А.А. *Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности.* Томск, 2019.

REFERENCES

1. Becker, M., 2013. *Geschichtspolitik in der «Berliner Republik». Konzeptionen und Kontroversen.* Wiesbaden: Springer.
2. *Geschichtspolitik in Europa seit 1989. Deutschland, Frankreich und Polen im internationalen Vergleich.* Göttingen: Wallstein Verlag, 2013.

3. Geschichtspolitik und Erinnerungskultur im neuen Russland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
4. Geschichtspolitik und sozialwissenschaftliche Theorie. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.
5. Geschichtspolitik. Wer sind ihre Akteure, wer ihre Rezipienten? Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.
6. Hillgruber, A., 1986. Zweierlei Untergang, Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums. Berlin.
7. Keßler, M., 2010. Historia magistra vitae? Über Geschichtswissenschaft und politische Bildung. Berlin: Trafo.
8. Meier, Ch., 1987. Eröffnungsrede zur 36. Versammlung deutscher Historiker in Trier, 8. Oktober 1986 In: «Historikerstreit». Die Dokumentation der Kontrovers um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Texte von Rudolf Augstein, Karl Dietrich Bacher, Martin Broszat, et al. München-Zürich: Piper, pp. 204–214.
9. Wolfrum, E., 2010. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte – Methoden – Themen. In: Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, pp. 13–47.
10. Wolfrum, E., 1999. Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989. Phasen und Kontroversen. In: Umkämpfte Vergangenheit: Geschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 55–81.
11. Jenseits der Jubiläen. Geschichtspolitik im deutsch-polnischen Alltag. Warschau: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2017.
12. Gigauri, D.I. and Gutorov, V.A., 2017. Politicheskii mif v strukture istoricheskoi pamyati [Political myth in the structure of historical memory], Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12. Politicheskie nauki, no. 2, pp. 24–45. (in Russ.)
13. Karev, D.V., 2007. Belorusskaya i ukrainskaya istoriografiya kontsa XVIII – nachala 20-kh gg. XX v. v protsesse genezisa i razvitiya natsional'nogo istoricheskogo soznaniya belorusov i ukrainsev [Belarusian and Ukrainian historiography of the late 18th – early 1920s in the making of the national historical consciousness of Belarusians and Ukrainians]. Vilnius: EGU. (in Russ.)
14. Malinova, O.Yu., 2015. Aktual'noe proshloe: Simvolicheskaya politika vlastvuyushchei elity i dilemmy rossiiskoi identichnosti [Current past: symbolic politics of the ruling elite and the dilemmas of Russian identity]. Moskva: Politicheskaya entsiklopediya. (in Russ.)
15. Metodologicheskie voprosy izucheniya politiki pamyati: sbornik nauchnykh trudov [Methodological issues of studying the politics of memory]. Moskva; Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya, 2018. (in Russ.)
16. Syrov, V.N., Golovashina, O.V., Anikin, D.A., Ovchinnikov, A.V. and Linchenko, A.A., 2019. Kontseptual'nye osnovaniya politiki pamyati i perspektivy postnatsional'noi identichnosti [Conceptual foundations of the politics of memory and the prospects of post-national identity]. Tomsk. (in Russ.)

А.И. Вовненко*

«УСТАВ» А.М. ПЯТИГОРСКОГО:
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ
ФЕНОМЕНА ЗАВЕЩАНИЯ ФИЛОСОФА

Статья посвящена исследованию феномена философского завещания на примере «Устава для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления» А.М. Пятигорского. В данной работе «Устав» анализируется как один из ключевых текстов в интеллектуальном наследии А.М. Пятигорского, который позволяет концентрированно рассмотреть философскую концепцию мыслителя.

Ключевые слова: А. Пятигорский, обсервационная философия, философское завещание, мышление, философский класс

«The Charter» of Alexander Piatigorsky as a philosophical testament: a study in the history of philosophy. ALEXANDER I. VOVNENKO (Far Eastern Federal University)

The article focuses on the phenomenon of a philosophical testament analyzing it through the prism of Alexander Piatigorsky's «The charter for an individual class member to develop an alienated mindset». This work is analyzed as one of the key texts in the intellectual heritage of the philosopher that reveals the multiple connections of his philosophical concept with Western and Eastern philosophical tradition.

Keywords: Alexander Piatigorsky, observation philosophy, philosophical testament, reasoning, philosophical class

Многие философы конца XX – начала XXI вв., привлекавшие внимание не только научной общественности, но и широкой публики, по сути стали «медийными персонами», в определенной степени «лидерами мнения». Их активное взаимодействие с различными средствами массовой информации позволяет говорить об интересном явлении: с одной стороны, мыслители получили дополнительную трибуну для манифестации своих концепций, с другой – заложили новую традицию передачи философского знания. Таким образом, активное развитие

в конце XX в. институций медиа определенно повлияло не только на науку в целом, но и на гуманитарное знание в частности.

«История философии останавливается там, где останавливается сегодняшняя философия. История философии поглощает философию, поскольку философия продолжает развиваться», – считает Ф.Е. Ажимов [1, с. 31]. Значит, ряд материалов, созданных в жанрах современной журналистской практики, возможно оценивать как самостоятельные и ценные источники, способные пролить свет на обстоятельства

* ВОВНЕНКО Александр Иванович, соискатель Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: vovnenko.ai@dvfu.ru

© Вовненко А.И., 2021

жизни философа или позволить ему самому высказаться. Таким образом, журналистские публикации обретают статус предмета историко-философского анализа.

Материалы массмедиа, безусловно, обогащают исследовательское поле, дополняя работы философа, выполненные в академических жанрах (статья, монография, лекция), важным контекстом, биографическими и эмоциональными деталями. Кроме этого, такие материалы позволяют, например, зафиксировать разночтения и расхождения в словах интервьюируемых философов, а значит – пополняют и перечень возможных исследовательских вопросов. Хорошо известен случай, когда интервью Мартина Хайдеггера «Только Бог может спасти нас» («Nur noch ein Gott kann uns retten»), опубликованное по его просьбе уже после смерти, стало последним доступным широкому кругу лиц высказыванием мыслителя, в известной степени – его завещанием. При этом важно понимать причину, по которой Хайдеггер принял решение опубликовать этот материал лишь посмертно. Он объясняет такой поступок желанием избежать излишнего внимания, уйти от необходимости бесконечных расшифровок и пояснений, сохранить в тишине и спокойствии себя: «Это не гордость и не упрямство, а просто забота о моей работе» [33].

Лекции, академические публикации, выступления в прессе и переписка мыслителей формируют значительный массив для исследования, «архив эпохи», как его называет Т.Г. Щедрина. По ее мнению, именно «архив эпохи», являющий собой совокупность интеллектуальных традиций, массив документов, найденных в различных собраниях, но составляющих некоторое целостное идейно-духовное образование, позволяет осуществлять историко-философские реконструкции [28]. В него на одинаковых основаниях входят как опубликованные труды мыслителей, так и черновики работ, переписка, эскизы лекций и выступлений. Таким образом, в отношении современных философов кажется справедливым включить в перечень вышеуказанных историко-философских источников и материалы массмедиа.

За последнее время сложилось весьма устойчивое представление о философии А.М. Пятигорского. Такие исследователи, как Д.А. Кораблин, С.Ю. Лепехов, С.Б. Бережной, традиционно выделяют буддистскую доминанту в его мировоззренческой концепции, отме-

чая при этом влияние некоторых европейских учений. Единственное на сегодняшний день диссертационное исследование, посвященное А.М. Пятигорскому, фокусирует внимание на интерпретации основ буддийской философии в его трудах. Однако обширная библиография философа, включающая в себя изданные работы различного периода, а также значительный пласт не увидевших свет статей и размышлений¹, дополняется бессчетным количеством именно журналистских материалов: интервью в печати и на телевидении, документальные фильмы, выступления на радио. Эти материалы открывают новые стороны мировоззрения Александра Моисеевича.

Последние годы жизни А.М. Пятигорского были связаны с открытием и работой лондонского «Философского класса по выработке *очужденного* мышления». Эта инициатива, с одной стороны, может быть оценена как весьма неожиданный шаг мыслителя, который на протяжении долгих лет не признавал сколь либо серьезного влияния на себя со стороны какой бы то ни было философской школы: «Я вообще антишколист в философии. Когда мы говорим о какой-то конкретной науке – востоковедении, например, – ею нельзя заниматься, не будучи связанным с какой-то школой. А в философии – не так» [17]. Вероятно, в этом пассаже есть не столько позиция, сколько стремление, а может быть – даже поза. Попытки Пятигорского оторваться от каких-либо философских рамок, уйти от устоявшихся концепций основаны на его желании обрести свободу для философского творчества, свободу мысли.

Примечательно, что эпитет «свободный» плотно сросся с образом А.М. Пятигорского, в том числе и в СМИ. Цикл программ «Свободный философ Пятигорский» на радио, документальные фильмы «Философ сбежал» и «Чистый воздух твоей свободы» усиливают аффилиацию понятий «философ Пятигорский» и «свобода».

В одном из поздних интервью мыслитель признался, что на протяжении многих лет вынашивал идею открытия «интимного, частного философского колледжа» [18]. Необходимость его открытия Пятигорский связывал с упадком классического университета, затянувшимся кризисом современного образования. Идеалом образовательной институции мыслитель считал Коллеж де Франс, деятельность которого осно-

¹ Сегодня они хранятся вдовой мыслителя Л. Пятигорской.

вывалась на принципах полной свободы преподавателя, общедоступности и бесплатного обучения [18]. Амбиция философа была основана на желании создать другую форму формирования ума: «Принципиальная разница в полной оторванности от общей системы университета, факультета, от государства, от страны, от внешних социально-политических, экономических форм» [18].

Мы не располагаем фактами об учениках Пятигорского вплоть до последнего этапа его жизни. Однако известно, что к аналогичным инициативам своих коллег он относился скептически и даже иронически. В воспоминаниях М.С. Хромченко встречается цитата Пятигорского о методологическом кружке Г.П. Щедровицкого: «Я считал объективной человеческой слабостью Юрки то, что он часто создает себе среду, заведомо бесконечно ниже его. Я не мог слышать его разговоры с учениками, не мог этого видеть. И не в том дело, что они его не понимали – они были на четыре уровня ниже. Но он отказывался меня понимать: “А в чем же тогда смысл учительства?”» [29, с. 424].

Вопрос понимания учительства и философствования и вообще специфика отношений Пятигорского, Щедровицкого и Мамардашвили – особая тема, по-своему интересная и требующая деликатного рассмотрения. В этой работе мы воздержимся от погружения в нее, отметив, что Пятигорский, переживший Мамардашвили на 19 лет, а Щедровицкого – на 15, всегда был очень корректным в высказываниях по отношению к коллегам.

Примечательно, что Арнис Ритупс, издатель журнала «Rīgas Laiks» и многолетний конфидент Пятигорского, в своей статье отмечает значение Щедровицкого для Александра Моисеевича: «Надо полагать, что именно из разговоров со Щедровицким Пятигорский перенял интерес и привычку (если уже до того у него не было похожих склонностей) рассматривать любое жизненное событие с одной позиции – как если бы в нем уже была дана мысль, которую можно заметить, распутать и понять» [25, с. 4].

Возвращаясь к вопросу об учениках Пятигорского, отметим, что в последние годы жизни он решил создать вокруг себя объединение в соответствии со своими убеждениями о форме и содержании философского образования: так в 2006 г. был основан «Философский класс». Примечательно, что в этот период А.М. Пятигорский пришел именно к такой форме обуче-

ния философии. По воспоминаниям С. Грачева, в 2006 г. философ обратился к нему с просьбой помочь организовать «Класса по выработке чужого (очуженного) мышления», к участию в котором пригласил людей разных возрастов и интересов. К. Кобрин в статье «Свободный философ Пятигорский» уточнял, как именно функционировал класс: «Пятигорский беседовал с участниками несколько часов, затем следовали вопросы и разъяснения, вот и все. Тем не менее, лондонские философские сборы раз в два-три месяца играли важную роль в его жизни» [8].

Само название этой инициативы заслуживает анализа. Пожалуй, первое, что привлекает к себе внимание, – определение понятия «класс». Что хотел этим подчеркнуть Пятигорский? Скорее всего, он не стремился выделить таким образом престижность и привилегированность «философского класса», обитающего на соответствующем уровне, со специфическим стилем жизни, но и полагать, что Пятигорский подразумевал лишь помещение (аудиторию), просто наивно. С. Грачев в статье, посвященной «памяти одного философского класса», высказывается в пользу того, что «класс» здесь выступает в качестве места (вероятно, уместно сказать топоса), где «встречаются для занятия такими вещами – в силу своей личной склонности или прихоти судьбы, – мышление о которых никоим образом не может определить ни социального статуса занимающегося, ни его места в иерархии его культуры» [4].

Конечно, трактовка «класса» как «места» возможна, обоснована и даже может считаться закономерной для Пятигорского (с учетом его постоянных обращений к метафоре места в процессе мышления), хотя, как нам представляется, не может быть исчерпывающей. Мамардашвили считал: «В языке существует некоторое потенциальное вербальное присутствие философской мысли» [13, с. 16]. А значит, декодировать «класс» лишь как «место для встречи и занятия философией» совершенно недостаточно.

Например, во французском языке слова *philo* или *philosophie* обозначают не только философию как таковую, но и «философский класс», т.е. курс по философии. Эта лингвистическая деталь отсылает нас к традиции французских лицеев, учрежденных Наполеоном в 1808 г., где центральное место занимало изучение философии. По мнению императора, философия должна была, с одной стороны, укрепить законопослушность граждан, с другой – привить идеи

эпохи Просвещения. Ряд документов Франции в сфере образования, например, утвержденных в период с 1922 по 1925 гг., официально закрепляет за философским курсом в лице статус «организованной рефлексии и выражения суждений», фиксируя, что в философских классах учащийся познает свободу через рефлексию.

Внимания заслуживает сам метод преподавания философии во французских школах. «Философский класс» являет собой не цикл лекций по истории идей, сравнительные курсы по религии или практические занятия по логике. На протяжении почти двух столетий преподавание философии во Франции стремится к созданию условий для личных размышлений как учителя, так и ученика. Андре Пессель в размышлениях «О философии современных философских образовательных программ» резюмирует: «Философия представляет собой совместную работу или, иными словами, совместный акт преподавателя и его учеников. Это означает, что идея философии есть не модель, а сила или инструмент, которые каждый преподаватель приводит в действие» [34].

Все эти постулаты, вероятно, были известны А.М. Пятигорскому и синонимичны его размышлениям об «интимном, приватном философском колледже». Однако для Пятигорского между философией и наукой есть немалая дистанция, а чтобы стать философом, необходимо иметь определенные врожденные способности, в том числе и возможность, и готовность к рефлексии. «Он уже вошел в это поле с желанием отрефлексировать свое мышление в этом поле, а не мыслить только над самим полем как над объектом мышления. В этом отличие философа от ученого. Поэтому если говорить о профессиональном разделении, то, конечно, ближе всего к философу тогда окажется – кто? Для которого тоже как бы само данное поле всегда второстепенно? Романист. Потому что роман – это место, где может все происходить» [15].

В таком свете понятие «философский класс», по Пятигорскому, приобретает логичность, т.е. определяет форму, метод и содержание занятий (разговоров, встреч). Несмотря на личное заявление Пятигорского о том, что он не только не относит себя к какой-либо системе научных взглядов, но и выступает против научных школ, открывая «Философский класс», он по сути создает свою философскую школу, обращаясь к уместной, по его мнению, французской практике и традиции.

Центральное место в философском классе Пятигорского по-прежнему занимает работа над феноменом мышления по принципу, изложенному в книге «Мышление и наблюдение». В ней он представил концепцию «обсервационной философии», основанную на буддийском понимании мышления и «мышления о мышлении» (рефлексии), отказавшись от антропоцентризма, проанализировав позицию внешнего наблюдателя, раскрыв оппозиции «я» и «не-я», «свое мышление» и «другое мышление». Так этот концепт обретает завершение в формуле «очужденное мышление». Но почему Пятигорский в «Уставе» для члена философского класса прибегает к окказионализму в определении мышления – «очужденное»? Пятигорский постулирует чуждость мыслящего самому себе, чуждость мысли мыслящему в обсервационной философии. Он вводит определение «очужденное» для эмоционального усиления степени отрешенности и отстраненности самого мышления о мышлении, объективации последнего. При этом Пятигорский намеренно стремится уйти от «отстраненности» и «отрешенности», т.е. предлагает смотреть на себя не просто «извне», а «извне и как на чуждого».

Введение в речь авторских слов – явление, свойственное для философского дискурса. Категории Пятигорского «очужденное» присуща сознательная неправильность, экспрессивность, синхронно-диахронная диффузность (т.к. ассоциативно, семантически и грамматически это прилагательное связано со словом «чужой», но в то же время включено в цепочку других речевых актов). Предположим, что «очужденное» Пятигорского произрастает из экстернализации (отчуждения) Фихте, которого Пятигорский еще в 1977 г. сравнил с поздними буддийскими философами средневековой Индии в свете его трактовки «Я». Именно на буддистскую философию опирается Пятигорский в обсервационной философии, видя в ней «мышление о мышлении как то, что есть, всегда есть, когда бы мы ни оказались философствующими о мышлении». По Фихте, полагание объекта есть не что иное, как становление субъекта внешним, т.е. отчужденным. Нет ли в этом тезисе семян обсервационной философии и ее «объективного наблюдения наблюдающего»?

В результате занятий «Философского класса» появился не только ряд стенограмм разговоров (в контексте изучения наследия А.М. Пятигорского это слово следует понимать как термин,

обозначающий метод философствования), но и «Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления» [24], получивший статус философского завещания Пятигорского.

Документы такого рода примечательны и заслуживают особого внимания. Но прежде следует детерминировать понятия «завещание философа» и «философское завещание». Нам представляется важным обозначить, что первое – это распорядительный документ, составленный мыслителем относительно своего интеллектуального наследия или имущества, тогда как второе можно назвать обобщением своей интеллектуальной работы самим философом. Такого рода тексты имеют особый смысл, воспринимаются как самые важные сообщения, послания с другого берега Стикса, знание, недоступное живущим. И здесь следует очень аккуратно относиться к тому, что сам философ считает своим заветом, а какой текст получил этот статус задним числом либо по значимости для наследия мыслителя, либо по формальному признаку – как последняя работа.

Феномен философского завещания заслуживает изучения по ряду причин. Во-первых, к тексту, признанному таковым, складывается отношение как к результату многолетней исследовательской работы мыслителя. Во-вторых, этот документ определяет отношение сторонников и антагонистов данного мыслителя. В-третьих, он завершает формирование мировоззренческой концепции и научного наследия. В истории философии далеко не за каждым хронологически последним трудом мыслителя закрепилось определение «философское завещание». Отчасти на это обстоятельство способно повлиять отношение самого автора к тексту, степень обобщенности в нем ранее изложенных концепции, его фундаментальность. Рассмотрим некоторые яркие и значимые для истории философии примеры завещаний.

Одним из первых философских завещаний в истории можно считать предсмертный разговор Сократа с учениками в диалоге «Федон» [14]. Впечатляющее не только в философском, но и в моральном, и даже в художественном смысле произведение представляет драматичную и вместе с тем классически строгую картину финала жизни истинного философа, для которого смерть есть стремление, ибо отделенная от тела душа путем верных умозаключений постигает истину.

Основа «завещания Сократа» – размышление о бессмертии души, раскрытое в четырех аргументах. Однако академики С.А. Жебелев и А.Ф. Лосев единодушны в оценке доводов Сократа, называя их «платоновскими». Не просто определить, что в «Федоне» (читай: в предсмертной речи Сократа) фикция или художественный вымысел, а что – реально сказанные Сократом слова, т.к. мы не имеем иных источников, но вполне можно допустить, что последней темой философствования действительно являлось бессмертие души. Как считает С.А. Жебелев, беседа о бессмертии души, которая разворачивается в «Федоне», представляет, от начала до конца, личное творчество самого Платона, но, как известно, Бернет и Тэйлор попытались доказать, что именно «платоновский» Сократ максимально приближен к Сократу «историческому».

Так называемое «завещание Аристотеля», сохраненное Диогеном Лаэртским, пожалуй, следует рассматривать скорее как завещание философа, а не философское завещание. В этом документе мыслитель демонстрирует внимательное и заботливое отношение к родственникам, близким и даже рабам, при этом совершенно не упоминает о своем духовном наследии, не указывает на тот или иной концепт своей философии [12]. Аналогичный характер носит и завещание Платона [6].

Большое значение для истории философии имеют завещание и кодицилл, составленные английским философом Джоном Локком. В них есть не только имущественные распоряжения, но и информация о ранее анонимно опубликованных трудах, которые он называет своими. В 1950-е гг., как принято считать, происходит переворот в изучении наследия Локка, который случился благодаря т.н. «лавлейсовской коллекции», а значит, расширению исследовательского поля текстов самого Локка. Благодаря упоминанию в завещании (а точнее, в кодицилле) мы можем уверенно говорить об авторстве таких произведений, как «Epistola de Tolerantia», «Разумность христианства, как оно возведено в Писании» и «Два трактата о правлении» [31]. Именно за «Трактаты» Локк был удостоен звания отца политического либерализма.

Особое место в истории философии занимает «Завещание» Жана Мелье. Как известно, юре трудился над текстом долгое время и не только выразил в нем свое отношение к религии и церкви, но и призвал к народной револю-

ции, раскрыл идеи утопического коммунизма. Несмотря на то, что «Завещание» было полностью опубликовано лишь спустя 135 лет после смерти Мелье, его идеи и концепции серьезным образом повлияли на Вольтера, Жака Андре Нежона и других видных деятелей общественной мысли Франции XVIII в. Исследователи не без оснований полагали, что «Завещание» Мелье стало не только истоком для многих идей во Франции, но и связующим звеном между Декартом и энциклопедистами-просветителями в истории французской философии [10].

Схожа судьба завещания Дэвида Юма. Кроме распоряжений относительно имущества Юм пожелал опубликовать после смерти «Диалоги о естественной религии». Скорее всего, эта тема не только была очень важной для шотландского мыслителя в философском плане, но и имела психологическое, личное значение. Как известно, с 20 лет Юм вел тетрадь, в которой делал заметки о религии, позже он сжег ее. Затем Юм анонимно издал небольшую брошюру о религиозном вопросе, она по сей день считается утерянной. Душеприказчики философа, его племянник Уильям Страхан и Адам Смит, издали «Диалоги о естественной религии» [30] лишь через два с половиной года после смерти Юма, не указав, однако, ни своих имен, ни имени автора [26]. Вероятно, нарушение воли философа связано с тем, что его наследники просто боялись реакции церкви, как боялся ее и сам Юм. Неслучайно, на могиле философа долгое время дежурила стража, охранявшая его последнее пристанище от религиозных фанатиков. Принято считать, что «Диалоги о естественной религии» повлияли на Канта и его «Критику чистого разума»: это влияние наблюдается и в структуре антиномии о первопричине, и в учении о регулятивности трансцендентальных идей. Добавим, что для А.М. Пятигорского в творчестве Юма ценно было не это позднее сочинение и не воззрения на религиозные вопросы, но анализ концепции «Я». Пятигорский даже сравнивал подход Юма к этой проблеме с подходом буддийских мыслителей.

По словам Л.Н. Пятигорской, «Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления» был составлен в январе 2009 г. и до настоящего времени почти не получил освещения в исследовательской литературе. Лишь Д.А. Кораблин в своей монографии упоминает «Устав», называя его учебно-философским планом и указывая, что пять из семи

его пунктов призывают учеников Пятигорского к достижению срединных, а потому чрезвычайно сложно достижимых состояний «āḡua» [9]. Однако нам представляется, что емкий текст «Устава» имеет более глубокое значение, чем просто учебный план, пусть и составленный для оригинального философского кружка.

«Устав» напоминает первую проповедь Будды о четырех благородных истинах, но если у Шакьямуни главная тема первой проповеди – страдание, то у Пятигорского – свобода, которую возможно достичь, пройдя путем, изложенным в тексте. «Устав» состоит из семи пунктов. Пять *maxima regula* определяют пять состояний, необходимых человеку, по Пятигорскому, для выработки особого типа мышления. Эти состояния названы «благородными». Почему? Вероятно, он использует это определение в том же контексте, что и Будда: «Благородство – это опыт ухода от крайностей, <...>, но это не примирение крайностей и не их синтез, а подход, при котором человек в любой ситуации будет думать, говорить и действовать так, как если бы никакие крайности не существовали» [23, т. 1, с. 28].

Несмотря на декларацию отказа Пятигорского от антропоцентризма как ключевого для западной философии вектора исследований, депсихологизацию мышления в обсервационной философии, неприятие «Я», «личности», «человека» как субъекта мышления (о чем многократно указано в книге «Мышление и наблюдение»), постулаты «Устава» апеллируют не только к разуму, но и к чувственному началу, к исключительно субъективному и оценочному. Страх, презрение, пренебрежение – очень сильные чувства, глубоко психологические термины. Их использование в тексте – свидетельство экспрессивного, а не йогически-отстраненного характера «Устава». Однако несколько стабилизирует общую эмоциональность текста упоминание о двух трудоемких и долговременных процессах – старание и понимание.

С другой стороны, «Устав» включает в себя и нравственные формулы, Пятигорский тесно скрепляет принципы добродетельного поведения вообще с подходами по выработке очуженного мышления, постулируя этику обсервационной философии.

Отождествление в четвертом пункте «Устава» образа жизни индивидуального члена класса с «меняющимся обликом актера или шута, играющего роль самого себя» [24] напоминает

об идее карнавализации М.М. Бахтина. Сравнивая члена класса по выработке очуженного мышления с лицедеем, Пятигорский разрушает привычные стереотипы о солидности философствующего, исключает, говоря словами Бахтина, ситуацию «односторонней серьезности» самого процесса мышления, выводя его из конечной, иерархичной, скрытной модели в открытое, изменчивое, динамичное пространство. Таким образом, в тексте «Устава» проявляется устойчивая бинарная оппозиция: серьезность – смех, где атрибутом первой является необходимость, а второму сопутствует свобода.

Примечательно, что в качестве «рабочего лозунга» Пятигорский предлагает фразу из «Божественной комедии» Данте «Lascia dir le genti» («Пусть люди говорят»). С чем связан именно этот выбор? Здесь уместно вспомнить контекст, в котором звучит эта фраза в поэме. Как известно, ее произносит Вергилий, когда Данте отозвался на возгласы душ грешников, изумившихся, что сквозь него не проходит луч света. Нам представляется, что эта цитата призвана обратить внимание на основной вывод проводника поэта: «Как башня стой, которая вовек / Не дрогнет, сколько ветры ни бушуют! / Цель от себя отводит человек, / Сменяя мысли каждое мгновенье: / Дав ход одной, другую он пресек» [5, с. 243]. Напомним, метафоризируя процесс мышления, Пятигорский предлагал рассматривать «случаи мышления» как дискретные точки в пространстве сознания, а рефлексия и есть фиксация смены этих точек.

Пятый пункт философского завещания посвящен «благородному пониманию», однако связан не с герменевтическими проблемами, а со значением процесса познания и обретения «знания». В определенной степени эти явления нельзя назвать тождественными. По Пятигорскому, знания «уже самим фактом включения в поле сознания» дают шанс человеку встать на путь самоизменения. Таким образом, мыслитель обращается к весьма значимой для философии проблеме, пытаясь сформулировать свой взгляд на вопрос самоизменения, который, разумеется, находится в тесной связи с самопознанием, самосознанием и самоидентификацией.

Напомним, что, например, Будда рассматривал самоизменение как духовный процесс, с одной стороны, заложенный в самой природе человека, а с другой – призванный направить человека к спасению. Этот путь, как известно, начинается прежде всего с осознания двенадца-

тичной формулы бытия, т.е. с победы над невежеством. Теснейшим образом с самоизменением связана йога, предполагающая осознанное стремление человека к переустройству самого себя. Однако следует отметить, что проблема самоизменения в различных аспектах фигурирует и в западной философии. В определенной мере «самоизменение» Пятигорского рифмуется с «самопричинностью» Спинозы, «самодеятельностью» Лейбница, «самополаганием» Канта. Познание имеет огромное значение и в антропологии Гегеля. Именно оно позволяет совершаться самоизменению и самотворению человека, в ходе которых он приближается к вершинам духа и разума. «Истинным бытием человека выступает становление, и познание – двизущая сила такого становления» [2, с. 13].

Особое место в этом ряду может занимать учение К. Маркса. Самонаправленная категория «бытие-для-себя» становится для Маркса мировоззренческой основой, из которой прорастают «самоустремленность», «самоизменение», «самостояновление», «самоосуществление» (и др. «само-») человека. Утверждение об изменении людей внешними обстоятельствами Маркс преобразует в положение о «самоизменении» (Selbstveränderung) людей путем практического изменения обстоятельств: человек здесь выступает одновременно и субъектом, и объектом собственного действия; и воспитателем, и воспитуемым; и законодателем, и исполнителем собственных принципов. Неспособность к духовному самоопределению и волевому самоуправлению Маркс считал крайней деградацией, поражающей человека в самой его «творческой основе» [3, с. 183]. Как известно, для Маркса человеческая деятельность и означает «самоизменение», так как деятельность, не подразумевающая изменение человека (в том числе и интеллектуальное), не может быть деятельностью человеческой [35]. В этом смысле и в восточной, и в западной философии преобразование внутреннего мира человека является основополагающим мотивом, и Пятигорский буквально сочетает два взгляда на этот мотив в пятом пункте своего «Устава».

Однако не следует забывать о том, что процесс «самоизменения» подразумевает возможность не просто изменения, но обращения в Другого, превращения себя самого в Чужого себе. Таким образом, человек, вступивший на путь самоизменения (очевидно, не следует этот процесс принимать как нечто конечное), на ка-

ждом отдельном участке этого пути не равен себе на предыдущем участке, т.е. измененное Я уже не будет тождественным Я до изменения, что подразумевает парадоксальность самоизменения.

Обратим внимание на оговорку Пятигорского о возможности включения знания в поле человека. Пятигорский уточняет две возможности: случай и судьба, тем самым заменяя «случайное» и «необходимое». Важно, что первое противоречит логике буддизма, который не принимает случайного или чудесного, но второе тождественно предопределенности, а значит, не соответствует концепту свободы (читай: возможности изменить предначертанное). Впрочем, с точки зрения философии постмодерна, любые траектории в мире, будь то познание или судьба человека, – бессистемные, ни к чему не приводящие блуждания [7]. С последней позиции это уточнение Пятигорского может быть оценено как плеоназм. В чем именно, по Пятигорскому, заключается различие между «случаем» и «судьбой», сказать непросто. Но факт того, что подобное уточнение способа интерполяции знания в человека не совпадает с рядом концепций, предоставляет широкое поле для размышления.

Шестой пункт «Устава» построен на намеренном противоречии. С одной стороны, Пятигорский утверждает, что к фактам, событиям и обстоятельствам следует относиться «предельно внимательно», а с другой – поясняет, что все внешние события следует «сознательно нейтрализовать», а значит, воспринимать их чужими и незначительными для мышления. И без первого второе невозможно. При этом Пятигорский определяет главный риск очень неконкретно: пропасть «и как мыслящий, и как личность» [24]. Если о том, как именно Пятигорский понимал «мыслящего», мы имеем представление, то термин «личность» в его риторике заслуживает пояснения, особенно учитывая контекст значимости буддистского мировоззрения для ряда концепций философа.

Достаточно широко Пятигорский раскрывает свое понимание «личности» в речи на Рижском философском симпозиуме в 2001 г. [19]. Так, по его мнению, личностью не является «человек», «индивид», «живое существо» и «я». Здесь Пятигорский буквально следует логике Будды, но в этом же выступлении мы находим интерпретацию личности в стилистике обсервационной философии, где личность становится позици-

ей мышления, определенным углом зрения на окружающие нас предметы и явления. «То есть личность – это не о личности, а это об объекте, о котором мы думаем или указываем на него пальцем, то есть о возможностях, о возможности думания над определенным объектом как о “личности” – слово “личность” я употребляю в кавычках. То есть здесь мы имеем дело с чисто модальной фигурой» [19].

Но как установлено еще Кантом, модальность суждений ничего не прибавляет к их содержанию, а относится лишь к значению связки по отношению к мышлению вообще. По Пятигорскому, позиция «личности» содержательная в процессе думания, а не априори, однако ее невозможно категориально сформулировать.

В работах, опубликованных в 2008 г., мы видим более конкретное, осязаемое восприятия термина «личность». Здесь для Пятигорского личность обретает совершенно конкретные человеческие качества и добродетели. В духе романтизма Пятигорский героизирует понятие личности и при этом отмечает, что траектория ее духовного движения не совпадает с теми, которые могут быть продиктованы культурой, эпохой, страной. Пятигорский не противопоставляет самосознание личности обществу, отмечая их параллельное сосуществование, однако именно личность направляет свой талант, а не общество или государство. «Личность живет своей жизнью и умирает своей смертью. В такой “своесмертности” личности можно видеть прямую мифологическую аналогию с бессмертием богов и необыкновенной смертью героев эпосов» [22]. Подобная трактовка понятия личности скорее близка европейской философской традиции, чем буддизму.

В тексте «Устава» лишь однажды встречается упоминание о смерти. Пятигорский считает, что индивидуальный член класса по выработке очуженного мышления должен находить в страхе, «что умрет, будучи не в состоянии или не успев осознать свою мысль о себе как о чужом этой мысли внешнем объекте и осознать саму эту мысль как чужую всем своим прошлым и настоящим объектам, в первую очередь ему самому» [24].

Размышления о феномене философского завещания нельзя считать исчерпанными без рассмотрения позиции мыслителя относительно понятия смерти. Степень взаимоотношений философа и смерти обозначил еще Сократ

в своем предсмертном слове ученикам: «Все прочие люди, по-видимому, не замечают, что те, кто искренне привержены к философии, занимаются только одним умиранием и смертью. Если это правда, то странно, конечно, было бы в течение всей жизни стремиться только к этому, а когда смерть приходит, негодовать на то, к чему давно стремился и чем давно занимался» [14, с. 132]. Эта мысль, вероятно, посещала каждого европейского философа, а порой в различных трактовках появлялась в их сочинениях. Однако во вступительной лекции к 30-му заседанию класса по выработке очуженного мышления Пятигорский настаивал на том, что философствование о смерти как феномене было редким явлением для европейской и буддистской традиции. Этот смелый тезис нуждается в уточнении.

Позиция Александра Моисеевича вызывает непонимание в контексте размышлений Эпикура и его универсальной формулы, позволяющей не решить «вопрос смерти», но найти возможность от него отвернуться. Сложно согласиться с Пятигорским, вспоминая многообразие теологических христианских теорий. Мыслители Нового времени (Фрэнсис Бэкон, Томас Гоббс, Рене Декарт, Спиноза и Паскаль) тщательно исследовали проблему страха смерти, возможность «бегства» от нее и даже помощи обреченным – эвтанази. Решительно отвергает страх смерти Дидро, предлагая в момент смерти сохранять хладнокровие. Сам Пятигорский в своем выступлении на радио «Свобода» о Мартине Хайдеггере подробно излагает концепты смерти немецкого философа, указывая на две позиции: «видеть смерть извне» и «вселять смерть в себя» [23, т. 2, с. 184]. В русской философии сложилось устойчивое представление о смерти как проявлении зла. Работы архимандрита Феофана (Авсенева), Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, В.В. Розанова и ряда современных философов интерпретируют вопрос смерти именно в негативном ключе, однако здесь, конечно, очень сильна православная доктрина. Наконец, строгая концепция смерти в буддизме не просто пытается нивелировать сакральный ужас перед ней, но и делает ее не последним, а промежуточным звеном в бхавачакре.

И несмотря на все это, Пятигорский над всем, что было сделано, поставил «*nihil*». Что же его не устраивало в этих размышлениях и трудах о смерти? Сам Пятигорский представляет смерть как отсутствие мышления и возмож-

ности его рефлексировать [21]. В целом в этом тезисе замаскировано утверждение Декарта «*Cogito ergo sum*», в том числе и в рамках хайдеггеровской интерпретации *cogito sum*: «...Я емь как представляющий, что не только мое бытие сущностно определено этим представлением, но что мое представление как задающая меру *re-praesentatio* решает о наличии (*Präsenz*) всего представленного, т.е. о присутствии в нем подразумеваемого, т.е. о бытии такового как сущего» [27, с. 128]. Однако Пятигорский ссылается на еще более ранний источник – поэта и философа Гвидо Кавальканти, а именно рассказ Анатоля Франса «Мессер Гвидо Кавальканти»².

В целом концепция смерти в философии Пятигорского не лишена противоречий. С одной стороны, по Пятигорскому, философ боится прекращения собственного мышления или смерти [20], с другой – смерть есть «случай мышления, мыслящего о своем конце» [16]. Таким образом, философ не столько спорит с собой, сколько предлагает своей аудитории вступить в «лингвистическую игру» в духе постмодернизма, сознательно исключая детерминизм, используя многовариантность и различия.

Фиксация смерти, по Пятигорскому, в своем мышлении имеет характер будущего времени, т.е. его феноменологическое определение следует использовать лишь к тому случаю мышления, «что МОЖЕТ случиться и ни в коем случае не определение того, что уже случилось или случается в данный момент» [21].

По Пятигорскому, смерть возможно анализировать «с полным переходом» от третьего лица к первому. Здесь философ не делает уточнений, несмотря на то, что переход от третьего лица (он, она, оно: т.е. не-Я, а Другой) к первому лицу выбивается из концепции обсервационной философии и ее очуженного мышления.

Использование Пятигорским грамматических лиц при рассмотрении смерти побуждает обратиться к трактату «Смерть» известного французского философа и музыковеда В. Янкевича. По его мнению, смерть в третьем лице

² В фильме Улдиса Тиронса «Философ сбежал» А.М. Пятигорский, иллюстрируя свой тезис о том, что «когда человек не мыслит вообще, то он для себя мертв», вспоминает о рассказе А. Франса «Мессер Гвидо Кавальканти», где заглавный герой избегает общества, т.к. считает его представителей мертвецами, т.е. не думающими людьми. Однако этот пример Пятигорского не соответствует тексту произведения А. Франса.

не подразумевает смерти конкретного человека, это всегда смерть абстрактная. Но если и пытаться рассматривать собственную смерть с позиции третьего лица, она всегда будет как смерть Другого: «При этом Я становится безличным и безликим субъектом индифферентной смерти, субъектом, которому, по невезению, выпал жребий помереть» [32, с. 28]. Взгляд на смерть с позиции первого лица скорее отягощен горестным переживанием. Янкелевич считает, что смерть в первом лице, т.е. личная смерть, кончина моего Я, – источник тревоги: «...Да едва ли это “точка зрения”, поскольку она отказывается от перспективы и оптической дистанции и в действительности представляет собой переживание опыта собственной смерти, где объект осознания и субъект “Умирения” совпадают» [32, с. 27].

Ведя рассуждение о смерти, используя лингвистическую модель, Янкелевич утверждает, равно как и Пятигорский, что для первого лица смерть всегда в будущем времени: «Для первого лица единственного числа спряжение глагола “умирать” имеет только будущее время; а с другой стороны, настоящее и прошедшее времена изъявительного наклонения возможны лишь для второго и третьего лица. Я могу сказать только “я умру”, и никогда – “я умираю” (разве что подмигивая и глядя со стороны, как это я умираю). Тем более, я не могу сказать “я умер” (разве что разыгрывая комедию и раздваиваясь). Тот, кто говорит “я умираю”, – жив, раз он думает, что умирает, и, следовательно, он опровергает самого себя» [32, с. 34]. При этом Янкелевич признает, что, когда наступает смерть, исчезает Я. Однако смерть не следует рассматривать как победителя над сознанием и мышлением: «Сознание превосходит смерть, и смерть превосходит сознание. <...> Коллизия этих двух непостижимостей в действительности неразрешима! <...> Так мысль и смерть в отдельности берут верх одна над другой. Парадокс кругового взаимоотношения не сводится ни к альтернативе, ни к диалектической заменяемости первых и последних...» [32, с. 407].

Учитывая это взгляд, с которым мог быть знаком Пятигорский (достоверных сведений, подтверждающих это предположение, у нас нет, кроме того факта, что книга Янкелевича вышла значительно раньше, чем опубликованные размышления Пятигорского о смерти), резонно предположить, что к вопросу смерти он относился, беря во внимание трактат Янкелевича.

Завершая анализ философского завещания А.М. Пятигорского, следует отметить, что несмотря на значительную степень оригинальности его мировоззренческой концепции, личные отсылки к буддийской доктрине, декларации «антишколазма», во многом философствование Александра Моисеевича основывается и на европейской традиции, в том числе на исследованиях философов XX в. В свете последнего особенно перспективным кажется рассмотрение интеллектуального наследия А.М. Пятигорского в контексте систем и доктрин, разработанных европейскими философами в эпоху постмодерна.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ажимов Ф.Е. Философия: история или теория? Заметки о специфике истории философии // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 27–32.
2. Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля (период 1807–1831 гг.): автореф. дис. ... д. филос. н. Екатеринбург, 2004.
3. Гончаров С.З., Попова Н.В. Креативность принципа субъективности в философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2008. Вып. 8. С. 180–197.
4. Грачев С. «Вещь невозможная, но оттого безумно интересная...» (памяти одного философского класса) // Новое литературное обозрение. 2010. № 101. С. 247–249.
5. Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия. М.: Художественная литература, 1967.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
7. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998.
8. Кобрин К. Свободный философ Пятигорский // Радио Свобода. URL: <https://www.svoboda.org/a/25233295.html>
9. Кораблин Д.А. Пятигорский: синопсис философского пути. СПб.: Петербургское востоковедение, 2020.
10. Кучеренко Г.С. Судьба «Завещания» Жана Мелье в XVIII веке. М.: Наука, 1968.
11. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 1998.
12. Литвинова Е.Ф. Аристотель. Его жизнь, научная и философская деятельность. Биогра-

фический очерк. СПб.: Типография и литография И.Г. Салова, 1892.

13. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992.

14. Платон. Федон // Полное собрание творений Платона: в 15-ти т. Т. 1. СПб.: Academia, 1923. С. 113–211.

15. Пятигорский А. Все зайцы уже обессилели от смеха // Rigas laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/vse-zausy-uzhe-obessileli-ot-smeha-18925>

16. Пятигорский А. Держаться последней мысли // Rigas laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/pyatigorskiy/derzhatsya-posledney-mysli-17796>

17. Пятигорский А. Я не доверяю коллективной любви и ненависти // Известия. 27 октября 2009. URL: <https://iz.ru/news/354681>

18. Пятигорский А. Найти себя. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/intervyu/nayti-sebya/>

19. Пятигорский А. Потому что Будда её увидел // Rigas laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/potomu-chno-budda-ee-uvidel-19814>

20. Пятигорский А. Только свободный может понять значение силы // Эзотера. URL: <http://ezotera.ariom.ru/2006/10/30/piatigorskiy.html>

21. Пятигорский А. Феноменологическое понятие смерти. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/stati/filosofskie-statii/fenomenologicheskoe-ponyatie-smerti/>

22. Пятигорский А.М. Двадцать первый век: персона и личность? URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/vse-izdannye-knigi/filosofskaya-proza-ii/filosofskaya-proza-tom-2-4/>

23. Пятигорский А.М. Свободный философ Пятигорский: в 2-х т. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2015.

24. Пятигорский А.М. Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления // Rigas laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/ustav-dlya-individualnogo-chlena-klassa-po-vyработке-ochuzhennogo-myshleniya-11851>

25. Ритупс А. Главное, чтобы было интересно // Русский мир и Латвия. 2010. Вып. 21. С. 3–8.

26. Сабина М.В. Дэвид Юм. Его жизнь и философская деятельность. М., 2018.

27. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

28. Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.

29. Щедровицкий Георгий Петрович / Под ред. П.Г. Щедровицкого, В.Л. Даниловой. М.: РОССПЭН, 2010.

30. Юм Д. Диалоги о естественной религии. М.: Юрайт, 2019.

31. Яковлев А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013.

32. Янкелевич В. Смерть. М.: Литературный институт им. А. М. Горького, 1999.

33. Heidegger, M., 1976. Nur noch ein Gott kann uns retten. Der Spiegel, May 31, pp. 193–219.

34. Pessel, A., 1998. La philosophie des programmes actuels de philosophie. Le Debat, no. 101, pp. 165–170.

35. Smith, C., 2005. Karl Marx and the future of the human. Lanham: Lexington Books.

REFERENCES

1. Azhimov, F.E., 2014. Filosofiya: istoriya ili teoriya? Zametki o spetsifike istorii filosofii [Philosophy: history or theory? Notes on the specifics of the history of philosophy], Voprosy filosofii, no. 9, pp. 27–32. (in Russ.)

2. Aleksandrov, A.A., 2004. Problema cheloveka v filosofii Gegelya (period 1807–1831 gg.) [The problem of human being in Hegel's philosophy, 1807–1831], avtoreferat dissertatsii doktora filosofskikh nauk. Ekaterinburg. (in Russ.)

3. Goncharov, S.Z. and Popova, N.V., 2008. Kreativnost' printsipa subektivnosti v filosofii [Creativity of the principle of subjectivity in philosophy], Nauchnyi ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya RAN, no. 8, pp. 180–197. (in Russ.)

4. Grachev, S., 2010. «Veshch' nevozmozhnaya, no otтого bezumno interesnaya...» (pamyati odnogo filosofskogo klassa) [«An impossible, but therefore fascinating thing...» (in memory of one philosophical class)], Novoe literaturnoe obozrenie, no. 101, pp. 247–249. (in Russ.)

5. Dante Alighieri, 1967. Novaya zhizn. Bozhestvennaya komediya [The new life. Divine comedy]. Moskva: Khudozhestvennaya literatura. (in Russ.)

6. Diogenes Laertius, 1986. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov [Lives, teachings, and sayings of famous philosophers]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

7. Ilyin, I.P., 1998. Postmodernizm ot istokov do kontsa stoletiya: evolyutsiya nauchnogo mifa [Postmodernism from the origins to the end of the century: the evolution of a scientific myth]. Moskva: Intrada. (in Russ.)
8. Kobrin, K. Svobodnyi filosof Pyatigorskii [A free philosopher Piatigorsky]. URL: <https://www.svoboda.org/a/25233295.html> (in Russ.)
9. Korablin, D.A., 2020. Pyatigorskii: sinopsis filosofskogo puti [Piatigorsky: a synopsis of the philosophical path]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (in Russ.)
10. Kucherenko, G.S., 1968. Sud'ba «Zaveshchaniya» Zhana Mel'e v XVIII veke [The fate of Jean Meslier's «Testament» in the 18th century]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
11. Lyotard, J.F., 1998. Sostoyanie postmoderna [The postmodern condition]. Moskva; Sankt-Peterburg: Institut eksperimental'noi sotsiologii; Aleteiya. (in Russ.)
12. Litvinova, E.F., 1892. Aristotel'. Ego zhizn', nauchnaya i filosofskaya deyatel'nost'. Biograficheskii ocherk [Aristotle. His life, research and philosophical work. A biographical sketch]. Sankt-Peterburg: Tipografiya i litografiya I.G. Salova. (in Russ.)
13. Mamardashvili, M.K., 1992. Kak ya ponimayu filosofiyu [How I understand philosophy]. Moskva: Progress. (in Russ.)
14. Plato, 1923. Fedon [Phaedo]. In: Polnoe sobranie tvoreniy Platona: v 15-ti t. T. 1. Sankt-Peterburg: Academia, 1923, pp. 113–211. (in Russ.)
15. Piatigorsky, A. Vse zaitsy uzhe obessileli ot smekha [All the hares have already exhausted from laughter]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/vse-zaycy-uzhe-obessileli-ot-smekha-18925> (in Russ.)
16. Piatigorsky, A. Derzhat'sya poslednei mysli [Hold on to the last thought]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/pyatigorskiy/derzhatsya-posledney-mysli-17796> (in Russ.)
17. Piatigorsky, A., 2009. Ya ne doveryayu kollektivnoi lyubvi i nenavisti [I don't trust collective love and hate]. URL: <https://iz.ru/news/354681> (in Russ.)
18. Piatigorsky, A. Naiti sebya [To find yourself]. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/intervyu/nayti-sebya/> (in Russ.)
19. Piatigorsky, A. Potomu chto Budda eyo uvidel [Because Buddha saw it]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/potomu-chto-budda-ee-uvidel-19814> (in Russ.)
20. Piatigorsky, A. Tol'ko svobodnyi mozhnet ponyat' znachenie sily [Only a free person can understand the meaning of strength]. URL: <http://ezotera.ariom.ru/2006/10/30/piatigorskij.html> (in Russ.)
21. Piatigorsky, A. Fenomenologicheskoe ponyatie smerti [The phenomenological concept of death]. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/stati/filosofskie-stati/fenomenologicheskoe-ponyatie-smerti/> (in Russ.)
22. Piatigorsky, A.M. Dvadsat' pervyi vek: persona i lichnost'?? [Twenty-first century: person and personality?]. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/vse-izdannyye-knigi/filosofskaya-proza-ii/filosofskaya-proza-tom-2-4/> (in Russ.)
23. Piatigorsky, A.M., 2015. Svobodnyi filosof Pyatigorskii: v 2-kh t. [Free philosopher Piatigorsky: in 2 volumes]. Sankt-Peterburg: Izd-vo Ivana Limbakha. (in Russ.)
24. Piatigorsky, A.M. Ustav dlya individual'nogo chlena klassa po vyrabotke ochuzhennogo myshleniya [The charter for an individual class member to develop an alienated mindset]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/ustav-dlya-individualnogo-chlena-klassa-po-vyrabotke-ochuzhennogo-myshleniya-11851> (in Russ.)
25. Ritups, A., 2010. Glavnoe, chtoby bylo interesno [Just make sure it is interesting], Russkii mir i Latviya, no. 21, pp.3–8. (in Russ.)
26. Sabinina, M.V., 2018. Devid Yum. Ego zhizn' i filosofskaya deyatel'nost' [David Hume. His life and philosophical work]. Moskva. (in Russ.)
27. Heidegger, M., 1993. Vremya i bytie: stat'i i vystupeniya [Time and being: articles and speeches]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
28. Shchedrina, T.G., 2008. Arkhiv epokhi: tematiceskoe edinstvo russkoi filosofii [Archive of the epoch: thematic unity of Russian philosophy]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
29. Shchedrovitskii, P.G. and Danilova V.L. eds., 2010. Shchedrovitskii Georgii Petrovich [Georgy Shchedrovitsky]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
30. Hume, D., 2019. Dialogi o estestvennoi religii [Dialogues concerning natural religion]. Moskva: Yurait. (in Russ.)
31. Yakovlev, A., 2013. Zaveshchanie Dzhona Lokka, priverzhentsa mira, filosa i anglichanina [The testament of John Locke, a peacemaker, philosopher and Englishman]. Moskva: Izd-vo Instituta Gaidara. (in Russ.)

32. Yankelevich, V., 1999. Smert' [Death]. Moskva: Literaturnyi institut im. A.M. Gor'kogo. (in Russ.)

33. Heidegger, M., 1976. Nur noch ein Gott kann uns retten. Der Spiegel, May 31, pp. 193–219.

34. Pessel, A., 1998. La philosophie des programmes actuels de philosophie. Le Debat, no. 101, pp. 165–170.

35. Smith, C., 2005. Karl Marx and the future of the human. Lanham: Lexington Books.



И.В. Макаров*

ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО ЗДОРОВЬЯ ЧЕЛОВЕКА
В БОГОСЛОВИИ ИОАННА ЗЛАТОУСТА

В статье предпринята попытка раскрыть проблему нравственного здоровья человека в трудах Иоанна Златоуста, одного из самых известных авторов золотого века христианской письменности. Автор выделяет в наследии известного византийского проповедника труды, в которых уделяется наибольшее внимание духовно-нравственным аспектам личности, а также на основе анализа повторяющихся в них мотивов выводит «рецепт» достижения нравственного здоровья, составляющий ядро нравственной концепции мыслителя.

Ключевые слова: Иоанн Златоуст, нравственное здоровье, религиозная философия, этика, христианство

The issue of a person's moral integrity in the thought of John Chrysostom.
IVAN V. MAKAROV (Altai State Pedagogical University)

The article attempts to reveal the issue of moral integrity in the writings of John Chrysostom, one of the most famous authors of the golden age of Christian writing. Focusing on the written legacy of the famous Byzantine preacher, the author reveals the works in which the main attention is paid to the spiritual and moral aspects of human personality. The analysis of the recurring motives in them allows deducing a «recipe» for achieving moral integrity, which constitutes the core of the thinker's moral concept.

Keywords: John Chrysostom, moral integrity, religious philosophy, ethics, Christianity

Введение

Обращение в данной статье к теме нравственного здоровья обусловлено прежде всего большим интересом современного российского общества к возрождению утраченных духовных ценностей, стремлением прикоснуться к святине веры, воспитать чувство любви к родной земле, найти некогда потерянный и поруганный путь к нравственному здоровью, который в нашей стране исторически в значительной степени связывался с традициями православной культуры.

Творения Иоанна Златоуста, несомненно, оказали влияние на отечественную православную литературу. В первом томе «Истории Русской Церкви» Е.Е. Голубинского указаны 203 слова святителя, переведенные на церковнославянский еще в домонгольский период [14]. Переводы были преимущественно южнославянского происхождения, авторства учеников свв. Кирилла и Мефодия. В XIV–XV вв. новые переводные произведения приходят на Русь так же из Болгарии, а первые переводы, сделанные в Московии, принадлежат прп. Максиму Греку

* МАКАРОВ Иван Викторович, аспирант кафедры философии и культурологии филологического факультета Алтайского государственного педагогического университета.

E-mail: tanges@mail.ru

© Макаров И.В., 2021

и его ученикам. В XVII в. выходят переводы произведений Иоанна Златоуста в западнорусских землях: в Киеве издаются «Беседы Иоанна Златоуста на 14 посланий апостола Павла» (1623 г.) и «Беседы Иоанна Златоуста на Деяния апостолов» (1624 г.). Во второй половине XVII в. труды святителя издаются и в Москве – в 1660 г. «Анфологион» и в 1698 г. «Маргарит». В синодальную эпоху, вплоть до первой половины XIX в., переиздавались уже ранее переведенные тексты автора. К XX в. все творения святителя были переведены на русский язык, в основном благодаря стараниям профессора Санкт-Петербургской духовной академии А.П. Лопухина. К 1906 г. было завершено издание «Полного собрания творений Св. Иоанна Златоуста», включавшего 12 томов [12]. Существовали и некоторые отдельные, авторские переводы.

В постсоветский период мы встречаем на полках книжных магазинов как репринтные издания дореволюционных переводов, так и современные сборники избранных трудов святителя, что свидетельствует о неподдельном интересе к наследию Иоанна Златоуста. За последние годы издано несколько таких тематических сборников: «Что значит быть христианином» [8], «Цветник духовный» [7], «Земное и вечное» [4], «Уроки о воспитании» [6].

Наследие Иоанна Златоуста подвергалось всестороннему рассмотрению отечественными дореволюционными исследователями. Стоит отметить прежде всего А.П. Лопухина, российского библииста, церковного историка, публициста, автора самого масштабного перевода творений святителя, а также монографии «Жизнь и труды святого Иоанна Златоуста» [10], профессора А.И. Соболевского и его исследование «Иоанн Златоуст в русской письменности» [14], профессора Л.И. Писарева и его труд «Св. Иоанн Златоуст как учитель жизни», А.В. Круглова и его работу «Иоанн Златоуст. Очерк жизни и деятельности» [9]. Среди современных авторов, изучающих наследие и философию Иоанна Златоуста, следует назвать представителей Московской духовной академии профессора А.В. Сидорова, под редакцией которого был издан труд «Древние жития свт. Иоанна Златоуста: тексты и комментарии» [2], и профессора К.Е. Скурата и его монографию «Великие учителя Церкви» [13]. Обширный труд по воссозданию биографии святителя «Крестный путь Иоанна Златоуста» проделала О.В. Орлова [11].

Мировоззрение Иоанна Златоуста

При изучении работ, посвященных жизнеописанию и творениям Иоанна Златоуста, мы видим, что в одних дается оценка его личности и пастырской деятельности, в других, касающихся учения святителя, чаще всего затрагиваются социальные темы, такие как богатство и бедность, собственность и милостыня. Отдельных трудов, освещающих этическое учение в творениях свт. Иоанна Златоуста, довольно мало. Так, библиист А.П. Лопухин, помимо общеизвестной монографии о личности святителя и его пастырской деятельности, в статье «Св. Иоанн Златоуст как проповедник человеколюбия и милостыни» [10] характеризует свт. Иоанна как дерзновенного и бесстрашного защитника и утешителя бедных, проповедника милостыни и сострадания к ближним. Церковный историк К.Е. Скурат отмечает высокие нравственные качества святителя на основе анализа писем к св. дьякониссе Олимпиаде [13, с. 7]. В этих письмах содержится богатый материал о жизни и духовных наставлениях святителя в последние годы его жизни. Епископ Трифон (Туркестанов) в работе «Иоанн Златоуст, св. страдалец и друг страждущих» [15, с. 11] дает обзор многострадальной жизни святителя и характеризует пастыря как неутомимого проповедника и защитника бедных и обделенных. Протоиерей Г. Флоровский в труде «Восточные отцы IV века» [1] дает краткую характеристику жизни и учения святителя, уделяя некоторое внимание нравственной стороне его учения.

Святитель Иоанн не углублялся в своих трудах в разработку догматов, не склонен он и к метафизике. Свое мировоззрение он излагает, используя характерный для антиохийской школы исторический метод. Большое внимание святитель уделяет свободной воле человека: с одной стороны, он говорит о полной нравственной свободе, но, с другой, утверждает, что только благодать Божия может нравственно переродить человека. В отличие от Августина, Златоуст твердо держится мнения о действительном участии свободной воли человека в деле спасения. В своих воззрениях Златоуст приближается к стоикам, особенно в утверждении, что ничто не способно повредить человеку, кроме греха. Эта мысль очень часто возникает в его сочинениях и обстоятельно им доказывается.

Разрабатывая свое учение о важности свободного волеизъявления человека, Златоуст осуждает внешнюю набожность, чрезмерный

аскетизм и узкую обрядовость, напоминая о том, что все это – лишь форма проявления благочестия, которая не должна заслонять собой истинное содержание христианского учения.

Златоуст непрестанно призывает своих слушателей, во-первых, обратиться внутрь себя, но при этом не забывать о милосердном и сострадательном отношении к тому, кто рядом с тобой. Из его жизнеописания мы знаем, что, занимая высокое положение в византийском обществе, он был чужд роскошества столичной жизни, чем вызывал глубокое непонимание чиновников и духовенства. Златоуст существенно сократил расходы на содержание своей кафедры, не давал пышных приемов, сам же имел скромную одежду и пропитание. Сэкономленные средства он тратил на обширную благотворительность. Своей скромной жизнью и пламенными проповедями он обличал пороки столичного общества, призывая своих сограждан и единоверцев к нравственной жизни.

Закончил свой жизненный путь святитель подобно Сократу – его несправедно осудили, но казнить его была нельзя, нравы уже были иными, и святой был отправлен в длительную ссылку на периферию империи. 14 сентября 407 г., не перенеся тяжести длительного перехода к месту ссылки, он почил со словами: «Слава Богу за все». Вскоре он был оправдан и ныне почитается в христианстве как великий святой и учитель.

Основа нравственной концепции

Иоанна Златоуста

Иоанн Златоуст уже в первых своих произведениях касается этических проблем. Первый пласт его трудов относится к периоду отшельнической жизни. «Увещания к Феодору падшему» [5] являются наиболее ранними произведениями автора, в которых Златоуст обращается к своему сподвижнику Феодору, предпочетшему удовольствия мира и оставившему аскезу. Увещевая «падшего», святитель в своем письме проводит мысль о том, что вера в вечную жизнь является нравственным стержнем для христианина: «Если неверующие в учение о воскресении предаются беспечности и никогда не чувствуют этого страха, это нисколько не удивительно; а нам, надеющимся более на будущие, нежели на здешние блага, проводить столь жалкую и несчастную жизнь, ничего не ощущать при воспоминании о первых, но ниспасть до крайней бесчувственности, – это было бы

весьма безрассудно. Когда мы – верующие будем поступать, как неверные, или станем вести себя хуже их (и между ними есть просиявшие житейскою добродетелью), какое, наконец, будет нам утешение, какое оправдание?» [5] Путь исцеления от греха и нравственного падения, по Златоусту, – это покаяние: «Итак, объявляй грех свой не только как осуждающий самого себя, но и как долженствующий оправдаться посредством покаяния: тогда ты и будешь в состоянии побудить исповедующуюся душу не впасть более в те же грехи» [5]. Тем не менее, Златоуст не утверждает, что путь аскета-отшельника единственно верный для нравственного совершенства, он лишь увещевает однажды избравшего таковое житие не отвращаться столь достойного выбора. Примечательно, что юноша Феодор возвратился в общество отшельников и впоследствии был возведен в сан епископа Мопсуетского.

Около 376 г. будущий святитель пишет три слова в защиту монашествующих, против гонения от императора Валента, после чего его известность возрастает и многие ходят видеть его епископом. Иоанн бежит от сана и славы и в оправдание своего бегства пишет пространное слово «О священстве» (ок. 374–386 гг.), это произведение на протяжении многих веков является руководством для пастырей и важным источником для канонического права. «Слово» выстроено в форме диалога с соратником Иоанна по монашескому деланию – Василием. Отвечая на укоры своего друга в надуманности предлога, по которому он избегал сана, Иоанн дает множество примеров того, что не всегда прямой и честный ответ приводит к всеобщему благу, и выводит следующий этический принцип: «Часто нужно бывает употребить хитрость, чтобы достигнуть этим искусством величайшей пользы; а стремящийся по прямому пути нередко наносит великий вред тому, от кого не скрыл своего намерения» [12, т. 1, с. 649]. Златоуст развивает эту мысль, говоря о том, что хитрость, употребленную на благое дело, можно назвать «похвальной предусмотрительностью».

Далее, рассуждая о наказании за безнравственные поступки, Златоуст выводит формулу, которая получила широкое распространение в этике восточного православия: «Определять наказание по мере грехов должно не просто, но соображаясь с расположением грешников, чтобы, зашивая разрыв, не сделать большей прорехи,

и стараясь поднять падшего, не причинить еще большего падения» [12, т. 1, с. 650]. Иначе говоря, нравственные правила и церковные каноны не должны использоваться безотносительно личностных качеств согрешившего. Златоуст уподобляет христианского пастыря врачу, который назначает лекарство в соответствии с физиологией больного. Нравственное исцеление – процесс глубоко личный. «Как многие приходят в ожесточение и предаются отчаянию в своем спасении потому, что не могут переносить жестокого врачевания; так, напротив, есть и такие, которые, не получив наказания соответственно грехам, предаются беспечности, становятся гораздо хуже и решаются грешить еще больше» [12, т. 1, с. 649]. Выходит, что нравственное здоровье можно вернуть как милостью, так и строгим наказанием.

Путь к нравственному здоровью с точки зрения Иоанна Златоуста

У Златоуста мы находим широкий пласт нравственно-аскетических трудов на довольно обширную тематику. Общей канвой его «Бесед» и «Слов» выступает стремление к внутренней свободе человека от дурных привычек и страстей. В «Беседах о покаянии» [3] мы можем видеть подобие систематизации этической доктрины святителя. Всего бесед девять, каждая посвящена различным граням нравственного здоровья личности. В первой беседе главная мысль такова: отчаяние и небрежение одинаковы, для утверждения своей мысли святитель приводит примеры блудного сына и других библейских персонажей. Во второй беседе Златоуст предлагает три пути к нравственному преображению: первый – избегать отчаяния, второй – исповедовать свой грех, третий – обрести смирение. В третьей беседе автор присовокупляет четвертый путь – милостыня. В ней сказано о покаянии и о том, что добродетель легко творить в трудностях, но затруднительно – в благоденствии. В пятой беседе святитель рассуждает о пользе поста, и, что примечательно, говорит он не только о чисто духовной пользе, но и о пользе для здоровья: «...Лучше сказать, если захочешь тщательно исследовать дело, то найдешь, что пост есть мать и здоровья телесного. И если не веришь моим словам, спроси об этом у врачей, и они яснее покажут это. Воздержание они называют матерью здоровья, а о болезнях в ногах, и о болезнях головных, об апоплексии и о рвоте, и о

водяной болезни, и о воспалениях и опухолях, и о бесчисленном множестве других болезней говорят, что они происходят от лакомства и пресыщения, как от самого нечистого источника нечистые ручьи, пагубные и для здоровья тела, и для целомудрия души» [3]. В шестой беседе Златоуст говорит, что воздержание в пище не принесет духовной пользы тем, кто не воздерживается в то же время от греха, и затем отмечает, что постящиеся не должны посещать зрелища. В заключении шестой беседы святитель оптимистично отмечает, что Бог не требует ничего невозможного, парируя обвинения в недостижимости нравственного идеала нагорной проповеди. В седьмой беседе предлагается мысль о том, что покаяние является лекарством от греха, покаяние достигается не продолжительностью времени, а расположением сердца. Восьмая беседа посвящена церкви: Златоуст сравнивает ее с ковчегом, в который входят коршуны, волки и змеи, а выходят из которого – голуби, овцы и агнцы. Святитель сравнивает грех с раной, церковь – с лечебницей, а целителем именует Бога. В девятой беседе автор напоминает о необходимости добрых дел, призывая не откладывать совершение добродетели и покаяния при жизни человека, т.к. по смерти тела таковая возможность закончится. Златоуст призывает свою паству к активному добродетеланию: «Как сеятелям нет никакой пользы, когда они бросают семена при дороге, так и нам нет никакой пользы от того, что именуем христианам, если не оправдываем наименования соответствующими делами» [3].

Итак, в творениях Златоуста и в частности – в «Беседах о покаянии» мы можем проследить основу нравственной концепции великого христианского мыслителя. Святитель призывает своих слушателей к активному деланию, замечая, что жизнь человеческая скоротечна: «только на земле имеет силу покаяние, а в аду оно уже бессильно» [3]. Тем не менее, Златоуст достаточно оптимистичен, во многих его трудах красной линией проходит мысль о том, что нравственное преображение доступно каждому, он предлагает несколько действенных шагов: не нужно отчаиваться, нужно исповедовать грех, обрести смирение. Важными составляющими нравственной жизни, по Златоусту, являются также пост и милостыня.

На основе анализа этического наследия Иоанна Златоуста мы отнесли к отличительным признакам его нравственной концепции не-

сколько правил, которые повторяются в его трудах неоднократно:

– отчаяние – главное препятствие к духовному обновлению человека;

– признание своей греховности должно приводить к покаянию – μετάνοια, т.е. перемене образа мыслей и образа жизни;

– «смирение есть начало всякого любодумия и мать всех благ» [12, т. 7, с. 67];

– милостыня превосходит все другие искусства, истинное предназначение человека содержится в исполнении дел милосердия;

– церковь является больницей, грех – болезнью, покаяние и милостыня – лекарствами, а врачом выступает сам Бог.

Понятие нравственного здоровья, согласно религиозно-практической позиции Иоанна Златоуста, состоит в следующем: для начала нужно обратиться к совести и очистить нравственное сознание человека, дать почувствовать отвращение к греховной жизни, в результате чего должно произойти преобразование природы человека и общества в целом: «Итак, будем всячески стараться очистить себя от скверны. Очищается же она, во-первых, крещением, а потом и другими многоразличными средствами. Бог, по Своему человеколюбию, даровал нам разнообразные средства к очищению и после крещения. Первое из всех этих средств – милостыня...» [12, т. 8, с. 236]. Призыв Златоуста к нравственному преобразению общества тесно связан с христианской сотериологией: «Поразмысли, человек, о той жизни, которую ты провел сам, войди в свою совесть, и ты переменишь мнение; не будешь хвалить этого приговора, но прославишь человеколюбивого Бога за долготерпение» [12, т. 2, с. 216].

Таким образом, Златоуст с архиерейской кафедры не просто произносил обличения в сторону своих современников, но и предлагал путь к нравственному здоровью, разрушая сложившиеся стереотипы мышления. Святитель говорил о том, что в человеческой истории в целом и в жизни каждого индивида в частности присутствует еще одно измерение – духовное. Бог действительно присутствует в жизни каждого человека, а законы духовной жизни даже более важны, чем законы физические. Миссия каждого человека в этом мире – созидание здорового общества согласно божественным установлениям: «...Пойди, прекрати зло, спустись в это бурное море и исхити утопающих и, разрушив зрелище диавольское, уговаривай каждого по-

рознь, погаси пламень и укроти волны. Если пожар распространится, огонь усилится, не бойся, многие тебе подадут руку помощи, только начни, а прежде всех поможет Бог мира» [8, с. 237].

Перспективы дальнейшего исследования рассмотренной в данной статье проблемы мы видим в более детальном изучении наследия отцов золотого века христианской письменности, оказавших наибольшее влияние на отечественную религиозно-философскую мысль.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Георгий Флоровский. Восточные отцы IV века // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/
2. Древние жития святителя Иоанна Златоуста: тексты и комментарии / Под ред. А.В. Сидорова. М.: ПСТГУ, 2007.
3. Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_pokajanii/
4. Иоанн Златоуст. Земное и вечное. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2011.
5. Иоанн Златоуст. К Феодору падшему увещания // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/feodoru/
6. Иоанн Златоуст. Уроки о воспитании. Калуга: Паремия, 2016.
7. Иоанн Златоуст. Цветник духовный. М.: Духовное преобразование, 2018.
8. Иоанн Златоуст. Что значит быть христианином. М.: Сибирская Благовонница, 2021.
9. Круглов А.В. Вселенские учителя. Вып. III. Иоанн Златоуст. Очерк жизни и деятельности. М., 1917.
10. Лопухин А.П. Жизнь и труды святого Иоанна Златоуста // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/zhizn-i-trudy-svjatogo-ioanna-zlatousta/>
11. Орлова О.В. Крестный путь Иоанна Златоуста. М.: Адрес-Пресс, 2002.
12. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста: в 12-ти т. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1895–1906.
13. Скурат К.Е. Великие учителя Церкви. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999.
14. Соболевский И. Иоанн Златоуст в русской письменности // Православная энцикло-

педия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/ioann-zlatoust-v-russkoj-pismennosti-sobolevskij/

15. Трифон (Туркестанов Б.П.) Св. Иоанн Златоуст, страдалец и друг страждущих. М.: А.Д. Ступин, 1914.

REFERENCES

1. Florovsky, G. Vostochnye ottsy IV veka [Eastern church fathers of the IVth century]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/ (in Russ.)

2. Sidorov, A.V. ed., 2007. Drevnie zhitiya svyatitelya Ioanna Zlatousta: teksty i kommentarii [Ancient hagiography of St. John Chrysostom: texts and commentaries]. Moskva: PSTGU. (in Russ.)

3. John Chrysostom. Besedy o pokayanii [Homilies on repentance]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_pokajanii/ (in Russ.)

4. John Chrysostom, 2011. Zemnoe i vechnoe [Earthly and eternal]. Moskva: Pravoslavnoe bratstvo svyatogo apostola Ioanna Bogoslova. (in Russ.)

5. John Chrysostom. K Feodoru padshemu uveshchaniya [To Theodore after his fall]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/feodoru/ (in Russ.)

6. John Chrysostom, 2016. Uroki o vospitanii [Admonitions for parents]. Kaluga: Paremiya. (in Russ.)

7. John Chrysostom, 2018. Tsvetnik dukhovnyi [Spiritual flower garden]. Moskva: Dukhovnoe preobrazhenie. (in Russ.)

8. John Chrysostom, 2021. Chto znachit byt' khristianinom [What it means to be a Christian]. Moskva: Sibirskaya Blagozvonitsa. (in Russ.)

9. Kruglov, A.V., 1917. Vselenskie uchiteli. Vyp. III. Ioann Zlatoust. Ocherk zhizni i deyatelnosti [Church teachers. Issue 3. John Chrysostom. A sketch of his life and work]. Moskva. (in Russ.)

10. Lopukhin, A.P. Zhizn' i trudy svyatogo Ioanna Zlatousta [The life and works of St. John Chrysostom]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/zhizn-i-trudy-svyatogo-ioanna-zlatousta/> (in Russ.)

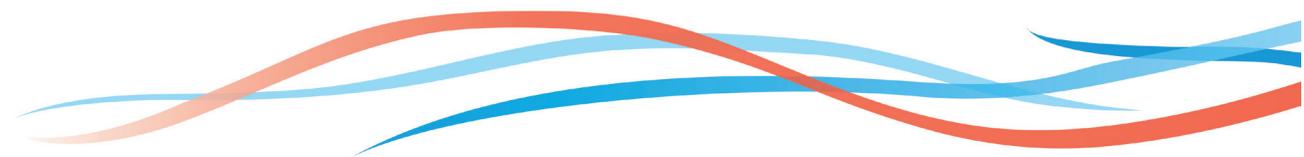
11. Orlova, O.V., 2002. Krestnyi put' Ioanna Zlatousta [Via crucis of John Chrysostom]. Moskva: Adres-Press. (in Russ.)

12. Polnoe sobranie tvoreniy Sv. Ioanna Zlatousta: v 12-ti t. [Complete collection of the works of St. John Chrysostom: in 12 volumes]. Sankt-Peterburg: Izdanie S.-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii, 1895–1906. (in Russ.)

13. Skurat, K.E., 1999. Velikie uchiteli Tserkvi [Great church teachers]. Klin: Fond «Khristianskaya zhizn'». (in Russ.)

14. Sobolevskii, I. Ioann Zlatoust v russkoi pis'mennosti [John Chrysostom in Russian writings]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/ioann-zlatoust-v-russkoj-pismennosti-sobolevskij/ (in Russ.)

15. Trifon (Turkistanov, B.P.), 1914. Sv. Ioann Zlatoust, stradalets i drug strazhdushchikh [St. John Chrysostom, a sufferer and a friend of all who suffers]. Moskva: A.D. Stupin. (in Russ.)



И.А. Приходько*

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА САМОУБИЙСТВА
В ФИЛОСОФСКОМ И ЛИТЕРАТУРНОМ ДИСКУРСАХ XX В.

В статье рассматривается феномен самоубийства на границе философии и литературоведения на примере нескольких работ, написанных в XX в. Автор отмечает, что проблема самоубийства в обеих сферах познания в большинстве случаев не является основной темой произведений и затрагивается мыслителями и писателями вскользь. В одну логическую цепочку связываются воззрения на феномен самоубийства М. Бланшо, Г. Чхартишвили и Р. Барта, каждый из которых, рассматривая суицид сквозь призму категорий возможности, творчества, любви и др., выделяет специфические мотивы добровольного ухода из жизни.

Ключевые слова: самоубийство, смерть, мотив, философский дискурс, литературный дискурс

Comparative analysis of the phenomenon of suicide in the philosophical and literary discourses of the XXth century. IRINA A. PRIKHODKO (Far Eastern Federal University)

The article examines how the issue of suicide was treated in the philosophical and literary discourse in the XXth century. The author notes that in both fields this issue in most cases did not constitute the main topic of the works by writers and thinkers and was touched upon in passing. It is concluded that the 19th-century writers had a deeper understanding of suicide than the XXth-century philosophers who were influenced by them and tended to switch to literary discourse when addressing the issue of suicide. The author focuses on the works of M. Blanchot, G. Chkhartishvili, and R. Barthes who studied suicide through the prism of such categories as opportunity, creativity, and love, using a sublime literary language.

Keywords: suicide, death, motive, philosophical discourse, literary discourse

Самоубийство – в какой бы то ни было культуре, каким бы ни было отношение к нему общества, религиозных групп, политических лидеров и т.д. – всегда будоражило сознание человека. Мнения по поводу природы самоубийства до настоящего времени разнятся. Одни считают, что тот, кто добровольно решается покинуть этот мир, страдает малодушием и, ставя точку в своей жизни и не желая бороть-

ся за нее, проявляет крайнюю слабость. Другие видят в подобном исходе жизненного действия великую трагедию, сопровождающуюся не менее великим пафосом и красотой своеволия, перемещая тем самым феномен самоубийства в область эстетики. Третьи не относятся к лишению себя жизни всерьез, видя в суициде лишь заигрывание со смертью или экстравагантную попытку привлечь внимание. Наконец, есть и

* ПРИХОДЬКО Ирина Анатольевна, аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: prikhodko.ian@dvfu.ru

© Приходько И.А., 2021

те, кто считает, что с помощью самоубийства человек желает заглянуть за черту бытия, узнать, что таится за его пределами. Разумеется, здесь приведены далеко не все трактовки феномена самоубийства. В рамках европейской философии суицид долгое время рассматривался в аспекте решения вопроса о его правомочности и возможности его совершения с позиций общезначимости, а затем, когда христианской религией были даны неоспоримые негативные ответы на обозначенные выше вопросы, более глубокое погружение в изучение этого неоднозначного явления было отложено на века. И несмотря на то, что апология самоубийства все же состоялась в Новое время, философы не сразу углубились в метафизические изыскания в данной сфере. Иную картину мы можем наблюдать в литературе, которая столетиями дарит читателям проникновенные истории героев-самоубийц, диалектически прослеживая зарождение, развитие и исполнение их суицидальных намерений. Однако литература и философия все больше сближаются по ряду объективных причин: «во-первых, для адекватного постижения процессов, происходящих в современной культуре, необходимо определенное метафизическо-литературное отражение и переосмысление ... феноменов, во-вторых, для философии и литературы существуют общие механизмы самовыражения, среди которых особенно стоит отметить метафору и стиль, в-третьих, философия и литература содержательно пересекаются, когда ставят и разрешают метафизические проблемы» [1, с. 62]. Наиболее явно данное сближение стало проявляться в XX в., поэтому на предмет данной статьи – феномен самоубийства – мы смотрим именно через призму философского и (около)литературного дискурса этого периода, ограничиваясь несколькими яркими примерами, балансирующими на грани философии и литературоведения.

Французский мыслитель Морис Бланшо затронул тему самоубийства, рассуждая о природе литературного творчества, продукт которого тесно связан с бытием в целом. Параллельно с данной точкой зрения, М. Бланшо развивает мысль о том, что произведения искусства, созданного писателем, внутри бытия не существует, «оно никогда не существует наподобие вещи или какого-либо сущего вообще» [4, с. 36]. В пространстве литературы имеется утверждающий себя в большей степени здесь, чем в какой-либо иной сфере, язык, но в той мере, в

какой язык для литературы является всем, точно так же он волен обратиться в ничто, ведь «слова обладают способностью заставлять вещи исчезать» [4, с. 36]. Слова, «повелители отсутствия» [4, с. 36], таким образом выполняют действия разрушительного характера или, если быть более точными, саморазрушительного, похожего на самоубийство – явление, которое М. Бланшо считает странным. Рассуждая о поэзии С. Малларме, М. Бланшо приходит к выводу, что творчество данного поэта имеет прямую корреляцию с его отношением к смерти, «поэма... является возможной, только если возможна смерть, если через самопожертвование и напряжение, коим подвергает себя поэт, она становится в нем способностью, возможностью, если она является действием, действием по преимуществу. Смерть – это единственно возможное действие» [4, с. 37]. Посредством добровольной смерти человек одновременно уничтожает и утверждает себя; для творческого человека особенно остро стоит вопрос о том, может ли он умереть, обладает ли он такой способностью, потому, создавая произведения (сам процесс их создания приближает смерть), он стремится к той точке, в которой его «творение противостоит невозможности» [4, с. 37].

М. Бланшо признает, что вверение писателю в качестве мотивации к творческой деятельности стремления к обладанию способностью к умиранию бросает вызов здравому смыслу, ведь смерть непременно наступает в жизни каждого человека, при этом без особой его заботы и хлопот. Тем не менее, помыслить смерть едва ли возможно, ведь ни у кого нет достоверных данных о ней, что влечет за собой частое избегание темы смерти в мыслях отдельно взятого индивида. Человек мысленно бежит от смерти, но нет более глубокого укрытия от смерти, чем она сама, «прятаться от смерти – некоторым образом то же самое, что прятаться в ней» [4, с. 93]. Подобное видение смерти рождает отношение к ней как к задаче, стремление к ее выполнению наполняет жизнь человека смыслом и приближает его к постижению истины. М. Бланшо не обходит вниманием персонажа романа Ф.М. Достоевского «Бесы» Алексея Ниловича Кириллова, ставшего, по мнению Г. Чхартишвили, самоубийцей № 1 во всем мире в плане его популярности среди исследователей феномена суицида. Самоубийство Кириллова, которое французский мыслитель на первый взгляд как будто возводит в ранг ге-

роического, так как оно является воплощением высшей формы смерти, противопоставляется не достойной уважения естественной смерти, всегда застающей человека, не осмелившегося покинуть жизнь добровольно, не в то время и не в том месте. Смелость и истинная любовь к жизни приносят свои плоды: превращая смерть в возможность, они как будто приручают смерть, делают ее послушной, не позволяют человека заставить врасплох. Не лишенная неточностей и сбивчивости теория Кириллова вызывает на дуэль сам Абсолют: столь сильное, всеобъемлющее владение собой не только в жизни, но и в смерти, ставит под сомнение существование Бога, распоряжающегося судьбами человеческими. Убивая себя, Кириллов желал открыть глаза человечеству, продемонстрировать образец своеволия, открыть новую эру, в которой люди научатся владеть собой и отпадет необходимость в последующих самоубийствах. Собственноручное сотворение дара смерти стало бы для Кириллова еще более ценным, если бы он точно знал, что существует бессмертие (не потустороннее), ведь в таком случае самоубийство явилось бы единственной возможностью проявить свою человечность в мире, обрекающем нас на вечную жизнь.

Все вышесказанное, однако, не утверждает однозначную героизацию феномена самоубийства французским писателем и эссеистом – он также выделяет изъяны вольной смерти. М. Бланшо полагает, что человек, способный совершить самоубийство, должен обладать достаточной силой, следовательно, его жизнь могла бы еще продолжаться. «...Кто убивает себя, тот сохраняет надежду, надежду со всем покончить; в надежде проявляется его желание начать сначала, в самом конце вновь обрести начало, утвердить тем самым некое значение, которое он сам же и оспаривает, умирая. Отчаявшийся не может уповать ни на добровольную, ни на естественную смерть: у него нет времени – нет настоящего, нынешнего времени, чтобы опереться на него для смерти. Убивающий себя – великий утвердитель нынешности» [4, с. 101]. Способность самоубийства к утверждению обосновывается тем, что, только добровольно покидая жизнь, человек сам выбирает время своей смерти; если бы можно было заранее оговорить момент своей смерти, вероятно, суицид потерял бы свое столь важное значение.

В отношении М. Бланшо к смерти наблюдаются следы своеобразного эпикурейского ее отрицания (мы знаем, что смерть неизбеж-

на, но в момент, когда она наступает, уже нет осознающего ее человека), что сказывается и на размышлениях, касающихся предмета данной статьи. Так, М. Бланшо полагает, что самоубийца всегда ставит перед собой цель, в которую невозможно попасть, «смерть не помещается во времени труда», «есть как бы двойная смерть: одна заключена в кругу таких слов, как “возможность” или “свобода”, предел ее составляют свобода умереть и возможность рискнуть собою в смерти; другая же представляет собой нечто неуловимое, я не могу ее схватить, она не связана со мною никаким отношением, она никогда не наступает, и сам я к ней не направляюсь» [4, с. 102]. Такой подход к исследуемому вопросу в некоторой мере сгущает чары недоступности познания, которые окутывают данный феномен, показывает его «странно-поверхностную» и «чарующе-обманчивую» природу. Убивающий себя шагает навстречу смерти, над которой он ощущает власть, но рассчитывает получить в итоге ту смерть, управлять которой он уже не сможет и которая также не имеет власти над ним, образуя при этом между самоубийцей и смертью отношение «пустой интимности неведения» [4, с. 102]. Самоубийство обретает характер азартного пари, ведь совершающий его, заранее приняв осмысленное решение покончить с собой, совершает прыжок во мрак неизвестности, туда, где нет места ни решениям, ни воле, ни какой-либо достоверности. Каким бы образом ни пришла смерть – по естественным причинам, в результате несчастного случая или самостоятельно вынесенного себе приговора покинуть мир – сущности смерти это не меняет. Стремление лишить будущее неизвестности и избрание для достижения данной цели самого радикального пути бессильны перед «темно-заповедным обиталищем непроницаемой смерти» [4, с. 103].

Для совершения самоубийства, ровно как и для создания творения, необходимо обладать долей безумства, ведь и самоубийца, и творец устремлены к тому, над чем они не имеют власти, что нельзя помыслить. Оба, подобно самураю, имеют путь, но не имеют четкой цели, потому что она неуловима, результат их действий трудно запечатлеть, и, более того, сами они не ведают, что творят. Объекты их желаний попросту игнорируют их волю в настоящем времени, но каким-то образом (изначально неизвестно каким) результат их осуществления воплотится в бесконечности.

В «Пространстве литературы» М. Бланшо также можно выделить еще одну черту, сближающую творческого человека с самоубийцей, – одиночество. Подхватывает данную мысль Григорий Чхартишвили, утверждая, что творческая деятельность в большинстве случаев осуществляется человеком в одиночестве, творец противопоставляет себя другим людям, и нити, связывающие его со всем, что удерживает в жизни, развязываются, что выливается в стандартную суицидальную установку. При этом Г. Чхартишвили подчеркивает, что в своей работе «Писатель и самоубийство» он уделяет внимание вольной смерти представителей именно данной сферы деятельности по той причине, что писатели более выразительно и более ясно вербализируют мысли суицидального характера во всей их диалектике. Литераторы часто сталкиваются с соблазнительной идеей самоубийства, разумеется, примеряя данную идею к своей персоне. Искусство самоуничтожения завораживает сознание писателя, и, будучи предельно открытым, постоянно изливая свою душу на страницах произведений, он остается обнаженным перед лицом охватывающего его ужаса. Чернила, которыми автор выдает себя на страницах произведений, являются аналогом крови писателя или же аналогом чернил, которые выпускает из себя осьминог. И для пишущего человека, и для осьминога чернила – это внутренняя секреция, выделение которой способно привести к гибели.

Однако в целом самоубийство писателя не отличается от самоубийства человека, «не инфицированного бациллой творчества» [8, с. 323], мотивы совершения суицида не сильно разнятся у представителей разных профессий, за исключением экстраординарных случаев, которые также можно встретить среди людей, далеких от творческой деятельности, хотя, как уже отмечалось, риск покончить с собой выше именно у литератора. Творчеством, по мнению Г. Чхартишвили, занимаются лишь те, у кого изначально отмечается слабо выраженный инстинкт самосохранения. Писателя автор уподобляет ребенку в силу его особой эмоциональной открытости, свежести взгляда, для него Критик выступает в качестве архетипа взрослого, отца, недовольного поступком ребенка. Повышенный уровень ранимости делает человека беззащитным, и в депрессивные моменты на сцену жизненного действия писателя выходит синдром самозванца. Творцам иного толка в этом пла-

не приходится легче: художник обязан владеть кистью, красками, определенными техниками, оттачиваемыми из года в год, композитор оканчивает консерваторию, умеет играть на музыкальных инструментах, изучает теорию музыки и т.д., – иными словами в профессионализме представителей других творческих профессий мало кто сомневается, в то время как писатель обладает только буквами, его набор инструментов скуден и владеет им каждый даже малообразованный человек.

Высокий уровень суицидального риска отмечается также среди врачей, которых Г. Чхартишвили сравнивает с писателями (первые врачуют тело, вторые осуществляют попытки излечивать душу), а также среди военных и бизнесменов. Но именно писатель стоит ближе к роковой черте, которую тянет переступить, когда он становится заложником языка и смешивает жизнь со страницами романа. К другим специфическим причинам, побуждающим к совершению «литературицида» (термин, заимствованный у Артюра Рембо), автор относит: страх потерять дар, лишиться вдохновения; эмиграцию (это «суицидоопасное испытание» [8, с. 439], корни которого лежат в дюркгеймовской дезадаптации и аномии в обществе, имело такие печальные последствия еще для античных писателей); желание самостоятельно придумать и исполнить финал своей романтической жизни.

Анализ других приведенных Г. Чхартишвили мотивов к совершению самоубийства носит скорее характер литературный и отчасти социологический, и тем не менее обратимся к ним. Комплекс мотивов, указанных в разделе «Как у людей», включает в себя:

– *нужду* – «скучный» мотив с налетом достоевщины. Ярчайшим примером самоубийцы из-за бедности автор «Писателя и самоубийства» считает навсегда оставшегося юным поэта Томаса Чаттертона (1752–1770), который на свои последние гроши предпочел приобрести не хлеб, а яд, избрав аристократическую смерть от собственной руки в противовес вульгарной смерти от голода;

– *юность* – возраст, опасный своими спонтанными порывами, пробуждением творческих сил разного масштаба, а также не успевшей сформироваться «привычкой жить» [8, с. 325], отсутствием веры в действительность своей смертности и максимализмом, который в период так называемой черной полосы в жизни или

всего из-за одной неудачи может толкнуть к добровольной смерти. В ряды безвременно погибших юных дарований мог вступить А.А. Блок, который, отправляясь на студенческий бал, где он потребовал ответа у своей возлюбленной Л.Д. Менделеевой, заранее подготовил и оставил в кармане записку о том, чтобы в его смерти никого не винили. К счастью, эта записка поэту не пригодилась;

– *старость* – при анализе данного мотива к совершению суицида Г. Чхартишвили выявляет парадокс: сегодня, когда людей преклонного возраста стало гораздо больше, чем в более ранние эпохи, подавляющее большинство населения мира желает дожить до глубокой старости, однако старости люди боятся и сталкиваются с ней не хотят. Человек хочет цепляться за жизнь в любом возрасте, ему непременно нужно дойти до такого состояния, которое в молодости и зрелости порой вызывало у него чувство отвращения. Японский писатель Сюсаку Эндо в работе «О чем я думаю, умирая» отмечает, что в биографиях известных писателей много внимания уделяется молодым годам, но почти никогда не описывается их жизнь в возрасте, когда они приближаются к естественному уходу к мир иной, что он считает несправедливым. Статусу старика в обществе никто не завидует, несмотря на наличие у того богатого опыта, которым он хочет делиться с молодыми, но на него не обращают внимания. В этом заключается одновременно и трагичность, и комичность ситуации, осознание и болезненное восприятие которой при шаткой психике способно довести до фатального исхода жизни. «Если человек в глубокой старости решает поставить точку самостоятельно – что это значит? Только одно: он защищает свое достоинство, свое “я”» [8, с. 336]. По мнению Г. Чхартишвили, традиция гордого суицида в старости пустила корни еще в античной философии. Так, Зенон Китионский, проживший долгую жизнь, в преклонном возрасте ожидал знака, который подвиг бы его к вольной смерти. Однажды, споткнувшись, философ коснулся земли пальцем, в чем он и увидел тот самый знак зовущей его в свою обитель земли и покончил с собой;

– *болезнь* – это обстоятельство способно выбить из колеи даже самых ярых противников самоубийства, терзая их муками и не оставляя шансов выжить. Подобно гордому старику, образ которого был описан в предыдущем пункте, человек, пораженный опасной болезнью, стра-

шится испытать унижение, вызванное потерей своей неповторимой личности и нежеланием быть обузой для близких. Неизлечимая болезнь провожает человека за черту жизни, изменяя его состояние в несколько этапов: отрицание идеи смерти, гнев, торг, подавленность и, наконец, принятие своей участи [8, с. 381]. Самоубийство чаще всего люди совершают на этапе подавленного состояния, когда становится невыносимой не только физическая, но и душевная боль. Например, немецкая писательница Сандра Паретти не смогла примириться со своим диагнозом (онкология) и перед лишением себя жизни отправила в газету стихотворение, в котором характеризует свой поступок как «красивый и легкий финал, слегка подсвеченный нетерпением» [8, с. 387], о котором другим не стоит сожалеть. Тем не менее для совершения *mors voluntaria* писателю достаточно и совместимой с жизнью болезни, которая, однако, делает невозможной творческую деятельность;

– *пьянство, наркотическая и медикаментозная зависимость* – причины, являющиеся «главным поставщиком самоубийц» [8, с. 387]. Писатели чаще всего становятся заложниками указанных пагубных привычек ради самого состояния опьянения, которое кажется им их нормальным состоянием. Данный вид эскапизма для литераторов все же скорее является сопутствующим фактором, который только усиливает переживания иного характера, особенно если они возникают в периоды, когда вдохновение уходит в затишье. Или же, наоборот, слишком громкие успехи также покушаются на жизнь тихих, скромных писателей. Японский литератор Кавабата Ясунари, получив одну из самых престижных наград – Нобелевскую премию, стал страдать бессонницей и тревожностью. «Высокая награда, а в еще большей степени жадное внимание прессы парализовали творческую энергию интровертного певца тихой грусти и неброской красоты» [8, с. 397]. Он стал зависимым от снотворного, которое он принимал в большом количестве, а когда оно перестало оказывать необходимый эффект, желание уснуть у писателя стало настолько сильным, что страх уснуть навсегда отступил, и Кавабата Ясунари отравил себя газом;

– *политику* – сферу жизни, которая нуждается в мощном и действенном инструменте влияния на массы, коим в разные исторические периоды служило слово. Такая власть литературы (художественной, философской, научной и т.д.)

выступает на политическую арену тогда, когда политическая ситуация становится нездоровой. Последствия пристального внимания и читателей, и политиков (при этом вторые стремятся подчинить себе писателя, устанавливая диктатуру над его творческими порывами) с учетом тонкой душевной организации литераторов не заставляют долго ждать: часть писателей продолжает играть по правилам, которые устанавливаются «наверху», другая – противится угнетателям, подвергая себя опасности. Первых политическая ангажированность нередко приводит к жизненному и творческому бессилию, в то время как противники политических плясок под чужую дудку посмертно становятся объектами народной гордости, как, например, поэт Галактион Табидзе, выбросившийся из окна психиатрической клиники, чтобы не подписывать письмо, призванное опозорить знаменитого коллегу – Б.Л. Пастернака;

– *безумие* – в противовес психической нормальности расположено в том же поле, что и творчество. Г. Чхартишвили считает, что те, кто в качестве своей профессии выбрал извлечение своих мыслей, переживаний, потаенных уголков сознания и изложение их на бумаге, далеки от «нормальной» части населения. «Творческий человек слишком безоглядно снимает урожай со своей души» [8, с. 413]. Безумие писателя порой толкает его на эксцентричные поступки, к числу которых можно отнести и самоубийство. Жизнь писателя Жерара де Нерваля протекала в очевидном разрыве с реальностью: он был влюблен в малоизвестную актрису Джени Колон, которую называл Вечной Женщиной и центром мироздания. Когда актриса умерла, писатель стал отождествлять ее с Богородицей, а себя впоследствии возомнил Богом, способным одним только взглядом причинить ущерб блюстителям порядка, сопровождавшим его в участок за очередную выходку. Перед смертью, ночью, не имея денег, де Нерваль пришел к своему приятелю с тем, чтобы сообщить ему о своем долге скупить все монеты, на которых изображен император Нерва, чтобы руки недостойных не касались лица его великого мнимого предка. Затем писатель попытался вернуться в место, где он ночевал, но там ему не открыли дверь. Побродив по улицам зимнего Парижа, де Нерваль удавился на глазах у прохожих;

– *странности характера* – мотив для совершения самоубийства, похожий на предыдущий экстравагантностью творческой личности, но

отличающийся отсутствием у нее психопатологического диагноза. Интересной до последнего дня жизни была биография итальянского философа и математика Джироламо Кардано. Для своего нетолерантного времени он выбрал слишком неординарный, даже опасный профессиональный и творческий путь: помимо математики, врачевания и философствования, занятий непредосудительных, он также увлекался астрологией, которую считал своим главным предназначением. Его репутация пошатнулась после того, как он предсказал юному королю Эдуарду II долгие годы жизни, вскоре после этого король скончался. Дж. Кардано мучила такая большая ошибка, и он решил спасти свою репутацию новым пророчеством. На этот раз он предсказал, что его самого смерть настигнет в его 75-й день рождения, незадолго до которого он перестал принимать пищу и, таким образом, подтвердил точность своих слов;

– *«последнюю каплю»* – обычно суицидент перед осуществлением расправы над самим собой пребывает в подавленном состоянии, при котором он видит множество причин для преждевременного ухода из жизни. Однако силы, удерживающие его от рокового шага, пропадают после наступления кажущегося со стороны несущественным обстоятельства, которое становится последней каплей в чаше терпения. У каждого человека объем такого метафорического сосуда разный; у писателя, обладающего болезненным мировосприятием, которое и помогает ему творить, запас терпения не так велик. Одним из примеров самоубийства, совершенного под натиском данного мотива, является уход из жизни М.И. Цветаевой. Доподлинно неизвестно, что именно стало для поэтессы той самой «последней каплей» среди комплекса возможных причин: тяжелая жизнь в эвакуации, пессимизм и кажущаяся беспросветной тьма жизни, трудные отношения с сыном и т.д. Также стоит учесть, что финальная точка в жизни М.И. Цветаевой была не первой попыткой покончить с собой;

– *утрату*, под которой чаще всего подразумевается потеря близкого человека или прекращение отношений с ним (но данный аспект ближе к мотиву любви, о котором будет сказано далее), а также потеря каких-либо качеств или ценного материального объекта. В данном случае образцом самоубийства служит римский комедиограф Публий Теренций, который при переправе из одного города в другой попал в

бурю, затянувшую сундук с его комедиями на дно моря. Комедиограф был настолько опечален потерей своих творений, что бросился из лодки вслед за бесценным грузом;

– *любовь* (в том числе однополюю) – «сильнейшее из доступных человеку переживаний» [8, с. 356]. К самоубийству человека способен подтолкнуть как трагизм неразделенной любви, так и состояние окрыленной счастливой любовью эйфории. «Чересчур разделенной» любви абстрактной фразы «пока смерть не разлучит нас» становится недостаточно, влюбленные желают быть вместе не только при жизни, но и после нее. Каноническим примером самоубийств, совершаемых по данной причине, является японский ритуал синдзю, при котором оба партнера кончают с собой в один день (хотя на самом деле зачастую в данном ритуале присутствует одно убийство – женщины – и самоубийство мужчины). В европейской культуре таким образом могут служить двойные самоубийства супругов в Древнем Риме. Так, в «Письмах» Плиния Младшего встречается отрывок, в котором рассказывается история смерти консула Цецины Пета и его жены Аррии. Консул был приговорен к собственноручной расправе над собой, но страх смерти заставлял его медлить. Тогда Аррия, выхватив кинжал из рук мужа, нанесла себе глубокую рану, сказав при этом мужу «Пет, не больно», что подвигло его на незамедлительное исполнение приговора [8, с. 362].

Неразделенная любовь для писателя более эффективна, она в большей степени питает его воображение: «Страдания неутоленной страсти подарили человечеству куда больше шедевров, чем сытое мурлыканье любви благополучной. Однако безответная любовь для литератора не только возбуждающее средство, но и безжалостный убийца, на кровавом счету которого не один десяток писательских смертей» [8, с. 358].

В новейшей истории человечества данный мотив утратил долю популярности среди самоубийц, человек стал менее сентиментален, хотя и в XX в. можно найти множество примеров писательских суицидов (как и среди представителей других сфер деятельности), вызванных несчастной любовью. Однако в XVIII–XIX вв. количество подобных случаев было в разы больше, что, вероятно, отчасти было вызвано романтизацией образа Вертера – героя произведения И.В. Гете. Своеобразную трактовку суицидальных намерений и действий Вертера

дает французский мыслитель Ролан Барт, не раз обратившийся к теме самоубийства в работе «Фрагменты речи влюбленного» (1977). Для Барта самоубийство – это один из вариантов исхода истории любви, но «есть влюбленные, которые не кончают самоубийством: из этого “туннеля”, следующего за любовной встречей, я могу и выбраться, вновь увидеть белый свет – либо я сумею найти диалектический выход из несчастной любви (сохранив любовь, но избавившись от ее гипноза), либо, отказавшись от этой конкретной любви, я устремлюсь дальше, пытаюсь повторить с другими встречей, которой я по-прежнему ослеплен...» [3, с. 118]. Барт уделяет больше внимания дискурсу любви трагической, неразделенной, поэтому в его работу органично вплетается анализ суицидальных намерений, которые нередко сопровождают мучительные переживания человека, потерпевшего неудачу на сердечном фронте. Из кризиса в счастливой в целом истории любви или из несчастной любви влюбленный субъект желает выйти: представляя вариации выхода из сложившегося тяжелого положения, с которым влюбленный субъект не может и не хочет мириться, он находит таким образом мимолетный покой. Но, так как, по Барту, природа любовного чувства имеет характер языковой и сводится лишь к идеям, влюбленный субъект осознает, что «идея выхода соответствует полной безысходности: любовная речь – это некоторым образом разговоры о Выходах взаперти» [3, с. 121], а сам выход представляет собой лишь фантазм, соответствующий роли кого-то другого, выбравшегося из смертельно опасной любовной паутины.

Влюбленный субъект постоянно находится внутри клубка противоречивых интерпретаций действий Объекта его любви, что проявляется в стремлении распознать шифры и тайные знаки, якобы посылаемые Объектом. Практика семиологии влюбленного субъекта осуществляется внутри «системы недоверенных знаков» [3, с. 159], круга, полюсами которого служат такие позиции как «другой должен мне то, в чем я нуждаюсь» и «не-желание-владеть» (ничем от другого) [3, с. 149]. Вторая позиция автором приравнивается к «вывернутому наизнанку заместителю самоубийства» [3, с. 149]: Вертер покончил жизнь самоубийством как раз тогда, когда он смог отказаться от Шарлотты.

Воображение превращает влюбленного в жертву, так как он сам разыгрывает в своем

сознании драматическую театральную постановку, ускоряя процесс принятия решения о самоубийстве мыслями о невозможности более пребывать в таких угнетающих обстоятельствах. Сам И.В. Гете тонко отмечал состояние смятения Вертера, его «лихорадочное, болезненное возбуждение, гнавшее его от одной крайности к другой» [5, с. 158], что имело своим результатом чувство отвращения к жизни. Ощущая себя абсолютно лишним (и в жизни, и в смерти), отвергнутым, изгнанным, без взаимности влюбленный в другого способен влюбиться в смерть, которая освобождена от умирания: «...И вот мой фантазм: сладостное кровотечение, которое не проистекает ни из какой точки моего тела, почти немедленно съедающее меня, с таким расчетом, чтобы я, еще не исчезнув, успел избавиться от страданий. Я на какой-то момент водворяюсь в ложном представлении о смерти... я мыслю смерть рядом; я мыслю ее, следуя невысказанной логике, я дрейфую за пределы фатальной черты, узы которой связывают смерть и жизнь, противопоставляя их друг другу» [3, с. 307]. Попытка отдаления от объекта любви не всегда способна спасти тягостное положение вещей и также может привести к тому, что влюбленный «бесчувственно переметнется из разлуки в смерть» [3, с. 317] и даже не станет искать мотив для совершения самоубийства.

Итак, литературно-философский анализ осмысления феномена самоубийства, приведенный в данной работе, неизбежно влечет за собой несколько выводов. Во-первых, литература, которая, по мнению Жоржа Батая, является и «ярко выраженной формой Зла» [2, с. 15], и «вновь обретенным детством» [2, с. 16], нередко погружает читателя в диалектику самоубийства на глубину философии, а философы, обращаясь к изучению проблемы суицида, зачастую переходят в дискурс литературный (к примеру, Жан Поль Сартр в знаменитом романе «Тошнота» (1938)). При этом и литераторы, и философы значительное внимание уделяют добровольному уходу из жизни, совершенному под влиянием любовных переживаний. Хотя главный герой упомянутого романа Ж.П. Сартра, Антуан Рокантен, решает вопрос о самоубийстве в положительном ключе, обретая свободу и надежду на то, что его жизнь кто-нибудь посчитает «драгоценной, почти легендарной» [7, с. 317].

Еще одной чертой, сближающей литературный/литературоведческий и философский

дискурсы в вопросе осмысления феномена самоубийства, является то, что в обоих случаях рассмотрению самоубийства не отводится главная роль, данную тему мыслители разного толка чаще затрагивают вскользь. На наш взгляд, в литературе максимальная глубина при погружении в проблему суицида была достигнута в XIX в., главным образом в классических отечественных произведениях, которые сыграли роль в формировании философских воззрений на главные (если придерживаться точки зрения экзистенциалистов) вопросы человеческого бытия.

Если обратиться к вопросу об осмыслении самоубийства с позиций истории философии, мы сможем сделать третий вывод: в философии XX в., как никогда ранее, отмечается особый мрачный пафос в понимании смерти и самоубийства, когда жизнь может рассматриваться как отсрочка фатального исхода, а суицид – как возможность утверждения жизни, чего нельзя было представить в анализе самоубийства еще даже в конце XIX в. И если социолог и социальный философ Эмиль Дюркгейм в трактате «Самоубийство. Социологический этюд» (1897), который был признан эталоном научного труда, основанного на строгом следовании методологии, однозначно говорит, что знает, что такое самоубийство [6, с. 452], проанализировав данный феномен с опорой на статистические материалы, то мыслители разного толка XX в. не делают подобных однозначных заявлений, а все больше задают вопросы, главным из которых по-прежнему остается следующий: «Как возможно самоубийство?»

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ажимов Ф.Е. Методология «пост-» между философией и литературой (аспекты проблемы) // Культурология. 2010. № 2. С. 72–81.
2. Батай Ж. Литература и зло. М.: Изд-во МГУ, 1994.
3. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. М.: Ad Marginem, 1999.
4. Бланшо М. Пространство литературы. М.: Логос, 2002.
5. Гете И.В. Страдания юного Вертера. М.: АСТ, 2021.
6. Дюркгейм Э. Самоубийство. М.: АСТ, 2021.
7. Сартр Ж.П. Тошнота. М.: АСТ, 2021.
8. Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство. М.: Захаров, 2019.

REFERENCES

1. Azhimov, F.E., 2010. Metodologiya «post-» mezhdru filosofiei i literaturoi (aspekty problemy) [“Post”-methodology between philosophy and literature: aspects of an issue], *Kul'turologiya*, no. 2, pp. 72–81. (in Russ.)
2. Bataille, G., 1994. *Literatura i zlo* [Literature and evil]. Moskva: Izdatel'stvo MGU. (in Russ.)
3. Barthes, R., 1999. *Fragmenty rechi vlyublennogo* [A lover's discourse: fragments]. Moskva: Ad Marginem. (in Russ.)
4. Blanchot, M., 2002. *Prostranstvo literatury* [The space of literature]. Moskva: Logos. (in Russ.)
5. Goethe, J.W., 2021. *Stradaniya yunogo Vertera* [The sorrows of young Werther]. Moskva: AST. (in Russ.)
6. Durkheim, E., 2021. *Samoubiistvo* [Suicide: a study in sociology]. Moskva: AST. (in Russ.)
7. Sartre, J.P., 2021. *Toshnota* [Nausea]. Moskva: AST. (in Russ.)
8. Chkhartishvili, G., 2019. *Pisatel' i samoubiistvo* [The writer and suicide]. Moskva: Zakharov. (in Russ.)



