

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

№ 1 (71) 2025

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1>

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

- Михалев М.С.** Буддийские учителя России: бурятский просветитель Чойдаг Бадмажапов и его творческое наследие5
- Евдокимов Д.М., Иванов А.А., Кружалина А.А.** История Северо-Восточной Азии XIX – начала XX вв. в исследованиях И.И. Попова15
- Онётов М.А.** Современная отечественная историография строительства систем здравоохранения у кочевых народов Центральной Азии24
- Хисамутдинов А.А.** Учебники русского языка для китайцев: опыт русской эмиграции34

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

- Платонова Е.С., Никифорова С.В.** Методика описания браных поясов семейских Западного Забайкалья40
- Туторский А.В.** Репрезентация культур удэгейцев, нанайцев и тазов в киберпространстве (по материалам исследования 2024 г.)48
- Черновская Е.А.** Тазы Приморья: предварительные результаты этнодемографического обследования57

PHILOSOPHIA PERENNIS

- Гордиенко А.В.** Термин «цай» (才) в концепции морального совершенствования в трактате «Мэн-цзы»66
- Жукова Е.А.** Гносеологические основания интерсубъективности в античности76
- Леонидов Д.В.** Логические идеи Акоша Паулера84
- Дорофеев Я.С.** Свобода в пределах атеизма: в защиту автономности самосознания в философии Александра Кожева91
- Жукова М.В.** Цельное мировоззрение и религиозный опыт: языковой аспект в философии П.А. Флоренского99

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

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

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

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

Подписано в печать 28.02.2025. Дата выхода в свет 28.03.2025.
Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 12,56. Уч.-изд. л. 13,06. Тираж 30 экз. Заказ 059.
Цена свободная.

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

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

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

HUMANITIES RESEARCH

in the Russian Far East

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

ACADEMIC JOURNAL

Certificate of the Federal Service
for Supervision of Communications,
Information Technology

and Mass Media

PI № FS 77 73382

of 17.08.2018

№ 1 (71) 2025

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1>

TABLE OF CONTENTS

HISTORY AND CULTURE OF THE EAST

Mikhalev M.S. Buddhist teachers of Russia:

Buryat educator Choidag Badmazhapov and his heritage5

Evdokimov D.M., Ivanov A.A., Kruzhalina A.A. The history of Northeast Asia

in the XIXth and early XXth century in the studies of Ivan Popov.....15

Onetov M.A. Modern Russian historiography of the making of healthcare systems among

the nomadic peoples of Central Asia24

Khisamutdinov A.A. Russian language textbooks for Chinese speakers:

the lessons of Russian emigrants34

ARCHAEOLOGY, ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY IN CIRCUM-PACIFIC

Platonova E.S., Nikiforova S.V. A template for describing the woven patterned belts

of the Semeiskie communities of Western Transbaikalia40

Tutorskiy A.V. Representation of Udege, Nanai and Taz cultures in cyberspace

(based on the 2024 study)48

Chernovskaya E.A. The Taz of Primorsky Krai: preliminary results

of an ethno-demographic survey57

PHILOSOPHIA PERENNIS

Gordienko A.V. The term *cai* (才) in the concept of moral improvement in *Mengzi*66

Zhukova E.A. The epistemological foundations of intersubjectivity in antiquity76

Leonidov D.V. Logical ideas of Ákos Pauler84

Dorofeev Ya.S. Freedom within the limits of atheism: in defense of the autonomy

of self-consciousness in the philosophy of Alexandre Kojève.....91

Zhukova M.V. Integral worldview and religious experience: the linguistic aspect

of Pavel Florensky's philosophy99

EDITOR-IN-CHIEF

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

EDITORIAL STAFF

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

EXECUTIVE SECRETARY

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

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

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

УДК 929

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/5-14>

М.С. Михалев*

БУДДИЙСКИЕ УЧИТЕЛЯ РОССИИ: БУРЯТСКИЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬ ЧОЙДАГ БАДМАЖАПОВ И ЕГО ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ**

Статья посвящена бурятскому ученому Чойдагу Бадмажапову, составителю ставшего классическим тибетского толкового словаря, чье имя широко известно в Тибете и Китае, но лишь недавно стало приобретать известность на родине благодаря усилиям бурятских краеведов. Автор не только анализирует биографию и систематизирует разрозненные сведения об обширном творческом наследии ученого, но и намечает перспективные траектории дальнейших исследований.

Ключевые слова: Чойдаг Бадмажапов, буряты, Тибет, тибетский словарь

Buddhist teachers of Russia: Buryat educator Choidag Badmazhapov and his heritage. MAXIM S. MIKHALEV (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

The article is devoted to Buryat scholar Choidag Badmazhapov, the compiler of the famous Tibetan-Tibetan dictionary, whose name is widely known in Tibet and China, but only recently began to gain fame in his homeland thanks to the efforts of Buryat regional historians. The author not only analyzes the biography and systematizes fragmented information about his extensive scientific legacy, but also outlines promising trajectories for further research.

Keywords: Choidag Badmazhapov, Geshe Chödrak, Buryats, Tibet, Tibetan dictionary

Бурятский монах на Крыше мира

Имя Чойдага (Чойдака) Бадмажапова практически неизвестно российскому читателю, т.к. оно лишь недавно начало медленно возвращаться из исторического забвения. Будущий переводчик, просветитель и энциклопедист родился в 1898 г.

на территории современного Кяхтинского района Республики Бурятия в местности Ара-Алцагат. Под руководством своего дяди (по другим сведениям – отца) ламы Мухора Бадмажапова он изучал основы буддийского вероучения в Цонгальском дацане «Балдан Брэйбун», основателем которого был

* МИХАЛЕВ Максим Сергеевич, доктор исторических наук, профессор Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва, Россия, maxmikhalev@yahoo.com

© Михалев М.С., 2025

** Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Трансграничные народы Сибири и Дальнего Востока в составе России: истории успеха как фактор “мягкой силы”» (Программа фундаментальных и прикладных научных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности» 2023–2025 гг.)

первый Пандито Хамбо-лама Д.-Д. Заяев. Получив базовые представления о тибетском буддизме, в 1923 г. молодой бурятский хуварак решил отправиться в Тибет для того, чтобы продолжить свое обучение в одном из крупных монастырей Лхасы. Единственной проблемой оказался недостаток средств, которые 25-летний Чойдаг, обладавший, как говорят, недюжинной физической силой, зарабатывал достаточно нестандартно: участвуя в борцовских поединках и вызывая на бой встречавшихся ему в дороге монголов, а затем и тибетцев. Семейная легенда, впрочем, утверждает, что делал это он скорее по необходимости и обычно по их собственной просьбе, а не рассматривал это в качестве основного способа заработать деньги на дальнейший путь. Более того, однажды в Урге, почувствовав, что может стать победителем турнира и тем самым обидеть гостеприимных хозяев, Чойдаг сыграл «в поддавки» и уступил в финальной схватке местному бойцу, после чего ретировался и продолжил свое путешествие. Впечатленные его силой и благородством, монголы, однако, догнали молодого бурятского хуварака, обильно его угостили, одарили добрым конем и снабдили средствами на дальнейшую дорогу до Лхасы (Полевые материалы автора, далее – ПМА. 2023 г.).

Путь до столицы Тибета занял больше года, при этом двое спутников, с которыми Бадмажапов отправился из родной Бурятии, до конечной цели своего путешествия так и не добрались. Чойдаг же, оказавшись в Лхасе, продолжил обучение в Чже-дацане знаменитого тибетского монастыря Сэра, который стал его домом на целых семнадцать лет. Оказавшись прилежным и очень талантливым учеником, в 1941 г. он получил там высший титул в буддийской системе образования, геше-лхарамба, однако преподавать не стал и монастырь покинул. Дело в том, что во время одного из конфликтов был убит его учитель геше Тендар, и для Бадмажапова это стало настолько сильным ударом, что он от него так и не оправился. В том же году он поселился в доме одного из своих учеников, наследника влиятельного аристократического дома Хорканов Сонама Пэльбара, после чего снял с себя монашеские обеты и, несмотря на протесты своих учеников, в 1947 г. женился на этнической тибетке по имени Меток, которая проживала в этом же доме. Вскоре у них родились два сына-близнеца, которых родители нарекли Дава Церингом и Ванду.

Тем временем история старого Тибета неумолимо подходила к своему завершению. В 1951 г. в

Лхасу вошли части Народно-освободительной армии Китая, Страна снегов была постепенно интегрирована в состав КНР, а в 1959 г. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо и его многочисленные сторонники бежали в Индию. Позднее, уже в 1960-х гг., в Тибете, как и во всем остальном Китае, бушевала Культурная революция, в ходе которой многие буддийские монастыри были разрушены, а ламы убиты или вынуждены стать мирянами. Однако на судьбу Чойдага Бадмажапова все эти события оказали лишь косвенное влияние. Связано это было с тем, что его покровитель Хоркан Сонам Пэльбар, который в конце 1940-х гг. был назначен отвечать за финансы при тибетском генерале Лхалу Цеванг Дордже, в конце концов присягнул на верность коммунистическому Китаю и вскоре отвечал уже за снабжение китайской армии [15]. Он также вошел в состав Подготовительного комитета по созданию Тибетского автономного района (ТАР), а затем занимал высокие должности в структурах новой, коммунистической власти региона, включая должность заместителя председателя Народного политического консультативного совета Тибета.

Интересно, что он также был заместителем директора Школы по подготовке административных кадров и отвечал в т.ч. за обучение тибетскому языку китайских управленцев и военнослужащих. Принимая во внимание то, что сам он в свое время обучался основам тибетской грамматики и тибетской классической литературы у Чойдага Бадмажапова, можно говорить и о том, что последний, будучи этническим бурятом, оказался в конечном итоге одним из просветителей Тибета и внес существенный вклад в распространение тибетского языка. Как утверждает в письме, написанном на русском языке 25 марта 1953 г. и переданном затем родственникам учителя, еще один его ученик, Содномбалбар, Бадмажапов лично принимал участие в подготовке учебников для китайских студентов (ПМА. 2022 г.).

Согласно официальной биографии, опубликованной на китайском языке [14], в 1951 г. Чойдаг стал членом редакционно-издательского совета Тибетского рабочего комитета, а затем работал редактором в «Сизцан Жибао» (西藏日报), основной официальной газете всего региона, печатном органе Тибетского районного комитета КПК. О его личной жизни в этот турбулентный для Китая период известно совсем немного. Есть сведения, что приблизительно в 1966 г., то есть когда ему было уже почти 70 лет, у Бадмажапова родилась дочь,

которую назвали Пенпа Цамчо (Бямбасанджу) [5]. В отличие от обоих сыновей-близнецов Чойдага, скончавшихся в конце 1980-х – начале 1990-х гг., она до сих пор жива, проживает в Лхасе и также воспитывает дочь. Сам же Бадмажапов вскоре после рождения дочери в 1972 г. скончался в возрасте 75 лет там же, в столице Тибета, куда пришел почти полвека назад и где обрел свою семью и призвание.

В этой же биографии на китайском языке говорится и о том, что он ушел из жизни «несправедливо оклеветанным», а также о том, что затем был полностью реабилитирован после ликвидации «Банды Четырех» [14], однако никакой информации о том, в чем именно его обвиняли, нет ни на официальных ресурсах, ни в кратком рассказе о его жизни, составленном Джампой Тендаром, сыном его ученика и покровителя Сонама Пэльбара. Говорит он лишь о том, что в 1971 г., когда ему удалось тайно (?) посетить дом своего отца в Лхасе, Чойдаг уже плохо узнавал людей, и здоровье его совсем пошатнулось [5]. В любом случае, можно с уверенностью утверждать, что вклад выдающегося бурятского просветителя в сохранение и развитие тибетской культуры был в конце концов по достоинству оценен и коренными жителями региона, тибетцами, и правительством Китая, и его жизнь, полная неожиданных поворотов, не прошла незамеченной.

Возвращение на родину

Интересно, что имя Чойдага Бадмажапова стало частью истории Тибета и Китая в основном благодаря толковому тибетско-тибетскому словарю, который носит его имя, «словарь геше Чойджи-Дагба», и который не потерял своей научной ценности и актуальности вплоть до наших дней. Общепринятая версия его появления романтична и по-своему красива. Согласно ей, молодой хуварак из России, который обрел в далекой Лхасе вторую родину, для того чтобы чувствовать себя здесь как дома, должен был в совершенстве овладеть тибетским языком, и избрал для достижения этой цели довольно необычный метод. Каждый раз, отправляясь на прогулку по городу или путешествуя с паломническими целями по монастырям Тибета, он брал с собой и постоянно носил на поясе т.н. мешочек для слов (ПМА. 2022 г.). Услышав какой-нибудь новый термин и уточнив у коренных тибетцев его точное значение, он, предвзвешенно вникнув в услышанное, клал это новое слово в отдельный «кармашек» своего мешочка.

Постепенно такое коллекционирование слов чужого языка вошло у Бадмажапова в привычку, и в конце концов у этнического бурята оказалось их больше, чем встречается в словарном багаже даже самого образованного коренного жителя Тибета. Однако лишь после ухода из монастыря и переезда в дом своего ученика у Чойдага появилось достаточно свободного времени и денежных средств для того, чтобы заняться систематизацией собранных им в ходе своих путешествий по Тибету и прогулок по Лхасе слов и словосочетаний. В результате кропотливой работы, спустя пять лет после ухода из монастыря в 1946 г., им был составлен ставший потом знаменитым тибетско-тибетский толковый словарь. Изданный ксилографическим способом в Лхасе в 1949 г. на средства и с помощью аристократического дома Хоркан, где он нашел приют, он сразу же становится лучшим толковым словарем тибетского языка на тот момент. В связи с тем, что его ученик и покровитель Сонам Пэльбар, как уже было сказано выше, вскоре начинает занимать высокие посты в китайской администрации Тибета, отвечая в т.ч. и за программы обучения новых кадров тибетскому языку, словарные статьи «словаря геше Чойджи-Дагба» снабжаются переводом на китайский язык, который выполнили известные филологи Чжан Кэцян (张克强) и Фа Цзунь (法尊). В 1957 г. словарь, уже вместе с этими комментариями, издается в Пекине Издательством национальностей (民族出版社), после чего рассылается во все тибетские библиотеки и вплоть до нашего времени используется многочисленными учеными, студентами и ламами.

Несмотря на то что словарь, помимо прочего, был давно известен и в России, на его тесную связь с Бурятией внимания до недавнего времени не обращали. Ситуация изменилась лишь в начале XXI в., после того как в 2003 г. в газете «Буряад Үнэн» вышла статья Д.Б. Базаровой, преподавателя Бурятского государственного университета [1]. Донид Батуевна, находясь до этого в Китае по программе обмена, познакомилась там с доктором наук Эрдени-Баяром, который и рассказал ей историю об авторе известного многим в России «словаря Чойдага». На эту статью в свою очередь обратил внимание внучатый племянник Чойдага Бадмажапова Владимир Дулмажапович Раднатаров, д.в.н., профессор Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филиппова. Воодушевившись историей своего необычного родственника, он решил собрать все имеющи-

еся документы, относящиеся к его биографии, для того чтобы затем донести историю его научного подвига до своих земляков, после чего принялся разбирать семейные архивы, опрашивать родных и знакомых и по крупицам собирать имевшуюся на тот момент информацию.

Младшая сестра Чойдага Бадмажапова Норжима, проживавшая в столице Монголии Улан-Баторе, ушла из жизни в 1991 г. Как было обнаружено в результате этих поисков, в ее сундуке, который открыли по просьбе Владимира Дулмажаповича, хранился экземпляр словаря «геше Чойджи-Дагба» самого первого издания 1957 г., который сам автор отправил в 1959 г. родственникам через своего ученика Содномбалбара, сопроводившего посылку небольшими комментариями на русском и старомонгольском языках. По просьбе В.Д. Раднатарова в 2014 г. внушительный книжный фолиант достиг, наконец, малой родины бурятского просветителя, села Ара-Алцагат Кяхтинского района Республики Бурятия. В настоящее время он хранится в доме родственников Чойдага Бадмажпова в качестве семейной реликвии и как напоминание о том, как скромный хуварак из небольшого приграничного бурятского села прославил свой народ и свою родину, навсегда вписав свое имя в историю далекого Тибета (ПМА. 2022 г.).

Сам словарь и история его появления не могли не заинтересовать и главу Буддийской традиционной сангхи России (БТСР) Пандито Хамбо-ламу Д. Аюшеева, который всегда уделял самое пристальное внимание разного рода реликвиям, осознавая их важную роль в формировании и развитии бурятской национальной идеи [9, с. 269–270]. В этой связи можно вспомнить и историю с обретением нетленного тела Хамбо-ламы Итигэлова, которая стала настоящим символом буддистского возрождения в Бурятии, и лик богини Янжимы, обнаруженный Д. Аюшевым возле с. Ярикто у подножия Баргузинского хребта, и Сандалового Будду Зандан Жуу, хранящегося сейчас в Эгитуйском дацане.

В то время как большинство реликвий, включая все вышеупомянутые, почитаются больше за свои волшебные свойства, словарь может служить бесспорным доказательством вклада бурят в развитие мировой науки. БТСР осознает важность этого факта и по этой причине поддержала репринтное издание словаря Чойдага Бадмажапова минимальным тиражом в сто экземпляров, при этом один из них был на исходе 2022 г. вручен

лично Д. Аюшеевым президенту Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям, известному российскому востоковеду профессору А.А. Маслову. Вручая дар, Хамбо-лама выразил надежду на то, что словарь будет переведен на русский язык, заручившись при этом поддержкой своей инициативы со стороны президента Фонда. В результате в настоящее время уже обсуждается возможность создания проектной группы по данному вопросу, и в сентябре 2024 г. Д. Аюшеев даже предложил возглавить работу по переводу словаря на русский язык Жигмеду Жамцо, хамбо-ламе Гоман дацана, когда тот посетил Бурятию. В конечном итоге появилась надежда на то, что и само имя Чойдага Бадмажапова, и его словарь станут известны в России достаточно широкому кругу специалистов, а также всем интересующимся историей и культурой нашей страны.

Стоит отметить, что и Владимир Дулмажапович Раднатаров, и его родственники и единомышленники, Марина Сосоржаповна Очирова и Цырен-дыжит Сосоржаповна Очирова, не ограничивают свои усилия популяризацией лишь толкового словаря. Они неустанно работают и над тем, чтобы также увековечить память о самом Чойдаге Бадмажапове. Эти их усилия хорошо заметны в информационном поле. На английском и русском языке была выпущена брошюра, посвященная его наследию, а бурятским радиослушателям стала известна история его жизни и научного подвига [11]. В то же время ими была обнаружена краткая история жизни геше Чойдага, написанная Джампой Тендаром, сыном его ученика Сонама Пэльбара, которую перевела на русский язык известный российский востоковед И.Р. Гарри [12]. Неоднократно предпринимались попытки наладить контакт с дочерью Чойдага Бадмажапова Бямбасанджу, пригласить ее посетить Бурятию. В силу ряда причин организовать такой визит пока не удалось, однако Владимир Дулмажапович не оставляет попыток этого добиться.

Наконец, в 2014 г. благодаря поддержке тогдашнего главы Кяхтинского района А.В. Буянтуева на малой родине бурятского просветителя, у села Ара-Алцагат, на живописной возвышенности между двумя обо, был сооружен бумхан, или молитвенный дом в честь Чойдага Бадмажапова [2]. Внутри небольшого, но аккуратного деревянного строения в его алтарной части установлен портрет ученого, выполненный в манере тибетской буддийской живописи танка, рядом, прямо перед портретом Далай-ламы XIV, стоит драгоценный сосуд

бумба, который, как утверждают, был найден в ходе строительства. Стены бумхана украшают портреты Бадмажапова и его учителей. У въезда же в село был установлен информационный щит, благодаря которому проезжающие также могут узнать об основных моментах жизни и о достижениях этого прославленного жителя Ара-Алцагата.

В 2024 г. рядом была открыта еще и юрта-музей, значительная часть экспозиции которой также посвящена жизни и деятельности Чойдага Бадмажапова. Посетители могут ознакомиться с фотографиями самого бурятского ученого и его ближайших родственников, которые были бережно собраны местными краеведами, посмотреть на ксерокопии его публикаций в тибетской газете «Сицзан Жибао» и письма его учеников, а также изучить воссозданную работниками музея родословную. Еще одним важным моментом в жизни села и всей республики стало открытие памятника Чойдагу Бадмажапову, которое состоялось тогда же, в июне 2024 г. Бурятский скульптор Баир Сундопов, работавший над бронзовым изваянием своего земляка в Иволгинском дацане, согласился сделать его бесплатно, деньги же на материал для памятника просветителю в рекордно короткие сроки собрали его земляки. Открытие, на котором присутствовал дид хамбо-лама БТСР Дагба Очиров, получилось праздничным [3], а спустя три дня Ара-Алцагат посетил и Пандито Хамбо-лама Аюшеев, который продолжает проявлять живой интерес к фигуре своего прославленного земляка и его научным достижениям.

Неизвестное наследие

Несмотря на все попытки бурятских краеведов и родственников Чойдага Бадмажапова воссоздать, хотя бы частично, его биографию, о его жизни и творческом наследии до сих пор известно не так много. При этом анализ фактов, доступных в открытых источниках, позволяет предположить, что прославивший его в Тибете, Китае, а теперь и в России толковый словарь мог быть далеко не единственным сочинением по тибетской культуре и филологии, к которому имел непосредственное отношение этот бурятский просветитель. Ведь среди его близких друзей, учеников и просто знакомых оказалось внушительное число людей, внесших существенный вклад как в развитие тибетской культуры, так и в историю и науку Китая и Индии.

В этом примечательном ряду выдающихся личностей, формировавших интеллектуальный кли-

мат Азии середины XX в., следует особо выделить Ге(н)дуна Чопела, своего рода «культурного героя» современного Тибета. Путешественник, литератор, общественный деятель и в какой-то мере «совесть» тибетского народа, он родился в 1903 г. в регионе Амдо в аристократической семье, его отец был ламой-перерожденцем школы Ньингма [7, с. 35]. Признанный еще в юном возрасте реинкарнацией настоятеля монастыря Дорже Драк в Центральном Тибете, он получил великолепное религиозное образование, обучаясь в лучших монастырях Амдо и Лхасы. Природная любознательность и скепсис, однако, готовили Гедуну Чопелу совсем иную судьбу. Повстречав европейского миссионера Мариона Грибену и искренне увлекшись достижениями современной ему науки и техники, он провел всю оставшуюся жизнь в скитаниях по миру в попытках соединить восточное и западное знание для того, чтобы покончить с патриархальностью Тибета, которую он считал губительной. Непризнанный на родине при жизни, усталый и больной, он умер в Лхасе в 1951 г. вскоре после своего возвращения из Индии. Его вклад был по достоинству оценен лишь после смерти, когда потомки признали его одной из ключевых фигур в истории современного Тибета. Интересно, что в этом сошлись и исследователи его жизни и творчества из числа западных ученых, и обычно несогласные с ними китайские авторы [13; 17].

Сюжеты жизненного поиска Гедуна Чопела подробно описаны, ему посвящено несколько биографических сочинений, в т.ч. и на русском языке [7, с. 64–68]. В контексте данной статьи нас, однако, больше всего интересует история его взаимоотношений с Чойдагом Бадмажаповым. Познакомившись и, по-видимому, крепко сдружившись еще в студенческие годы, оба пронесли эту дружбу через всю свою жизнь и при этом сыграли важную роль в судьбах друг друга. Важнейшим эпизодом, оказавшим влияние на дальнейшие траектории жизни двух товарищей, стало их знакомство в 1934 г. с индийским ученым, писателем, путешественником и общественным деятелем Рахулом Санкритьяном (1893–1963). Признаваемый у себя на родине в Индии одним из величайших ученых и путешественников современности [16], Рахул, взявший себе в качестве псевдонима имя единственного сына Будды Шакьямуни Рахулы, всерьез увлекся чуждым для современной ему Индии буддизмом, после чего решил заняться поиском исчезнувших сочинений буддийских ав-

торов. Он был уверен в том, что те из них, что пропали во времена мусульманских завоеваний его страны, были спрятаны бежавшими от войны и разорения монахами в соседних с Индией землях. Разыскивая эти манускрипты, Рахул совершил множество интересных экспедиций в различные уголки Азии – от Кореи и Японии до Шри-Ланки. Описание этих путешествий и снискало ему любовь читателей.

Возможно, самыми успешными из них, однако, оказались экспедиции в Тибет, в ходе которых Санкритьяну действительно удалось отыскать значительное число рукописей на санскрите, в т.ч. написанных на пальмовых листьях. Многие из тех сочинений, которые он, по легенде, вывез на двух десятках мулах в Индию и передал в дар Научному обществу Бихара и Ориссы в Патне, считались навсегда утерянными, и их новое обретение в наши дни обеспечило ученому-путешественнику заслуженную славу [4, с. 130]. Причем славу не только в самой Британской Индии, но и далеко за ее пределами, в т.ч. и в Советском Союзе, куда Рахул впервые прибыл по приглашению академика Ф.И. Щербатского вскоре после возвращения из Тибета в 1936 г. для работы в Институте востоковедения АН СССР.

Имя Рахула Санкритьяна хорошо известно отечественным индологам, тем более что он был знаком и состоял в переписке с Ю.Н. Рерихом [6]. Однако мало кто из них упоминает о том, что в его путешествиях по Тибету, в т.ч. и в ходе его экспедиции в монастырь Самье, где он совершил свои самые главные находки, его сопровождал упомянутый выше Гедун Чопел. Разбирал же, классифицировал и каталогизировал собранные ими рукописи перед их отправкой в Индию не кто иной, как Чойдаг Бадмажапов, которого известному индийскому ученому порекомендовал его старый друг, хорошо осведомленный о педантичности, скрупулезности и обширных познаниях бурятского монаха в тибетском языке и религиозной литературе. В результате именно Бадмажапову и, возможно, лишь ему одному оказалась доступна полная информация о коллекции знаменитого индийского путешественника. Все дело в том, что коллекции, оказавшиеся в Патне, до сих пор не обработаны, а местонахождение части собранных Санкритьяном в Тибете рукописей вообще неизвестно, как неизвестно и их полное содержание [4, с. 130, 142]. Сам Чопел после окончания этого важнейшего совместного проекта отправился вместе с Рахулом в путешествие по Британской Индии, где

провел долгих 11 лет в странствиях и исканиях. Бадмажапов же, которому Санкритьяну также предложил поехать в южные страны, остался в Лхасе, хотя некоторые источники и утверждают, что спустя несколько лет и тот также совершил паломничество по местам, связанным с земной жизнью Будды Шакьямуни [5].

Разнятся сведения и в том, что касается знакомства бурятского просветителя с еще одним значимым персонажем современной истории Тибета, Тарчином Бабу (1890–1976), тибетцем по рождению, христианином по вероисповеданию и литератором по профессии. В первой половине XX в. город Калимпунг в Британской Индии превратился в эмигрантскую столицу для жителей Страны снегов, которых не устраивал характер правления XIII Далай-ламы и которые мечтали о реформах для своей страны. Именно в этой политически активной среде и расцвел талант образованного и всесторонне одаренного, но при этом не слишком чисто плотного в методах достижения своих целей Тарчина Бабу, который был издателем и главным редактором тибетоязычной газеты «Зеркало Тибета». Выпускавшаяся с 1925 по 1963 гг., она не просто стала рупором тибетской эмиграции и сплотила вокруг себя разношерстные, но при этом неизменно оппозиционно настроенные силы – от коммунистов до агентов британской разведки. Достаточно вольно обращаясь с историческими фактами и при этом умело конструируя новые нарративы, ее редакция во многом и сформировала ту идеологию тибетского сепаратизма, на которой движение за независимость Тибета базируется и в наше время [8].

Конечно же, познакомился с Тарчином Бабу и Гедун Чопел, чьи чаяния совпадали с общим пафосом и идеологией «Зеркала Тибета». Не просто познакомился, но, по-видимому, еще и рассказал о тех рукописях, что были добыты им в сотрудничестве с Рахулом. Сам он в то время задумывался о том, чтобы написать на их основе, а также на основе свитков из Дуньхуана, которые стали ему доступны в Индии раньше, чем кому-либо из тибетцев, собственную версию ранней истории Тибета, «Белые анналы» или «Белую летопись». Благо, опыт по написанию подобных сочинений у него к тому времени имелся, ведь до этого он в течение нескольких лет помогал Ю.Н. Рериху в его работе над переводом тысячестраничной «Синей летописи» [7, с. 54]. В результате, когда Тарчин Бабу решил отправиться в Тибет для того, чтобы собрать необходимые ему материалы для дальнейшего

конструирования нового тибетского нарратива, Гедун дал ему адрес своего старого друга, Чойдага Бадмажапова, которого Тарчин, как до этого и Рахул, рассчитывал привлечь для классификации, индексации и каталогизации своих возможных находок.

Экспедиция 1937 г., которую возглавлял первый «белый лама» Америки, молодой исследователь Т.К. Бернارد (1908–1947), оказалась достаточно успешной, ведь в отдаленных монастырях Страны снегов ее участниками были найдены и затем собраны в Лхасе многочисленные старые ксилографы. Для их складирования и сортировки Тарчин решил избрать резиденцию влиятельной аристократической семьи Хоркан. Именно здесь, в доме Хоркана, и произошло важнейшее событие в жизни Чойдага Бадмажапова, во многом определившее ее дальнейший ход. Дело в том, что семнадцатилетнему сыну хозяина, Сонаму Пэльбару в то время требовался репетитор, который помог бы ему в освоении тибетского языка и классической литературы. Тарчин Бабу порекомендовал для этой цели сорокалетнего Чойдага, испытывавшего в тот момент сильную нужду в деньгах и при этом успевшего показать себя с лучшей стороны при работе с найденными им и Бернардом ксилографами. Сделка состоялась.

Молодой Солнам быстро привязался к своему преподавателю и признал в нем Наставника. В 1941 г., когда тот ушел из монастыря после смерти своего учителя, именно он пригласил Чойдага поселиться в своем доме, и Бадмажапов ответил согласием на это предложение. Когда же в 1945 г. из своих многолетних странствий в Лхасу возвратился Гедун Чопел, пришел уже черед Чойдага помочь старому другу, которому в столице Тибета было тогда нелегко найти пристанище. Тот принял приглашение с благодарностью, после чего наступил краткий, но при этом чрезвычайно важный период их совместного с Бадмажаповым творчества. Краткий – потому что уже в 1946 г. Чопел был арестован властями Тибета, обвинен в работе на Гоминьдан и советскую разведку и заточен в тюрьму, расположенную прямо в здании лхасского суда [7, с. 44]. Важный – потому что за этот неполный год Чойдаг, талант которого систематизировать и каталогизировать информацию никуда не делся, успел познакомиться и поработать с документами из т.н. «Черной коробки» своего друга, которые тот считал невероятно важными.

Дальнейшая судьба этих, по-видимому, действительно очень ценных для Тибета документов

довольно загадочна, и версий того, что с ними случилось после ареста Чопела, существует несколько. По одной из них, все документы были изъяты на месте, после чего исчезли и больше никогда не были найдены [17]. По другой, Чопел передал их на хранение Чойдагу Бадмажапову и наказал завершить дело его жизни, разобрав их и позднее опубликовав. Есть сведения и о том, что Чойдаг посещал своего друга в заточении, и тут смог передать ему какие-то бумаги, хотя сведения эти ненадежные. Наконец, Сонам Пэльбар, который безуспешно ходатайствовал об освобождении Чопела, утверждал, что тот передал все документы на хранение лично ему, назвав их своим главным богатством, и уже потом, уезжая из Лхасы на восточную границу, он передал их Чойдагу с просьбой отредактировать и подготовить к публикации [15].

В любом случае, можно с высокой долей вероятности утверждать, что в руки Чойдага Бадмажапова опять попали важнейшие документы, которые ему доверили в распоряжение благодаря его славе умелого каталогизатора и систематизатора. Возможно, это случайное совпадение, но в том же 1946 г., когда Гедун Чопел оказался в тюрьме, а его бумаги пропали, 49-летний бурятский геше неожиданно заканчивает свой знаменитый словарь, на написание которого даже у носителя языка могли бы уйти десятилетия, а вскоре, неожиданно для многих, женится на приживалке своего патрона, снимая с себя при этом монашеский сан и окончательно избирая для себя книжную стезю. Вышедший на свободу по амнистии спустя всего три года, в 1949 г., его тибетский друг уже не находит в доме Хоркана никаких ценных бумаг, впадает в депрессию и отказывается продолжать работу над «Белой летописью», о чем просит его тибетское правительство [17]. Книга эта выйдет позднее, уже после его смерти, в 1952 г., и редактором самой первой версии этого труда, по некоторым сведениям, окажется Чойдаг Бадмажапов [15].

Тот факт, что и после всех этих событий в распоряжении последнего будет оставаться большое количество важнейших материалов по истории и культуре Тибета, можно вывести из некоторых современных публикаций, где, правда, утверждается, что то были плоды его усилий по углублению и расширению толкового словаря, с которым после 1946 г. стало неизменно ассоциироваться его имя [5]. Нам это утверждение кажется сомнительным, т.к. веских причин для продолжения ра-

боты по наполнению своего «мешочка со словами» у Чойдага не было, ведь его словарь оказался настолько всеобъемлющим, что навряд ли требовал серьезной доработки. Гораздо более логичной выглядит версия о том, что после того, как он с 1951 г. стал работать в редакционно-издательском совете Тибетского рабочего комитета, в его распоряжении оказывалось много материалов, которые все так же требовали систематизации, каталогизации и дальнейшего издания. Были ли среди них материалы, связанные с находками Санкритьяна, экспедицией Т.К. Бернарда и Тарчина Бабу, или же Чойдаг Бадмажапов продолжал разбирать содержимое «Черной коробки» Гедуна Чопеля – пока об этом мы можем только гадать. Как можем гадать и о судьбе всех этих бесценных материалов, которые, как утверждают, пропали в годы Культурной революции [5].

Не ясно, пропали ли они окончательно или ждут еще своего пытливого исследователя. Известно лишь, что к исчезновению оказалась причастна жена Чойдага Меток, которая, испугавшись возможных проблем, куда-то унесла или уничтожила все имевшиеся на тот момент в доме карточки и доски, по поводу чего сам Чойдаг позже сильно сокрушался [5]. При этом, как и предполагается рукописям, они, по-видимому, все-таки не «сгорели» окончательно. По крайней мере, Хоркан Сонам Пэльбар смог после начала реформ в Китае раздобыть и издать некоторые работы Гедуна Чопеля. Собственно, популяризации работ своего учителя Сонам Пэльбар и посвятил последние годы жизни. Эта популяризация вывела его самого в разряд известных тибетологов Китая, а также, что немного парадоксально, способствовала тому, что в КНР Чойдаг Бадмажапов известен не только как автор толкового тибетского словаря, но и как наставник одного из ведущих политиков и ученых страны. В свою очередь это оставляет надежду на то, что наследие самого Чойдага Бадмажапова будет когда-то обретоно в полной мере и в нашей стране, как это случилось не так давно с его знаменитым словарем.

Взгляд в будущее

Возможно, пролить свет на обстоятельства этой истории и на судьбу рукописей и документов, которые в разные годы оказывались в распоряжении Чойдага Бадмажапова, помогут его письма родственникам в Бурятии, о которых упоминал в своем телевизионном интервью Владимир Раднатаров [10]. Возможно, с этой же точки зре-

ния могут оказаться полезными документы из сундука младшей сестры Чойдага Норжимы, которые, как уверяют родственники, так и не были разобраны до конца (ПМА. 2024 г.). Не меньшую пользу может принести и работа с наследием тибетских экспедиций Рахула Санкритьяна, ведь, как уже было сказано, те рукописи, что он привез из Тибета и передал в дар музею в Патне, там почти не выставляются и настоятельно требуют анализа и разбора. Материалы, связанные с деятельностью Чойдага Бадмажапова в составе редакционно-издательского совета Тибетского рабочего комитета, а также его работа в качестве редактора в партийной газете «Сицзан Жибао» и, в частности, его публикации в период с 1951 по 1972 гг. представляют огромный интерес. Не менее значимыми, как нам кажется, являются учебники тибетского языка для китайских студентов, о которых упоминали его ученики и которые пока не были изучены российскими исследователями.

Очевидно, что многие проблемы вызваны сложностью доступа к иностранным источникам, особенно к тем, что находятся в Китае, однако не меньшую роль играет и нехватка специалистов с достаточной широтой кругозора и соответствующими лингвистическими компетенциями. Сам Чойдаг Бадмажапов за свою яркую и плодотворную жизнь смог овладеть тибетским языком на уровне, позволившем ему стать автором лучшего на тот момент толкового словаря и редактировать учебники тибетского языка для китайских студентов. Он плотно сотрудничал и с официальными лицами КНР, и с представителями тибетской оппозиции, и с учеными из США и Индии. Для того, чтобы в полной мере оценить наследие, накопленное одним из выдающихся буддийских учителей России в результате всех этих контактов, в наши дни требуются специалисты, обладающие столь же разносторонними компетенциями и столь же обширными связями?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Базарова Д.Б. Гэбшэ-хаарамба Чойжи-дагба // Буряад Үнэн. 2003. № 28. С. 7.
2. Будатарова А.В. Кяхтинском районе установлен Бумхан Чойдака Бадмажапова // Портал «Родное село». URL: <http://selorod-noe.ru/news/-show/-id3-674925/function.fopen?ysclid=m1riqu2yu-87-59672681>
3. В Кяхтинском районе открыли памятник земляку, составившему словарь тибетского языка // ARD: портал деловой информации. 24 июня 2024 г. URL: <https://asiarussia.ru/news/40998/>

4. Герке Б. Тибетские открытия Рахула Санкритьяны // Ариаварта. 1998. № 2. С. 127–143.
5. Дарибазарова Ц.-Х. Толковый словарь геше Чойдака (1897–1972) // Проект SoyoL.ru. 7 июня 2024 г. URL: <https://soyol.ru/culture/history-of-buryatia/5986/>
6. Митрохин Л.В. К вершинам мировой буддологии: Махапандит Р. Санкритьяна и Ю. Рерих. История писем, обнаруженных в Дарджилинге // Ариаварта. 1998. № 2. С. 144–156.
7. Михайлова Н.Н. Жизнь и творчество Гедун Чопела (1903–1951) – первого современного тибетского ученого, литератора, просветителя // Тибетская литература в современном литературном процессе Китайской Народной Республики. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2014. С. 33–70.
8. Михайлова Н.Н. Конструирование метанарратива независимости в газете «Зеркало Тибета» в 1950-е – 1960-е гг.: дис. ... канд. ист. н. СПб., 2023.
9. Михалев М.С. Засечная черта Внутренней Азии: Южная Сибирь и евразийская интеграция. М.: ИКСА РАН, 2023.
10. Памятник Чойдагу Бадмажапову – создателю толкового словаря тибетского языка: телевизионный репортаж // ТРК «Тивиком». URL: <https://rutube.ru/video/1ebcab153c6791692df08e7174026427/>
11. Сергей Дулмажапович, Марина Сосоржаповна, Цыденова Виктория, Дымчикова Жанна (интервью) // Буряад FM. 13 сентября 2020 г. URL: <https://buriad.fm/broadcast/5653/>
12. Хорканг Джампа Тендар. Геше Чойдак, каким я его знал, и его словарь // Кяхтинские вести. 2024. № 24.
13. Ваньма Лэнчжи. Гэндунь цюньтэй даши дуй цзан юй юйянь вэнцзы яньцзю дэ сюэшун гунсянь (Научный вклад великого учителя Гедун Чопела в исследования тибетского языка) // Чжунго цзансюэ. 2010. № 3. С. 154–157.
14. Гэси Цюйцзи Чжаба (Геше Чойчжи-Дагба). URL: http://cn.zywxizang.gov.cn/xzwh/rwjs/2020-06/-t20200628_159775.html
15. Ngulphu, S.T., 2023. Horkhang Sonam Pelbar. URL: <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Horkhang-Sonam-Pelbar/2424>
16. Prakash, P., 2017. Mahapandit Rahul Sankrityayan: an atheist monk. URL: <https://www.sahapedia.org/mahapandit-rahul-sankrityayan-atheist-monk>
17. Stoddard, H., 2009. Gendun Chopel. URL: <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Gendun-Chopel/3866>.

REFERENCES

1. Bazarova, D.B., 2003. Gebshe-haaramba Chozhi-dagba [Geshe Chozhi-Dagba], Buryaad Ynen, no. 28, p. 7. (in Buryat)
2. Budatarova, A., 2014. V Kyakhtinskom raione ustanovlen Bumkhan Choidaka Badmazhapova [Bumkhan to Choidag Badmazhapov was erected in Kyakhta]. URL: <http://selorodnoe.ru/news/-show/-id3674925/-function.fopen?yslid=m1riqu2yu8759672681> (in Russ.)
3. V Kyakhtinskom raione otkryli pamyatnik zemlyaku, sostavivshemu slovar' tibetskogo yazyka [A monument devoted to a fellow citizen who compiled a dictionary of the Tibetan language was unveiled in Kyakhta district]. URL: <https://asiarus-sia.ru/news/40998/> (in Russ.)
4. Gerke, B., 1998. Tibetskie otkrytiya Rakhula Sankrit'yayany [Rahul Sankrityayan's Tibetan discoveries], Ariavarta, no. 2, pp. 127–143. (in Russ.)
5. Daribazarova, Ts.-Kh., 2024. Tolkovyi slovar' geshe Choidaka (1897–1972) [Geshe Choidag's (1897–1972) dictionary]. URL: <https://soyol.ru/culture/history-of-buryatia/5986/> (in Russ.)
6. Mitrokhin, L.V., 1998. K vershinam mirovoi buddologii: Makhapandit R. Sankrit'yayana i Yu. Rerikh. Istoriya pisem, obnaruzhennykh v Dardzhilinge [To the heights of world Buddhist studies: Mahapandit Rahul Sankrityayan and Yuri Roerich. The history of letters discovered in Darjeeling], Ariavarta, no. 2, pp. 144–156. (in Russ.)
7. Mikhailova, N.N., 2014. Zhizn' i tvorchestvo Gedun Chopela (1903–1951) – pervogo sovremen-nogo tibetskogo uchenogo, literatora, prosvetitelya [Life and works of Gedun Chopel (1903–1951), the first scholar, writer and educator of modern Tibet]. In: Tibetskaya literatura v sovremennom literaturnom protsesse Kitaiskoi Narodnoi Respubliki. Sankt-Peterburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU, 2014, pp. 33–70. (in Russ.)
8. Mikhailova, N.N., 2023. Konstruirovaniye metanarrativa nezavisimosti v gazete «Zerkalo Tibeta» v 1950-e – 1960-e gg. [Construction of a metanarrative of independence in «Zerkalo Tibeta» newspaper in the 1950s and 1960s], dissertatsiya kandidata istoricheskikh nauk. Sankt-Peterburg. (in Russ.)
9. Mikhalev, M.S., 2023. Zasechnaya cherta Vnutrennei Azii: Yuzhnaya Sibir' i evraziiskaya integratsiya [Fortified line of Inner Asia: Southern Siberia in Eurasian integration]. Moskva: IKSA RAN. (in Russ.)
10. Pamyatnik Choidagu Badmazhapovu – sozdatel'yu tolkovogo slovaryia tibetskogo yazyka: televizionnyi reportazh [A monument to Choidag Badmaz-

hapov, the creator of an explanatory dictionary of the Tibetan language: a TV report]. URL: <https://rutube.ru/video/1ebcab153c6791692df08e-7174026-427/> (in Russ.)

11. Sergei Dulmazhapovich, Marina Sosorzhapovna, Tsydenova Viktoriya, Dymchikova Zhanna (interv'yu) [Sergei Dulmazhapovich, Marina Sosorzhapovna, Tsydenova Viktoriya, Dymchikova Zhanna: an interview]. URL: <https://buryad.fm/broadcast/-5653/> (in Russ.)

12. Khorkang Dzhapma Tendar, 2024. Geshe Choidak, kakim ya ego znal, i ego slovar' [Geshe Choidag as I knew him and his dictionary], Kyakh-tinskie vesti, no. 24. (in Russ.)

13. 完玛冷智. 2010. 更敦群培大师对藏语言文字-研究-的学术贡献 [Great teacher Gedin Chopel's academic contribution to the study of Tibet language], 中国藏学, no. 3, pp. 154–157. (in Chinese)

14. 格西·曲吉扎巴 [Geshe Choizhi-Dagba]. URL: http://cn.zyw.xizang.gov.cn/xzwh/rwjs/202006/t20200628_159775.html (in Chinese)

15. Ngulphu, S.T., 2023. Horkhang Sonam Pelbar. URL: <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Horkhang-Sonam-Pelbar/2424>

16. Prakash, P., 2017. Mahapandit Rahul Sankrityayan: an atheist monk. URL: <https://www.sahapedia.org/mahapandit-rahul-sankrityayan-atheist-monk>

17. Stoddard, H., 2009. Gendun Chopel. URL: <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Gendun-Chopel/3866>.

*Статья поступила в редакцию 06.12.2024;
рекомендована к печати 27.01.2024*



УДК 94(47)(092)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/15-23>

Д.М. Евдокимов, А.А. Иванов, А.А. Кружалина*

ИСТОРИЯ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ XIX – НАЧАЛА XX вв. В ИССЛЕДОВАНИЯХ И.И. ПОПОВА

Статья представляет обзор исследований и публикаций историка, народовольца и публициста И.И. Попова (1862–1942), посвященных истории российского Дальнего Востока, Китая, Маньчжурии и Монголии конца XIX – начала XX вв. Научные и публицистические работы И.И. Попова знакомят читателей с особенностями государственного строительства в азиатских странах, социально-экономического развития народов, населяющих этот регион, их религиозной культурой и внешними связями. Авторы отмечают, что в творческом наследии И.И. Попова заметно влияния идей областнического и либерального движения.

Ключевые слова: И.И. Попов, народовольцы, политическая ссылка, журналистика, Иркутск, Северо-Восточная Азия

The history of Northeast Asia in the XIXth and early XXth century in the studies of Ivan Popov. DMITRI M. EVDOKIMOV, ALEKSANDR A. IVANOV, ANASTASIYA A. KRUSHALINA (Irkutsk State University, Irkutsk, Russia)

The article presents an overview of the research and publications of Ivan Popov (1862–1942), a historian, member of «Narodnaya Volya» and journalist, dedicated to the history of the Russian Far East, China, Manchuria and Mongolia of the late XIXth and early XXth century. Popov's works introduce readers to the features of state building in Asian countries, the socio-economic development of the peoples inhabiting the region, their religious culture and external relations. The authors note that Popov's scientific legacy shows the influence of the ideas of Siberian regionalism and liberal movement.

Keywords: I.I. Popov, Narodniks, political exile, journalism, Irkutsk, Northeast Asia

Имя Ивана Ивановича Попова, революционера-народовольца, писателя и публициста, профессионального историка, окончившего Санкт-Петербургский учительский институт, было хорошо известно современникам-сибирякам. С 1885 г.

он отбывал административную ссылку в Кяхте, затем с 1889 по 1906 гг. жил в Иркутске. Без Попова трудно представить политическую жизнь огромного региона – он избирался в Иркутскую городскую думу, в течение ряда лет был главным

* ЕВДОКИМОВ Дмитрий Максимович, ассистент кафедры истории России исторического факультета Иркутского государственного университета, г. Иркутск, Россия, leonardo38.da@yandex.ru

ИВАНОВ Александр Александрович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России исторического факультета Иркутского государственного университета, г. Иркутск, Россия, ottisk@irmail.ru

КРУЖАЛИНА Анастасия Алексеевна, кандидат исторических наук, заведующая кафедрой истории России исторического факультета Иркутского государственного университета, г. Иркутск, Россия, kliokrua@yandex.ru

© Евдокимов Д.М., Иванов А.А., Кружалина А.А., 2025

редактором и издателем газеты «Восточное обозрение», последовательно выступавшей за демократизацию страны, был деятельным участником революции 1905 г., отлично знал все проблемы иркутской колонии политических ссыльных. Попов – заметная фигура среди организаторов выставок, библиотек, обществ изучения и просвещения Сибири.

Несмотря на активное участие И.И. Попова в общественно-политической жизни Сибири конца XIX – начала XX в., в отечественной журналистике, а после революций 1917 г. – в деятельности Всесоюзного общества политических каторжан и ссыльнопоселенцев, его жизнь и творчество пока исследованы фрагментарно. О нем можно узнать из редких биографических справок в энциклопедических словарях [24; 25; 26]. Ряд публикаций, упоминающих И.И. Попова, посвящен его книгоиздательской деятельности [2; 4; 9; 11; 14; 15; 27]. Несколько подробнее рассмотрено пребывание Ивана Ивановича в сибирской ссылке [7; 6]. Начато изучение научного творчества Попова как исследователя истории леворадикальных политических организаций России второй половины XIX в. [3]. При этом деятельность И.И. Попова в качестве востоковеда, изучавшего историю Сибири, Забайкалья и российского Дальнего Востока, остается на сегодняшний день практически не изученной. Настоящая статья призвана восполнить этот пробел и охарактеризовать научное наследие И.И. Попова как ученого-историка, внесшего значительный вклад в изучение Северо-Восточной Азии на рубеже XIX–XX вв. Источниковую базу исследования составляет интеллектуальное наследие И.И. Попова, опубликованное в региональных и столичных периодических изданиях, а также его мемуары.

Прежде всего, нужно сказать, что И.И. Попов был профессиональным историком: в 1882 г. он окончил Санкт-Петербургский учительский институт и непродолжительное время преподавал этот предмет в различных учебных заведениях города. История Дальнего Востока, Северо-Восточной Азии привлекла его внимание уже в Кяхтинской ссылке (1885–1889 гг.): здесь Попов собирает материалы о декабристах, петрашевцах, ссыльных поляках, много сделавших для развития края. Поездка в Петровский Завод приносит ему знакомство с забайкальскими промышленными рабочими и мастерами, в чьих семьях хорошо помнили государственных преступников [7, с. 22–28]. И.И. Попов осматривает сохранившиеся дома при-

надлежащие когда-то «секретным барыням», как звали заводчане жен декабристов, и неоднократно отмечает, как бережно хранили «простые люди» книги, предметы домашнего быта и религиозного культа, оставшиеся от ссыльных. «Декабристы, – резюмирует он, – пробудили в кяхтинцах интерес к политике и общественным вопросам еще тогда, когда вся Россия была погружена в глубокий сон. ...Очень много сделали для Забайкалья и оставили по себе глубокую борозду» [17, с. 40, 45].

В Кяхте и Троицкосавске 1880-х гг. политических ссыльных насчитывались единицы. Зато в город регулярно наезжали Д.А. Клеменц, М.А. Кроль (народник, политический ссыльный, исследователь бурятской родовой общины), Г.Н. Потанин и некоторые другие «политики», изучавшие, зачастую совершенно бескорыстно, историю и природу края. Совместными усилиями ссыльных при активном участии И.И. Попова и жившего здесь Н.А. Чарушина в Кяхте сначала была организована общедоступная библиотека, затем – этнографический и естественно-исторический музей, и, наконец, последовало открытие отделения Русского географического общества [17, с. 98, 105].

Живя в Кяхте в окружении «пришлой интеллигенции», И.И. Попов занимался не только изучением наследия декабристов. Именно здесь он впервые почувствовал и непреодолимое влечение к литературной работе, к журналистике. В 1888 г. в «Сибирской газете» была опубликована, по всей видимости, одна из первых его статей периода ссылки под названием «Кяхта и Троицкосавск» [12, с. 8]. Уже в этом материале И.И. Попов выступил и как вполне зрелый публицист, и как весьма наблюдательный исследователь истории российско-монгольских отношений, проследивший основные этапы развития торговли между двумя странами. Позже Попов напишет несколько материалов об истории российско-китайских отношений, специфике и динамике торговых оборотов, первых караванов с чаем, расцвете и упадке Кяхты [5; 13].

С переездом в Иркутск интерес к истории Азии и Дальнего Востока у И.И. Попова не исчез, а скорее усилился. Здесь с 1894 по 1897 гг. Попов занимал должность консерватора музея Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества (ВСО ИРГО). В 1894 г. он подготовил и опубликовал доклад «Открытия на Орхоне и дешифрирование древних надписей», где подробно осветил ход научной экспедиции Н.М. Ядринцева 1889 г. в Монголию, в результате

которой были открыты развалины некогда цветущей столицы монголов города Каракорум, сделано множество рисунков с уцелевших настенных фрагментов, а также вывезены каменные обломки с неизвестными науке письменами. Здесь же Попов рассказал и о последующих экспедициях в Каракорум, в которых участвовали В.В. Радлов, Д.А. Клеменц, некоторые политические ссыльные и результаты которых только подтвердили научную ценность открытия Н.М. Ядринцева [16, с. 11–12].

«Все эти исторические данные, – подводил итоги И.И. Попов, – не оставляют никакого сомнения, что открытые в долине Орхона развалины принадлежат тем древним временам, о которых мы находим сведения у европейских и персидских ученых и в китайских летописях. Благодаря орхонским открытиям, Средняя Азия приобрела свою историю, которая, как мы убедились, ... доходит до глубокой древности. Найденные среди развалин обломки от памятников помогут освещению и уяснению многих вопросов, касающихся этой истории; эти осколки мрамора и гранита, разбитые плиты суть не простые обломки камня, а нечто большее, что может пролить свет на существование города и исторические события: экспедиции сняли на Орхоне немало китайских и монгольских надписей, но особенный интерес для науки представляют так называемые руноподобные письмена, которых вывезено несколько тысяч знаков». И чуть далее следует вывод: «Руноподобные знаки, открытые в Каракоруме и Минусинском крае, принадлежат тюркским народам и много отличаются от настоящих рун, найденных в Скандинавии и Германии» [16, с. 12].

Этот доклад – свидетельство высокого профессионализма И.И. Попова, освоившего в сравнительно короткий срок столь сложный предмет изучения, как история средневековой Северо-Восточной Азии. В 1901 г., участвуя в торжествах по случаю пятидесятилетнего юбилея Восточно-Сибирского отделения, И.И. Попов произнес речь, в которой подчеркнул, что ИРГО всегда ставило своей целью изучение не далеких континентов, но необъятного пространства своей родины, а также сопредельных с ней стран Азии. Само общество Попов назвал «продолжателем дела тех русских, которые еще в XVI в. начали свои исследования по направлению на Восток» [19]. «Россия того времени, – говорит он далее, – являлась *новым миром* (курсив наш. – *Прим. авт.*), едва початым научными изысканиями». Россия – особая цивили-

зация, новый мир, считает автор, и исследовать ее огромные пространства невозможно без привлечения «научных сил, разбросанных в разных местах нашего отечества» (здесь Попов подразумевает и политических ссыльных, их роль в изучении Сибири). При этом отмечается, что ИРГО, и не оно одно, всегда встречало поддержку у этих бескорыстных, любящих науку людей, «желающих работать на общую пользу, несмотря на все лишения, неудобства и трудности» [19].

Среди прочего Попов был признанным деятелем сибирского просвещения. Став консерватором музея ВСО ИРГО в 1894 г., И.И. Попов прочел свою первую публичную лекцию по истории сибирской этнографии. Ключевой задачей Попова на должности консерватора стала организация выставок и публичных лекций по истории Сибири и ее народов. Так, благодаря инициативности, организаторским способностям и правильной рекламе, Попову удалось значительно увеличить число посетителей музея. Если в 1891 г. музей посетило 5 922 чел., то в 1895 г. – уже 9 980 чел. [8, с. 110]. При Попове лекции по «сибирской» теме стали крайне популярны, а сам музей оказывал значительное влияние на развитие культурного пространства, уровень образования и просвещения в регионе.

Попов, как журналист, не забывал и о сибирских инородцах. Планомерное сокращение их численности, включение в орбиту государственных интересов – финансовых и политических, ассимиляция и миссионерская деятельность – все это влекло за собой фундаментальные изменения бытовых, религиозных и языковых особенностей сибирских народов. Для Попова утрата инородцами своих корней и традиций – главное зло современного индустриального общества. При этом, как отмечал исследователь, якуты, буряты, эвенки, хакасы никогда не станут «нашими», как бы хорошо они не говорили по-русски: «Известно, что истинно-русский патриотизм основан на глубоком презрении к русскому крестьянскому народу и на страхе перед инородцем» [22]. Для Попова же всегда был важен другой посыл: «Истинный патриотизм, а не шовинизм, базируется на вере в духовные силы нации и в ее культурно-историческую миссию» [22]. Это касалось в первую очередь инородцев. Он всячески призывал читателей уважительно относиться к особенностям других народов. Гордость за свой народ, за свою неповторимую культуру, уважение и взаимопомощь – все это сформировало облик многонацио-

нального русского государства. Опираясь на эти убеждения, И.И. Попов стремился направить общественное мнение в русло поддержки иностранцев, их защиты от прагматичных коммерческих и политических интересов отдельных лиц, классов и государства.

Общественно-политические убеждения И.И. Попова оказали заметное влияние на формирование его научных взглядов. Можно с уверенностью сказать, что в начале своего творческого пути Попов-ученый находился под воздействием народнической идеологии. Он был членом Молодой партии «Народной воли», что предполагало с его стороны оценку исторических явлений через призму основных народнических догматов: неприкосновенность патриархальной крестьянской общины, особый исторический путь России, негативное отношение к капитализму и всему капиталистическому, включая и Транссибирскую железную дорогу. Все эти положения И.И. Попов повторяет в полемике с Л.Б. Красиным, произошедшей в 1895 г. в Иркутске [1; 10], куда Леонид Борисович прибыл в административную ссылку: «В настоящее время на всем беспредельном пространстве Сибири, от Урала до Амура и от китайской границы до Якутской области и северных уездов Енисейской и Тобольской губерний, совершается грандиозная работа создания общины. Исходным пунктом этой эволюции служит первобытная форма пользования землей, заключающая в себе зародыши и индивидуального, и общинного владения; но развитие совершается исключительно в общинном направлении. В Сибири мы видим, как крупные волостные общины разлагаются на более мелкие общины, но они никогда не переходят в чистое подворное владение, и в этом отношении, как и во многих других, капитализм является бессильным изменить эволюцию народного хозяйства в желательную для себя сторону» [20, с. 603].

Тем не менее, отношение И.И. Попова к железной дороге было не таким радикальным, как у большинства народников. Попов безоговорочно признавал ее необходимость для развития Сибири и Дальнего Востока, в частности – для увеличения объемов торговли России и Китая. В газете «Восточное обозрение» он пишет об этом следующим образом: «Рассматривая наш торговый баланс с Китаем, нужно сознаться, что в общем итоге русская торговля с Срединной империей пассивная». Но это «печальное положение» должно измениться с проведением великой сибирской железной дороги: «Русские люди получают возможность

переезжать в трехнедельный срок из Москвы в отдаленнейшие порты Китая. ... Свежие силы и новые деятели дадут толчок развитию русской торговли на Дальнем Востоке. В Ханькоу и из него направится главная масса грузов и пассажиров» [13, с. 1].

Известно, что И.И. Попов принял самое активное участие в событиях Первой русской революции в Иркутске. Именно Попов привез иркутянам известие о расстреле в Петербурге 9 января демонстрации рабочих, а 22 октября 1905 г. ему был доставлен полученный по правительственному телеграфу текст царского манифеста, который был экстренно отпечатан в типографии газеты и раздавался городским жителям. Попов много сделал для организации самообороны в Иркутске, умудряясь мирить крайне правые правительственные и крайне левые рабочие силы. Однако в январе 1906 г., с объявлением Иркутска на военном положении, «Восточное обозрение» было закрыто, а И.И. Попов бежал из города и уехал за границу, откуда вернулся в 1906 г. уже в Москву.

В Москве И.И. Попов работал в различных газетах, журналах, общественных организациях и союзах. Четыре года состоял председателем правления Общества деятелей периодической печати и литературы, а в 1916 г. непродолжительное время даже был редактором газеты «Русские ведомости», выпустив номера со 138 по 165 [23, с. 137].

За годы ссылки и революции политические идеалы И.И. Попова несколько «поправились» и стали близки к программным установкам партии конституционных демократов. В соответствии с новыми убеждениями менялись и научные представления Попова-историка. Теперь в центре его внимания была не крестьянская община, тем более что сибирский крестьянин, не знавший крепостного права, был совершенно не похож на своего «собрата» по другую сторону Урала, а мир служилой интеллигенции – врачи, учителя, земские служащие, их общественные и партийные объединения, политические программы и лидеры. И.И. Попов самым серьезным образом исследует источники формирования и процессы развития партии конституционных демократов, подвергает анализу программы политических фракций, изучает биографии отдельных лидеров.

Безусловно, И.И. Попов в эти годы – на стороне кадетов. Это хорошо заметно, например, по «Проекту положения о земских учреждениях в Сибири» (1905). Приведем лишь несколько высказываний автора из этого документа: «Земству

должно быть предоставлено право законодательной инициативы, равно как право давать отзывы на проектируемые местные законы. Основанием для раскладки земских податей и повинностей должно служить отношение к прогрессивному подоходному налогу. ... Прогрессивный подоходный налог является наиболее справедливым среди налогов. ... Гласные уездного и волостного земских собраний избираются всеобщей подачей голосов в особых избирательных округах. Порядок избрания нами принят такой же, как во всей Европе. ... Настоящее самоуправление возможно только при правовом государственном строе, обладающем всеми гарантиями и свободами» [21, с. 8, 9, 10, 15].

Напряженная общественно-политическая деятельность, гонения и превратности судьбы не смогли заставить И.И. Попова отказаться от занятий историей. В 1906–1916 гг. он помимо «думской» темы много пишет о прошлом и современности Сибири, Дальнего Востока, Северо-Восточной Азии в целом. Так, анализ публикаций И.И. Попова лишь в двух центральных газетах страны – «Столичная молва» и «Русские ведомости» – за 1908–1913 гг. свидетельствует: из 249 опубликованных за этот период статей дальневосточной проблематике было посвящено 58 (23%), что говорит о постоянном интересе автора к этому предмету. Перечислим здесь названия некоторых из этих публикаций, чтобы дать представление об их тематике: «К событиям в Китае» (1908), «Цусима», «На Дальнем Востоке» (1909), «Японцы о войне», «Русско-Японское соглашение» (1910), «Гроза с Востока», «Россия и Китай» (1911), «Правитель независимой Монголии», «В Средней Азии» (1912), «Монгольско-Тибетский вопрос», «Изнанка нашей политики и торговли в Монголии», «Башу Далай Очиров» (1913) и др.

Многолетнее изучение истории Северо-Восточной Азии не могло не привести к закономерному результату: в 1912 г. И.И. Попов издал в Москве большую монографию «От Небесной империи к Серединной республике», посвященную истории Китая, Монголии и Тибета. Это – весьма обстоятельное и цельное научно-популярное изложение истории данного региона, начатое автором с короткого экскурса в тысячелетнее прошлое китайской цивилизации, где Попов определенное место уделит учению Конфуция как основополагающей идеологии, формирующей отношение китайцев к себе, окружающему миру и государству. «Учение Конфуция, – пишет автор, – стало рели-

гией ученых и в основу его положено почитание предков и лиц, удостоенных народного почета и государственного чествования» [18, с. 29]. Попов неоднократно подчеркивает и древность китайской цивилизации, с которой не может сравниться «ни одно из государств даже древнего мира» [18, с. 31]. Но в центре внимания автора монографии все же находится история Китая XIX в., а точнее – эпоха правления императрицы Цыси и переломные события начала XX в. В проблемно-хронологическом порядке И.И. Попов рассказывает о жестокой борьбе за трон, о последних указах императрицы, о боксерском восстании и его причинах, о революции 1911–1912 гг. и современных китайских лидерах: «Разложение китайской правительственной власти, ее постепенное падение и объединение народных масс против маньчжуров и составляют историю последних 60 лет, особенно последнего десятилетия. Для ниспровержения династии, владевшей Китаем боле 2 ½ в., для изменения государственного строя, сложившегося в течение многих столетий, и даже тысячелетий, достаточно было полвека. И этот переворот назрел и подготовлялся в правление самого талантливого правителя Китая – императрицы Цыси» [18, с. 43].

Несмотря на то, что И.И. Попов высоко оценивает качества Цыси как политика, читателю хорошо заметна его гражданская позиция безоговорочного осуждения «темных сторон» императорского Китая и одобрения Синьхайской революции 1911–1912 гг.: «К 1907 г. Китай раскололся на два враждебных лагеря: китайский народ, отстаивающий свои права и свою самостоятельность, и маньчжуры с Дайцинской династией во главе. ... Положение китайской республики безусловно тяжелое; правительству и сторонникам обновленного строя придется пережить еще не мало испытаний и тяжелых, быть может, даже критических моментов. Предстоит продолжительная борьба с анархией, реакцией и взбунтовавшимися войсками, которые не получают жалованья. Отсутствие денег, финансовый кризис – вот болезненное место молодой республики. Но республиканцы надеются, что им удастся заключить заем, который выведет республику из тяжелого положения. ... Как бы пессимисты мрачно не смотрели на будущее Китая, но республиканцы не сомневаются в том, что республика в Китае упрочится, потому что освободительные идеи берут свое начало в седой старине Китая» [18, с. 142, 143].

Книга написана простым, доступным для неподготовленного читателя языком, ее материал

последователен и изложен в проблемно-хронологическом ключе, при этом достоверность приводимых сведений, как и выводы автора, не вызывают сомнений. Книга содержит и ценные иллюстрации, часть из них сделана на основе фотографий товарища Попова по Кяхтинской ссылке Н.А. Чарушина. Многие снимки, тщательно подобранные, по всей видимости, самим Поповым, уникальны и нигде более не опубликованы.

Помимо монографии «От Небесной империи к Серединной республике» в издании под одной обложкой помещено также и несколько очерков, рассказывающих о средневековой истории Монголии и народах, ее населяющих, распространении буддизма и ламаизма в Азии, особенностях внешней политики Российской империи конца XIX – начала XX вв. в отношении Китая, Маньчжурии и Тибета. Особый интерес представляет публикация, рассказывающая о проекте строительства Трансмонгольской железной дороги через Иркутск, Мысовую на Кяхту, содержащая материалы, неизвестные широкому читателю. В этой и других статьях, носящих в большей мере политологический и историко-публицистический характер, И.И. Попов предстает перед читателем и как журналист-востоковед, и как ученый, и как патриот страны, радеющий о ее благе, и как сибиряк, заботящийся о процветании обширного региона [18, с. 313–322].

В очерке «Тибет и борьба за независимость» И.И. Попов подробно рассказывает о многовековой истории Тибета, религиозной культуре его народа, продолжительной борьбе за суверенитет и независимость от огромного Китая. Интересно описаны отношения тибетцев с Монголией, Индией, Бурятией, попытки Великобритании контролировать этот регион, а также политика России, которая также преследовала здесь свои стратегические интересы. С нескрываемой симпатией пишет И.И. Попов и об Агване Доржиеве, бурятском просветителе и дипломате: «Доржиев до 20 лет прожил в Забайкалье, прошел в одном из дацанов искусы, необходимые для монаха, прекрасно изучил философию ламаизма. ... В 80-х гг. Агван Доржиев вместе с караваном паломников отправился в Лхасу, где в качестве цанита (студента) начал изучать догматику буддизма». Способности Доржиева скоро выдвинули его на заметное место среди лхасских лам. Он проходит все ступени буддистской мудрости и схоластики, получает высшую ученую степень, какой еще не имел ни один бурят или даже монгол. Он, «при-

шелец из отдаленной страны», обогнал в своем карьерном росте «тысячи лам» и стал при далай-ламе «первым колунем и ближайшим советником» [18, с. 238–239]. Добавим только, что И.И. Попов наверняка не знал о последующей судьбе А. Доржиева, его арестах и смерти в 1938 г. в улан-удэнской тюрьме.

Прочно осев в Москве, И.И. Попов никогда не забывал Сибири, Иркутска и Дальнего Востока. Он живо интересовался «сибирскими вопросами», уделяя постоянное внимание и сибирякам-депутатам Государственной думы, и промышленному, социальному и культурному развитию региона. Так, в одной из статей, содержащейся в упомянутой книге, он писал о необходимости «обновления» Сибири, связывая ее будущее с развитием «народного самоуправления»: «... Не нужно забывать, что возродившийся Китай, утвердивши у себя обновленный строй, пойдет быстрыми шагами по пути культурного и промышленного прогресса и явится серьезным конкурентом на мировом рынке. Это обязывает нас самих заботиться о культурном и экономическом развитии населения, о его самостоятельности не только в центре, но и на окраинах. Необходимо дать толчок этому развитию и колонизации окраин, создать учреждения, например земства, способствующие развитию самостоятельности населения. Пора оставить взгляд на Сибирь, как забытую, обойденную и обходимую страну и уравнивать ее в правах с центральной Россией. Наступает момент, когда энергия населения и культурное соревнование России стали необходимы для ее благополучия и процветания не только на Западе, но и в Серединной Азии и на Дальнем Востоке» [18, с. 332].

Подведем некоторые итоги. Народолюбец И.И. Попов всегда совмещал активное участие в общественно-политической жизни Сибири конца XIX – начала XX вв. с научной деятельностью. Будучи профессиональным историком, Попов уже в Кяхте исследовал некоторые аспекты влияния декабристов на местное общество, распространение ими грамоты и просвещения среди детей и взрослых. Переехав в Иркутск и став консерватором музея ВСО ИРГО, он вплотную столкнулся с задачами научного исследования прошлого Монголии. Наряду с другими членами общества Попов участвовал в снаряжении туда экспедиций, исследовании и описании найденных артефактов. Находясь в Москве, Попов, прежде всего как журналист, продолжил исследование современного состояния русско-монгольских и русско-китайских

торгово-экономических связей, посвятив этой теме несколько десятков статей в столичных периодических изданиях. Свой журналистский интерес к Северо-Восточной Азии Попов вскоре стал совмещать с подлинно научным изучением истории данного региона. За короткое время он весьма подробно исследовал особенности государственного строительства в азиатских странах, социально-экономического развития народов, населяющих этот регион, их религиозную культуру и внешние связи. Результатом этих изысканий стало издание в 1912 г. весьма содержательной научной монографии «От Небесной империи к Серединной республике». Ведущими темами публицистических работ И.И. Попова стали история торгово-экономических взаимоотношений Сибири и российского Дальнего Востока с Китаем, Монголией и Маньчжурией, повседневная жизнь и культура коренных народов региона, история изучения русскими этнографами и путешественниками прошлого трансграничных азиатских государств. Анализ статей И.И. Попова свидетельствует о влиянии на автора идей областнического и либерального движения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гловели Г.Д. Транссиб и продолжение дискуссии о судьбах российского капитализма // Историко-экономические исследования. 2016. Т. 17. № 3. С. 509–525.
2. Гольдфарб С.И. Газета «Восточное обозрение» (1882–1906). Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1997.
3. Евдокимов Д.М. Некрологи И.И. Попова как источник по истории противостояния части общества и государства второй половины XIX в. // Известия Иркутского государственного университета. Серия «История». 2024. Т. 47. С. 106–115.
4. Ермолинский Л.Л. Сибирские газеты 70–80-х годов XIX века. Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1985.
5. И. П–в [Попов И.И.]. Страничка из истории Кяхты (первый караван) // Восточное обозрение. 1892. № 51. С. 8–9.
6. Иванов А.А. «Иркутянин» Иван Попов: к истории одной публикации // Гуманитарные науки в Сибири. 2016. № 1. С. 112–115.
7. Иванов А.А. «...На границе культур»: И.И. Попов в Кяхтинской ссылке // Гуманитарный вектор. 2015. № 3. С. 22–28.
8. Иркутская летопись 1661–1940 гг. / Под ред. А.Н. Гаращенко. Иркутск: Оттиск, 2003.
9. Круссер Р.Г. Политическая ссылка и «Восточное обозрение», 80 – начала 90-х гг. XIX в. // Из истории общественно-политической жизни Сибири. Томск: Изд-во Томского университета, 1981. С. 3–17.
10. Курышов А.М. «Наивный» оптимизм против «предвзятого» пессимизма // Историко-экономические исследования. 2016. Т. 17. № 3. С. 526–543.
11. Любимов Л.С. История газеты «Восточное обозрение» // Российская провинциальная частная газета. Тюмень, 2004. С. 147–165.
12. Обыватель [Попов И.И.] Кяхта и Троицко-савск // Сибирская газета. 1888. № 25. С. 8.
13. П–в И.И. [Попов И.И.] Русская торговля на Дальнем Востоке // Восточное обозрение. 1895. № 77. С. 1.
14. Петряев Е.Д. Впереди – огни. Очерки культурного прошлого Забайкалья. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1968.
15. Петряев Е.Д. Сотрудники «Восточного обозрения» и «Сибирских сборников» (1862–1906): биобиблиографические материалы. Киров: КПИ, 1987.
16. Попов И.И. Доклад, читанный 10 ноября 1894 г. в общем собрании членов Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Иркутск: Типолитография К.И. Витковской, 1894.
17. Попов И.И. Минувшее и пережитое (воспоминания за 50 лет). Ч. 2. Сибирь и эмиграция. Л.: Колос, 1924.
18. Попов И.И. От Небесной империи к Серединной республике. М.: Издание Саблина, 1912.
19. Попов И.И. Речь, произнесенная в Восточно-Сибирском отделе по случаю пятидесятилетия ИРГО // Сибирский сборник. 1896. Вып. 1. С. 105.
20. Попов И.И. Судьбы капитализма в Сибири (Ответ Л.Б. Кр-ну) // Историко-экономические исследования. 2016. Т. 17. № 3. С. 578–616.
21. Попов И.И. Проект положения о земских учреждениях в Сибири (доклад Иркутской городской думе). Иркутск: Тип. Казанцева, 1905.
22. Попов И.И. Путь гибели // Столичная Молва. 1910. № 125. С. 1.
23. Русские ведомости. 1863–1913: сборник статей. М., 1913.
24. Сайкин О.А. Попов Иван Иванович // Советская историческая энциклопедия: в 16-ти т. Т. 11. М.: Советская энциклопедия, 1968. С. 410.
25. Шиловский М.В. Попов Иван Иванович // Историческая энциклопедия Сибири: в 3-х т. Т. 2.

Новосибирск: Историческое наследие Сибири, 2009. С. 653.

26. Шиловский М.В. Попов Иван Иванович // Общественно-политическая жизнь Сибири в конце XIX – начале XX вв.: энциклопедический словарь. Новосибирск: Параллель, 2019. С. 251–252.

27. Шинкарева А.П. Очерки истории издательского дела и печати Иркутска (1785–1920). Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 2009.

REFERENCES

1. Gloveli, G.D., 2016. Transsib i prodolzhenie diskussii o sud'bakh rossiiskogo kapitalizma [Trans-Siberian Railway and the continuation of the discussion on the fate of Russian capitalism], *Istoriko-ekonomicheskie issledovaniya*, Vol. 17, no. 3, pp. 509–525. (in Russ.)

2. Gol'dfarb, S.I., 1997. Gazeta «Vostochnoe obozrenie» (1882–1906) [«Vostochnoe obozrenie» newspaper, 1882–1906]. *Irkutsk: Izd-vo Irkut. un-ta*. (in Russ.)

3. Evdokimov, D.M., 2024. Nekrologi I.I. Popova kak istochnik po istorii protivostoyaniya chasti obshchestva i gosudarstva vtoroi poloviny XIX v. [I.I. Popov's obituaries as a source on the history of the confrontation between a part of society and the state in the second half of the XIXth century], *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Istoriya»*, Vol. 47, pp. 106–115. (in Russ.)

4. Ermolinskii, L.L., 1985. Sibirskie gazety 70–80-kh godov XIX v. [Siberian newspapers of the 1870s and 1880s]. *Irkutsk: Izd-vo Irkut. un-ta* (in Russ.)

5. I. P–v [Popov, I.I.], 1892. Stranichka iz istorii Kyakhty (pervyi karavan) [A page from the history of Kyakhta (the first caravan)], *Vostochnoe obozrenie*, no. 51, pp. 8–9. (in Russ.)

6. Ivanov, A.A., 2016. «Irkutyanin» Ivan Popov: k istorii odnoi publikatsii [A citizen of Irkutsk Ivan Popov: towards the history of one publication], *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, no. 1, pp. 112–115. (in Russ.)

7. Ivanov, A.A., 2015. «...Na granitse kul'tur»: I.I. Popov v Kyakhtinskoi ssylke [«...On the frontier of cultures»: I.I. Popov in exile in Kyakhta], *Gumanitarnyi vector*, no. 3, pp. 22–28. (in Russ.)

8. Garashchenko, A.N. ed., 2003. Irkutskaya letopis' 1661–1940 gg. [Irkutsk chronicle, 1661–1940]. *Irkutsk: Ottisk*. (in Russ.)

9. Krusser, R.G., 1981. Politicheskaya ssylka i «Vostochnoe obozrenie», 80 – nachala 90-kh godov XIX v. [Political exile and «Vostochnoe obozrenie» in the 1880s and early 1890s]. In: *Iz istorii*

obshchestvenno-politicheskoi zhizni Sibiri. Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta, 1981, pp. 3–17. (in Russ.)

10. Kuryshov, A.M., 2016. «Naivnyi» optimizm protiv «predvzyatogo» pessimizma [«Naive» optimism versus «biased» pessimism], *Istoriko-ekonomicheskie issledovaniya*, Vol. 17, no. 3, pp. 526–543. (in Russ.)

11. Lyubimov, L.S., 2004. Istoriya gazety «Vostochnoe obozrenie» [The history of «Vostochnoe obozrenie» newspaper]. In: *Rossiiskaya provincial'snaya chastnaya gazeta. Tyumen*, 2004, pp. 147–165. (in Russ.)

12. Obyvatel' [Popov, I.I.], 1888. Kyakhta i Troitskosavsk [Kyakhta and Troitskosavsk], *Sibirs-kaya gazeta*, no. 25, p. 8. (in Russ.)

13. P–v I.I. [Popov, I.I.], 1895. Russkaya trgovlya na Dal'nem Vostoke [Russian trade in the Far East], *Vostochnoe obozrenie*, no. 77, p. 1. (in Russ.)

14. Petryaev, E.D., 1968. Vpered – ogni. Ocherki kul'turnogo proshlogo Zabaikal'ya [Lights ahead: essays on the cultural history of Transbaikalia]. *Irkutsk: Vost.-Sib. kn. izd-vo*. (in Russ.)

15. Petryaev, E.D., 1987. Sotrudniki «Vostochnogo obozreniya» i «Sibirskikh sbornikov» (1862–1906): biobibliograficheskie materialy [The staff of «Vostochnoe obozrenie» and «Sibirskii sbornik», 1862–1906: bio-bibliographical materials]. *Kirov: KPI*. (in Russ.)

16. Popov, I.I., 1894. Doklad, chitanniy 10 noyabrya 1894 g. v obshchem sobranii chlenov Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva [A report delivered on November 10, 1894 at a general meeting of members of the East Siberian Section of the Imperial Russian Geographical Society]. *Irkutsk: Tipolitografiya K.I. Vitkovskoi*. (in Russ.)

17. Popov, I.I., 1924. Minuvshee i perezhitoe (vospominaniya za 50 let). Ch. 2. Sibir' i emigratsiya [The past and the lived through (memories over 50 years). Part 2. Siberia and emigration]. *Leningrad: Kolos*. (in Russ.)

18. Popov, I.I., 1912. Ot Nebesnoi imperii k Seredinnoi respublike [From the Heavenly Empire to the Middle Republic]. *Moskva: Izdanie Sablina*. (in Russ.)

19. Popov, I.I., 1896. Rech', proiznesennaya v Vostochno-Sibirskom otdela po sluchayu pyatidesyatiletiya IRGO [Speech delivered at the East Siberian Section on the occasion of the 50th anniversary of the Imperial Russian Geographical Society], *Sibirskii sbornik*, no. 1, p. 105. (in Russ.)

20. Popov, I.I., 2016. Sud'by kapitalizma v Sibiri (Otvet L.B. Kr-nu) [The fate of capitalism in Siberia (A response to L.B. Kr-n)], Istoriko-ekonomicheskie issledovaniya, Vol. 17, no. 3, pp. 578–616. (in Russ.)
21. Popov, I.I., 1905. Proekt polozheniya o zemskikh uchrezhdeniyakh v Sibiri (doklad Irkutskoi gorodskoi dume) [A draft of the regulations on zemstvo institutions in Siberia (a report to the Irkutsk City Duma)]. Irkutsk: Tip. Kazantseva. (in Russ.)
22. Popov, I.I., 1910. Put' pogibeli [The path of destruction], Stolichnaya molva, no. 125, p. 1. (in Russ.)
23. Russkie vedomosti. 1863–1913: sbornik statei [«Russkie vedomosti», 1863–1913: a collection of articles]. Moskva, 1913. (in Russ.)
24. Saikin, O.A., 1968. Popov Ivan Ivanovich [Popov Ivan Ivanovich]. In: Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya: v 16-ti t. T. 11. Moskva: Sovetskaya entsiklopediya, 1968, p. 410. (in Russ.)
25. Shilovskii, M.V., 2009. Popov Ivan Ivanovich [Popov Ivan Ivanovich]. In: Istoricheskaya entsiklopediya Sibiri: v 3-kh t. T. 2. Novosibirsk: Istoricheskoe nasledie Sibiri, 2009, p. 653. (in Russ.)
26. Shilovskii, M.V., 2019. Popov Ivan Ivanovich [Popov Ivan Ivanovich]. In: Obshchestvenno-politicheskaya zhizn' Sibiri v kontse XIX – nachale XX vv.: entsiklopedicheskii slovar'. Novosibirsk: Parallel', 2019, pp. 251–252. (in Russ.)
27. Shinkareva, A.P., 2009. Ocherki istorii izdatel'skogo dela i pechati Irkutsk (1785–1920) [Essays on the history of publishing and printing in Irkutsk, 1785–1920]. Irkutsk: Izd-vo Irkutskogo gos. un-ta. (in Russ.)

*Статья поступила в редакцию 13.01.2025;
рекомендована к печати 04.02.2025*

УДК 90

DOI 1<https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/24-33>

М.А. Онётов*

СОВРЕМЕННАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ СТРОИТЕЛЬСТВА СИСТЕМ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ У КОЧЕВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

В статье рассматриваются современные отечественные исследования, посвященные истории формирования и развития систем здравоохранения на территории проживания кочевых народов Центральной Азии, преимущественно принадлежащих к монгольскому миру (Бурят-Монголия, Монголия, Тува, Казахстан и Калмыкия). Автор выявляет основные направления исследований, характеризует их общие черты и намечает перспективные области для будущих исследований.

Ключевые слова: кочевые народы, Центральная Азия, здравоохранение, история медицины, историография

Modern Russian historiography of the making of healthcare systems among the nomadic peoples of Central Asia. MAKSIM A. ONETOV (Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia)

The article examines modern Russian studies in history devoted to the making of healthcare systems in the territory of residence of Central Asian nomadic peoples, mainly belonging to the Mongolian world (Buryat-Mongolia, Mongolia, Tuva, Kazakhstan and Kalmykia). The author identifies the main directions of research, characterizes their common features and outlines promising areas for future research.

Keywords: nomadic peoples, Central Asia, healthcare, history of medicine, historiography

Исследования по истории медицины у кочевых народов Центральной Азии получают все большее распространение в постсоветской русскоязычной историографии в XXI в. Это связано с расширением исследовательского поля истории медицины в западной науке, включением в нее постсоветского научного сообщества и снятием идеологического примата исторического материа-

лизма. Кроме того, проблемы современного здравоохранения обуславливают необходимость глубокого изучения исторического опыта создания и развития этой системы.

Доступность использования различных теоретических концепций и необходимость переосмысления происходивших процессов открыли для постсоветских ученых широкое поле для исследо-

* ОНЁТОВ Максим Александрович, стажер-исследователь Отдела истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, г. Улан-Удэ, Россия, maxonetov@gmail.com

** Работа выполнена в рамках государственного задания (проект № 1031000243-5 «Россия и Внутренняя Азия: динамика геополитического, социально-экономического и межкультурного взаимодействия (XVII–XXI вв.)»)

ваний в области истории медицины. В отличие от «традиционной» истории медицины, направленной прежде всего на изучение развития медицинского знания, «новая» история медицины помещает медицину и здравоохранение в историко-культурный контекст, направлена на раскрытие их роли в отношениях медицины, государства и общества [3, с. 486]. Традиционно историей медицины занимались сами врачи, в последние годы ее все больше стали изучать непосредственно историки.

Современными отечественными историками написано немало работ, посвященных истории создания и развития систем здравоохранения у кочевых народов Центральной Азии. Объектами исследования при этом являются как сами процессы создания здравоохранения, охватывающие длительные периоды, так и отдельные их аспекты. Учитывая широкий территориальный охват рассмотренных работ, при их анализе в статье применен проблемный подход. Стоит отметить, что в число анализируемых также включены труды зарубежных авторов, например, из Казахстана, поскольку они выполнены на русском языке и методологически близки отечественным работам.

Современная история медицины в России в целом характеризуется тем, что недостаточная степень разработки собственного методологического инструментария вынуждает ученых обращаться к западным исследованиям. На основе отечественных и европейских материалов исследователями применяются методы, разработанные на Западе [28, с. 302].

При изучении истории медицины у национальных меньшинств российской Центральной Азии западные исследователи применяют постколониальную теорию. Это происходит потому, что в западной историографии распространена точка зрения о том, что Советский Союз являлся продолжением Российской империи. Последнюю, в свою очередь, принято рассматривать как аналог европейских колониальных держав. Следовательно, процессы, происходящие на национальных окраинах страны, западные историки рассматривают через призму колониализма [38; 39]. А.Э. Афанасьева, указывая на недостатки такого подхода, рекомендует исследователям избегать буквального следования этим концепциям, постоянно обращая внимание на сходства и различия имперских ситуаций [4, с. 116].

Важной в отношении вопроса использования категорий западной историографии является статья

А.Э. Афанасьевой [4], в которой она, указывая на специфику Российской империи и на проблему использования по отношению к ней термина «колониальный», все же обращается к опыту западной колониальной историографии. Исследовательница выражает свое несогласие с П. Майклз, по мнению которой российские наблюдатели, крайне нелестно отзывавшиеся о здоровье и быте казахов, делали это в целях их дегуманизации для обоснования российского господства. Для опровержения этой точки зрения А.Э. Афанасьева исследует дискурс российских врачей о казахах в XIX в., отмечая его изначальную неоднородность и изменения, возникавшие на фоне исторических событий во всей империи. Несмотря на очевидное наличие в языке описания казахов колониальных тропов, она показывает, как репрезентации казахов русскими врачами и медицинская политика в Казахской степи шли вразрез с тенденциями в отношении к туземным народам колоний в Британской империи [4]. По мнению автора, деятельность врачей в Казахской степи имела четко выраженное политическое измерение. Исполняя там свой врачебный долг, они не только способствовали культурному развитию казахов, распространению гигиенических и санитарных норм, но и повышали доверие местного населения к государству [4, с. 143].

Другим примером использования западных теоретических концепций в изучении истории медицины является цикл работ В.Ю. Башкуева [11; 12; 14; 15]. С помощью концепции «мягкой силы», предложенной Дж. Наем, он изучает практики советской медицины и распространение медицинского знания как инструмент советского влияния. Большевикское руководство рассматривало Бурят-Монголию как плацдарм для распространения своего политического и идеологического влияния на территории Внутренней и Центральной Азии. Поэтому развитие в Бурят-Монголии советского здравоохранения и «окультуривание» ее населения приобретали геополитическое значение, поскольку это продемонстрировало бы преимущества социалистического строя близким к бурятам в социально-культурном отношении народам Внутренней Азии [12, с. 198]. Однако «мягкая сила» советской медицины не ограничивалась преобразованиями в сфере медицины и здравоохранения непосредственно на территории СССР. Как показывает Башкуев, она приобретала более активные формы в международном сотрудничестве. Например, Наркомздравом РСФСР были ор-

ганизованы медико-санитарные экспедиции в Монгольскую Народную Республику и Тувинскую Народную Республику, значительно расширившие сферу влияния советской медицины [11], заметную роль в развитии здравоохранения в Монголии сыграли советники из СССР [10]. Предоставление безвозмездной медицинской помощи, распространение знаний о санитарных нормах, самоотверженная работа советских врачей способствовали повышению авторитета СССР и местных коммунистических правительств.

Обращение к западному опыту в изучении истории медицины в России призвано повысить теоретический уровень отечественных работ. Как показывает пример А.Э. Афанасьевой, совсем не обязательно буквально применять те или иные концепции к российским реалиям с целью их подтверждения. Наоборот, знание западного опыта позволяет отечественным ученым войти в общемировой дискурс, доказывая или опровергая гипотезы, разработанные на Западе. Например, применение В.Ю. Башкуевым концепции «мягкой силы» позволило переосмыслить значение преобразований в сфере здравоохранения и оценить роль медицины в международной политике СССР.

Строительство системы здравоохранения является неотъемлемой частью сложных процессов модернизации кочевых сообществ и межкультурного диалога. В случаях, когда кочевой народ не является государствообразующим (буряты, калмыки, тувинцы, казахи), формирование системы здравоохранения также связано с интеграцией этих народов в государственную систему управления и социокультурное пространство страны. Под строительством системы здравоохранения мы понимаем весь комплекс мер, направленных на создание и обеспечение на определенной территории службы, отвечающей за охрану здоровья населения.

Важными для понимания истории здравоохранения кочевых народов являются работы, посвященные зарождению основ европейской медицины в степи. Как правило, эти процессы происходили в имперский период российской истории. Такие работы раскрывают социокультурный и исторический контекст, в котором происходило формирование новой традиции врачевания. Особенностью этих работ является их комплексный и обобщающий характер, попытка охватить формирование здравоохранения в целом.

Калмыцкими историками написан ряд статей, подробно изучающих формирование в Калмыкии

в XIX и начале XX вв. медицинского обслуживания местного населения. Как сообщает А.В. Очиров, в сфере медицины среди калмыцкого населения популярностью пользовались врачи тибетской медицины (эмчи) и астрологи (зурхачи). На основе архивных данных и литературных источников он изучает возникновение лечебных учреждений в разных улусах Калмыцкой степи, преимущественно начавшееся в 1860-х гг. В работе уделено внимание отдельным врачам, оказавшим влияние на развитие работы по охране здоровья калмыков, а также первым врачам из числа калмыков, получившим высшее медицинское образование в институтах страны [31]. В.Н. Авлиев и А.В. Манджиева связывают начало организации здравоохранения в Калмыцкой степи с началом оспопрививания калмыков в 1811 г. и созданием в Астрахани губернского оспенного комитета в 1813 г. Однако, согласно авторам, оспопрививание на долгое время оставалось единственным видом оказания медицинских услуг европейской медицины для калмыков [2].

В статье А.Н. Команджаева, Е.А. Команджаева и Д.В. Амаевой изучается начальный период становления здравоохранения в Калмыкии во второй половине XIX в. Они приводят данные о состоянии сети лечебных учреждений, составе медицинского персонала, о наиболее распространенных болезнях калмыков и т.д. Авторы показывают, как кочевой образ жизни калмыков не способствовал доступности для них медицинской помощи. Тем не менее, в эти годы были заложены основы организации участковой системы и бесплатного медицинского обслуживания [24]. В работе, продолжающей изучение начального этапа становления здравоохранения в эпоху Российской империи в начале XX в., авторы уделили значительное внимание хозяйственно-экономической стороне вопроса, а именно финансовой базе организации системы здравоохранения в Калмыцкой степи, окладу врачей и фельдшеров. Важным с точки зрения развития здравоохранения Калмыцкой степи авторы считают заключение направленного туда в 1902 г. врачебного инспектора, который подробно изучил ситуацию в области здравоохранения калмыков и выявил ряд значительных проблем [23].

Особенности формирования европейской медицины в Бурятии в дореволюционный период изучил В.Ю. Башкуев. Рассмотрев историю развития государственной медицины в западноевропейских странах и России, он показал, что главными особенностями этого процесса на территории Буря-

тии являлись нахождение вопросов охраны здоровья бурят в ведении бурятского самоуправления и развитая традиция тибетской медицины, которая, по мнению русских наблюдателей, удовлетворяла потребности местного населения в лечебных услугах. Единственным примером государственного вмешательства был контроль за распространением эпидемий, государство брало на себя задачу по оспопрививанию [13].

В работе М.В. Бадугиновой изучается процесс создания здравоохранения в катастрофических условиях Гражданской войны. Как показывает автор, существовавшая до революции сеть медицинского обслуживания была практически разрушена, Гражданская война принесла с собой нищету, голод и эпидемии инфекционных заболеваний. Тем не менее в этот период вместе с образованием Калмыцкой автономной области были заложены институциональные основы здравоохранения в Калмыкии [5].

Ряд работ посвящен изучению развития системы здравоохранения в Туве – как в период до ее вхождения в состав СССР, так и в первые годы после. С.Ю. Чыргалан исследует деятельность отдела здравоохранения министерства культуры Тувинской Народной Республики в 1930–1941 гг. [34]. В работе А.В. Моховой раскрываются историко-правовые аспекты становления и развития здравоохранения Тувы во второй половине 1940-х гг. [29].

Одним из основных направлений исследований по истории здравоохранения кочевых народов Центральной Азии является разработка периодизации формирования здравоохранения. Как правило, такие работы представляют собой серьезный анализ процесса создания и развития здравоохранения, позволяющий на основе количественных и качественных признаков выделить в этом процессе определенные этапы. Примером такой работы является статья М.С. Маадыр и В.Ч. Монгуш, посвященная развитию здравоохранения в Советской Туве в 1944–1991 гг. [27]. Весь изучаемый период в ней поделен на этапы, соответствующие десятилетиям XX в. Авторы обосновывают такую периодизацию происходящими на этих этапах характерными изменениями в развитии здравоохранения, позволяющими проводить условное разделение между ними [27]. В исследовании показано, каким аспектам здравоохранения уделялось большее внимание в начальный и последующие периоды, поскольку именно в советский период произошли значительные качественные изменения в этой сфере.

Иной взгляд на периодизацию истории системы здравоохранения в Туве приводит М.А. Семенов. Результаты проведенного в исследовании количественного анализа позволили обосновать разделение истории здравоохранения на периоды, в течение которых преобладающее влияние оказывали различные социальные и экономические факторы. Например, в связи с промышленным развитием Тувы в 1961–1980 гг. развитие здравоохранения было направлено на приспособление к новым потребностям, что выразилось в замедлении темпов расширения сети медицинских учреждений, в то же время количество врачебных кадров резко возросло [33].

Процесс формирования здравоохранения в дореволюционной Бурятии прослежен в работе С.Д. Батоева. Он предлагает периодизацию создания основ системы здравоохранения в Забайкалье как единой организационно-территориальной структуры с момента присоединения региона к Российской империи в начале XVIII в. и до упразднения советской властью Забайкальской области 4 января 1926 г. Как полагает автор, смена государственной власти в Забайкалье после событий 1917 г. фактически не отразилась на политике развития здравоохранения в регионе, которая сохраняла преемственность по отношению к имперскому периоду [9].

Периодизацию развития здравоохранения в Семипалатинской области Степного края с 1860-х гг. по начало XX в. предложила А.И. Власова. Весь этот период поделен исследовательницей на два этапа – согласно происходящим в Степном крае процессам. Так, например, массовая миграция переселенцев из европейской части России обозначила необходимость решения вопросов здравоохранения местными властями [18]. В следующем исследовании А.И. Власова рассмотрела развитие медико-санитарной службы в Акмолинской и Семипалатинской областях Степного края в 1890-х – 1917 гг. [19].

Создание системы здравоохранения у кочевых народов часто было сопряжено с необходимостью борьбы с периодически возникавшими на территории их проживания эпидемиями инфекционных заболеваний. Зачастую эта борьба давала толчок для развития сети медицинских учреждений в степи, обосновывала необходимость научного изучения природы заболевания и быта кочевников.

Важной в контексте изучения роли эпидемий в развитии здравоохранения в имперских условиях является работа А.Э. Афанасьевой о борьбе с

холерой в Казахской степи в XIX в. В статье автор на примере двух эпидемий (1829–1831 гг. и 1892 г.) прослеживает изменения в дискурсе о казахах в среде чиновников и врачей Российской империи, перемены в деле общественного здравоохранения, вызванные пореформенными преобразованиями. Через призму контроля распространения холеры и борьбы с ней автор рассматривает сложный диалог между властью империи и казахским народом. Агентами власти выступали врачи, которые, при отсутствии между собой согласия по поводу методов лечения, были едины в своем желании упрочить доверие казахского населения к российской медицине. На примере докладов и свидетельств русских врачей А.Э. Афанасьева наглядно показывает отсутствие в дискурсе о холере в России ее трактовки как «чисто азиатской» болезни, бытовавшей в среде британских врачей [37].

В статье Г.К. Кокебаевой и С.К. Шилдебай изучается борьба с эпидемическими заболеваниями в Казахстане в первой трети XX в., наиболее распространенными из которых были тифы, холера, оспа и дизентерия. Как показывают авторы, систематическая работа по борьбе с эпидемиями началась только после образования СССР, в дореволюционный период она носила лишь эпизодический характер [21].

Ряд работ посвящен борьбе с эпидемиями оспы, чумы и других болезней в Калмыцкой степи. В.Н. Авлиев исследует вопрос борьбы с оспой у калмыков в начале XIX в. Он считает, что несмотря на предпринимаемые правительством меры по борьбе с оспой, они носили бессистемный характер и проводились только в случаях, когда проблема приобретала широкий масштаб [1]. Как показывает исследование А.Н. Команджаева и С.Е. Бадмаевой, в конце XIX – начале XX в. отношение властей к эпидемиям среди калмыков стало более серьезным и систематичным. Вспышки инфекционных болезней в Калмыцкой степи и соседних регионах не игнорировались властями. Через Управление калмыцким народом в улусы отправлялись различные указания по профилактике и карантину, улусы снабжались медикаментами и дезинфицирующими средствами. В работе отмечается, что кочевой характер бытового уклада калмыков способствовал эффективному принятию административно-полицейских мер по локализации и карантину территорий с зараженным населением [25]. Эпидемия чумы 1914 г. в Калмыкии изучена в статье А.Н. Команджаева, С.Е. Бадмаевой и Н.П. Мацаковой. Ими проанализи-

зирован весь комплекс противоэпидемических мероприятий, рассмотрена деятельность медицинского персонала. Как сообщают авторы, проведенные врачами осмотр степных грызунов и лабораторные анализы позволили сделать вывод об эндемичности чумы на данной территории. Авторы отмечают готовность российского имперского механизма к обеспечению борьбы с чумой у калмыков материальными и людскими ресурсами [22].

В работах, посвященных системе здравоохранения у кочевых народов, авторы также поднимают важную проблему отношения советской медицины к альтернативным лечебным практикам традиционной и народной медицины. Как известно, негативное отношение к альтернативной медицине было заложено в самой основе российской государственной медицины. После образования СССР этот вопрос приобрел и идеологическое измерение, что привело к дискриминации и запрету народной и традиционной медицины, а также репрессиям в отношении практикующих их лекарей.

В.Ю. Башкуев и М.М. Содномпилова изучают историю отношения советских властей к альтернативным врачебным практикам в Бурят-Монгольской АССР и Монгольской Народной Республике. Авторы работы приходят к выводу, что терпимое отношение к альтернативной медицине в 1920-х гг. было вызвано рациональными и прагматическими соображениями советских властей. В первые годы после образования СССР система здравоохранения находилась в зародышевом состоянии и не была способна обеспечить большинство населения базовыми медицинскими услугами. Существование альтернативы в виде монголо-тибетской медицины помогало облегчить проблемы с отсутствием доступной западной медицины. Поэтому, когда в последующие годы система здравоохранения по модели Семашко окрепла, альтернативные медицинские практики были запрещены [16].

Похожий кейс представляет собой сосуществование народной, традиционной и научной медицины в Тувинской Народной Республике в 1910-х – 1930-х гг. М.С. Маадыр исследует, как смена руководства республики в 1929 г. отразилась на отношении государства к тибетской и народной медицине. Согласно представленным материалам, государство ранее тратило бюджетные средства и на поддержку ламской медицины, демонстрируя желание сохранить сосуществование тибетской и европейской медицин. Приход к

власти «левых» ознаменовал изменение подхода к альтернативной медицине, что выразилось в репрессиях против ее представителей [26].

Направления исследований формирования и развития здравоохранения у кочевых народов Центральной Азии не исчерпываются вышеописанными, отечественные историки изучают большой спектр элементов этого процесса. Объектами исследования в работах предстают как сама организационная структура системы здравоохранения [17], такие ее составные части, как система охраны здоровья матери и ребенка [7; 8; 32] и санпросвет [6; 12; 35], так и организация здравоохранения в рамках одного города [36] и формирование медицинской интеллигенции и кадров [20; 30].

Как было показано выше, отечественные исследования по истории здравоохранения у кочевых народов Центральной Азии характеризуются обилием изучаемых тем. Их недостаточная разработанность в советское время обусловила необходимость проведения поисковой работы в различных архивах на современном этапе. Большинство рассмотренных работ базируются на архивных источниках. Как правило, изучением вопросов из истории здравоохранения кочевых народов занимаются местные ученые, что объясняется большей доступностью для них главного ресурса для исследований – местных архивов. Отсюда четкое разграничение научных работ по территориальному признаку, редкое исследование охватывает несколько народов или территорий одновременно. В связи с этим следует отметить, что осмысление и обобщение опыта строительства систем здравоохранения у кочевых народов Центральной Азии представляет собой перспективное направление в развитии истории медицины в отечественной науке.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Авлиев В.Н. Борьба с оспой у калмыков в условиях кочевого образа жизни // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2. Ч. 2. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=21888>
2. Авлиев В.Н., Манджиева А.В. Организация здравоохранения в Калмыцкой степи Астраханской губернии в первой половине XIX в. // Вестник Калмыцкого университета. 2015. № 4. С. 4–8.
3. Афанасьева А.Э. Новая история медицины в начале XXI века: основные тенденции развития // Преподаватель XXI век. 2016. № 4. Ч. 2. С. 486–499.
4. Афанасьева А. «Освободить... от шайтанов и шарлатанов»: дискурсы и практики российской

медицины в Казахской степи в XIX веке // Ab im-
perio. 2008. № 4. С. 113–150.

5. Бадугинова М.В. Рожденная революцией: становление советской системы здравоохранения у калмыков-кочевников // История: факты и символы. 2022. № 4. С. 7–19.

6. Бадугинова М.В. Роль «красных кибиток» в системе охраны здоровья населения Калмыкии в 1927–1931 гг. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2011. № 2. С. 37–41.

7. Батоев С.Д. К истории становления и развития советской системы охраны материнства и детства в Бурят-Монгольской АССР: 1923–1933 гг. // История медицины. 2021. Т. 7. № 1. С. 33–40.

8. Батоев С.Д., Карпенко И.В. К истории развития советской системы охраны материнства и детства в Бурят-Монгольской АССР (1934–1940 гг.). // Историко-биологические исследования. 2023. Т. 15. № 2. С. 130–140.

9. Батоев С.Д. Периодизация зарождения системы здравоохранения в Забайкалье // История медицины. 2019. Т. 6. № 2. С. 125–132.

10. Башкуев В.Ю. Вклад советников Минздрава Монгольской Народной Республики в развитие здравоохранения (1920–1940-е гг.) // Дальневосточный медицинский журнал. 2020. № 4. С. 46–53.

11. Башкуев В.Ю. «Мягкая сила» советской медицины на зарубежном Востоке. 1920–1940-е гг. Хабаровск: ДВГМУ, 2021.

12. Башкуев В.Ю. Пробуждая «буддийский Восток»: кампании за оздоровление и санитарное просвещение в Бурятии и Монголии (1920–1970-е гг.) // Власть. 2015. № 10. С. 198–203.

13. Башкуев В.Ю. Формирование российской государственной медицины и статус традиционных практик врачевания кочевых народов Центральной и Внутренней Азии (XVIII – начало XX в.) // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2016. № 4. С. 38–48.

14. Башкуев В.Ю., Ратманов П.Э. Организационные формы советско-монгольского медицинского сотрудничества в области медицины и здравоохранения в 1920–1930-х гг. Ч. 1. Формирование двух подходов // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2020. Т. 28. № 5. С. 1027–1032.

15. Башкуев В.Ю., Ратманов П.Э. Организационные формы советско-монгольского медицинского сотрудничества в области медицины и здравоохранения в 1920–1930-х гг. Ч. 2. Работа экспедиций Наркомздрава РСФСР // Проблемы социаль-

ной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2020. Т. 28. № 6. С. 1395–1400.

16. Башкуев В.Ю. Содномпилова М.М. Советская медицина и альтернативные медицинские практики в Бурят-Монгольской АССР и Монгольской Народной Республике в 1920–1930-х гг. // Власть. 2021. Т. 29. № 6. С. 239–245.

17. Баяртуев А.Л. Становление и развитие организационной структуры здравоохранения МНР (1920–1960 гг.) // Власть. 2023. Т. 31. № 3. С. 303–309.

18. Власова А.И. Система здравоохранения Семипалатинской области Степного края: этапы становления (60-е гг. XIX в. – начало XX в.) // Известия Алтайского государственного университета. 2021. № 2. С. 13–18.

19. Власова А.И. Состояние врачебной части медико-санитарной службы в сельских районах Акмолинской и Семипалатинской областей Степного края (1890-е – 1917 г.) // Известия Алтайского государственного университета. 2022. № 3. С. 18–22.

20. Ешниязов Н.Б., Медовщиков В.В. Страницы из истории становления медицины в Западном Казахстане // Медицинский журнал Западного Казахстана. 2012. № 4. С. 141–147.

21. Кокебаева Г.К., Шилдебай С.К. Борьба с эпидемиями в Казахстане в первой трети XX в. // Oriental Studies. 2021. Т. 14. № 4. С. 673–684.

22. Команджаев А.Н., Бадмаева Н.П. Из опыта борьбы с эпидемическими заболеваниями в Калмыкии: эпидемия чумы 1914 г. // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 3. С. 533–545.

23. Команджаев А.Н., Команджаев Е.А., Мийманбаева Ф.Н. Система здравоохранения в Калмыцкой степи в начале XX в. // Oriental Studies. 2021. Т. 14. № 5. С. 919–928.

24. Команджаев А.Н., Команджаев Е.А., Амаева Д.В. Становление системы здравоохранения Калмыкии во второй половине XIX в. // Вестник Калмыцкого университета. 2021. № 4. С. 16–23.

25. Команджаев А.Н., Бадмаева С.Е. Эпидемические заболевания в Калмыцкой степи Астраханской губернии в конце XIX – начале XX в. // Oriental Studies. 2021. Т. 14. № 1. С. 43–55.

26. Маадыр М.С. Архивные документы о существовании в Туве народной, традиционной и научной медицины (10–30-е гг. XX в.) // Курортная база и природные лечебно-оздоровительные местности Тувы и сопредельных регионов: материалы III Международной научно-практической конференции. Кызыл, 2017. С. 117–121.

27. Маадыр М.С., Монгуш В.Ч. Из истории развития здравоохранения в Советской Туве (1944–

1991 гг.) // Новые исследования Тувы. 2017. № 4. С. 125–136.

28. Михель Д.В. Социальная история медицины: становление и проблематика // Журнал исследований социальной политики. 2009. Т. 7. № 3. С. 295–312.

29. Мохова А.В. Историко-правовые аспекты становления и развития здравоохранения Тувы во второй половине 1940-х гг. // Защита прав человека: теория и региональная практика: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции (Абакан, 7–8 октября 2021 г.). Абакан, 2021. С. 133–134.

30. Осинский И.И. Формирование медицинской интеллигенции в Центрально-Азиатском регионе: советский опыт (на примере Тувы) // Евразийство и мир. 2021. № 1. С. 3–12.

31. Очиров А.В. Становление здравоохранения Калмыкии в XIX в. // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. № 4. С. 312–316.

32. Саятова А.С., Аликеева Г.М., Шахиева А.М. История организации системы охраны материнства и детства в Казахстане в 20-е гг. // Вестник Казахского национального медицинского университета. 2016. № 2. С. 477–483.

33. Семенов М.А. Развитие системы здравоохранения Тувы в 1944–2017 гг. // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 102–115.

34. Чыргалан С.Ю. Деятельность отдела здравоохранения (Тувздрава) Министерства культуры Тувинской Народной Республики (1930–1941 гг.) // Ермолаевские чтения: материалы юбилейной V научно-практической конференции с международным участием, посвященной 100-летию образования Тувинской Народной Республики. Кызыл, 2021. С. 68–72.

35. Шаламов В.А. Санпросвет в Бурят-Монгольской республике в 1920–1930-е гг. // Десятые байкальские социально-гуманитарные чтения: материалы: в 2-х т. Т. 1. Иркутск: Иркутский государственный университет, 2017. С. 305–310.

36. Ширав Р.О. Развитие системы здравоохранения в Кызыле в середине 40-х–50-х гг. XX в. // Вестник Тувинского государственного университета. Социальные и гуманитарные науки. 2015. № 1. С. 40–45.

37. Afanasieva, A., 2013. Quarantines and the copper amulets: the struggle against cholera in the Kazakh steppe in the nineteenth century. Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas, Vol. 61, no. 4, pp. 489–512.

38. Cavanaugh, C.M., 2001. Backwardness and biology: medicine and power in Russian and Soviet Central Asia, 1868–1934. Ph.D. dissertation. Columbia University.

39. Michaels, P.A., 2003. Curative powers: medicine and empire in Stalin's Central Asia. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

REFERENCES

1. Avliev, V.N., 2015. Bor'ba s ospoi u kalmykov v usloviyakh kochevogo obraza zhizni [Smallpox control among Kalmyk people under the conditions of nomadism], *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*, no. 2, part 2. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=21888> (in Russ.)
2. Avliev, V.N. and Mandzhieva, A.V., 2015. Organizatsiya zdravookhraneniya v Kalmytskoi stepi Astrakhanskoi gubernii v pervoi polovine XIX v. [The making of healthcare system in Kalmyk Steppe of Astrakhan Governorate in the first half of the XIXth century], *Vestnik Kalmytskogo universiteta*, no. 4, pp. 4–8. (in Russ.)
3. Afanasieva, A.E., 2016. Novaya istoriya meditsiny v nachale XXI veka: osnovnye tendentsii razvitiya [Modern history of medicine at the beginning of the XXIst century: main trends of development], *Prepodavatel' XXI vek*, no. 4, part 2, pp. 486–499. (in Russ.)
4. Afanasieva, A., 2008. «Osvobodit'... ot shaitanov i sharlatanov»: diskursy i praktiki rossiiskoi meditsiny v Kazakhskoi stepi v XIX veke [«To liberate from shaitans and charlatans»: discourses and practices of Russian medicine in the Kazakh Steppe in the XIXth century], *Ab imperio*, no. 4, pp. 113–150. (in Russ.)
5. Baduginova, M.V., 2022. Rozhdennaya revolyutsiei: stanovlenie sovetskoi sistemy zdravookhraneniya u kalmykov-kochevnikov [Born of the revolution: the making of the Soviet healthcare system among the nomadic Kalmyks], *Istoriya: fakty i simvoly*, no. 4, pp. 7–19. (in Russ.)
6. Baduginova, M.V., 2011. Rol' «krasnykh kibitok» v sisteme okhrany zdorov'ya naseleniya Kalmykii v 1927–1931 gg. [The role of «red kibitkas» in the healthcare system of the population of Kalmykia, 1927–1931], *Vestnik Kalmytskogo instituta humanitarnykh issledovaniy RAN*, no. 2, pp. 37–41. (in Russ.)
7. Batoev, S.D., 2021. K istorii stanovleniya i razvitiya sovetskoi sistemy okhrany materinstva i detstva v Buryat-Mongol'skoi ASSR: 1923–1933 gg. [On the history of the making of the Soviet maternal and child healthcare system in the Buryat-Mongol ASSR, 1923–1933], *Istoriya meditsiny*, Vol. 7, no. 1, pp. 33–40. (in Russ.)
8. Batoev, S.D. and Karpenko, I.V., 2023. K istorii razvitiya sovetskoi sistemy okhrany materinstva i detstva v Buryat-Mongol'skoi ASSR (1934–1940 gg.) [On the history of development of the Soviet maternity and child healthcare system in the Buryat-Mongolian ASSR, 1934–1940], *Istoriko-biologicheskie issledovaniya*, Vol. 15, no. 2, pp. 130–140. (in Russ.)
9. Batoev, S.D., 2019. Periodizatsiya zarozhdeniya sistemy zdravookhraneniya v Zabaikal'e [Periodization of the emergence of healthcare system in Transbaikalia], *Istoriya meditsiny*, Vol. 6, no. 2, pp. 125–132. (in Russ.)
10. Bashkuev, V.Yu., 2020. Vklad sovetnikov Minzdrava Mongol'skoi Narodnoi Respubliki v razvitiye zdravookhraneniya (1920–1940-e gg.) [The contribution of the advisors of the Ministry of Health of the Mongolian People's Republic to the development of healthcare, 1920s – 1940s], *Dal'nevostochnyi meditsinskii zhurnal*, no. 4, pp. 46–53. (in Russ.)
11. Bashkuev, V.Yu., 2021. «Myagkaya sila» sovetskoi meditsiny na zarubezhnom Vostoke. 1920–1940-e gg. [Soft power of Soviet medicine in the non-Soviet East, 1920s – 1940s]. Khabarovsk: DVG MU. (in Russ.)
12. Bashkuev, V.Yu., 2015. Probuzhdaya «buddiiskii Vostok»: kampanii za ozdorovlenie i sanitarnoe prosveshchenie v Buryatii i Mongolii (1920–1970-e gg.) [Awakening the «Buddhist East»: health improvement and sanitary education campaigns in Buryatia and Mongolia, 1920s – 1970s], *Vlast'*, no. 10, pp. 198–203. (in Russ.)
13. Bashkuev, V.Yu., 2016. Formirovanie rossiiskoi gosudarstvennoi meditsiny i status traditsionnykh praktik vrachevaniya kochevykh narodov Tsentral'noi i Vnutrennei Azii (XVIII – nachalo XX v.) [The making of Russian state medicine and the status of traditional healing practices of nomadic peoples of Central and Inner Asia (XVIIIth – early XXth century)], *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra SO RAN*, no. 4, pp. 38–48. (in Russ.)
14. Bashkuev, V.Yu. and Ratmanov, P.E. 2020. Organizatsionnye formy sovetsko-mongol'skogo meditsinskogo sotrudnichestva v oblasti meditsiny i zdravookhraneniya v 1920–1930-kh gg. Ch. 1. Formirovanie dvukh podkhodov [Organizational forms of the Soviet-Mongolian cooperation in the field of medicine and healthcare in the 1920s and 1930s. Part 1. The making of two approaches], *Problemy sotsial'noi gigieny, zdravookhraneniya i istorii meditsiny*, Vol. 28, no. 5, pp. 1027–1032. (in Russ.)

15. Bashkuev, V.Yu. and Ratmanov, P.E., 2020. Organizatsionnye formy sovetsko-mongol'skogo meditsinskogo sotrudnichestva v oblasti meditsiny i zdavookhraneniya v 1920–1930-kh gg. Ch. 2. Rabota ekspedicii Narkomzdrava RSFSR [Organizational forms of the Soviet-Mongolian cooperation in the field of medicine and healthcare in the 1920s and 1930s. Part 2. Work of the expeditions of the People's Commissariat of Health of the RSFSR], Problemy sotsial'noi gigieny, zdavookhraneniya i istorii meditsiny, Vol. 28, no. 6, pp. 1395–1400. (in Russ.)
16. Bashkuev, V.Yu. and Sodnompilova, M.M., 2021. Sovetskaya meditsina i al'ternativnye meditsinskie praktiki v Buryat-Mongol'skoi ASSR i Mongol'skoi Narodnoi Respublike v 1920–1930-kh gg. [Soviet medicine and alternative medical practices in the Buryat-Mongolian ASSR and Mongolian People's Republic in the 1920s and 1930s], Vlast', Vol. 29, no. 6, pp. 239–245. (in Russ.)
17. Bayartuev, A.L., 2023. Stanovlenie i razvitie organizatsionnoi struktury zdavookhraneniya MNR (1920–1960 gg.) [The making of the organizational structure of healthcare in the Mongolian People's Republic, 1920s–1960s], Vlast', Vol. 31, no. 3, pp. 303–309. (in Russ.)
18. Vlasova, A.I., 2021. Sistema zdavookhraneniya Semipalatinskoi oblasti Stepnogo kraya: etapy stanovleniya (60-e gg. XIX v. – nachalo XX v.) [The healthcare system of Semipalatinsk province of the Steppes: stages of formation (1860s – early XXth century)], Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 2, pp. 13–18. (in Russ.)
19. Vlasova, A.I., 2022. Sostoyanie vrachebnoi chasti mediko-sanitarnoi sluzhby v sel'skikh raionakh Akmolinskoi i Semipalatinskoi oblastei Stepnogo kraya (1890-e – 1917 g.) [The state of the medical part of the health service in rural areas of Akmolinsk and Semipalatinsk provinces of the Steppes, 1890s – 1917], Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 3, pp. 18–22. (in Russ.)
20. Eshniyazov, N.B. and Medovshchikov, V.V., 2012. Stranitsy iz istorii stanovleniya meditsiny v Zapadnom Kazakhstane [Pages from the history of the making of medicine in Western Kazakhstan], Meditsinskii zhurnal Zapadnogo Kazakhстана, no. 4, pp. 141–147. (in Russ.)
21. Kokebaeva, G.K. and Shildebai, S.K., 2021. Bor'ba s epidemiyami v Kazakhstane v pervoi treti XX v. [The struggle against epidemics in Kazakhstan in the first third of the XXth century], Oriental Studies, Vol. 14, no. 4, pp. 673–684. (in Russ.)
22. Komandzhaev, A.N. and Badmaeva, N.P., 2020. Iz opyta bor'by s epidemicheskimi zabolevaniyami v Kalmykii: epidemiya chumy 1914 g. [From the experience of combating epidemics in Kalmykia: a case study of the 1914 plague outbreak], Oriental Studies, Vol. 13, no. 3, pp. 533–545. (in Russ.)
23. Komandzhaev, A.N., Komandzhaev, E.A. and Miimanbaeva, F.N., 2021. Sistema zdavookhraneniya v Kalmytskoi stepi v nachale XX v. [Healthcare system in Kalmyk Steppe in the early XXth century], Oriental Studies, Vol. 14, no. 5, pp. 919–928. (in Russ.)
24. Komandzhaev, A.N., Komandzhaev, E.A. and Amaeva, D.V., 2021. Stanovlenie sistemy zdavookhraneniya Kalmykii vo vtoroi polovine XIX v. [The making of healthcare system in Kalmykia in the second half of the XIXth century], Vestnik Kalmytskogo universiteta, no. 4, pp. 16–23. (in Russ.)
25. Komandzhaev, A.N. and Badmaeva, S.E., 2021. Epidemicheskie zabolevaniya v Kalmytskoi stepi Astrakhanskoi gubernii v kontse XIX – nachale XX v. [Epidemic diseases in Kalmyk Steppe of Astrakhan Governorate in the late XIXth and early XXth century], Oriental Studies, Vol. 14, no. 1, pp. 43–55. (in Russ.)
26. Maadyr, M.S., 2017. Arkhivnye dokumenty o sosushchestvovanii v Tuve narodnoi, traditsionnoi i nauchnoi meditsiny (10–30-e gg. XX v.) [Archival documents on the coexistence of folk, traditional and scientific medicine in Tuva, 1910s–1930s]. In: Kurortnaya baza i prirodnye lechebno-ozdorovitel'nye mestnosti Tuvy i sopredel'nykh regionov: materialy III Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Kyzyl, 2017, pp. 117–121. (in Russ.)
27. Maadyr, M.S. and Mongush, V.Ch., 2017. Iz istorii razvitiya zdavookhraneniya v Sovetskoj Tuve (1944–1991 gg.) [From the history of healthcare development in Soviet Tuva, 1944–1991], Novye issledovaniya Tuvy, no. 4, pp. 125–136. (in Russ.)
28. Mikhel', D.V., 2009. Sotsial'naya istoriya meditsiny: stanovlenie i problematika [Social history of medicine: formation and problems], Zhurnal issledovaniy sotsial'noi politiki, Vol. 7, no. 3, pp. 295–312. (in Russ.)
29. Mokhova, A.V., 2021. Istoriko-pravovye aspekty stanovleniya i razvitiya zdavookhraneniya Tuvy vo vtoroi polovine 1940-kh gg. [Historical and legal aspects of the making of healthcare system in Tuva in the second half of the 1940s]. In: Zashchita prav cheloveka: teoriya i regional'naya praktika: sbornik materialov Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Abakan, 7–8 oktyabrya 2021 g.). Abakan, 2021, pp. 133–134. (in Russ.)

30. Osinskii, I.I., 2021. Formirovanie meditsinskoi intelligentsii v Tsentral'no-Aziatskom regione: sovetskii opyt (na primere Tuvy) [The making of the medical intelligentsia in the Central Asian region: soviet experience (the case of Tuva)], *Evraziistvo i mir*, no. 1, pp. 3–12. (in Russ.)
31. Ochirov, A.V., 2012. Stanovlenie zdra-vookhraneniya Kalmykii v XIX v. [The making of healthcare system in Kalmykia in the XIXth century], *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*, no. 4, pp. 312–316. (in Russ.)
32. Sayatova, A.S., Alikeeva, G.M. and Shakhieva, A.M., 2016. Istoriya organizatsii sistemy okhrany materinstva i detstva v Kazakhstane v 20-e gody [History of the organization of maternal and child healthcare system in Kazakhstan in the 1920s], *Vestnik Kazakhskogo natsional'nogo meditsinskogo universiteta*, no. 2, pp. 477–483. (in Russ.)
33. Semenov, M.A., 2019. Razvitie sistemy zdra-vookhraneniya Tuvy v 1944–2017 gg. [The development of healthcare system in Tuva, 1944–2017], *Novye issledovaniya Tuvy*, no. 3, pp. 102–115. (in Russ.)
34. Chyrgalan, S.Yu., 2021. Deyatel'nost' otdela zdravookhraneniya (Tuvzdrava) Ministerstva kul'tury Tuvinskoi Narodnoi Respubliki (1930–1941 gg.) [The work of the Healthcare department of the Ministry of culture of the Tuvan People's Republic, 1930–1941]. In: *Ermolaevskie chteniya: materialy yubileinoi V nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem, posvyashchennoi 100-letiyu obrazovaniya Tuvinskoi Narodnoi Respubliki*. Kyzyl, 2021, pp. 68–72. (in Russ.)
35. Shalamov, V. A., 2017. Sanprosvet v Buryat-Mongol'skoi respublike v 1920-1930-e gg. [Health extension in Buryat-Mongol Republic in the 1920s and 1930s]. In: *Desyatye baikal'skie sotsial'no-gumanitarnye chteniya: materialy: v 2-kh t. T. 1*. Irkutsk: Irkutskii gosudarstvennyi universitet, 2017, pp. 305–310. (in Russ.)
36. Shirap, R.O., 2015. Razvitie sistemy zdra-vookhraneniya v Kyzyle v seredine 40-kh – 50-kh gg. XX v. [Health system development in Kyzyl in the mid-1940s and mid-1950s], *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Sotsial'nye i humanitarnye nauki*, no. 1, pp. 40–45. (in Russ.)
37. Afanasieva, A., 2013. Quarantines and the copper amulets: the struggle against cholera in the Kazakh steppe in the nineteenth century. *Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas*, Vol. 61, no. 4, pp. 489–512.
38. Cavanaugh, C.M., 2001. Backwardness and biology: medicine and power in Russian and Soviet Central Asia, 1868–1934. Ph.D. dissertation. Columbia University.
39. Michaels, P.A., 2003. Curative powers: medicine and empire in Stalin's Central Asia. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

*Статья поступила в редакцию 13.08.2024;
рекомендована к печати 09.10.2024*

УДК 95(5)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/34-39>

А.А. Хисамутдинов*

УЧЕБНИКИ РУССКОГО ЯЗЫКА ДЛЯ КИТАЙЦЕВ: ОПЫТ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

В статье систематизируется опыт издания учебников русского языка русскими эмигрантами в Китае в первой половине XX в. Автор делает акцент на биографии и педагогическом опыте их составителей, а также характеризует методику преподавания русского языка китайцам, использовавшуюся русскими преподавателями-эмигрантами.

Ключевые слова: русский язык, учебник, русская эмиграция, Китай

Russian language textbooks for Chinese speakers: the lessons of Russian emigrants. AMIR A. KHISAMUTDINOV (Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia)

The article systematizes the experience of publishing Russian language textbooks by Russian emigrants in China in the first half of the XXth century. The author focuses on the biographies and pedagogical experience of their authors, and also characterizes the methods of teaching Russian to the Chinese, used by Russian emigrant teachers.

Keywords: Russian language, textbook, Russian emigrants, China

После окончания Гражданской войны на территории российского Дальнего Востока сотни тысяч беженцев из России оказались в Китае. Русские эмигранты сыграли большую роль в обучении китайцев русскому языку и их ознакомлении с русской культурой, в т.ч. посредством подготовки и издания учебников русского языка, которые увидели свет в первой половине XX в. Российские педагоги разработали уникальную программу преподавания русского языка для китайцев, которую также использовали и для обучения родному языку русской молодежи.

Несмотря на то, что история российской эмиграции в целом уже хорошо исследована, об издании русскими эмигрантами учебников русского

языка в Китае до сих пор известно немного. По понятным причинам сами русские эмигранты не сохраняли старые издания, а покупали новые. После окончания Второй мировой войны подавляющее большинство россиян эмигрировало из Китая в другие страны или репатриировалось. Для возвращающихся в Советский Союз существовали особые ограничения, касающиеся ввоза литературы. Кроме того, на родине не существовало никаких программ по сохранению литературных, научных или учебных изданий русского зарубежья. По этой причине немногие отечественные библиотечные и музейные собрания сегодня могут похвастаться такого рода изданиями в своем составе. Тем не менее, многие эмигрантские издания сох-

* ХИСАМУТДИНОВ Амир Александрович, доктор исторических наук, профессор Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, г. Владивосток, Россия, khisamut@yahoo.com

© Хисамутдинов А.А., 2025

ранились благодаря целенаправленной работе по их сбору, которая проводилась Калифорнийским университетом в Беркли, Гавайским университетом, Стэндфордским университетом и др. Особенно много экземпляров сохранилось в Музее русской культуры в Сан-Франциско. В 2002 г. профессор Университета Торонто О.М. Бакич издала библиографический справочник русских изданий, напечатанных в Харбине. Есть в нем и раздел, посвященный учебникам [18, р. 149–172]. Русский библиограф Гавайского университета П. Полански уже много лет собирает литературу, изданную русскими эмигрантами в Азиатско-Тихоокеанском регионе. В ее каталоге также есть сведения об учебниках, напечатанных в Китае [13]. Автору настоящей статьи в результате многолетних исследований удалось поработать с собраниями этих учреждений и составить обширную библиографию по указанной теме. Благодаря помощи П. Полански и поддержке заместителя председателя Музея русской культуры И. Франкьена появилась возможность подготовить эту статью.

Замечательным педагогом в Пекине был китаевед Яков Яковлевич Брандт, который подготовил «Дипломатические беседы» (Пекин, 1911). За основу он взял китайское издание, которое перевел, снабдил словарем и комментариями. Он также издал «Пособие для изучения русского разговорного языка» (Пекин, 1915). В Китае жило много талантливых русских педагогов-лингвистов. Выпускник Санкт-Петербургского университета Иван Сергеевич Скурлатов занимался с китайскими и русскими учениками. Тщательно разработав трехлетнюю программу обучения языку, он напечатал несколько учебных пособий. Не уступал ему Григорий Александрович Софоклов, окончивший Восточный институт во Владивостоке. Он много лет преподавал язык в харбинских учебных заведениях, был автором нескольких учебников. Прекрасным знатоком китайского языка был Ипполит Григорьевич Баранов, который создал свою систему обучения русскому языку с органичным вплетением сведений о русской культуре.

Известным педагогом в Харбине был Сергей Николаевич Усов. Хотя в основном он обучал китайскому языку русских, однако среди его учеников было и немало китайцев, изучающих русский язык. Для них он специально разработал особую методику преподавания языков, нашедшую отражение в таких изданиях, как «Экзаменационная программа по русскому языку для китайцев» (Харбин, б.г.) и «Руководство по изучению русского раз-

говорного языка для китайцев» (Харбин, 1925) в четырех частях. Харбинский журнал «Рубеж» писал: «С.Н. Усов развил свою деятельность, прежде всего, по двум направлениям: он много работает по обучению иностранцев (главным образом, китайцев и ниппонцев) русскому языку, а с другой стороны – по обучению русских – китайскому языку и китайской культуре. В области изучения иностранцами русского языка он выработал прекрасные методы преподавания, разработал необходимые учебники и создал многочисленные пособия. С.Н. Усов – один из выдающихся знатоков и авторитетов в области изучения китайского языка» [1, с. 16].

С.Н. Усов плодотворно сотрудничал с русистом Николаем Павловичем Автономовым. Совместно они подготовили учебник для иностранцев «Учитесь по-русски!» (Харбин, 1933), который выдержал 19 изданий. Они также подготовили работу «Грамматические пояснения и переводы», которую напечатало тиражом 5 тыс. экземпляров акционерное общество «И.Я. Чурин и К°».

Николай Павлович Автономов родился 13 декабря 1885 г. в Гуляевке Усть-Медведицкого округа Донской области. Окончив в 1912 г. Нежинский историко-филологический институт, он уехал в Харбин, где стал преподавателем русского языка, словесности, латыни и истории в Харбинском коммерческом училище КВЖД (до 27 февраля 1925 г.). Н.С. Автономов посвятил немало трудов истории русской педагогики в Китае, среди них – «Положение школьного дела в полосе отчуждения КВЖД» (Харбин, 1920), «Очерки по народному образованию Приамурского края» (Харбин, 1922), «Важнейшие вопросы по истории русского просвещения по данным краевой школы» (Харбин, 1937) и др. С 1922 по 1924 гг. он преподавал русский язык и литературу в Высшем китайском классе русской литературы и юридических наук в Харбине и в 1-м Общественном коммерческом училище, а также читал лекции на Юридическом факультете в Харбине. До отъезда в США в 1939 г. Николай Павлович вел занятия по русскому языку в Харбинском железнодорожном и педагогическом институтах (Государственный архив Хабаровского края, далее – ГАХК. Ф. Р-830. Оп. 3. Д. 259. Л. 18). В США Н.П. Автономов создал журнал «В помощь преподавателю русского языка в Америке» (Мемфис, затем – Сан-Франциско, 1947–1966), передал издание Мичиганскому университету (выходило под названием «Русский язык: изучение и преподавание»).

Н.П. Автономов был редактором журнала «В помощь русской школе в Америке» (1948–1949) и «Харбинские коммерческие училища КВЖД» (12 выпусков). Всего Автономов напечатал около 300 научных работ, в основном посвященных преподаванию русского языка иностранцам и проблемам просвещения в Маньчжурии и на русском Дальнем Востоке [5]. Николай Павлович скончался 20 июня 1976 г. в Сан-Франциско, похоронен на Сербском кладбище в Колме.

Многолетнюю практику преподавания русского языка для китайцев имел Константин Александрович Боташев. Он родился 22 декабря 1886 г. в г. Нижний Тагил. В 1912 г. окончил словесное отделение историко-филологического факультета Казанского университета. 2 августа 1922 г. попал в Харбин из Читы. Некоторое время поработал преподавателем русского языка в Харбин Гакуин. Имея большую педагогическую практику и разработав свою методику преподавания русского языка, К.А. Боташев опубликовал несколько учебников: «Опыт системы обучения сочинению в средней и начальной школе» [2], «Основные принципы общей схемы построения сочинения и изучение их в низшей и средней школе» [3], «Сборник произведений русской литературы» (Харбин, 1936), «Русский разговорный язык» (Харбин, 1949) и др. Особенно ценным было пособие для студентов первого года обучения подготовительного факультета Харбинского политехнического института «Учебник русского языка» (Харбин, 1949–1950), которое вышло в трех выпусках. В своей автобиографии Константин Александрович отметил: «Политические убеждения – не имел. В общественных, политических организациях не состоял» (ГАХК. Ф. Р-830. Оп. 3. Д. 5511. Л. 2). В последние годы К.А. Боташев заведовал кафедрой русского языка в Харбинском политехническом институте.

Педагог английского языка в Харбине Владимир Владимирович Гаккель преподавал в 1928–1929 гг. на Юридическом факультете, где вел занятия по русскому языку в подготовительных классах. Он напечатал учебное пособие для китайских студентов «Статьи для объяснительного чтения» (Харбин, 1925).

Известным китаеведом был Василий Григорьевич Уласевич (родился 26 февраля 1894 в дер. Невяжцы Слуцкого уезда Минской губернии). В 1919 г. он окончил Восточный институт, в эмиграции жил в Пекине и Харбине (ГАПК. Ф. Р-115. Оп. 1. Д. 1134. Л. 47, 52), увлеченно работал в сек-

ции этнографии и языкознания Общества изучения Маньчжурского края. Он опубликовал несколько учебных пособий для китайских студентов: «Практика двух языков русского и китайского» (Харбин, 1928) (Рис. 1), «Русский букварь для обучения письму и чтению», «Практический курс русского языка с картинками» и др.



Рис. 1. Обложка издания В.Г. Уласевича «Практика двух языков русского и китайского». (Харбин, 1930) [16]

Китаист Леонид Григорьевич Ульяницкий (родился 16 июля 1884 г. в Одессе), окончивший китайско-маньчжурское отделение Санкт-Петербургского университета и Практическую восточную академию с дипломом первой степени в 1910 г., во время Гражданской войны уехал в Харбин, где стал сотрудником КВЖД. Преподавал в Харбинском политехническом институте и Северо-Маньчжурском университете, а также в 1-м Харбинском реальном училище [8]. Он опубликовал учебное пособие «Руководство для практического изучения русского разговорного языка», которое выдержало шесть изданий. Леонид Григорьевич скончался 4 декабря 1946 г. в Харбине [4].

Отлично знал русский язык и культуру Чжан Гочен. Некоторое время он вел занятия для соотечественников и в связи с этим подготовил «Русскую грамматику для китайцев» (Харбин, 1922). Живя в Тяньцзине, он брал уроки у известного педагога Ивана Иннокентьевича Серебренникова,

который писал о нем: «Из разговоров с ним я узнал, что это воспитанник ген[ерала] Хорвата. Он окончил Коммерческое училище в Харбине и затем быстро стал продвигаться по административной карьере под покровительством Мукденской партии. Был комиссаром по иностранным делам в Калгане, председателем комиссии по разбору документов, захваченных при обыске Советского посольства в Пекине, затем директором департамента народного просвещения в Харбине и в последнее время – ведал финансами провинции Хобэй. Это еще молодой человек, по-видимому, уже знающий себе цену, по первому впечатлению умный, осторожный... и, вероятно, по-азиатски хитрый. Как я узнал, ему нужен человек, который исполнял бы при нем что-то вроде обязанностей секретаря по русским делам. “Мне нужен человек, – сказал он мне, – который смог бы раза три в неделю приезжать ко мне на час занятий, написать иногда мне письмо по-русски, почитать мне русские газеты. Я получаю “Последние новости” из Парижа и “Известия” ЦИКа из Москвы. Иногда нужно будет просмотреть мои доклады» [9, с. 209].

Большую роль в обучении русистов-преподавателей китайского языка сыграл Юридический факультет, который открылся в Харбине в 1920 г. Среди известных его выпускников – Михаил Алексеевич Серебряков (1898–1983). Вначале он учился в Московском университете, однако занятия пришлось отложить: закончив офицерские курсы, он принял участие в Первой мировой и Гражданской войнах. Приехав в Харбине, М.А. Серебряков поступил на юридическое отделение Юридического факультета, которое закончил в 1930 г., и постоянно преподавал русский язык в Харбине. В соавторстве с Го Дэчжу он издал «Учебник русского языка. Пособие для вечерних курсов русского языка» (Харбин, 1953), который переиздавался несколько раз. В 1957 г. М.А. Серебряков эмигрировал в Австралию, где продолжил преподавать русский язык [12, с. 87].

Одним из лучших русских педагогов-методистов был Иван Семенович Заверняев (1898–1979), закончивший в 1934 г. восточно-экономический подотдел экономического отделения Юридического факультета в Харбине. Он опубликовал нескольких учебников по грамматике для Харбинского политехнического института [6; 7] (Рис. 2). Особенностью этих изданий было то, что они также предназначались и для китайских учеников, изучающих русский язык. Соавтором И.С. Заверняева был Алексей Федорович Северюков, также

выпускник юридического отделения Юридического факультета в Харбине (1932 г.). Он прекрасно знал китайский и японский языки, преподавал в Харбине русский язык для иностранных студентов. В предисловии к одному из изданий авторы отметили: «Выпуская 2-ой концентр учебника “Практическая грамматика”, мы считаем своим долгом указать лицам, пользующимся этим учебником, что: 1. В основу учебника нами положена практическая цель обучения разговорному языку; 2. Грамматические правила изложены элементарным языком, чтобы облегчить учащимся-китайцам усвоение текста; 3. Принимая в соображение стремление учащегося освоить способ построения фразы, нами в некоторых отделах (причастие, деепричастие) указаны практические приемы пользования той или другой частью речи при составлении сложных предложений; 4. В отделе синтаксиса помещены упражнения, заставляющие учащегося, пользуясь всем приобретенным им запасом грамматических правил и слов, составить фразы» [7, с. 3].

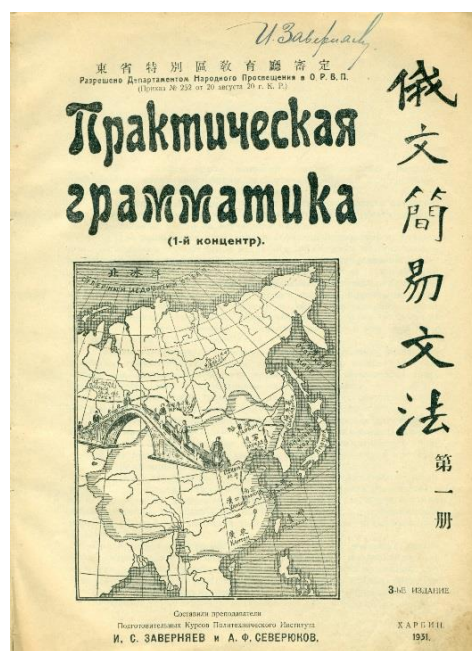


Рис. 2. Обложка издания И.С. Заверняева и А.Ф. Северюкова «Практическая грамматика (1-й концентр)» (Харбин, 1931) [6]

После японской оккупации И.С. Заверняев предпочел уехать в Шанхай, где открыл книжный магазин «Библиотека А.С. Пушкина» (Rue Lafayette, 1242), он также был профессором Китайского университета, где преподавал русский язык. После окончания Второй мировой войны И.С. Заверняев уехал в Брисбен, затем жил в Сан-Франциско (с 1955 г.) и в Лос-Анджелесе (с 1960 г.).

Иван Семенович скончался 31 декабря 1979 г. в Вест-Сакраменто [15].

Талантливым педагогом и автором нескольких учебников был сотрудник советского издательства «Эпоха» в Шанхае Георгий Петрович Кожеуров, получивший китаеведческое образование во Владивостоке. Под руководством известного профессора антропологии Е.М. Чепурковского он занимался исследованиями во владивостокском районе «Миллионка». В Шанхае имел много учеников, вел занятия по русскому языку в китайских учебных заведениях. Он также составил несколько учебников русского языка для китайцев (см., напр.: [11]). Большой популярностью пользовался карманный русско-китайский разговорник [10]. Перед смертью в 1948 г. Г.П. Кожеуров подготовил к изданию большой русско-китайский словарь [14].

Методика преподавания русского языка китайцам имела свои особенности. Русские лекторы старались внедрить в методику обучения языку коммуникативные моменты, связанные с русской культурой и историей. Они часто использовали их и на теоретических занятиях, отдельно выделяя моменты практики речи, что нашло отражение и в русских учебниках. Китайские преподаватели русского языка, напротив, старались больше обращать внимание на грамматику русского языка и заучивание слов. Эта особенность характерна и для учебников, которые готовились китайцами самостоятельно или в соавторстве с русскими преподавателями.

Разумеется, в статье отмечены не все русисты-педагоги, жившие в Китае, но и из описания деятельности тех, кто упомянут, видно, что они немало сделали для развития межкультурной коммуникации между Россией и Китаем [17]. Сегодня, когда перед российским обществом стоит немало проблем, связанных с формированием новой модели образования, важно обратить внимание на опыт эмигрантов, которые своим примером доказали возможность создания в инокультурной среде, в условиях двуязычия русской системы воспитания и обучения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аргус. Азия – колыбель культуры: К изучению Азии призывает приват-доцент С.Н. Усов // Рубеж. 1935. № 2.
2. Боташев К.А. Опыт системы обучения сочинению в средней и начальной школе. Харбин: Типография Г. Сорокина и К°, 1927.

3. Боташев К.А. Основные принципы общей схемы построения сочинения и изучение их в низшей и средней школе. Харбин: Художественная типография Г. Сорокина, 1930.

4. В Харбине // Новая заря. 1947. 5 февраля.

5. Жернаков В.Н. Николай Павлович Автономов. Мельбурн, 1979.

6. Заверняев И.С., Северюков А.Ф. Практическая грамматика (1-й концентр). Харбин, 1931.

7. Заверняев И.С., Северюков А.Ф. Практическая грамматика (2-й концентр). Харбин, 1931.

8. Иогель И. Северо-маньчжурский университет выпустил около 150 эмигрантов – ценных специалистов // Рубеж. 1941. № 14.

9. Китай и русская эмиграция в дневниках И.И. и А.Н. Серебренниковых: в 5-ти т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2006.

10. Кожеуров Г.П. Практика двух языков русского и китайского. Шанхай, б. г.

11. Кожеуров Г.П., Гу Юн Чжун. Учебник русского языка. Пекин: Эпоха, 1953.

12. М.А. Серебряков (Некролог) // Политехник. 1984. № 11.

13. Полански П. Русская печать в Азиатско-тихоокеанском регионе. Каталог собрания Библиотеки имени Гамильтона Гавайского университета: в 4-х ч. М.: Пашков дом, 2015.

14. Похороны Г.П. Кожеурова (Некролог) // Новая заря. 1949. 1 января.

15. Рязановский Н.В. Памяти проф. И.С. Завера (Некролог) // Новое русское слово. 1980. 21 мая.

16. Уласевич В.Г. Практика двух языков русского и китайского. Харбин: Типолитография «Коммерческая пресса», 1930.

17. Хисамутдинова Н.В. Русские специалисты как основатели межкультурных коммуникаций России и Китая // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2010. № 2. С. 143–146.

18. Bakich, O.M., 2002. Harbin Russian imprints: bibliography as history, 1898–1961: materials for a definitive bibliography. New York; Paris: Norman Ross Publishing Inc.

REFERENCES

1. Argus, 1935. Aziya – kolybel' kul'tury: K izucheniyu Azii prizyvaet privat-dotsent S.N. Usov [Asia – the cradle of culture: Associate Professor S.N. Usov calls for the study of Asia], Rubezh, no. 2. (in Russ.)
2. Botashev, K.A., 1927. Opyt sistemy obucheniya sochineniyu v srednei i nachal'noi shkole [An essay on how to teach essay writing in secondary and

primary school]. Harbin: Tipografiya G. Sorokina i K°. (in Russ.)

3. Botashev, K.A., 1930. Osnovnye printsipy obshchei skhemy postroeniya sochineniya i izuchenie ikh v nizshei i srednei shkole [Basic principles of the general scheme of building an essay and their study in primary and secondary school]. Harbin: Kudozhestvennaya tipografiya G. Sorokina. (in Russ.)

4. V Kharbine [In Harbin], Novaya zarya, 1947, February 5. (in Russ.)

5. Zhernakov, V.N., 1979. Nikolai Pavlovich Avtonomov [Nikolai Pavlovich Avtonomov]. Melbourne. (in Russ.)

6. Zavernyaev, I.S. and Severyukov, A.F., 1931. Prakticheskaya grammatika (1-i kontsentr) [Practical grammar (1st concentration)]. Harbin. (in Russ.)

7. Zavernyaev, I.S. and Severyukov, A.F., 1931. Prakticheskaya grammatika (2-i kontsentr) [Practical grammar (2nd concentration)]. Harbin. (in Russ.)

8. Iogel', I., 1941. Severo-man'chzhurskii universitet vypustil okolo 150 emigrantov – tsennykh spetsialistov [About 150 emigrants, valuable specialists, graduated from North Manchurian University], Rubzh, no. 14. (in Russ.)

9. Kitai i russkaya emigratsiya v dnevnikakh I.I. i A.N. Serebrennikovykh: v 5-ti t. T. 1 [China and Russian emigration in the diaries of I.I. and A.N. Serebrennikov: in 5 volumes. Vol. 1]. Moskva: ROSSPEN, 2006. (in Russ.)

10. Kozheurov, G.P. Praktika dvukh yazykov russkogo i kitaiskogo [Practice of two languages, Russian and Chinese]. Shanghai. (in Russ.)

11. Kozheurov, G.P. and Gu Yong Zhong, 1953. Uchebnik russkogo yazyka [Russian language: a textbook]. Beijing: Epokha. (in Russ.)

12. M.A. Serebryakov (Nekrolog) [M.A. Serebryakov (an obituary)], Politekhnik, 1984, no. 11. (in Russ.)

13. Polansky, P., 2015. Russkaya pechat' v Aziatsko-tikhookeanskom regione. Katalog sobraniya Biblioteki imeni Gamil'tona Gavaiskogo universiteta: v 4-kh ch. [Russian publications in the Asia-Pacific region. Catalogue of the Hamilton Library collection, University of Hawaii: in 4 parts]. Moskva: Pashkov dom. (in Russ.)

14. Pokhorony G.P. Kozheurova (Nekrolog) [The funeral of G.P. Kozheurov (an obituary)], Novaya zarya, 1949, January 1. (in Russ.)

15. Ryazanovskii, N.V., 1980. Pamyati prof. I.S. Zavera (Nekrolog) [In memory of Professor I.S. Zaver (an obituary)], Novoe russkoe slovo, May 21. (in Russ.)

16. Ulasevich, V.G., 1930. Praktika dvukh yazykov russkogo i kitaiskogo [Practice of two languages, Russian and Chinese]. Harbin: Tipolitografiya «Kommercheskaya pressa». (in Russ.)

17. Khisamutdinova, N.V., 2010. Russkie spetsialisty kak osnovateli mezhkul'turnykh kommunikatsii Rossii i Kitaya [Russian specialists as founders of intercultural communications between Russia and China], Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke, no. 2, pp. 143–146. (in Russ.)

18. Bakich, O.M., 2002. Harbin Russian imprints: bibliography as history, 1898–1961: materials for a definitive bibliography. New York; Paris: Norman Ross Publishing Inc.

*Статья поступила в редакцию 26.11.2024;
рекомендована к печати 27.01.2025*

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

УДК 391.4 (=161.1) (571.54/55)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/40-47>

Е.С. Платонова, С.В. Никифорова*

МЕТОДИКА ОПИСАНИЯ БРАНЫХ ПОЯСОВ СЕМЕЙСКИХ ЗАПАДНОГО ЗАБАЙКАЛЬЯ

В статье представлена разработанная авторами методика описания браных поясов группы старообрядцев – семейских Западного Забайкалья. Помимо шаблона, позволяющего учесть широкий перечень композиционно-структурных характеристик пояса, авторы предлагают алгоритм процесса его изучения, а также пример описания конкретного пояса. Унифицированное описание поясов по данной методике позволит типологизировать их, упростить процесс их идентификации и классификации, а также облегчит разработку новых моделей для аналогичных исследований.

Ключевые слова: семейские, Западное Забайкалье, браный пояс, методика описания, орнамент

A template for describing the woven patterned belts of the Semeiskie communities of Western Transbaikalia. ELENA S. PLATONOVA, SARGYLANA V. NIKIFOROVA (North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia)

The article presents a template for describing the woven patterned belts of an Old Believers group – the Semeiskie communities of Western Transbaikalia. In addition to a template that allows to characterize a wide range of compositional and structural characteristics of a belt, the authors propose an algorithm for the process of analyzing it, as well as an example of description. A unified description of belts using this template will simplify the process of their identification and classification, and facilitate the development of new models for similar studies.

Keywords: Semeiskie communities, Western Transbaikalia, woven patterned belt, description template, ornament

Введение

Сохранение этнокультурной самобытности народов является одной из приоритетных задач государства. Это особенно важно для таких групп,

как семейские Забайкалья, чья история включает в себя множество перемещений и взаимодействий с разными культурами. Уникальность культурной идентичности семейских заключается в сочетании

* ПЛАТОНОВА Елена Сергеевна, магистрант кафедры культурологии Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, г. Якутск, Россия, rouyas@mail.ru

НИКИФОРОВА Саргылана Валентиновна, кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, г. Якутск, Россия, nsv2107@mail.ru

© Платонова Е.С., Никифорова С.В., 2025

общих с другими народами черт и локальных особенностей, как приобретенных после переселения в Забайкалье, так и тех, что составляют их культурный код, сформировавшийся на исторической родине. Анализируя различные объекты материальной культуры семейских, исследователи видели ее истоки в разных регионах Европейской России [7, с. 82]. Это справедливо и для семейских поясов. Ф.Ф. Болонев, говоря о разительном сходстве в основных элементах и чертах одежды семейских с одеждой бухтарминских старообрядцев и особенно алтайских староверов, так называемых «поляков», отмечает, что пояса этих групп встречаются на северо-востоке европейской России, орнаментальные мотивы семейских указывают на связь с прежними местами жительства (Брянщиной, Могилевщиной, Черниговщиной, Вологодщиной и др.) [3]. А Н.П. Гринкова, исследовавшая русское население бухтарминской долины, пишет о том, что «по способу тканья и орнаменту кержацкие тканые пояса весьма близки к поясам пермяков, эстов, суоми, достигая такого же богатства вариаций геометрического орнамента и расцветки» [2, с. 382]. Г.И. Охрименко подчеркивает, что такие элементы, как решетчатые квадраты и ромбы с продленными сторонами в поясах семейских «известны русским, белорусам, украинцам, многим народам Поволжья, Средней Азии и Сибири» [13, с. 203]. Исследователь коми-пермяцких поясов Г.Н. Климова подвела определенную черту в дискуссии о сходстве «поясов отдельных регионов и народов Восточной Европы», установив, что декорируются они по одной схеме: в центре располагается широкий узор (диагонально-геометрические композиции, выполненные по счету 1, 3, 5), по краям – узкие каемки, на концах – кисти; в основе орнамента лежат одно- и двусоставные бордюры и двусимметричные мотивы; цветовая гамма составляется по принципу сочетания двух или более цветов [6]. Однако характеристика семейского пояса не может исчерпываться указанием на то, что пояса схожи по отдельным признакам и в их основе лежат общие восточнославянские корни технологии ткачества и орнамента [8]. Целостность вещи, по определению О.В. Лысенко, заключается в единстве ее конструктивных, функциональных и семантических параметров [9, с. 271]. В семейских поясах, несмотря на существующие их описания в этнографической литературе [5; 13], конструктивные свойства, которые являются основой материальной составляющей, остаются не до конца раскрытыми. Под материальной составляющей мы

подразумеваем физическую структуру пояса, которую создает ткачиха путем комбинации материала нитей и их числа, вариантов заправки, принципов построения композиции, последовательности и размеров геометрических фигур, ритма, мотивов, цвета, и конструкцию пояса в целом – его начало, конец, середину, кромки, кисти. Исследования фигур в орнаменте (ромб, крест) с точки зрения семантики, а функций пояса с позиции прагматики [9; 15; 17] недостаточно для построения классификационной модели пояса с учетом его основных структурообразующих признаков. Особенно это актуально в отношении семейских поясов, которым даются нечеткие и противоречивые характеристики. Так, Г.И. Охрименко, отмечая несложность орнаментики, пишет о «разнообразных сложных сочетаниях» элементов [13, с. 219], а Н.Д. Чимбеев указывает на то, что у геометрического орнамента семейских небольшое разнообразие рисунка, «отличается каждый пояс лишь размерами, пропорциями, особенностями исполнения и своеобразием рисунка» [18, с. 135]. Эти разногласия подчеркивают необходимость создания универсального инструмента, который позволил бы систематизировать имеющиеся данные о поясах и устранить существующие в их описаниях противоречия. В связи с этим в данной статье будет предложена разработанная нами методика описания поясов семейских Западного Забайкалья на основе шаблона, включающего все композиционно-структурные характеристики. Разработка данной методики предполагала решение следующих задач: 1) выявление основных и простейших геометрических фигур, уточнение их названий и исключение народной терминологии, объяснение технологических особенностей, сравнение поясов друг с другом по отдельным элементам, а также сопоставление мотивов в поясе между собой для выделения структурообразующих свойств и закономерностей; 2) разработка шаблона описания пояса, учитывающего композиционно-структурные характеристики; 3) составление алгоритма процесса изучения пояса; 4) апробация методики.

Разработка методики проводилась на основе анализа трудов этнографов, эмпирических методик полевых исследований, методик детализированного описания орнамента, формализации полученных данных, анализа существующих классификаций и типологий поясов, системы научного описания музейных предметов с применением авторского метода «морфологического ящика» и

привлечением практического опыта ткачества. Метод «морфологического ящика» был подсказан публикацией детского журнала «Совенок» [16]. Традиционно он применяется для создания новых объектов путем комбинации известных элементов. Чем больше перечислено в таблице – «ящике» – свойств предмета, тем больше получается вариантов. Мы провели аналогию и представили, что семейские пояса также созданы по принципу «морфологического ящика», т.е. путем сочетания определенных известных композиционно-структурных характеристик. В таком случае наша задача состояла в выявлении всех комбинируемых характеристик и формировании их перечня.

Источниковую базу разработки методики составили пояса из музейных собраний, представленные в т.ч. в электронной версии Государственного каталога Музейного фонда РФ, и частных коллекций; материалы, собранные Е.С. Платоновой во время обучения ткачеству под руководством Н.К. Волгановой в мастерской прикладного творчества «Параскева» (г. Нижний Новгород) с 2003 по 2008 гг. и в ходе полевых экспедиций, проходивших с 2017 г., в села Бурятия – Бичуру, Тарбагатай, Унэгэтэй, Онохой, Билютай, Малый Куналей, Новую Брянь, а также в Иркутскую область.

Этапы разработки шаблона

На начальном этапе работы осуществлялась оцифровка орнамента пояса с использованием программы Excel. Нами были выявлены простейшие и базовые фигуры орнамента. Три простейшие фигуры: точка (узорная нить на поверхности закрывает один ряд утка), крестик (три узорные нити над тканой поверхностью: крайние закрывают один ряд утка, центральная – три ряда), линия (отрезок прямой, узорные нити по диагонали закрывают три ряда утка). Основные фигуры: ромб, крест, дуга и зигзаг. Дополнительный элемент у основных фигур – это отростки, которые могут быть внешними и внутренними, в зависимости от того, с какой стороны геометрической фигуры они расположены. По размеру нами были выделены: 1) три варианта креста: крестик (из трех узорных нитей), косой крест (из 9 узорных нитей, стороны лежат по диагонали относительно нитей основы), крест (фигура из пересекающихся линий, лежащих по диагонали относительно нитей основы, размером больше 9-ти узорных нитей); 2) два варианта ромба: ромбик (9 узорных нитей, в центре фигуры образуется

крестик из фоновых нитей), ромб (фигура, состоящая из большего, чем 9, числа узорных нитей).

Для однозначности визуального представления фигур нами были, во-первых, использованы только геометрические термины, потому что народные наименования (например, в отношении ромба – «квадрат», «круг», «маковка», «репей», «окошечко», «шагайка») несут в себе разные образы [11; 13], во-вторых, уточнены определения, используемые исследователями в описаниях узоров: «ромб с крючками» и «ромб с отростками», ромб и квадрат, дуга и треугольник [1; 13]. Далее мы сопоставили названия и изображения геометрических фигур с описанием семейских поясов в этнографической литературе.

Затем были проанализированы технологические аспекты ткачества поясов. Браные пояса на ткацком станке семейские женщины изготавливали без берда, используя только ниточки – нитяные петли, поднимающие и опускающие нити основы. Устройство станка, последовательность подготовки и сам процесс ткачества семейских описаны в литературе достаточно подробно [4; 5].

Принцип получения орнамента браных поясов в этнографической литературе имеет разные названия: О.В. Лысенко и С.В. Комарова в описании традиций ткачества славян Восточной Европы используют термин «перебор 1/2» [14], Е.И. Осипова, описывая новгородские традиции ткачества поясов, называет его «брань 1/2» [12], Н.П. Гринкова описывает браные пояса бухтарминских старообрядцев Алтая как пояса «с простым утком» [2, с. 380], Г.Н. Климова характеризует коми-пермяцкие пояса как выполненные «по счету 1, 3, 5» [6, с. 8], Г.С. Маслова зафиксировала у семейских локальное наименование таких поясов – «выбранные, в перебор» [10, с. 60]. Суть «перебора 1/2» состоит в том, что рисунок орнамента образуется при поднимании или опускании одной узорной нити между двух фоновых. Узорные и фоновые – это продольные нити основы. Каждый перебор ряда нитей основы фиксируется поперечной уточной нитью. Мы остановились на употреблении в исследовании термина «перебор 1/2» ввиду того, что с его помощью можно объяснить, что значит «пояса в 40–50 парочек», описанные Г.С. Масловой и Г.И. Охрименко [10, с. 60; 13, с. 203]. Г.С. Маслова пишет: «Парочка – 3 нити основы» [10, с. 60]. Из трех нитей основы на перебор идет одна – узорная (браная). Учитывая это, можно посчитать, сколько нитей нужно на

пояс, условно¹, в «40 парочек»: в поясе 40 узорных нитей и в два раза больше фоновых – 80, т.е. требуется 120 нитей (это без учета кромочных – нитей по краям от центральной узорной части пояса). Но у семейской «парочки» есть особенности – это варианты сочетания количества узорных и фоновых нитей. Первый такой вариант был зафиксирован в 2017 г. в ходе визуального анализа фотографии пояса из Музея истории и культуры старообрядцев Забайкалья (с. Тарбагатай). На снимке было четко различимо, что в «парочке» 5 нитей – две узорных между трех фоновых (последовательность расположения нитей: фоновая – узорная – фоновая – узорная – фоновая, хотя в ткачестве «перебором 1/2» традиционно: фоновая – узорная – фоновая). Так как ранее описание подобной структуры тканого полотна ни в литературе о ткачестве и поясах, ни в музейных экспозициях и других источниках информации не встречалось, Е.С. Платоновой было сделано ошибочное предположение, что фоновые и узорные нити просто двойные по толщине. Поэтому при создании копии пояса количество нитей при сновании было удвоено, но в нитченки заправлено традиционно – на каждую узорную нить приходилось две фоновых. Готовый образец отличался от пояса на фотографии из музея. Было принято решение повторно провести детальный анализ имеющихся изображений семейских поясов, в результате чего выяснилось, что аналогичная структура присутствует у поясов из экспозиции Архитектурно-этнографического музея «Тальцы» (г. Иркутск), Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова (г. Улан-Удэ), а также у поясов, представленных информантами Н.М. Нестеренко (г. Улан-Удэ, 2012 г.) и Н.Н. Ивановой (г. Иркутск, 2016 г.) (Рис. 1).

Соответственно, встал вопрос о названии этой характеристики. «Перебор» связан напрямую с основанием и заправкой нитей, т.к. он нужен не только для расчета их количества, но и для знания последовательности снования нитей и последующей их заправки в нитченки. Т.е. нити при «переборе 1/2» снуются и заправляются следующим образом: 2 фоновые, 1 узорная, 2 фоновые, 1 узорная и т.д. В этом случае принцип заправки нитей можно обозначить аналогично перебору – 1/2. Если в парочке увеличивается число нитей – не 1 узорная и 2 фоновых, а 2 узорных и 3 фоновых, тогда у пояса «заправка 2/3». При ткачестве пере-



Рис. 1. Фрагмент пояса с заправкой 2/3 (с. Бичура, Республика Бурятия). 2021 г.
Фото Е.С. Платоновой

бираться вверх или вниз будут уже по 2 узорных нити относительно 3 фоновых. Важно учесть, что принцип получения бравого орнамента остается прежним – «перебор 1/2», потому что здесь главным является ход вверх-вниз узорных нитей относительно неподвижных фоновых, независимо от их количества в парочке. Например, две узорных между двух фоновых – это второй вариант сочетания количества нитей в «парочке» – «заправка 2/2». Образец такой заправки был зафиксирован в г. Северобайкальске в 2020 г. Пояс хранится в семье А.И. Меньшиковой, а принадлежал он ее деду – П.А. Иванову (1878 г.р., с. Бичура), репрессированному в 1937 г.

Композиционно-структурные характеристики фиксировались нами в виде перечня. Он расширялся по мере рассмотрения различных элементов пояса. Готовый полный перечень всех характеристик – это текстовый шаблон. Для экономии времени и удобства работы в экспедиции перечень был оформлен в виде таблицы на двух страницах формата А4 и распечатан в нужном количестве.

Алгоритм процесса изучения пояса включал в себя следующие этапы: 1) опрос информанта согласно разработанному перечню вопросов; 2) фотосъемка пояса с лицевой и изнаночной стороны (на плоской поверхности с нейтральным фоном и измерительной лентой; во всю длину или пополам, в зависимости от размера пояса; оба его конца должны быть видны); 3) визуальный анализ всего пояса (материал, техника, орнамент), частей конструкции (начало, середина, конец, края, кисти) и элементов с заполнением шаблона; 4) создание цифровой схемы пояса; 5) анализ полученных данных; 6) оформление результатов анализа, формирование электронной базы информации.

Методика и шаблон описания были апробированы в полевых исследованиях 2024 г. в с. Бичура

¹ Оговорка об условности связана с тем, что обычно в поясе нечетное количество парочек [5, с. 28; 13, с. 203].

и при описании коллекций поясов Музея истории и культуры народов Сибири и Дальнего Востока Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск), Этнографического музея народов Забайкалья и Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова (г. Улан-Удэ), Архитектурно-этнографического музея «Тальцы» (г. Иркутск), Забайкальского краевого краеведческого музея имени А.К. Кузнецова (г. Чита).

Шаблон описания

1. Дата описания. Название или номер пояса, если он хранится в музее. Владелец, автор. Место изготовления, местонахождение, источник;

2. Размеры: длина пояса без кистей, ширина (в начале, в конце, средняя); длина кистей. Плотность переплетения нитей на 1 кв. см;

3. Характеристика пояса, его состояние: определение лицевой и изнаночной стороны, начала и конца пояса, выцветание, изношенность, дефекты, ошибки;

Далее с использованием метода «морфологического ящика» фиксируются следующие характеристики:

4. Материал браных, фоновых, уточных нитей (пряжа – шерстяная, шелковая, хлопчатобумажная; заводской или ручной способ изготовления; вид нитей – гарус, мулине, ирис). Скрученность нитей: направление (правая Z или левая S), интенсивность (сильная, средняя, слабая);

5. Уток (цвет, количество нитей). Когда уток одного цвета с фоном, узор виден четче, а когда уток отличается, контраст снижается. Нити в утке могли быть разного цвета;

6. Заправка нитей: 1/2, 2/2, 2/3;

7. Принцип построения орнамента: а) по прямой линии; б) по ломаной; в) комбинированный;

8. Композиция: а) с закрытыми (замкнутыми) элементами – с ромбами; с открытыми – с зигзагом; с комбинированными – с ромбами и зигзагом; б) с повторяющимися; с частично повторяющимися; с неповторяющимися элементами;

9. Мотив раппорта: двухсоставной (ромб и дуга); трехсоставной (ромб, крест, дуга), без учета элементов внутри ромба и элементов в начале и конце пояса; многосоставной (комбинация орнаментов по прямой и ломаной линии; комбинации ромбов, крестов и дуг с учетом элементов внутри ромбов);

10. Варианты раппорта по степени изменения мотива: а) мотивы одинаковые; б) мотивы разные;

11. Элементы (ромбы, кресты, дуги) равные/неравные. Сравниваются в мотивах ромбы с ромбами, кресты с крестами, дуги с дугами;

12. Цепочка ромбов: смыкающаяся (вершины ромбов пересекаются или касаются друг друга); несмыкающаяся (состав мотива: а) ромбы, крестики, дуги; б) ромбы, кресты, дуги);

13. Ритм: а) равномерный или неравномерный, зависит от площади, которую занимает каждый мотив, если площадь одинакова – ритм равномерный, если разная – неравномерный, при этом элементы орнамента могут отличаться друг от друга; б) прерывающийся или непрерывающийся, зависит от формы элементов в мотиве: непрерывающийся, когда элементы одинаковые; прерывающийся, когда хотя бы один из элементов разный в мотивах;

14. Количество и последовательность элементов (ромб (с отростками / без отростков); крест (одинарный / двойной / тройной / сложный, с отростками / без отростков); зигзаг (с отростками / без отростков); дуга (продольная – вдоль пояса, вершиной от центра или от кромки; поперечная – поперек пояса, с отростками / без отростков));

15. Начало и конец пояса:

а) поперечные пряжи (цвет, материал, количество, последовательность, расположение);

б) полотняное переплетение (кончается перед браным узором по линии утка, под одной диагональной линией, под двумя линиями, сходящимися от краев наверх к центру или расходящимися из центра наверх в стороны);

в) дополнительные элементы (зигзаги, крестики, дуги): наличие и расположение;

г) прошиты концы на швейной машинке или нет;

16. Продольные полосы нитей основы: цвет, количество браных и фоновых нитей в полосе. Нумерация полос (последовательность от центра к краю): 1 – центральная; 2, 4 и т.д. – четные; 3, 5 и т.д. – нечетные. «А» – слева от центральной полосы, «Б» – справа от центральной полосы (например, 2А и 2Б). Если цифра без буквы, количество нитей необходимо умножить на 2;

17. Количество продольных полос. Соотношение браных (б) полос к фоновым (ф): $b > f$, $b < f$, $b = f$;

18. Равенство / неравенство площади узора и фона;

19. Кромка (продольные края пояса – нити основы полотняного переплетения): а) полосы продольные (последовательность от внешнего края):

цвет, количество нитей в полосе; б) полосы поперечные: цвет, количество нитей в полосе;

20. Количество браных, фоновых, кромочных нитей. Общее количество (сумма) нитей.

Пример описания

1. 10 августа 2021 г. Пояс детский (Рис. 2). Работа К.К. Гавриловой (1919–1992), уроженки с. Бичура. Пояс хранится в семье А.И. Кузнецовой, дочери К.К. Гавриловой, с. Бичура, Республика Бурятия;



Рис. 2. Пояс детский
(с. Бичура, Республика Бурятия). 2021 г.
Фото Е.С. Платоновой

2. Длина пояса без кистей – 62 см, ширина – 8 см; длина кистей – 13 см. Плотность переплетения: 24 нити основы на 7 нитей утка;

3. Пояс ровный по всей ширине. Поврежден: часть нитей утрачена, отсутствует часть нитей в начале пояса, в середине видны поперечные пряжи. Лицевая сторона и начало пояса определяются;

4. Нити хлопчатобумажные, в несколько сложений. Скрученность нитей средняя, левое направление (S);

5. Уток – двойная белая хлопчатобумажная нить;

6. Заправка нитей: 1/2;

7. Принцип построения орнамента – по прямой линии;

8. Композиция с замкнутыми (ромбы) и повторяющимися элементами;

9. Мотив раппорта трехсоставной: ромб, крест, дуга;

10. Вариант раппорта по степени изменения мотива и шага: мотив и шаг одинаковые;

11. Элементы равные;

12. Цепочка ромбов несмыкающаяся (состав мотива: ромб, крест, дуги);

13. Ритм равномерный, непрерывающийся (мотивы одинаковые);

14. Ромб с девятью внешними и внутренними отростками, внутри него ромб с тремя внешними и внутренними отростками; большие ромбы чередуются с одинарным крестом без отростков; с обеих сторон креста дуги (продольные): первая без отростков, вторая с внешними и внутренними отростками. В поясе пять с половиной ромбов;

15. В начале и конце пояса после кистей идет плотняное переплетение, на нем по три поперечные пряжи (сверху вниз: черная, синяя, коричневая). Пряжи расположены через ряд друг от друга. В конце пояса часть нитей из прядей отсутствует. К нитям основы в конце пояса по краям узлами привязаны две полоски ткани длиной 20–25 см. Узор начинается по линии утка с поперечных нитей основы зигзагов (два ряда от края до края, третий и четвертый разделяются ромбом), а в конце пояса – прерывается по линии утка на половине ромба. Композиция пояса состоит из пяти с половиной ромбов;

16. Продольные полосы нитей основы: 1 – красные (15), 2 – зеленые (5x2); 3 – черные (15x2);

17. Количество продольных полос: браных – 3, фоновых – 1 ($б > ф$);

18. Площади узора и фона равны;

19. Кромка из продольных полос: белая (4x2), черная (6x2), серая (6x2), светло-бежевая (6x2). Нити двойные;

20. Количество нитей: браных – 55, фоновых – 110, кромочных – 44. Всего 209.

Заключение

Таким образом, разработанная методика на основе детального анализа структуры по методу «морфологического ящика» дает возможность описывать семейские пояса по шаблону, что позволит в дальнейшем типологизировать их, упростить процесс их идентификации и классифика-

ции, а также облегчит разработку новых моделей для аналогичных исследований.

Унифицированное описание поясов по методике создаст основу для формирования базы данных, которая может использоваться в разработке приложений для распознавания и оцифровки орнаментов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Амброз А.К. Раннеземледельческий культовый символ («Ромб с крючками») // Советская этнография. 1965. № 3. С. 14–27.
2. Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Бухтарминские старообрядцы. Л.: Изд-во АН СССР, 1930.
3. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Алтая и Забайкалья. Опыт сравнительной характеристики. Барнаул: Изд-во БЮИ, 2001.
4. Болонев Ф.Ф. Семейская живая старина за Байкалом. Очерки истории, культуры, быта и межэтническое взаимодействие: сборник научных статей. Улан-Удэ: НоваПринт, 2015.
5. Иванов В.Ф. Как цветок в янтаре. Народный костюм семейских Забайкалья. Улан-Удэ: Экос, 2018.
6. Климова Г.Н. Текстильный орнамент коми. Кудымкар: Коми-Пермяцкое книжное издательство, 1994.
7. Костров А.В. «Семейские»: социокультурные трансформации в период формирования группы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2010. № 1. С. 82–84.
8. Лебедева Н.И. Прядение и ткачество восточных славян. М.: Изд-во АН СССР, 1956.
9. Лысенко О.В. Пояс как этнографический объект и музейный предмет (каталогизация и аналитические стратегии) // Этнографический источник: материалы третьих Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РЭМ, 2004. С. 269–278.
10. Маслова Г.С. Русская народная одежда Забайкалья (XIX–XX вв.) // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири: в 2-х т. Т. 2. Забайкалье. Новосибирск: Наука, 1975. С. 48–70.
11. Нечаева Г.Н. Орнаментальный знак «ромб» и его ассоциативные местные названия // Ветковский музей старообрядчества и белорусских традиций. URL: <https://ru.vetka-museum.by/o-muzee/publikatsii-sotrudnikov/ornamentalnyj-znak-romb-i-ego-assotsiativnye-mestnye-nazvaniya>
12. Осипова Е.И. Ткачество. Новгородские традиции и современность. М.: Художественная школа, 2009.

13. Охрименко Г.И. Женский костюм семейских XIX–XX вв. и его украшения // Этнография русского населения Сибири и средней Азии. М.: Наука, 1969. С. 189–220.

14. Ткань – ритуал – человек. Традиции ткачества славян Восточной Европы. СПб.: Астур, 1992.

15. Трещенок Ю.М. Ритуальные функции одежды в традиционной культуре // Религиоведение. 2016. № 2. С. 120–127.

16. Фордевинд с Совенком // Совенок. 2019. № 5. С. 4–5.

17. Честнейшина Н.Н. О роли орнамента и текста на поясах старообрядцев Юго-Западного Алтая // Орнаментика в артефактах традиционных культур: материалы пятнадцатых международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: Санкт-Петербургский университет технологии и дизайна, 2016. С. 23–26.

18. Чимбеев Н.Д. Некоторые материалы о ткачестве семейских Забайкалья // Известия Архитектурно-этнографического музея «Тальцы». 2002. № 1. С. 134–136.

REFERENCES

1. Ambroz, A.K., 1965. Rannezemledel'cheskii kul'tovyi simvol («Romb s kryuchkami») [An early agricultural cult symbol («Rhombus with hooks»)], Sovetskaya etnografiya, no. 3, pp. 14–27. (in Russ.)
2. Blomkvist, E.E. and Grinkova, N.P., 1930. Bukhtarminskie staroobryadtsy [Bukhtarma Old Believers]. Leningrad: Izd-vo AN SSSR. (in Russ.)
3. Bolonev, F.F., 2001. Staroobryadtsy Altaya i Zabaikal'ya. Opyt sravnitel'noi kharakteristiki [Old Believers of Altai and Transbaikalia: an attempt of comparative characterization]. Barnaul. Izd-vo BYuI. (in Russ.)
4. Bolonev, F.F., 2015. Semeiskaya zhivaya starina za Baikalom. Ocherki istorii, kul'tury, byta i mezhetnicheskoe vzaimodeistvie: sbornik nauchnykh statei [Living antiquity of the Semeiskie communities beyond Baikal. Essays on history, culture, everyday life and interethnic interaction]. Ulan-Ude: Nova-Print. (in Russ.)
5. Ivanov, V.F., 2018. Kak tsvetok v yantare. Narodnyi kostyum semeiskikh Zabaikal'ya [Like a flower in amber. Folk costume of the Semeiskie community in Transbaikalia]. Ulan-Ude: Ekos. (in Russ.)
6. Klimova, G.N., 1994. Tekstil'nyi ornament komi [Textile ornament of the Komi]. Kudymkar: Komi-Permyatskoe knizhnoe izdatel'stvo. (in Russ.)
7. Kostrov, A.V., 2010. «Semeiskie»: sotsio-kul'turnye transformatsii v period formirovaniya grupy [Se-

meiskie communities: socio-cultural transformations during the formation of the group], Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki, no. 1, pp. 82–84. (in Russ.)

8. Lebedeva, N.I., 1956. Pryadenie i tkachestvo vostochnykh slavyan [Spinning and weaving of the Eastern Slavs]. Moskva: Izd-vo AN SSSR. (in Russ.)

9. Lysenko, O.V., 2004. Poyas kak etnograficheskiy ob'ekt i muzeinyi predmet (katalogizatsiya i analiticheskie strategii) [Belt as an ethnographic object and museum object (cataloging and analytical strategies)]. In: Etnograficheskiy istochnik: materialy tret'ikh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii. Sankt-Peterburg: REM, 2004, pp. 269–278. (in Russ.)

10. Maslova, G.S., 1975. Russkaya narodnaya odezhda Zabaikal'ya (XIX–XX vv.) [Russian folk dress of Transbaikalia, XIXth and XXth century]. In: Byt i iskusstvo russkogo naseleniya Vostochnoi Sibiri: v 2-kh t. T. 2. Zabaikal'e. Novosibirsk: Nauka, 1975, pp. 48–70. (in Russ.)

11. Nechaeva, G.N. Ornamental'nyi znak «romb» i ego assotsiativnye mestnye nazvaniya [Rhombus ornament and its associative local names]. URL: <https://ru.vetka-museum.by/o-muzee/publikatsii-sotrudnikov/ornamentalnyj-znak-romb-i-ego-assotsiativnye-mestnye-nazvaniya> (in Russ.)

12. Osipova, E.I., 2009. Tkachestvo. Novgorodskie traditsii i sovremennost' [Weaving. Novgorod tradition and modernity]. Moskva: Khudozhestvennaya shkola. (in Russ.)

13. Okhrimenko, G.I., 1969. Zhenskii kostyum semeiskikh XIX–XX vv. i ego ukrasheniya [Female costume of the Semeiskie community of XIXth and XXth century and its decoration]. In: Etnografiya russkogo naseleniya Sibiri i srednei Azii. Moskva: Nauka, 1969, pp. 189–220. (in Russ.)

14. Tkan' – ritual – chelovek. Traditsii tkachestva slavyan Vostochnoi Evropy [Fabric – ritual – man. Weaving traditions of the Slavs of Eastern Europe]. Sankt-Peterburg: Astur, 1992. (in Russ.)

15. Treshchenok, Yu.M., 2016. Ritual'nye funktsii odezhdy v traditsionnoi kul'ture [Ritual functions of clothes in traditional culture], Religiovedenie, no. 2, pp. 120–127. (in Russ.)

16. Fordevind s Sovenkoy [Fordewind with an Owl], Sovnok, 2019, no. 5, pp. 4–5. (in Russ.)

17. Chestneishina, N.N., 2016. O roli ornamenta i teksta na poyasakh starobryadtsev Yugo-Zapadnogo Altaya [On the role of ornament and text on the belts of Old Believers of South-Western Altai]. In: Ornamentika v artefaktakh traditsionnykh kul'tur: materialy pyatnadsyati mezhdunarodnykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskii universitet tekhnologii i dizaina, 2016, pp. 23–26. (in Russ.)

18. Chimbeev, N.D., 2002. Nekotorye materialy o tkachestve semeiskikh Zabaikal'ya [Some materials on the weaving of the Semeiskie communities in Transbaikalia], Izvestiya Arkhitekturno-etnograficheskogo muzeya «Tal'tsy», no. 1, pp. 134–136. (in Russ.)

*Статья поступила в редакцию 15.10.2024;
рекомендована к печати 20.12.2024*



УДК 397

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/48-56>

А.В. Титорский*

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КУЛЬТУР УДЭГЕЙЦЕВ, НАНАЙЦЕВ И ТАЗОВ В КИБЕРПРОСТРАНСТВЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЯ 2024 г.)**

В статье представлена общая характеристика репрезентации культуры тазов и других коренных малочисленных народов Приморского края в виртуальном пространстве на примере сообщества социальной сети «ВКонтакте». В ходе исследования была предпринята попытка выявить с помощью корреляционного анализа связь между упоминанием определенного коренного народа в постах сообщества и откликом пользователей в виде «лайков». Затем полученные результаты были сопоставлены с результатами традиционного полевого исследования, что позволило автору сделать общие выводы о репрезентации культуры тазов в сети Интернет.

Ключевые слова: киберэтнография, киберпространство, Приморский край, коренные малочисленные народы, тазы, множественные идентичности

Representation of Udege, Nanai and Taz cultures in cyberspace (based on the 2024 study). ANDREY V. TUTORSKIY (Lomonosov Moscow State University; Russian State University for the Humanities)

The article attempts to describe the representation of the culture of Taz and other indigenous minority peoples of Primorsky Krai in the virtual space using the case of a community in the social network VKontakte. Using correlation analysis, the author identifies connection between the mentions of a certain indigenous people in the community's posts and the user response to them in the form of likes. The results were then compared with the results of a traditional field study, which allowed the author to draw general conclusions about the representation of the Taz culture on the Internet.

Keywords: cyberethnography, cyberspace, Primorsky Krai, indigenous minority peoples, Taz, multiple identities

Введение

Исследования киберпространства и этнографических/антропологических проблем, связанных с ним, начались в 1990-е гг. [30; 37; 38]. В 2000–2015 гг. на английском языке вышли труды, ставшие уже классическими для исследователей интернет-пространства,

среди них – работы К. Хайн [32; 33], Т. Бельстрофа [31] и Д. Миллера [34; 35; 36]. В русскоязычной науке «веб-этнография» (по выражению А.В. Головнева [6]) стала активно разрабатываться во втором десятилетии XXI в. [1; 2; 3; 5; 6; 7; 8; 9; 12; 15; 20; 25; 26; 28; 29].

* ТУТОРСКИЙ Андрей Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, старший преподаватель Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия, tutorski@hist.msu.ru

© Титорский А.В., 2025

** Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Трансграничные народы Сибири и Дальнего Востока в составе России: истории успеха как фактор “мягкой силы”» (Программа фундаментальных и прикладных научных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности» 2023–2025 гг.).

Многие работы в отечественной традиции посвящены репрезентации конкретных этнических групп в киберпространстве. Как следствие, ключевые теоретические вопросы данных исследований связаны с тем, насколько интернет-пространство соотносится с реальным пространством, проявляются ли в нем особые тенденции, например, предшествующие реальным событиям [6; 9], или, напротив, оно в основном отражает процессы, которые происходят в офлайн-пространстве [2; 26; 28]. В ряде статей интернет-пространство трактуется как особый хронотоп, объединяющий дисперсно проживающие или находящиеся на большом расстоянии от исследователя группы. Так, в 2020 г. в журнале «Этнографическое обозрение» была опубликована подборка статей, посвященных «новой сельскости». Некоторые из их авторов использовали форумы и сообщества в социальных сетях как источник информации, а также как площадку для проведения опросов [16; 27]. Расселившиеся по отдельным деревням Ленинградской области «дауншифтеры» и «выживальщики» – группы, исследование которых сложно с точки зрения логистики. Необходимо объездить множество деревень, в каждой из которых находятся (часто непостоянно) только 1–2 представителя этой группы, что сопряжено со значительными расходами. При этом следствием возможного отказа от интервью станет бесполезная поездка в отдаленную деревню или необходимость возвращаться в нее повторно. Тем не менее на форумах эти люди активно высказывают свои взгляды, которые могут быть обобщены и проанализированы исследователем. Схожим образом интернет-опрос используется в статье Е.П. Желамской, которая собирала представления о границе сельского и городского в восприятии современных жителей южной части Архангельской области [10].

Настоящее исследование выполнялось на стыке описанных выше подходов – нетнографии и исследования этнической репрезентации культур народов в интернете. Планируя полевое исследование 2024 г. в Приморском крае, которое в силу ряда обстоятельств должно было длиться ровно две недели, участники предварительно провели в апреле–июне 2024 г. нетнографическое исследование. В ходе него были проанализированы данные о тазах, а в качестве сравнительных материалов привлекались сведения о других коренных малочисленных народах Приморского края – удэгейцах и нанайцах. Интернет-исследование репрезентации культуры тазов было нацелено на: 1) предварительное ознакомление с актуальным состоянием культуры тазов и других народов Приморского края, элиминирование историографических клише [23; 24], формирование основных исследовательских гипотез, подлежащих проверке в ходе

полевого исследования; 2) сравнение форм репрезентации культуры тазов и культур других народов Приморского края и выявление общих и своеобразных (этнодифференцирующих) культурных черт; 3) формирование набора данных с целью их дальнейшего сравнения с данными, полученными традиционными этнографическими способами (интервьюирование, фотофиксация и наблюдение).

В настоящей статье будет дана общая характеристика репрезентации культуры тазов и других коренных малочисленных народов Приморского края в сети Интернет, преимущественно – в открытых сообществах в социальной сети «ВКонтакте» (далее – ВК) и группах в социальной сети «Одноклассники» (далее – ОК). В ходе исследования была осуществлена статистическая обработка простейших интерактивных форм одобрения содержания того или иного поста (подсчет «лайков»), а затем их обработка методом корреляционного анализа. Затем было проведено сравнение материалов нетнографического и традиционного полевого исследования, а также сделаны общие выводы о репрезентации культуры тазов в сети Интернет.

Общие сведения о народах Приморского края в социальных сетях

В апреле–мае 2024 г. был проведен предварительный сбор информации о группах в сетях ВК и ОК, в которых принимают участие представители тазов (сообщество Ольгинской средней школы в ВК и ОК, сообщество Ольгинской районной библиотеки в ВК, сообщество Ассоциации коренных малочисленных народов Приморского края). Наиболее активно культура тазов была представлена в сообществе «Союз коренных малочисленных народов Приморского края» (далее – СКМН ПК) в ВК, и именно это сообщество было выбрано нами для анализа связи тематики отдельных постов и предпочтений пользователей.

Важно отметить, что помимо сообществ в социальных сетях значительное количество информации о некоммерческих организациях, включающих представителей коренных малочисленных народов, содержится на государственных официальных сайтах. СКМН ПК был зарегистрирован в Едином государственном реестре юридических лиц 27 марта 2012 г. и объединил 13 национальных общин¹. Сообщество «СКМН ПК» было создано для информирования общественности о текущей деятельности союза 18 марта 2019 г.

¹ По информации сайта организации, это «Кедр», «Удэге», «Буа Хони», «Родник», «Аралия», «Эдельвейс», «Ирбис», «Адига», «Тернейская», «Агзу», «Удэгейское братство», «Тайга», «Олондо» [18].

На 01.06.2024 в нем насчитывалось 403 публикации (поста), из которых в 83 случаях упоминались культуры коренных малочисленных народов Приморья. В сообществе состояло 103 участника, которые не очень активно участвовали в обсуждениях публикаций. Среднее число просмотров у постов в сообществе составляло 85,7, а среднее число «лайков» – 5,1.

Подавляющее большинство постов сообщества (320 шт.) было посвящено общей информации и текущей деятельности объединения, не связанной с конкретными культурами народов Приморья (это, например, информация о проведении в Москве выставки «Сокровища Севера – Мастера и художники России 2024» [21, 08.05.2024²], ежедневные отчеты о гуманитарно-патриотической акции-автопробеге Владивосток–Луганск под лозунгом «Народы вместе – сквозь года!» [21, 28.01–21.02.2024], ежегодные поздравления с Международным днем коренных народов мира [21, 09.08.2021, 09.08.2022, 09.08.2023] и др.).

Из 83 постов сообщества с упоминанием конкретных коренных малочисленных народов Приморского края 68 было посвящено удэгейцам, 31 – нанайцам, 22 – тазам, в 4 упоминались гольды. С точки зрения официальной документации, «гольды» – устаревшее название нанайцев, однако гольды в Приморском крае сопротивляются своему отождествлению с нанайцами и добиваются признания в качестве отдельного народа. Важно отметить, что в 14 публикациях сообщества использована типовая формулировка, одновременно включающая все три официально признанных народа края, – «коренные малочисленные народы Приморского края удэгейцы, нанайцы и тазы», употребление которой не предполагало дальнейшей детализации и обращения к конкретным элементам культуры или повседневной жизни указанных народов. Таким образом, число публикаций, которые содержали бы сведения о конкретном аспекте культуры названных народов, меньше: 54 – для удэгейцев, 17 – для нанайцев, 7 – для тазов и 4 – для гольдов.

В этих немногочисленных постах культуры трех основных народов были представлены неравномерно с точки зрения качественных показателей. Наиболее подробно была освещена современная культура и повседневная жизнь удэгейцев. Мы выделили два типа упоминаний, в соответствии с которыми были проведены количественные подсчеты: во-первых, упоминания элементов культуры (построек, предметов материальной культуры, блюд, праздников, отдельных слов национального языка и их значений), во-вторых, упоминания актеров или актантов (по Б. Латуру),

в число которых могли входить любые люди или организации, совершающие действия в интересах культуры того или иного народа (учителя национального языка, национальные общины, ученые, исследующие народ, известные художники или литераторы из числа представителей народа и т.д.)

Элементы культуры удэгейцев упоминаются в 15 постах, нанайцев – в 8, тазов – в 2, а гольдов – ни разу. Качественная характеристика упоминаний может быть представлена следующим образом. Из элементов культуры удэгейцев упомянуты: *севохи* – антропоморфные фигуры, вместилища духов [21, 22.05.2022], хозяин моря и рек *Ганихи* и его помощница касатка *Тэму* [21, 15.03.2023], *улы* – охотничья обувь [21, 29.09.2023], *кункай* – музыкальный инструмент, удэгейские пельмени *бианчи* [21, 28.11.2023], «Танец оленей» [21, 29.12.2023], «Гуаня» – Новый год на удэгейском [21, 10.02.2024]. Периодически посты начинались с приветствия на удэгейском языке, например: «Багдифи, мой друг!» [21, 24.10.2022]. Среди упоминаемых элементов нанайской культуры – народная игра «Апокачи» (нанайские шашки) [21, 26.06.2022], сказка «Айога» [21, 01.02.2023], ансамбль «Кэку» (в переводе с нанайского – «цветок») [21, 20.10.2023] и др.

На этом фоне культура тазов представлена всего лишь двумя упоминаниями. Во-первых, в одной из публикаций говорится о том, что основным видом хозяйственной деятельности тазов является рыболовство: «рыболовство у них в крови» [21, 01.12.2022]. Хотя данное занятие скорее объединяет тазов с другими коренными народами Приморья, а не отличает их. Во-вторых, в сообщении о поездке в Мариуполь упомянут «салат “фунчоза” по рецепту тазов» [21, 09.02.2023], который был приготовлен главой СКМН ПК, удэгейцем по национальности. Таким образом, фактическая информация о культуре тазов в постах представлена минимально, о гольдской культуре – не представлена вовсе.

Схожим образом выглядит и ситуация с упоминаниями актантов, представляющих традиционную культуру, или, если говорить точнее, то в первую очередь вторичные формы культуры (по К.В. Чистову). Удэгейскую культуру представляют различные общины («Буа-Хони», «Родничок», «Агзу» и др.), Центр удэгейской культуры «Удиэ Зугдиги Андала», детский ансамбль «Вайкта», преподаватели удэгейского языка (Л.А. Каза, А.Л. Уза, О.Д. Лобода, Н.И. Андреева), организатор праздника «Сагди Дава» Г.В. Андрейцева, писательница В. Кялундзина, художник И. Дункай. Кроме того, актантами, продвигающими культуру удэгейцев, выступает Российский этнографический музей [21, 23.01.2023], сотрудники Музея истории Дальнего Востока им. В.К. Арсеньева и Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока

² Здесь и далее в ссылках на посты сообщества указываются даты размещения постов.

ДВО РАН (А.Ф. Старцев, Ю.В. Латушко, Р.В. Гвоздев). Нанайская культура представлена ансамблем «Кэку», мастером народного творчества Н.М. Дигор, изготавливающей сумки и другие аксессуары из рыбьей кожи, лингвистом Е.А. Гаер. Ее актанты также выступают музейные и исследовательские учреждения Приморского края. Культура тазов представлена только тремя актантами, из которых только один – таз по национальности. Это Н.В. Ваганова, которая названа в фильме о тазах (проект «Исчезающие легенды») «последним носителем тазовского языка» [21, 24.10.2022]. Два других актанта – исследователь традиционных культур народов Приморья А.Ф. Старцев и глава СКМН ПК В.В. Андрейцев, удэгейцы по национальности.

Таким образом, большинство из проанализированных упоминаний конкретных элементов культуры и актантов, продвигающих национальные культуры, относится к удэгейцам, что вполне объяснимо, т.к. удэгейцы – самый многочисленный из коренных народов Приморского края. Их численность в регионе, по данным переписи 2020–2021 г., составляла 715 чел., численность нанайцев, основная масса которых (10 836 чел.) проживает в Хабаровском крае, – 302 чел., тазов – 221 чел. [11]. Это обстоятельство объясняет, почему большая часть актантов нанайского народа – гости из Хабаровского края. Почти полное отсутствие актантов среди тазов позволяет заключить, что представители этого коренного народа наименее активно включены в процесс манифестации собственной культуры в сети Интернет, и требует дальнейшего изучения.

Внимание пользователей к постам этнической тематики на примере сообщества ВК

Для объяснения причин «невидимости» культуры тазов нами было разработано две альтернативных гипотезы, для проверки которых был предпринят корреляционный анализ, направленный на выявление связи между тематикой постов (упоминание конкретных коренных народов) и откликом пользователей сообщества. Согласно первой гипотезе, этнические тазы постепенно теряют свою идентичность, обретая новые формы самосознания в рамках городских, полиэтнических сообществ. По данным Всероссийской переписи населения 2020–2021 г., доля тазов, проживающих в городах и поселках городского типа, составляет 47,9% [11]. В таком случае, посты о культуре тазов должны были отмечаться «лайками» совершенно разных пользователей сообщества (например, пост, посвященный фильму о культуре тазов, – «лайками» от участников съемочной группы и жителей с. Михайловка и пгт Ольга, которые помогали с организацией съемок), но не этнических тазов. Вторая гипотеза предполагала наличие у этнических тазов четкого самосознания, которое по определенным причинам не

могло манифестироваться открыто. В таком случае в сообществе «СКМН ПК» должны были иметься люди, которые целенаправленно отмечают «лайками» именно посты о культуре тазов. В случае подтверждения этой версии гипотеза о размывании этнического самосознания тазов оказывается несостоятельной, что влечет за собой необходимость коррекции форм сбора сведений об этнической культуре.

В ходе проверки гипотез мы сформировали таблицу, в которую включили посты сообщества, присвоив каждому уникальный номер в формате «год–месяц–дата–время публикации» (например, пост от 8 февраля 2024 г., опубликованный в 11:19, получал номер 202402081119). Каждый пост был оценен на предмет упоминания в нем коренных малочисленных народов края – удэгейцев, нанайцев и тазов (1 – упоминается, 0 – не упоминается), а также количества «лайков», полученных от пользователей. Затем был высчитан коэффициент корреляции, характеризующий связь между упоминанием определенного коренного народа и количеством «лайков», поставленных данному посту.

Пользователи сообщества в зависимости от их активности были разделены на 3 группы. Первую составили представители администрации сообщества (2 чел.), которые отмечали «лайками» большую часть постов сообщества, независимо от связи их содержания с культурой конкретного народа. Вторая группа – это относительно активные пользователи (34 чел.), поставившие за исследуемый период (с 18.03.2019 по 01.06.2024) от 39 до 6 «лайков». Данный диапазон показателей был выбран в связи с тем, что он поддается статистической обработке. Наконец, третья группа – это «случайные» посетители (61 чел.), которые нажимали на кнопку «нравится» 5 раз и менее. При оценке коэффициента корреляции были использованы следующие референтные значения: 0,7–0,9 – сильная корреляция, 0,41–0,69 – относительная корреляция, 0,4 и ниже – слабая корреляция.

Для представителей первой группы наибольшая величина коэффициента корреляции характерна для постов, посвященных культуре удэгейцев, на втором месте оказываются посты о культуре тазов, наименьшие (или равные с тазами) значения коэффициента принимает для постов о нанайской культуре (табл. 1).

Таблица 1
Коэффициент корреляции для администрации сообщества

	Администратор № 1	Администратор № 2
Удэгейцы	0,70	0,60
Нанайцы	0,41	0,33
Тазы	0,48	0,33

При оценке коэффициента корреляции для группы активных пользователей были выявлены следующие значения: 2 человека не поставили ни одного «лайка» под постами, где упоминались представители коренных народов; для 4 человек наблюдался положительный (хотя и менее 0,2) коэффициент корреляции в отношении постов об удэгейцах и отрицательный – в отношении постов

о нанайцах и тазах; для 24 человека отмечена низкая величина коэффициента корреляции в отношении постов о коренных народах в диапазоне от 0,1 до 0,39. Наконец, 4 человека имели относительно высокую (более 0,4) величину коэффициента корреляции в отношении постов, упоминающий один определенный коренной народ (табл. 2).

Таблица 2

Коэффициент корреляции для группы активных пользователей (выборочные результаты)

	Пользователь № 9	Пользователь № 13	Пользователь № 29	Пользователь № 31
Удэгейцы	0,27	0,48	0,42	0,26
Нанайцы	0,46	0,32	0,36	0,34
Тазы	0,33	0,35	0,49	0,59

Примечательно, что среди этих четырех пользователей, отмечающих «лайками» преимущественно посты, упоминающие конкретный народ, два человека имеют наиболее высокий коэффициент корреляции в отношении постов о тазах (№ 29 и 31). Несмотря на весьма скромный масштаб проанализированных данных, мы полагаем, что они дают основание опровергать гипотезу о том, что тазы постепенно теряют свое этническое самосознание. В связи с этим обозначилась необходимость изменить традиционную схему этнографического исследования, предполагающую первоочередной интерес к постройкам, одежде, орнаментам, пище и народному творчеству изучаемого этноса, и осуществить поиск альтернативных сфер проявления этничности тазов.

Полевые наблюдения и их сопоставление с результатами онлайн-исследования

В июле 2024 г. нами был совершен полевой (пилотный) выезд в Ольгинский район Приморского края, в ходе которого было проведено интервьюирование 12 представителей тазов и гольдов. Была произведена фотофиксация элементов традиционной культуры (более 120 фотографий), собраны списки представителей коренных малочисленных народов Ольгинского района, а также изучены материалы краеведческих музеев в пгт Ольга и с. Михайловка, которые представляют офлайн-формы репрезентации культуры тазов для жителей Приморского края. Материалы, собранные в ходе полевых наблюдений, были сопоставлены с результатами предварительного нетнографического исследования. Остановимся подробнее на некоторых их аспектах, наиболее релевантных для настоящей работы.

Во-первых, элементы традиционной культуры тазов, преимущественно пища, которые практически не репрезентируются в сети Интернет, четко

фиксируется в офлайн-пространстве. Наши собеседники чаще всего вспоминали о таких традиционных блюдах, как салат с картофелем «тудосы» (от кит. *тудоудзы* 土豆子) и салат с редькой «лобосы» (от кит. *лобоцзы* 萝卜子) (Полевые материалы автора, далее – ПМА. 2024 г.). Важную роль в пищевых предпочтениях играет использование зелени, в частности – сибирской вариации борщевика, который местные тазы называют «лазынчин». Так, одна из опрошенных (1950 г.р.), проживающая в пгт Ольга, так рассказывала о предпочтениях своего сына: «Он мне говорит: “Мама, ты будешь пельмени делать, добавь туда лазынчин и зелени побольше”» (ПМА. 2024 г.). Лазынчин – скорее всего русифицированное китайское название борщевика Меллендорфа (кит. *лаошаньцин* 老山芹; лат. *Heracleum moellendorffii* Hance), хотя большее распространение в Приморье имеет борщевик рассеченный (лат. *Heracleum dissectum*) (см.: [13, с. 56]). Таким образом, представления о национальной кухне и связанных с ней пищевых предпочтениях составляют значительный элемент современной материальной культуры тазов. Более того, часто рецепты блюд сохраняются без четкой корреляции со знанием их названий.

Во-вторых, подтвердился вывод предварительного интернет-обследования о том, что язык тазов продолжает свое бытование. Большая часть наших собеседников в повседневной жизни использует только русский язык, однако люди в возрасте старше 60 лет достаточно регулярно употребляют длинные устоявшиеся словесные формулы. Например, автор этой статьи присутствовал при произнесении такой формулы перед сохранившимся в Михайловке алтарем божества Лойфу (возможно, от кит. *лаофу* 老夫), аналогии которой обнаруживаются в соответствующих описаниях рубежа XIX – начала XX вв. [4, с. 109–110; 19, с. 19]. Иными словами, распространенный в сети

тезис о том, что остается лишь «последний носитель тазовского языка», не подтвердился.

В-третьих, тазы Ольгинского района, с одной стороны, четко отделяли себя от других народов – русских, удэгейцев, нанайцев. С другой стороны, в офлайн-поле собеседники гораздо четче выражали идею о том, что все коренные народы Приморского края имеют множество общих интересов: «Мы все коренные в одной лодке. Да, мы и с русскими все делаем вместе: и там – на СВО, и здесь – рыбу ловим. Зачем нас разделять?» (ПМА. 2024 г.). Более того, отдельные элементы культуры тазов воспринимаются местными русскими жителями не как иноэтнические, а как регионально-специфичные (например, ляндошка – коса, серп (от кит. *ляньдао* 镰刀), лободошка – нож-тесак (от кит. *лободао* 萝卜刀). Когда в ходе опросов мы использовали китайские названия, то русские собеседники говорили: «Зачем вы так официально называете – ляндоа? Мы косу называем ляндошкой, у нас у всех ляндошки есть, мы все их так называем» (ПМА. 2024 г.).

Наконец, обследование показало существование внутри группы тазов общности «гольдов», которые обладают четким самосознанием и проводят границу между собой и тазами. При этом в переписях населения люди, которые именуют себя гольдами, включались в состав нанайцев, поскольку понятие «гольд» считается устаревшим экзоэтнонимом нанайцев, а в полевых исследованиях 1990-х гг. – в состав тазов. Так, одним из сторонников наличия особой гольдской идентичности является лидер общины «Чин сан» А.Г. Захаренко (ПМА. 2024 г.), однако в научной статье А.Ф. Старцева эта община фигурирует как тазовская [22]. Таким образом, формирование самосознания тазов происходит (в том числе и в настоящее время) в сложных отношениях с упорядочивающими действиями государства в виде статистических служб и этнографическими обследованиями (подробнее об этом на примере Северо-Запад РФ см.: [17]). Все эти процессы практически незаметны в онлайн-пространстве.

Заключение

Безусловно, в отношении тазов справедливо утверждение исследователей [2; 28], что значительная часть процессов и культурных явлений жизни общества отражается и офлайн, и онлайн: это и постепенное вытеснение языка тазов русским языком, и малое распространение традиционных элементов одежды, строений, орудий труда. С другой стороны, можно выделить и значимые отличия. Во-первых, онлайн-репрезентация культуры тазов не отражает более современные, футуристические тенденций, свойственные для киберпространства, которые были продемонстрированы исследователями на примере прак-

тик повседневной городской культуры эпохи ковида [6] или манифестации и конструирования идентичности беджа Судана [9]. В случае с тазами Приморья киберпространство оказывается лишь небольшой и не самой важной сферой репрезентации их культуры. Во-вторых, в онлайн-пространстве могут более четко проявляться иные тенденции, чем те, что мы можем наблюдать в реальной жизни. Так, интернет-обследование показало, что культура тазов либо не ощущается пользователями сети как своя, либо, напротив, четко отграничивается ими от других культур – удэгейской, нанайской, русской и китайской. Полевое же исследование продемонстрировало значительную открытость общности тазов (смешанные браки, смешанное проживание), а также наличие общего культурного пространства проживающих в регионе народов, рождающего идентичность скорее «локального» [14, с. 47], а не этнического субъекта.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ахметова М.В. Интернет как корпус источников по фольклору и этнографии (региональный аспект) // Фольклор и этнография: к девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова: сборник научных статей. СПб., 2011. С. 302–311.
2. Белоруссова С.Ю., Сюзюмов А.А. Картография в киберэтнографии (на примере коренных малочисленных народов) // Сибирские исторические исследования. 2024. № 2. С. 93–119.
3. Белоруссова С.Ю. #Силакряшен: жизнь непризнанного народа // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 41–63.
4. Браиловский С.Н. Тазы или уди́не: опыт этнографического исследования. СПб., 1901.
5. Гладкова А.А. Региональные веб-сайты этнических групп России как отражение языкового и культурного плюрализма в сети Интернет // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. 2015. № 2. С. 17–39.
6. Головнев А.В. Киберскорость // Этнография. 2020. № 3. С. 6–32.
7. Головнев А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1. С. 100–108.
8. Головнев А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб.: МАЭ РАН, 2021.
9. Гордеев Ф.И., Тutorsкий А.В., Чиркова А.Х. Видеоматериалы о беджа в интернете: локальные и глобальные измерения идентичности // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2023. № 3. С. 127–138.
10. Желамская Е.П. База, деревня, природа: трансформация представления местных жителей о поселке городского типа во второй половине XX – начале XXI в. // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 45–66.

11. Итоги ВПН-2020. Т. 5. Национальный состав и владение языками. Табл. 17. Население коренных малочисленных народов Российской Федерации. URL: https://rosstat.gov.ru/storage/media-bank/Tom5_tab17_VPN-2020.xlsx
12. Киссер Т.С. Виртуальная идентичность российских немцев // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 64–84.
13. Латушко Ю.В., Пантюхина И.Е., Демина А.С. Лекарственные растения в жизни современных нанайцев (по материалам полевого исследования) // Труды Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. 2020. Т. 28. С. 45–68.
14. Латушко Ю.В., Свистов Н.Л., Левченко А.В. Этнодифференцирующие элементы современного культурного ландшафта р. Бикин // Труды Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. 2021. Т. 32. С. 33–49.
15. Махмутов З.А., Габдрахманова Г.Ф. Особенности этнической идентичности виртуальных татарских сообществ в социальной сети ВКонтакте // Историческая этнология. 2016. Т. 1. № 2. С. 276–292.
16. Мельникова Е.А. Биографии переезда из города в деревню и риторика самотрансформации в современной России // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 88–105.
17. Новожилов А.Г. Сохранение языков коренных малочисленных народов в условиях глобализации (опыт Северо-Запада России) // Русин. 2022. № 67. С. 361–374.
18. О союзе // Союз коренных малочисленных народов Приморского края. URL: <https://союз-кмнс.рф/o-soyuze>
19. Патканов С.К. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников. Т. 2. Прочие тунгусские племена. СПб., 1906.
20. Разумова И.А., Сулейманова О.А. Саамские сетевые сообщества в «этническом интернете» России // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2021. № 2. С. 114–122.
21. Сообщество «Союз коренных малочисленных народов Приморского края». URL: https://vk.com/souz_kmn_pk
22. Старцев А.Ф. Проблемы современного развития хозяйственной деятельности тазов Ольгинского района Приморского края // В зеркале Перестройки: к осмыслению российской трансформации: сборник научных статей. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2015. С. 202–206.
23. Титорский А.В. Биографический метод сбора полевой информации // Полевая этнография– 2008: материалы международной научной конференции. СПб.: Изд. дом Санкт-Петербургского гос. университета, 2010. С. 11–21.
24. Титорский А.В. Биографическое интервью и антропология добра: точки соприкосновения // Антропологии. 2024. № 2. С. 111–130.
25. Титорский А.В. Развитие интернет-ресурсов по этнографической / антропологической тематике в 2003–2013 гг. // Историческая информатика. 2013. № 2. С. 31–41.
26. Хохолькова Н.Е. «Африканцы XXI века»: репрезентация транскультурной идентичности в виртуальном пространстве. // Этнография. 2020. № 3. С. 90–102.
27. Щепанская Т. Б. Домик-в-деревне для бегства и выживания: утопия сельской автономии в популярной футурологии катастроф // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 70–87.
28. Ягафова Е.А. Киберэтничность чувашей: репрезентационные практики // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 147–158.
29. Ягафова Е.А. Репрезентация этничности в киберпространстве: методологические подходы, исследовательские практики // Информационное общество. 2023. № 5. С. 65–73.
30. Bahl, A., 1997. Zwischen On- und Offline. Identität und Selbstdarstellung im Internet. München: KoPäd Verlag.
31. Boellstorff, T., 2008. Coming of age in Second life: an anthropologist explores the virtually human. Princeton: Princeton University Press.
32. Hine, C., 2017. From virtual ethnography to the embedded, embodied, everyday internet. In: Hjorth, L., Horst, H. and Galloway, A. eds., 2017. The Routledge companion to digital ethnography. New York: Routledge, pp. 21–28.
33. Hine, C., 2000. Virtual ethnography. London: Sage.
34. Miller, D. et al., 2019. Contemporary comparative anthropology – the Why We Post Project. Ethnos, Vol. 84, no. 2, pp. 283–300.
35. Miller, D., 2016. Social media in an English village. London: UCL Press.
36. Miller, D., 2011. Tales from Facebook. Malden: Polity Press.
37. Poster, M., 1998. Virtual ethnicity: tribal identity in an age of global communication. In: Jones, S.G. ed., 1998. Cybersociety 2.0: revisiting computer-mediated communication and community. Thousand Oaks: Sage, pp. 184–211.
38. Rheingold, H., 1991. Virtual reality. New York: Simon and Schuster.

REFERENCES

1. Akhmetova, M.V., 2011. Internet kak korpus istochnikov po fol'kloru i etnografii (regional'nyi aspekt) [Internet as a source corpus on folklore and ethnography (regional aspect)]. In: Fol'klor i etnografiya: k devyanostoletiyu so dnya rozhdeniya

K.V. Chistova: sbornik nauchnykh statei. Sankt-Peterburg, 2011, pp. 302–311. (in Russ.)

2. Belorussova, S.Yu. and Syuzyumov, A.A., 2024. Kartografiya v kiberetnografii (na primere korennykh malochislennykh narodov) [Cartography in cyber-ethnography (the case of indigenous minority peoples)], *Sibirskie istoricheskie issledovaniya*, no. 2, pp. 93–119. (in Russ.)

3. Belorussova, S.Yu., 2019. #Silakryashen: zhizn' nepriznannogo Naroda [#Silakryashen: the virtual life of an unrecognised people], *Sibirskie istoricheskie issledovaniya*, no. 2, pp. 41–63. (in Russ.)

4. Brailovskii, S.N., 1901. Tazy ili udihe: opyt etnograficheskogo issledovaniya [Tazy, or udihe. An ethnographic research]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

5. Gladkova, A.A., 2015. Regional'nye veb-saity etnicheskikh grupp Rossii kak otrazhenie yazykovogo i kul'turnogo plyuralizma v seti Internet [Russia ethnic groups' websites as a reflection of linguistic and cultural pluralism in the Web], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 10. Zhurnalistika*, no. 2, pp. 17–39. (in Russ.)

6. Golovnev, A.V., 2020. Kiberskorost' [Cyber-speed], *Etnografiya*, no. 3, pp. 6–32. (in Russ.)

7. Golovnev, A.V., Belorussova, S.Yu. and Kissar, T.S., 2018. Veb-etnografiya i kiberetnichnost' [Web-ethnography and cyber-ethnicity], *Ural'skii istoricheskii vestnik*, no. 1, pp. 100–108. (in Russ.)

8. Golovnev, A.V., Belorussova, S.Yu. and Kissar, T.S., 2021. Virtual'naya etnichnost' i kiberetnografiya [Virtual ethnicity and cyber-ethnography]. Sankt-Peterburg: MAE RAN. (in Russ.)

9. Gordeev, F.I., Tutorskiy, A.V. and Chirkova, A.Kh., 2023. Videomaterialy o bedzha v internete: lokal'nye i global'nye izmereniya identichnosti [Beja video data on the Internet: local and global dimensions of identity], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya*, no. 3, pp. 127–138. (in Russ.)

10. Zhelamskaya, E.P., 2024. Baza, derevnya, priroda: transformatsiya predstavleniya mestnykh zhitelei o poselke gorodskogo tipa vo vtoroi polovine XX – nachale XXI v. [Base, village, nature: transformation of the local image of an urban-type settlement in the second half of the XXth – early XXIst centuries], *Vestnik antropologii*, no. 2, pp. 45–66. (in Russ.)

11. Itogi VPN-2020. T. 5. Natsional'nyi sostav i vladenie yazykami. Tabl. 17. Naselenie korennykh malochislennykh narodov Rossiiskoi Federatsii [Results of the All-Russian Population Census 2020. Vol. 5. Ethnic composition and language proficiency. Table 17. Population of indigenous peoples of the Russian Federation]. URL: https://rosstat.gov.ru/storage/media-bank/tom5_tab17_vpn-2020.xlsx (in Russ.)

12. Kissar, T.S., 2019. Virtual'naya identichnost' rossiiskikh nemtsev [Virtual identity of Russian Germans], *Sibirskie istoricheskie issledovaniya*, no. 2, pp. 64–84. (in Russ.)

13. Latushko, Yu.V., Pantyukhina, I.E. and Demina, A.S., 2020. Lekarstvennye rasteniya v zhizni sovremennykh nanaitsev (po materialam polevogo issledovaniya) [Medicinal plants in the modern life of Nanai people (based on field study materials)], *Trudy Instituta istorii, arkhologii i etnografii DVO RAN*, Vol. 28, pp. 45–68. (in Russ.)

14. Latushko, Yu.V., Svistov, N.L. and Levchenko, A.V., 2021. Etnodifferentsiruyushchie elementy sovremennogo kul'turnogo landshafta r. Bikin [Ethno-differentiating elements of the modern cultural landscape of the Bikin River], *Trudy Instituta istorii, arkhologii i etnografii DVO RAN*, Vol. 32, pp. 33–49. (in Russ.)

15. Makhmutov, Z.A. and Gabdrakhmanova, G.F., 2016. Osobennosti etnicheskoi identichnosti virtual'nykh tatarskikh soobshchestv v sotsial'noi seti VKontakte [The features of ethnic identity of Tatar virtual communities in VKontakte social networking service], *Istoricheskaya etnologiya*, no. 2, pp. 276–292. (in Russ.)

16. Mel'nikova, E.A., 2020. Biografii perezda iz goroda v derevnyu i ritorika samotransformatsii v sovremennoi Rossii [The biographies of urban-rural move and the rhetoric of self-transformation in present-day Russia], *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 88–105. (in Russ.)

17. Novozhilov, A.G., 2022. Sokhranenie yazykov korennykh malochislennykh narodov v usloviyakh globalizatsii (opyt Severo-Zapada Rossii) [Preserving the languages of indigenous minorities under globalization (a case study of the Russian North-West)], *Rusin*, no. 67, pp. 361–374. (in Russ.)

18. O soyuze [About the Union]. URL: <https://союз-кмhc.рф/o-soyuz> (in Russ.)

19. Patkanov, S.K., 1906. Opyt geografii i statistiki tungusskikh plemen Sibiri na osnovanii dannykh perepisi naseleniya 1897 g. i drugikh istochnikov. T. 2. Prochie tungusskie plemena [Essay on the geography and statistics of the Tungus tribes of Siberia, based on data from the First general population census of the Russian Empire of 1897 and other sources. Vol. 2. Other Tungus tribes]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

20. Razumova, I.A. and Suleimanova, O.A., 2021. Saamskie setevye soobshchestva v «etnicheskom internete» Rossii [Sami network communities in the «ethnic» internet in Russia], *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 2, pp. 114–122. (in Russ.)

21. Soobshchestvo «Soyuz korennykh malochislennykh narodov Primorskogo kraia» [Community «The Union of indigenous minority peoples of Primorsky Krai»]. URL: https://vk.com/souz_kmn_pk (in Russ.)

22. Startsev, A.F., 2015. Problemy sovremennogo razvitiya khozyaistvennoi deyatel'nosti tazov

Ol'ginskogo raiona Primorskogo kraia [The problems of the modern development of economic activities of the Taz people of Olginsky District of Primorsky Krai]. In: V zerkale Perestroiki: k osmysleniyu rossiiskoi transformatsii: sbornik nauchnykh statei. Vladivostok: IIAE DVO RAN, 2015, pp. 202–206. (in Russ.)

23. Tutorskiy, A.V., 2010. Biograficheskii metod sbora polevoi informatsii [Biographical method of collecting field information]. In: Polevaya etnografiya – 2008: materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2010, pp. 11–21. (in Russ.)

24. Tutorskiy, A.V., 2024. Biograficheskoe interv'yū i antropologiya dobra: tochki soprikosnoveniya [Biographical interview and anthropology of the good: points of contact], *Anthropologii*, no. 2, pp. 111–130. (in Russ.)

25. Tutorskiy, A.V., 2013. Razvitie internet-resursov po etnograficheskoi / antropologicheskoi tematike v 2003–2013 gg. [The development of Internet resources on ethnographic / anthropological topics in 2003–2013], *Istoricheskaya informatika*, no. 2, pp. 31–41. (in Russ.)

26. Khokhol'kova, N.Ye., 2020. «Afrikantsy XXI veka»: reprezentatsiya transkul'turnoi identichnosti v virtual'nom prostranstve [«Africans of the XXIst century»: representation of transcultural identity in the virtual space], *Etnografiya*, no. 3, pp. 90–102. (in Russ.)

27. Shchepanskaya, T.B., 2020. Domik-v-derevne dlya begstva i vyzhivaniya: utopiya sel'skoi avtonomii v populyarnoi futurologii katastrof [House-in-the-village for escape and survival: utopia of rural autonomy in the popular futurology of disasters], *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 70–87. (in Russ.)

28. Yagafova, E.A., 2024. Kiberetnichnost' chuvash: reprezentatsionnye praktiki [Cyber-ethnicity

of the Chuvash: representational practices], *Vestnik antropologii*, no. 2, pp. 147–158. (in Russ.)

29. Yagafova, E.A., 2023. Reprezentatsiya etnichnosti v kiberprostranstve: metodologicheskie podkhody, issledovatel'skie praktiki [Representation of ethnicity in cyberspace: methodological approaches, research practices], *Informatsionnoe obshchestvo*, no. 5, pp. 65–73. (in Russ.)

30. Bahl, A., 1997. Zwischen On- und Offline. Identität und Selbstdarstellung im Internet. München: KoPäd Verlag.

31. Boellstorff, T., 2008. Coming of age in Second life: an anthropologist explores the virtually human. Princeton: Princeton University Press.

32. Hine, C., 2017. From virtual ethnography to the embedded, embodied, everyday internet. In: Hjorth, L., Horst, H. and Galloway, A. eds., 2017. *The Routledge companion to digital ethnography*. New York: Routledge, pp. 21–28.

33. Hine, C., 2000. *Virtual ethnography*. London: Sage.

34. Miller, D. et al., 2019. Contemporary comparative anthropology – the Why We Post Project. *Ethnos*, Vol. 84, no. 2, pp. 283–300.

35. Miller, D., 2016. *Social media in an English village*. London: UCL Press.

36. Miller, D., 2011. *Tales from Facebook*. Malden: Polity Press.

37. Poster, M., 1998. Virtual ethnicity: tribal identity in an age of global communication. In: Jones, S.G. ed., 1998. *Cybersociety 2.0: revisiting computer-mediated communication and community*. Thousand Oaks: Sage, pp. 184–211.

38. Rheingold, H., 1991. *Virtual reality*. New York: Simon and Schuster.

*Статья поступила в редакцию 21.01.2025;
рекомендована к печати 20.02.2025*



УДК 397

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/57-65>

Е.А. Черновская*

ТАЗЫ ПРИМОРЬЯ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКОГО ОБСЛЕДОВАНИЯ

В статье представлены результаты первичного этнодемографического обследования тазов Ольгинского района Приморского края по методике А.Г. Новожилова, проведенного в июле 2024 г. с целью определить степень сохранности этнической идентичности тазов, оценить гомогенность тазов как этнической общности, распространенность среди них феномена множественной идентичности, а также роль этнических активистов в формировании культурных символов и самосознания тазов. Исследование опирается на сопоставление официальных статистических данных и данных местной документации, содержащей сведения о численности представителей коренных малочисленных народов, а также биографические интервью.

Ключевые слова: тазы, гольды, этнодемография, коренные малочисленные народы, множественные идентичности, Приморский край

The Taz of Primorsky Krai: preliminary results of an ethno-demographic survey. EVGENIYA A. CHERNOVSKAYA (Lomonosov Moscow State University; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

The article presents the results of the primary ethno-demographic survey of the Taz people of Olginsky District, Primorsky Krai using the methodology of A.G. Novozhilov, conducted in July 2024 in order to determine the degree of preservation of Taz ethnic identity, to assess their homogeneity as an ethnic community, the prevalence of the phenomenon of multiple identity among them, and the role of ethnic activists in the making of Taz cultural symbols and self-awareness. The study is based on the comparison of official statistical data and local documentation containing information on the number of representatives of indigenous minority peoples, as well as biographical interviews.

Keywords: Taz, Golds, ethno-demography, indigenous minority peoples, multiple identities, Primorsky Krai

Введение

Настоящая статья является результатом работы этнологической экспедиции в Ольгинский район Приморского края в июле 2024 г., нацеленной на изучение современного состояния культуры коренного малочисленного народа (далее – КМН) Приморского края – тазов. Одна из задач экспедиции состояла в проведении этнодемографического обследования группы тазов по методике А.Г. Новожилова, которую он разработал и применял для исследования корен-

ного населения Ленинградской и Мурманской областей [12, с. 365–368; 13], а отдельные методологические наработки использовал для изучения народов Северо-Запада [14; 15]. В ходе исследования был проведен сбор этнодемографических данных в виде списков, составляемых для внутреннего пользования самими общинами и местными администрациями, а также интервьюирование методом биографических интервью [1; 24; 25] представителей тазов относительно содержания этих списков.

* ЧЕРНОВСКАЯ Евгения Александровна, магистрант кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, стажер-исследователь Центра прикладной истории Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Россия, cheasasng@gmail.com

© Черновская Е.А., 2025

Тазы были официально признаны КМН в 2000 г. [18]. Согласно последней переписи населения, численность тазов в России составляет 236 чел., из которых 221 чел. проживает в Приморском крае [7]. Тазский язык, который, по-видимому, сегодня используется очень ограниченно, представляет собой северо-восточный диалект китайского языка со значительным пластом тунгусо-маньчжурской лексики [20, с. 5]. Распоряжением Правительства РФ № 631-р от 08.05.2009, утвердившим «Перечень мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ», определена территория компактного проживания КМН Приморского края, в т.ч. и тазов. Эта территория объединяет пять муниципальных районов: Красноармейский, Лазовский, Ольгинский, Пожарский и Тернейский [19]. Кроме тазов в Приморском крае проживают другие народы, имеющие статус коренных малочисленных, – удэгейцы и нанайцы (численность 715 и 302 чел. соответственно) [7].

Методика этнодемографического обследования

Предпринятое нами этнодемографическое обследование было призвано решить следующие задачи: 1) определить степень сохранности этнической идентичности тазов, поскольку в литературе высказывались предположения о ее постепенном размывании [4, с. 392]; 2) оценить гомогенность тазов как этнической общности, а также распространенность среди них феномена множественной идентичности; 3) оценить роль этнических активистов в формировании культурных символов и самосознания тазов.

Использование методики А.Г. Новожилова предполагает оценку соотношения количества тазов, формально зафиксированного переписью населения, и количества людей, реально или гипотетически имеющих «тазовские корни» и так или иначе соотносящих себя или соотносимых составителями списков с культурой тазов, т.е. «потенциальных носителей культуры» [12, с. 366]. Чтобы провести такую оценку, нам необходимо было найти и проанализировать местные документы – списки, в которых указана национальность местных жителей, а затем получить экспертные комментарии относительно указанных в списке людей. Все исследовательские действия проводились в соответствии с федеральным законом «О персональных данных» [27]: списки анонимизировались, кодировались, все аналитические исследовательские процедуры проводились уже с обезличенными данными.

В ходе работы нам удалось получить три списка, составленных специально для учета жителей Ольгинского района из числа КМН в хозяйственно-административных целях. Списки содержат в себе информацию, которая отражает точку зрения местных

жителей и может не полностью коррелировать с официальными статистическими данными.

Список № 1 был составлен в январе 2009 г. и утвержден главой Ольгинского муниципального района. Он представляет собой перечень граждан из числа КМН, которых семейная община «Чинсан» ежегодно обеспечивает кетой (Полевые материалы автора, далее – ПМА. 2024 г.). Список охватывает жителей Ольгинского городского поселения и всех сельских поселений района¹. Всего в списке перечисляется 250 чел., из них тазов – 198 чел., гольдов – 25 чел., ненцев – 8 чел., ительменов – 7 чел., нанайцев – 5 чел., коряков – 4 чел., удэгейцев – 2 чел. и тувинцев – 1 чел.

Список № 2 был составлен в ноябре 2009 г. и утвержден главой одного из сельских поселений. Он имеет более широкий охват и представляет собой список представителей КМН, проживающих на территории Ольгинского района. Вероятно, этот список тоже использовался для хозяйственных нужд. Он охватывает те же населенные пункты и насчитывает 255 чел., из них тазов – 201 чел., гольдов – 23 чел., ненцев – 8 чел., нанайцев – 5 чел., ительменов – 4 чел., удэгейцев – 2 чел., тувинцев – 1 чел. В нем также присутствуют еще 10 жителей района без указания национальности. В конце этого документа приведен еще один маленький список – сводные данные за 2007 г. по численности КМН Ольгинского района, которые обеспечивались кетой. Данные приведены по сельским поселениям, список насчитывает 248 чел. (ПМА. 2024 г.).

Список № 3 охватывает только Веселояровское сельское поселение, к которому относятся два населенных пункта – с. Веселый Яр и п. Ракушка. Этот список, составленный и обновляемый главой поселения, был актуален на момент проведения экспедиции (лето 2024 г.) и насчитывал 24 чел., из которых тазов – 22 чел. и гольдов – 2 чел. (ПМА. 2024 г.). Список был составлен по инициативе одного из работников администрации из числа КМН («Список вот этот вот – это мои жители... Я же веду учет... Ну, для себя» (ПМА. 2024 г.)), однако в ряде случаев он может справочно использоваться в хозяйственно-административных целях.

Как мы видим, два первых списка имеют следующие особенности. Во-первых, они не ограничены только КМН Приморского края и включают те народы, чьи места традиционного природопользования находятся в других регионах России. Во-вторых, списки включают гольдов, которые отсутствуют в списке КМН. Как в современной эт-

¹ Сельские поселения Ольгинского муниципального района: Пермское (с. Пермское, с. Николаевка), Веселояровское (с. Веселый Яр, пос. Ракушка), Тимофеевское (п. Тимофеевка), Милоградское (с. Милоградово), Моряк-Рыболовское (п. Маргаритово) и Молдавановское (с. Михайловка, п. Горноводный).

нографической науке [3], так и на официальном уровне этот этноним считается устаревшим названием нанайцев [9, с. 49], однако, как показали опросы в ходе полевого исследования, упомянутые в списках гольды считают себя более близкими к тазам, а не к нанайцам.

Для выяснения соотношения данных местной документации и официальных статистических данных эти списки интересно сравнить с данными переписи населения 2010 г. [5], наиболее близкими по времени к периоду составления первых двух списков. Опубликованные цифры по сельским поселениям Ольгинского района оказываются меньше тех, что приведены в двух местных

списках (иногда в два раза). Найти аналогичные опубликованные микроданные по другим годам переписей пока не удалось. Сведение данных в таблицу, представляющую численность жителей по каждому сельскому поселению всех муниципальных районов Приморского края с указанием их национальности, по-видимому, было единоразовой инициативой Приморскстата. Рассмотрим примеры расхождения данных о численности тазов Ольгинского района (табл. 1). Так, численность тазов, указанная в местном списке, составленном главой Молдавановского сельского поселения и деятельным членом общин КМН, на 32% выше численности по официальным данным.

Таблица 1

**Численность тазов Ольгинского района Приморского края
по данным переписи населения 2010 г. и местной документации**

	Данные ВПН-2010, чел.	Данные списка № 2 (2009 г.), чел.	Отношение данных списка № 2 к данным ВПН-2010, %
Ольгинское городское поселение	8	16	+ 100%
Веселояровское сельское поселение	28	36	+ 28,5%
Моряк-Рыболовское сельское поселение	К ²	1	–
Милоградовское сельское поселение	К	3	–
Молдавановское сельское поселение	77	101	+ 31%
Пермское сельское поселение	23	28	+ 21,7%
Тимофеевское сельское поселение	11	20	+ 81,8%
ИТОГО	152	201	+ 32,2%

Источники: [5]; ПМА. 2024 г.

Качественное несоответствие местных и официальных данных заключается в следующем. В то время как в результатах переписи 2010 г. численность нанайцев в Ольгинском районе – 31 чел. [5], в списке № 2 их насчитывается 5 чел., но зато гольдов – 23 чел. Такая же ситуация наблюдается и по Молдавановскому сельскому поселению в частности (ПМА. 2024 г.). С большой долей вероятности, в итоговые таблицы по результатам переписи населения в число нанайцев вошли собственно нанайцы и те, кто записал свою национальность как «гольд». Ниже будет показано, что отнесение гольдов Ольгинского района к нанайцам во многом ошибочно, в связи с чем можно заключить, что результаты переписи населения искажают этническую ситуацию.

В итогах переписи 2020 г. в таблице «Варианты ответов на вопрос “Ваша национальная принадлежность”», относящейся ко всей России,

численность гольдов составляет 49 чел. [7], в итогах переписи 2010 г. – 73 чел. [6, с. 2909], в итогах переписи 2002 – 62 чел. [11, с. 933]. Однако сколько людей, идентифицирующих себя как гольды, проживает в Приморском крае и где они проживают, по опубликованным источникам установить невозможно, поскольку Приморскстат не предоставляет такую информацию.

В условиях непродолжительной экспедиции и ограниченных возможностей по сбору бюрократических материалов было принято решение спрашивать информантов, в какие списки (или документы), по какому поводу и под какой национальностью они заносили себя или своих детей. Эта информация позволила оценить значение этнических категорий для информантов, выявить конкретные формы проявления множественности и ситуативности этнической идентичности, проследить ее связь с правовой действительностью. Среди списков и документов, упоминаемых информантами, встречаются свидетельства

² К – информация не отображается в результатах переписи в целях защиты конфиденциальности данных.

о рождении детей, советские паспорта, военные билеты, а также документы, подаваемые ежегодно в Приморское территориальное управление Федерального агентства по рыболовству для получения квот на «отлов гидробионтов». Последний тип документов особенно важен, т.к. он связан с правовым статусом КМН и имеет непосредственное отношение к этничности.

Насколько можно судить по данным литературы и предварительным результатам полевой работы, в Ольгинском районе довольно ощутимо проявляется надэтническая идентичность «коренных», которая объединяет вместе тазов, удэгейцев, нанайцев и другие этнические группы, имеющие правовой статус КМН. Именно «коренные» (в целом, без подразделения на этнические группы) сталкиваются с бюрократией и администрацией, когда встает вопрос о правах на природопользование. Очевидно, что правовой статус КМН играет свою роль в поддержании этой групповой идентичности: сама правовая реальность, закон отделяет их от остальных.

Фиксация идентичности тазов по данным интервью

Согласно данным переписи населения 2002 г., число тазов в Приморском крае составило 256 чел. [8, с. 19], а в России в целом – 276 чел. [8, с. 10]. На протяжении XX в. они записывались как удэгейцы, гольды, тазы и ольчи. Несмотря на это, сегодня у тазов есть устойчивая этническая идентичность, которая передается «по наследству» внутри семьи. Собранный полевой материал говорит о том, что для определения себя как таза человеку достаточно иметь одного родителя таза или даже одного родителя смешанного происхождения – практика, которая широко распространена и в других регионах России [2; 26]. Ряд интервью показывает, что, помимо индифферентного отношения к этому вопросу, это может быть обусловлено как идейными, так и практическими мотивами. Одна из тазовок 1950 г. р. указала, что ее дети от русского мужа в их свидетельстве о рождении сначала были указаны как русские, но позже она исправила их национальность на тазов (ПМА. 2024 г.). Это обстоятельство коррелирует с изменениями конца XX в., когда у людей пропал страх или стыд указывать свою национальность. А с начала XXI в. это стало еще и выгодно экономически. Тазовка 2000-х гг. р. сказала, что в документах своих будущих детей она обязательно запишет их тазами по идейным соображениям (ПМА. 2024 г.).

Один из вопросов, который рассматривает А.Г. Новожилов в рамках этнодемографического обследования, касается соответствия между «носителями традиционной культуры» и «этническими активистами». В отношении тазов этот вопрос имеет характерные особенности. Под культурой тазов в

данном контексте понимается тазский язык, определенные верования, обряды и традиции, кухня и материальная культура. В XIX в. огромное влияние на мировоззрение и хозяйство тазов имела китайская культура, однако при этом у них сохранялись и этнические особенности, характерные для других народов Приморья и Приамурья [20, с. 247]. В XX в. на различные сферы жизни тазов оказывали влияние русская и советская культуры. Сегодня культурные особенности тазов обнаружить не так легко. Явные составляющие этнической идентичности тазов, которые выявляются при первом приближении, – это самоназвание и определение своего культурного комплекса через негацию – отделение своей культуры от чужой (ПМА. 2024 г.).

Знания удэгейцев о своей традиционной культуре и творческая энергия, направленная на ее трансформацию и популяризацию, позволили их празднику «Сагди Дава»³ в 2023 г. попасть в проект «Антология народной культуры» в качестве объекта нематериального культурного наследия народов РФ. Как отмечает А.Ф. Старцев, «как такового, коллективного праздника Сагди Дава у удэгейцев не было. Этот праздник – своеобразное новшество, появившееся после развала Советского Союза. Однако обряд почитания хозяина всех рыб у удэгейцев совершался» [17]. В праздниках «Сагди Дава» Ольгинского района участвовали и тазы, хотя публичных ритуальных действий, манифестирующих культуру тазов, в это время не было, в отличие от манифестации удэгейской культуры. Однако, по сведениям одной из тазовок 2000 г. р., некоторые тазы (в т.ч. ее семья) также отмечают праздник первой рыбы – устраивают пикник в семейном кругу на берегу реки (ПМА. 2024 г.). Таким образом, тазы, не манифестируя свою культуру, сохраняют тем не менее единые для местного историко-культурного ландшафта праздничные обычаи, связанные с рыбным промыслом [10].

Вместе с тем, тазы четко проводят границу между «своей» и «не нашей», в данном случае – «удэгейской», культурой. Иллюстрацией этого явления может служить пример одного телевизионного репортажа, который заявлен как телерепортаж о культуре тазов. В нем демонстрируется «традиционная весенняя закличка», которая не связывается с определенной культурой, создавая у зрителя впечатление, что она (как и весь репортаж) связана с культурой тазов. Молодые девушки одеты в удэгейскую одежду и произносят заклички на удэгейском языке, однако больше половины девушек, которые участвовали в съемках, были тазовками. При проведении интервью они четко заявили: «Это их (удэгейское. – *Прим. авт.*), не наше» (ПМА. 2024 г.).

³ В переводе с удэгейского языка – «большая кета».

Впрочем, такое четкое разграничение представители старшего поколения стараются смягчить: «Ну, мы не делимся на тазов, гольдов, удэгейцев. Мы все вместе праздники справляем. Например, “Сагди Дава”. Мы очень благодарны Валентину Андрейцеву за то, что он ведет эту работу и голос коренных вообще слышен» (ПМА. 2024 г.). Эта тенденция прослеживается и в истории общины «Чин сан», которая в 2000 г. появилась как община тазов [20, с. 8, 122], но сейчас с тазами не ассоциируется и не является общиной какой-то конкретной этнической группы. Ее организаторы стараются обеспечить лесными угодами всех «коренных» в Ольгинском районе. Список № 1 представителей КМН Ольгинского района, составленный руководством общины «Чин сан» для снабжения рыбой, показывает, что руководство учитывало все народы, а не только тазов.

Еще менее заметная гольдская идентичность

Данные, приведенные в монографии о тазах и собранные во время экспедиции, говорят о том, что несколько десятков человек из Ольгинского района Приморского края по этническому самоопределению являются гольдами [20, с. 57]; (ПМА. 2024 г.).

В конце XIX – начале XX вв. гольдами называли нанайцев – как амурских, так и уссурийских (этноним «гольды» они получили от соседнего родственного народа ульчей) [20, с. 34.]. Анализ известных сегодня фамилий тазов показал, что 76,7% из них имеют нанайские (или гольдские) корни [20, с. 69; 21, с. 23–24; 23, с. 250].

Современные гольды (по самоопределению) Ольгинского района, с которыми удалось побеседовать, имеют «тазовские корни» (среди их родителей и прародителей есть тазы) и так или иначе связаны с культурой тазов. Например, одна из опрошенных, гольдячка 1950-х гг. р. знает тазский язык и некоторые обряды (ПМА. 2024 г.). Некоторые из семей, которые при первом приближении кажутся тазовскими, оказываются смешанными гольдско-тазовскими.

Два информанта гольда, работавших в органах муниципальной власти, оценили численность гольдов в 70 чел. и 100 чел. соответственно (ПМА. 2024 г.). Эта оценка превышает официальные данные и отражает мнение местных активистов, которые имеют собственные представления о том, кто «потенциально» является гольдом. Данные о численности гольдов в списках № 1 и № 2 являются, скорее всего, согласованными, т.е. с большой вероятностью жители, указанные в них как гольды, считают себя гольдами, равно как и их воспринимают как гольдов составители списков. На основании этих списков наиболее

достоверно можно оценить соотношение численности гольдов (по самоопределению и определению составителей списков) и тазов Ольгинского района: по данным списков № 1 и № 2 численность гольдов составляет 11–12% от численности тазов. Таким образом, если относить к «потенциальным носителям» культуры тазов также и гольдов, которые имеют «тазовские корни» и так или иначе связаны с культурой тазов, то расхождение официальных данных и данных местной документации оказывается еще более существенным: потенциальных носителей культуры тазов оказывается примерно на 47% больше, чем устанавливает перепись населения [5]; (ПМА. 2024 г.).

Существование сегодня гольдско-тазовских семей и гольдов по самоопределению, связанных с культурой тазов, говорит о том, что небольшая группа гольдов (уссурийских нанайцев), образовавших с китайцами семьи, вошла таким образом в состав этнической группы тазов, при этом частично сохранив свою гольдскую идентичность уже внутри семей. По сведениям одной тазовки 1979 г. р., ее мать «по национальности была тазовкой, а родной брат матери был гольдом» (ПМА. 2024 г.). А.Ф. Старцев также упоминает о другом случае «деления» национальностей родителей между детьми, когда дочери национальность «передается» от матери-нанайки, а сыну – от отца-таза [20, с. 247]. Хотя по мнению одной из наших информантов, которая вспоминала рассказы родителей, в смешанных семьях «было заведено, что женская линия – тазы, а мужская – гольды», и в соответствии с таким разделением записывали и национальность детей в документах (ПМА. 2024 г.).

Рассмотрим далее сюжет, который показывает, как процессы картографирования этнической ситуации, правового оформления и бюрократизации этничности отражаются на местах. Как говорилось выше, до начала XX в. нанайцы десятилетиями назывались своими соседями и администрацией гольдами. В переписи населения 1926 г. фигурирует самостоятельный народ «гольды». Рядом с ним в скобках указано другое синонимичное «имя народа» – «нанай» [16]. Уже в переписи 1939 г. ситуация зеркально переворачивается: «нанай (гольды)» [22]. Начиная с этого момента этническая группа гольдов исчезает из числа «признанных национальностей» и официально становится другим самоназванием признанной национальности «нанайцы». С одной стороны, этнической группе «вернули» ее самоназвание. С другой, к этому моменту некоторые люди уже приняли экзотоним «гольды» как самоназвание. Независимо от наблюдаемых культурных особенностей, сила слова и языка – налицо. Это самоназвание, традиция его передачи «по наследству» и связанная с ним идентичность

сохранились до сих пор. Оно фиксировалось в паспортах с 1932 г., во множестве других личных документов и ситуаций, где от людей требовалось указывать свою национальность. Например, деды тазовки 1979 г. р. по паспорту были гольдами (ПМА. 2024 г.). Более того, нельзя не думать, что в 1960-е – 1970-е гг. на сохранение гольдской идентичности оказал влияние образ Дерсу Узала, музеи и научно-популярные материалы, в которых рассказывалось о гольдах.

Несмотря на отчетливое самосознание гольдов и их культурную близость к тазам, те, кто записывали и записывают себя как гольды в переписной лист, по результатам переписи входят в перечень как «нанайцы (гольды)». Одним из проявлений своего рода гольдского активизма стала инициатива главы одного приморского поселения подказать знакомым и родственникам гольдам указать в переписи населения свою «настоящую национальность» (ПМА. 2024 г.). Такая идея мотивировалась тем фактом, что в переписном листе вопрос о национальности открытый. Но так как список национальностей в итогах переписи все же закрытый, указавшие себя как гольды, очевидно, вошли в число нанайцев.

Таким образом, мы наблюдаем, как происходило наложение меняющейся национальной политики и локальных процессов: сначала появление в документах русской администрации на рубеже XIX–XX вв. экзоэтнонима «гольды», процесс складывания гольдско-тазовских семей (в т.ч. в результате сселения гольдов и тазов в Михайловку) [20, с. 343] и принятие гольдами элементов китайской / тазовской культуры; затем на высшем правовом уровне переименование «гольдов» в «нанайцев» в 1930-е гг. и вместе с тем увеличение количества советских личных документов с графой «национальность», куда можно было записывать свое «другое самоназвание» – гольд. К этой уже сложной ситуации добавилось признание в 2000 г. тазов, нанайцев и удэгейцев коренными малочисленными народами (понятие «гольды» в этот список включено не было), исключение графы «национальность» из официальной документации, а также формирование рабочей документации (для Федерального агентства по рыболовству, муниципальных органов), основанной на самосознании, что привело к отмеченному выше несоответствию желания местных жителей манифестировать себя как гольдов и сложившейся практики включения гольдов в состав нанайцев.

По сути, любые новые действия приводят к движению границ этнической идентичности, в результате чего одни связи рушатся, а другие появляются или реактуализируются спустя много десятков лет. Может происходить переключение идентичности между двумя родственными этническими группами в смешанных семьях или не-

большом смешанном полиэтническом обществе. О той действительности, которая, с одной стороны, плохо поддается бюрократизации и в результате усложняется, а с другой – формирует общее сознание «коренных», говорит комментарий одной тазовки о гольде: «Я-то думала, что он таз, а он, оказывается, удэгеец, он бы не сказал мне – я бы и не знала» (ПМА. 2024 г.).

Фиксация национальности в документах становится важным аспектом хозяйственной (sic!) деятельности для многих представителей КМН. «Ну сегодня он нанайец», – сказала в одном из интервью наша информант про гольда, подразумевая, что в других документах и в другой ситуации человек может записаться под другой национальностью (ПМА. 2024 г.). «Ребята, вам в Москве это трудно понять, но мы здесь просто выживаем! Скажу такую шутку: “Если молдаванам будут давать бесплатно по 2 центнера кукурузы, я запишусь молдаванином”», – сказал один из информантов-тазов с молдавскими корнями (ПМА. 2024 г.).

Заключение

Этнодемографическое обследование тазов показало, что эта этническая группа, как минимум, не обладает угасающим и размытым самосознанием. Тазы четко проводят границу, отделяющую их культуру от культур соседних народов, в частности – удэгейцев и китайцев. Укреплению самосознания способствует тот факт, что тазы являются официально признанным коренным малочисленным народом Приморского края.

Если вслед за носителями культуры признать границы этнической группы тазов четко очерченными, то внутри эта группа оказывается не столь однородной. В ее теле просматриваются гольды – родственная как в смысле исторических, так и в смысле семейных связей группа людей с весьма схожей культурой, но иным самоназванием и связанной с ним идентичностью. Культуру гольдов сложно увидеть, так же сложно понять по результатам обследования 2024 г., есть ли что-то, что отличает культуру Ольгинских гольдов от тазов, кроме самоназвания.

Анализ упомянутых списков показывает, что количество «потенциальных носителей культуры» превышает количество тазов, зафиксированных переписью населения, примерно на 32%. Если отнести к «потенциальным носителям культуры» и гольдов, то превышение еще значительнее – примерно на 47%. При этом практика ситуативной фиксации национальной принадлежности («запишусь молдаванином») оказывается возможной благодаря тому, что большинство из изученных нами представителей тазов – люди смешанного происхождения, что делает возможным абсолютно легальное изменение записи об этнической принадлежности в документах.

Таким образом, изучение местной этнодемографической документации является чрезвычайно важным элементом полевого исследования, а конкретные сведения, содержащиеся в такой документации, позволяют путем дальнейших интервью более четко фиксировать элементы этнического самосознания и особенности современного состояния культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Архипова М.Н., Тугорский А.В. Советская повседневность и соционормативные практики через призму автобиографии // Революции светские, религиозные, научные. Динамика гуманитарного дискурса. Памяти доктора исторических наук, профессора Г.Е. Маркова. СПб.: Алетей, 2018. С. 80–92.
2. Винер Б.Е. К построению качественной регрессионной модели этнической идентичности // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 3. С. 121–142.
3. Гаер Е.А. и др. Нанайцы // Большая российская энциклопедия: в 35-ти т. Т. 21. М.: Большая российская энциклопедия, 2013. С. 750–752.
4. Гирфанова А.Х. К социолингвистическому описанию тазов // Индоиранское языкознание и типология языковых ситуаций: сборник статей к 75-летию профессора А.Л. Грюнберга. СПб.: Наука, 2006. С. 387–395.
5. Итоги ВПН-2010. Приморский край. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Табл. 4. Население по национальности и владению русским языком. URL: https://25.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/pub-04-04_Tepp=05000000.pdf
6. Итоги ВПН-2010: в 11-ти т. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 3. М.: Статистика России, 2012.
7. Итоги ВПН-2020. Т. 5. Национальный состав и владение языками. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionanyj_sostav_i_vladenie_yazykami
8. Коренные малочисленные народы Российской Федерации (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Т. 13). М.: Статистика России, 2005.
9. Латушко Ю.В., Пантюхина И.Е., Демина А.С. Лекарственные растения в жизни современных нанайцев (по материалам полевого исследования) // Труды Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. 2020. Т. 28. С. 45–68.
10. Латушко Ю.В. и др. Историко-культурные ландшафты Амура в современной нанайской культуре (по материалам полевого исследования 2019 г.) // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2019. № 4. С. 106–121.
11. Национальный состав и владение языками, гражданство (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Т. 4. Кн. 1). М.: Статистика России, 2004.
12. Новожилов А.Г. Сохранение языков коренных малочисленных народов в условиях глобализации (опыт Северо-Запада России) // Русин. 2022. № 67. С. 361–374.
13. Новожилов А.Г. Специфика сбора этнодемографических данных в рамках этнологической экспертизы КМН РФ // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: сборник материалов. М.; Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2021. С. 440.
14. Новожилов А.Г., Хрущев А.С. Анализ динамики демографических параметров этнолокальной группы (население Печорского района Псковской области во второй половине XX – начале XXI вв.) // Малые этнические и этнографические группы: сборник статей, посвященный 80-летию со дня рождения профессора Р.Ф. Итса. СПб.: Новая альтернативная полиграфия, 2008. С. 280–307.
15. Новожилов А.Г., Хрущев С.А., Громова Ю.В. Современное состояние селу Печорского района по материалам этнологических исследований // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков: ПОИПКРО, 1999. С. 269–301.
16. Перечень имен народов, выделявшихся при разработке материалов Всесоюзных / Всероссийских переписей 1926–2002 гг., и их численность // Демоскоп Weekly. URL: https://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_cen.php
17. Праздник народа удэге «Сагди Дава» включен в Проект «Антология народной культуры» как объект нематериального культурного наследия народов РФ // АКМНСС и ДВ РФ. URL: <https://raipon.info/press-tsentr/novosti/natsionalnyy-prazdnik-sagdi-dava-vnesyen-v-reestr-obektov-nematerialnogo-kulturnogo-naslediya-narodo>
18. Постановление Правительства РФ № 255 от 24.03.2000 г. (ред. от 18.12.2021) «О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации». URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_law_26631
19. Распоряжение Правительства РФ № 631-р от 08.05.2009 г. «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ и перечня видов их традиционной хозяйственной деятельности». URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_law_87690
20. Сем Ю.А. и др. История и культура тазов: историко-этнографические очерки (вторая половина XIX – начало XXI в.). Владивосток: Дальнаука, 2019.
21. Сем Ю.А., Сем Л.И. Тазы: этническая история, хозяйство и материальная культура (XIX–XX вв.). Владивосток: Дальнаука, 2001.
22. Словарь национальностей Всесоюзной переписи населения 1939 г. // Демоскоп Weekly. URL: https://www.demoscope.ru/weekly/knigi/alfavit/nacionaln_1939.html

23. Старцев А.Ф. Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX–XX в.). Владивосток: Дальнаука, 2005.

24. Титорский А.В. Биографическое интервью и антропология добра: точки соприкосновения // Антропологии. 2024. № 2. С. 111–130.

25. Титорский А.В. Биографический метод сбора полевой информации // Полевая этнография – 2008: материалы международной научной конференции. СПб.: Изд. дом Санкт-Петербургского гос. университета, 2010. С. 11–21.

26. Титорский А.В. Проблема национального возрождения и этнокультурные процессы в Поволжье в конце XX – начале XXI в. (на примере г. Маркс Саратовской области) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2008. № 3. С. 26–51.

27. Федеральный закон № 152-ФЗ от 27.07.2006 «О персональных данных» (последняя редакция). URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_law_61801

REFERENCES

1. Arkhipova, M.N. and Tutorskiy, A.V., 2018. Sovetskaya povsednevnost' i sotsionormativnye praktiki cherez prizmu avtobiografii [Soviet everyday life and socionormative practices through the lens of autobiography]. In: Revolyutsii svetskie, religioznye, nauchnye. Dinamika gumanitarnogo diskursa. Pamyati doktora istoricheskikh nauk, professora G.T. Markova. Sankt-Peterburg: Aleteiya, 2018, pp. 80–92. (in Russ.)

2. Viner, B.E., 1998. K postroeniyu kachestvennoi regressionnoi modeli etnicheskoi identichnosti [Towards the construction of a qualitative regression model of ethnic identity]. Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii, Vol. 1, no. 3, pp. 121–142. (in Russ.)

3. Gayer, E.A. et al., 2013. Nanaitsy [Nanai people]. In: Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya: v 35-ti t. T. 21. Moskva: Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya, 2013, pp. 750–752. (in Russ.)

4. Girfanova, A.Kh., 2006. K sotsiolingvisticheskomu opisaniyu tazov [On the sociolinguistic description of the Taz]. In: Indoiranskoe yazykoznanie i tipologiya yazykovykh situatsii: sbornik statei k 75-letiyu professora A.L. Gryunberga. Sankt-Peterburg: Nauka, 2006, pp. 387–395. (in Russ.)

5. Itogi VPN-2010. Primorskii krai. T. 4. Natsional'nyi sostav i vladenie yazykami, grazhdanstvo. Tabl. 4. Naselenie po natsional'nosti i vladeniyu russkim yazykom [Results of the All-Russian Population Census 2010. Primorsky Krai. Vol. 4. Ethnic composition and language proficiency, citizenship. Table 4. Population by nationality and proficiency in Russian]. URL: https://25.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/pub-04-04_repp=05000000.pdf (in Russ.)

6. Itogi VPN-2010: v 11-ti t. T. 4. Natsional'nyi sostav i vladenie yazykami, grazhdanstvo. Kn. 3 [Results

of the All-Russian Population Census 2010. Vol. 4. Ethnic composition and language proficiency, citizenship. Book 3]. Moskva: Statistika Rossii, 2012. (in Russ.)

7. Itogi VPN-2020. T. 5. Natsional'nyi sostav i vladenie yazykami [Results of the All-Russian Population Census 2020. Vol. 5. Ethnic composition and language proficiency]. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladenie_yazykami (in Russ.)

8. Korennye malochislennye narody Rossiiskoi Federatsii (Itogi Vserossiiskoi perepisi naseleniya 2002 g. T. 13) [Indigenous minority peoples of the Russian Federation (Results of the All-Russian Population Census 2002. Vol. 13)]. Moskva: Statistika Rossii, 2005. (in Russ.)

9. Latushko, Yu.V., Pantyukhina, I.E. and Demina, A.S., 2020. Lekarstvennye rasteniya v zhizni sovremennykh nanaitsev (po materialam polevogo issledovaniya) [Medicinal plants in the modern life of Nanai people (based on field study materials)], Trudy Instituta istorii, arkheologii i etnografii DVO RAN, Vol. 28, pp. 45–68. (in Russ.)

10. Latushko, Yu.V. et al., 2019. Istoriko-kul'turnye landshafty Amura v sovremennoi nanaiskoi kul'ture (po materialam polevogo issledovaniya 2019 g.) [Historical and cultural landscapes of the Amur in the modern Nanai culture (based on the materials of the 2019 field study)], Oikumena. Regionovedcheskie issledovaniya, no. 4, pp. 106–121. (in Russ.)

11. Natsional'nyi sostav i vladenie yazykami, grazhdanstvo (Itogi Vserossiiskoi perepisi naseleniya 2002 g. T. 4. Kn. 1) [Ethnic composition and language proficiency, citizenship (Results of the All-Russian Population Census 2002. Vol. 4. Book 1)]. Moskva: Statistika Rossii, 2004. (in Russ.)

12. Novozhilov, A.G., 2022. Sokhranenie yazykov korennykh malochislennykh narodov v usloviyakh globalizatsii (opyt Severo-Zapada Rossii) [Preserving the languages of indigenous minorities under globalization (a case study of the Russian North-West)], Rusin, no. 67, pp. 361–374. (in Russ.)

13. Novozhilov, A.G., 2021. Spetsifika sbora etnodemograficheskikh dannykh v ramkakh etnologicheskoi ekspertizy KMN RF [The features of collecting ethnodemographic data within the framework of the ethnological examination of the indigenous minority peoples of the Russian Federation]. In: XIV Kongress antropologov i etnologov Rossii: sbornik materialov. Moskva; Tomsk: Izd-vo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, 2021, p. 440. (in Russ.)

14. Novozhilov, A.G. and Khrushchev, A.S., 2008. Analiz dinamiki demograficheskikh parametrov etnolokal'noi gruppy (naselenie Pechorskogo raiona Pskovskoi oblasti vo vtoroi polovine XX – nachale XXI vv.) [Analysis of the dynamics of demographic parameters of an ethno-local group (the population of Pechorsky District, Pskov

Oblast in the second half of the XXth – early XXIst century)]. In: Malye etnicheskie i etnograficheskie gruppy: sbornik statei, posvyashchennyi 80-letiyu so dnya rozhdeniya professora R.F. Itsa. Sankt-Peterburg: Novaya al'ternativnaya poligrafiya, 2008, pp. 280–307. (in Russ.)

15. Novozhilov, A.G., Khrushchev, S.A. and Gromova, Yu.V., 1999. Sovremennoe sostoyanie setu Pecherskogo raiona po materialam etnologicheskikh issledovaniy [Modern state of Setu in Pechorsky District based on materials of ethnographic research]. In: Istoriko-etnologicheskie ocherki Pskovskogo kraia. Pskov: POIPKRO, 1999, pp. 269–301. (in Russ.)

16. Perechen' imen narodov, vydelyavshikhysya pri razrabotke materialov Vsesoyuznykh / Vserossiiskikh perepisei 1926–2002 gg., i ikh chislennost' [List of names of peoples identified during the preparation of the All-Union / All-Russian population censuses of 1926–2002, and their numbers]. URL: https://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_cen.php (in Russ.)

17. Prazdnik naroda udege «Sagdi Dava» vklyuchen v Proyekt «Antologiya narodnoi kul'tury» kak ob'ekt nematerial'nogo kul'turnogo naslediya narodov Rossiiskoi Federatsii [The Udege holiday «Sagdi Dava» has been included in the project «Anthology of Folk Culture» as an object of intangible cultural heritage of the peoples of Russia]. URL: <https://raipon.info/press-tsentr/novosti/natsionalnyy-prazdnik-sagdi-dava-vnesyen-v-reestr-obektov-nematerialnogo-kulturnogo-naslediya-narodo> (in Russ.)

18. Postanovlenie Pravitel'stva RF № 255 ot 24.03.2000 (red. ot 18.12.2021) «O Edinom perechne korennykh malochislennykh narodov Rossiiskoi Federatsii» [Resolution of the Government of the Russian Federation No. 255 of March 24, 2000 (as amended on December 18, 2021) «On the List of indigenous peoples of the Russian Federation»]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_law_26631 (in Russ.)

19. Rasporyazhenie Pravitel'stva RF № 631-r ot 08.05.2009 «Ob utverzhdenii perechnya mest traditsionnogo prozhivaniya i traditsionnoi khozyaistvennoi deyatel'nosti korennykh malochislennykh narodov RF i perechnya vidov ikh traditsionnoi khozyaistvennoi deyatel'nosti» [Governmental Order No. 631-r of May 8, 2009 «On approval of the list of places of traditional residence and economic activity of indigenous peoples of the Russian Federation and the list of types of their traditional economic activity»]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_law_87690 (in Russ.)

20. Sem, Yu.A. et al., 2019. Istoriya i kul'tura tazov: istoriko-etnograficheskie ocherki (vtoraya polovina XIX – nachalo XXI v.) [History and culture of the Taz people: essays in history and ethnography (the second half of the XIXth and early XXIst century)]. Vladivostok: Dal'nauka. (in Russ.)

21. Sem, Yu.A. and Sem, L.I., 2001. Tazy: etnicheskaya istoriya, khozyaistvo i material'naya kul'tura (XIX–XX vv.) [Taz people: ethnic history, economy and material culture, XIXth and XXth century)]. Vladivostok: Dal'nauka. (in Russ.)

22. Slovar' natsional'nostei Vsesoyuznoi perepisi naseleniya 1939 g. [Dictionary of nationalities of the 1939 All-Union Census]. URL: https://www.demoscope.ru/weekly/knigi/alfavit/nacionaln_1939.html (in Russ.)

23. Startsev, A.F., 2005. Kul'tura i byt udegeitsev (vtoraya polovina XIX–XX v.) [Culture and everyday life of the Udege people (second half of the XIXth – XXth century)]. Vladivostok: Dal'nauka. (in Russ.)

24. Tutorskiy, A.V., 2024. Biograficheskoe interv'yu i antropologiya dobra: tochki soprikosnoveniya [Biographical interview and anthropology of the good: points of contact], *Anthropologii*, no. 2, pp. 111–130. (in Russ.)

25. Tutorskiy, A.V., 2010. Biograficheskii metod sbora polevoi informatsii [Biographical method of collecting field information]. In: Polevaya etnografiya – 2008: materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2010, pp. 11–21. (in Russ.)

26. Tutorskiy, A.V., 2003. Problema natsional'nogo vrozozhdeniya i etnokul'turnye protsessy v Povolzh'e v kontse XX – nachale XXI n. (na primere g. Marks Saratovskoi oblasti) [The issue of national revival and ethnocultural processes in the Volga region in the late XXth – early XXIst century (the case of Marx in Saratov Oblast)], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istoriya*, no. 3, pp. 26–51. (in Russ.)

27. Federal'nyi zakon № 152-FZ ot 27.07.2006 «O personal'nykh dannykh» (poslednyaya redaktsiya) [Federal law No. 152-FZ of July 27, 2006 «On personal data» (with amendments and additions)]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_61801 (in Russ.)

*Статья поступила в редакцию 21.01.2025;
рекомендована к печати 26.02.2025*

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/66-75>

А.В. Гордиенко*

ТЕРМИН «ЦАЙ» (才) В КОНЦЕПЦИИ МОРАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В ТРАКТАТЕ «МЭН-ЦЗЫ»

В статье предпринята попытка прояснить значение термина «цай» (才) в концепции морального совершенствования трактата «Мэн-цзы» путем анализа случаев его употребления в контексте рассуждений на эту тему. Автор приходит к выводу, что *цай*, с помощью которого в трактате выражают особенность (преходящий характер и при этом примечательность) некоего свойства, в данной концепции обозначает физическую характеристику, благодаря которой сердце-синь становится способно инициировать моральное поведение вне зависимости от событий среды.

Ключевые слова: китайская философия, раннее конфуцианство, «Мэн-цзы», моральное совершенствование, способность, талант

The term *cai* (才) in the concept of moral improvement in *Mengzi*. ANDREI V. GORDIENKO (Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia)

The article attempts to clarify the meaning of the term «*cai*» (才) in the concept of moral improvement in *Mengzi* by analyzing the cases of its use in the context of statements related to this topic. The author concludes that *cai*, that marks a special (remarkable and transitory) character of a certain property, within this concept denotes the physical characteristic that enables *xin* (heart-mind) to initiate moral behaviour regardless of circumstances.

Keywords: Chinese philosophy, Early Confucianism, *Mengzi*, moral improvement, ability, talent

Введение

Как в отечественной, так и в западной китайско-ведческой традиции при переводе термина «цай» (才), встречающегося в текстах китайской классической философии, обнаруживается многообразие семантических вариантов. В случае с трактатом «Мэн-цзы» чаще употребляют слово «талант» (*talent*)¹ [1, с. 220, 235, 256; 3, с. 241, 725; 4, с. 118, 179, 190, 207; 10, р. 87, 139, 148, 162; 11; 13, р. 25, 105, 166, 176, 191; 14, р. 437, 459]. Другой распространенный вариант перевода – «способность»

[1, с. 30, 141, 197; 3, с. 496, 683, 789; 4, с. 36] (*capacity* [11; 13, р. 152] либо *ability* [10, р. 21; 14, р. 165, 320, 492]), в частности – «исконные способности» (*native capacities*) [10, р. 124, 125] или «врожденные способности» (*inborn capacities*) [11]. Тесно примыкают к нему по смыслу варианты «задаток» (*endowment*) [4, с. 160, 161, 163; 12, р. 247], «дарование» [3, с. 633, 634, 638, 642], «возможность» (*potential*) [11; 13, р. 149, 150] и «естественные способности» (*natural powers*) [14, р. 402, 403, 404].

Древнекитайский словарь «Шо вэнь цзе цзы» (ок. 100 г. до н.э.) характеризует иероглиф «才»

¹ Здесь и далее перевод с английского сверен с Кембриджским словарем [8].

* ГОРДИЕНКО Андрей Витальевич, аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, г. Владивосток, Россия, gordienko.an.vi@yandex.ru

© Гордиенко А.В., 2025

(цай) как «траву и дерево в [самом] начале» [18]. Согласно современному словарю «Ханьцзы туцзе цзидянь», 才 – пиктограмма, изображение растительности, которая показала, пробиваясь из-под земли. Первоначальное значение иероглифа – «только родившееся растение», переносное – «только что» [16, p. 592].

В трактате «Мэн-цзы» иероглиф «才» употреблен двенадцать раз, из них четырежды – в контексте рассуждений о моральном поведении человека (фрагменты 6.1.6, 6.1.7 и 6.1.8). Здесь цай занимает одно из центральных мест и соседствует с другой важной антропологической категорией «син» (性)². Поэтому мы надеемся, что исследование значения понятия «цай» в концепции морального совершенствования в трактате «Мэн-цзы» обогатит наше понимание того, что имел в виду философ Мэн-цзы, когда «растолковывал о доброте [людского] син»³ (дао син шань 道性善) (3.1.1).

Исследовать данный вопрос нас побудило сомнение в возможности интерпретировать цай здесь как обозначение врожденного статуса универсальных условий морального поведения. Обратим внимание на фрагмент 6.1.8, отрывок из которого представлен ниже:

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？」

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？<...>

Мэнцзы сказал:

– Некогда на горе Воловией [росли] прекрасные деревья, но так как она [находилась] в предместье большой столицы, их вырубili топорами – могли ли [они] сохранить [свою] красоту? [После же], при передышке днем и ночью, увлажнении дождем и росами, на них не могли не появиться почки и ростки, но [затем] туда стали

выводить пастись баранов и волов – вот почему [гора] такая лысая. Люди и думают, видя [гору] лысой, что на ней никогда не [росло] строевого леса. Но разве в этом [состоит] ее природа?

[Также] и о том, что есть в человеке, разве нет в [нем] сердца с человечностью и справедливостью? Он упускает свое благое сердце наподобие того, как топорами [обращаются] с деревьями, рубит каждый день – может ли [сердце] сохранить [свою] красоту? При передышке днем и ночью, в зоревом порыве, его любовь и ненависть становятся немного ближе к человеку, но тем, что делает с утра и днем, он вяжет их и губит. Когда он постоянно вяжет их, ему не удастся сохранить ночной порыв, а раз не удастся сохранить ночной порыв, то он недалеко отходит от птиц и зверей. Люди и думают, видя его [сходство] с птицей и зверем, что он никогда не был одарен. Но разве в этом [изначальное] состояние человека? <...>⁴

При первом взгляде на аналогию вряд ли возникает мысль о цай как о таких врожденных и универсальных условиях. Аналогично с тем, как цай 材 («строевой лес», «лесоматериал») используется для обозначения покрывающих гору «прекрасных деревьев» (мэй му 美木), цай 才 обозначает наличествующее у человека «прекрасное» (мэй 美) / «благое» (лян 良) сердце-синь (心). Как прекрасные деревья некогда покрывали гору, благое сердце некогда уже бывало у человека. Сейчас из-за внешнего воздействия оно отсутствует, и люди спешат заключить, что этого прекрасного, благого сердца «еще никогда не бывало» (вэй чан ю 未嘗有), но, подобно тому, как непрестанно пытаются пробиться из горной почвы прекрасные деревья, так и благое сердце пытается вновь явить себя. Трактат «Мэн-цзы» отвергает поверхностный подход и призывает обратить внимание на скрытые обстоятельства, определяющие подлинное отношение объекта к рассматриваемому свойству.

Трактат «Мэн-цзы» провозглашает основополагающее, глубокое и оттого неявное для обывателя обстоятельство, которое определяет отношение человека к приобретаемому «благому сердцу». Это обстоятельство – описанное в т.ч. во фрагменте 2.1.6 (см. также 6.1.6) обязательное наличие у людского сердца-синь положительных характеристик.

² Традиционный, но все чаще оспариваемый (см.: [15]) перевод син – «природа» как сущность объекта (чаще всего живого и главным образом человека).

³ Перевод наш.

⁴ Здесь и далее, где это не оговаривается отдельно, приводится перевод трактата «Мэн-цзы», выполненный И.И. Семененко [3].

Как мы полагаем, для автора «Мэн-цзы» представление о настойчивом росте деревьев на горе в конкретном случае не выводится из представления о том, что гора по роду своему сама как-то предрасположена к лесистости. Неверно сказать, что нерасположенная к лесистости гора – не гора. Но человек, напротив, в «Мэн-цзы» описан как существо, которое сущностно расположено к моральному поведению. При этом, поскольку такая расположенность выражается в обязательном наличии у людского сердца-синь благих характеристик, сочетание «благое сердце» легко понять как описание сущностной благости сердца-синь, а вовсе не некоего зрелого состояния. И *цай*, который фигурирует в связи с наличием у человека «прекрасного», «благого» сердца-синь, в силу принятых вариантов перевода («талант», «способность», «задаток», «дарование») и этимологии иероглифа (изображение ростка) легко понять как обозначение врожденного характера широкого спектра тех универсальных характеристик человека, которые обеспечивают его сущностную моральность.

Заметим, что ведущему отечественному исследователю трактата «Мэн-цзы» И.И. Семененко, для которого *цай* означает и начальную, и конечную точки развития, а также сам процесс [3, с. 63], приходится настаивать на необходимости, следуя аналогии, помнить: *цай* 才 все-таки должен обозначать и зрелую форму, какой для дерева является *цай* 材 [3, с. 63].

Мы полагаем, что *цай* в концепции морального совершенствования трактата «Мэн-цзы» нельзя считать обозначением врожденного статуса характеристик. Ведь такое понимание не только строится на зыбком основании, но и приводит к теоретическим трудностям, провоцируя исследователя полагать *цай* полисемантическим. Дело в том, что когда исследователь утверждает, что термин *цай* во фрагменте 6.1.8 означает врожденные условия морального поведения, которые, согласно «Мэн-цзы», являются универсальными для людей, ему приходится объяснять, в каком смысле во фрагменте 1.2.7 циский Сюань-ван спрашивает Мэн-цзы о людях, не обладающих *цай*:

吾何以識其不才而舍之？

– А как мне было различить их бесталанность, чтобы не назначать на должность?

Если вопрос вана касается врожденных характеристик, то трудно найти задаток более фундаментальный, чем задаток к моральному поведению, особенно в вопросах государственного управления и для конфуцианца Мэн-цзы. Потому не годится объяснение, что ван имеет в виду некий другой задаток. Приходится признать, как минимум, что применительно к универсальным для людей условиям морального поведения *цай* может в одном месте означать только их врожденный статус, но в другом – одновременно врожденный и особенный статус. Тогда вопрос вана касается не всех людей, а только тех, кому условия морального поведения врожденны какой-то выдающейся мерой.

Так, Б. Ван Норден и А. Блум избирают для фрагмента 6.1.8 перевод *цай* словом «способность», «возможность» (*capacity*) [10, р. 126; 13, р. 152], а применительно к фрагменту 1.2.7 Б. Ван Норден предпочитает перевод «талант» (*talent*) [13, р. 25], а А. Блум – «способность», «умение» (*ability*) [10, р. 21]. В.С. Колоколов переводит *цай* из 6.1.8 словосочетанием «добрые задатки» [4, с. 163], а из 1.2.7 – словом «способность» [4, с. 36]. И.И. Семененко переводит *цай* из 6.1.8 как «одаренность» [3, с. 642], подразумевая под «даром» «истинное сердце» как наличествующий процесс вырастания от зачаточного до зрелого состояния [3, с. 63], а в 1.2.7 понимает *цай* как «талант» [3, с. 241].

Из случаев употребления термина «*цай*» в «Мэн-цзы»⁵ можно вывести, что *цай* – достопримечательная преходящая черта человека, которой присуща степень: «пышный», «цветущий» (*ин* 英), «малый» (*сяо* 小). Однако если думать, что *цай* обозначает врожденный статус характеристики, и учесть, что во фрагменте 6.1.8 как *цай* квалифицированы универсальные для людей условия морального поведения, то необходимо заключить, что *цай* является обозначением непреходящего статуса характеристики.

Сложно спорить с тем, что некая характеристика, которую квалифицировали как *цай*, т.е. как что-то особенное, как достопримечательную преходящую черту людей, может быть врожденной. Более того, врожденность характеристики, достойной называться *цай*, вполне объясняет видимую эквивалентность *цай* нашему понятию «талант». Однако врожденность не выглядит признаком, который предполагает *цай*.

⁵ 1.2.7: «различить их бесталанность» (識其不才); 4.2.7: «способный воспитывает неспособного» (才也養不才); 6.2.7: «уважать достойных, воспитывать способных» (尊賢育才), 7.1.20: «привлекать к себе выдающиеся таланты и наставлять их, пестовать» (得天下英才而教育之), 7.2.29: «он был человеком в какой-то степени способным» (其為人也小有才).

Мы постарались показать, что интерпретация *цай* во фрагменте 6.1.8 как неких задатков, ростков, дарования и т.п., т.е. как чего-то врожденного, не только лишена серьезных оснований, но и связана с определенными трудностями при дальнейшем прочтении. В связи с этим в данной статье будет предпринята попытка предложить альтернативное понимание того, что значит *цай* в концепции морального совершенствования «Мэн-цзы», посредством анализа случаев употребления *цай* в контексте рассуждений о моральном совершенствовании.

Дуань 端 и цай 才 как начала

В трактате «Мэн-цзы» мы находим три отрывка, в которых в ходе рассуждений о моральном совершенствовании употреблен термин «*цай*»: 6.1.6; 6.1.7 и 6.1.8.

Фрагмент 6.1.6 гласит:

<...> 孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。<...>

Мэнцзы ответил:

– Только следуя своему [естественному] состоянию, становиться добрыми, это-то и называю добрым. А в том, когда становятся недобрыми, дарование не виновато. Каждый может сердцем сострадать, [чувствовать] стыд и отвращение, [проявлять] учтивость и почтительность, утверждать или отрицать. Сердце сострадающее [означает] человечность, сердце, [чувствующее] стыд и отвращение, – справедливость, сердце, [проявляющее] учтивость и почтительность, – пристойность, сердце, утверждающее или отрицающее, – разумность. Человечность, справедливость, пристойность и разумность – это не то, что впустили в нас извне; мы обладаем ими изначально, но [об этом] только не задумываемся.

Поэтому и сказано:

Ищи – и обретишь,

Оставишь [без внимания] – утратишь.

В [этом] друг от друга [отличаются] порой в два, пять, а то и не сочтешь [во сколько раз], но [потому, что] не могут в полной мере проявить свое дарование.

Здесь отрицается «вина» (*цзуй* 罪) *цай* в негативном поведении. Как ребенок, который рискует упасть в колодезь⁶, то, что квалифицировано как *цай*, действует под влиянием чего-то внешнего. Однако в отличие от случая с ребенком, здесь сила внешнего влияния может быть не относительной, а исчерпывающей. Тогда для того, что скрывается под *цай*, признается только внешний источник реализации потенциала. Отрицание «вины» *цай* в аморальном поведении позволяет считать, что здесь *цай* обозначает условие морального действия, а не само действие.

В отрывке также утверждается, что люди обязательно обладают сердцем-*синь* с перечисленными благими характеристиками, но различаются по способностям «исчерпывать» (*цзинь* 盡) то, что обозначено как *цай*. «Исчерпывать» означает не только тратить наличный ресурс, но и развивать, реализовывать его до предела. Причем *цзинь* часто обозначает выполнение сложных задач, требующих серьезных интеллектуальных усилий⁷.

В трактате «Мэн-цзы» в двух отрывках утверждается универсальность для людей благих характеристик сердца-*синь* и приводится их перечень: «сострадание» (*цэ ин* 惻隱), «стыд и отвращение» (*сю у* 羞惡), «учтивость и почтительность» (*цы жан* 辭讓), «утверждение и отрицание» (*ши фэй* 是非).

Впервые о благих характеристиках сердца-*синь* сказано во фрагменте 2.1.6:

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」

Отсюда очевидно, что [у кого] нет сердца сострадающего, [тот] не человек; [у кого] нет сердца, [чувствующего] стыд и отвращение, [тот] не человек; [у кого] нет сердца уступающего, [тот] не человек; [у кого] нет сердца,

⁶ 3.1.5: «...дитя, ползая, рискует угодить в колодезь; и [в этом] сам ребенок не виновен» (赤子匍匐將入井，非赤子之罪也).

⁷ 3.1.2: «Боюсь, что они не смогут исполнить до конца великое дело оплакивания государя» (пер. В.С. Колоколова [4, с. 75]) (恐其不能盡於大事); 4.1.2: «Желать быть государем – [значит] исчерпывать путь государя, желать быть подданным – [значит] исчерпывать путь подданного» (欲為君盡君道，欲為臣盡臣道); 7.1.2: «Умереть, исчерпав свой путь, – вот надлежащая судьба» (盡其道而死者，正命也).

утверждающего или отрицающего, [тот] не человек. Сердце сострадающее является началом человечности, сердце, [чувствующее] стыд и отвращение, – началом справедливости, сердце уступающее – началом пристойности, сердце утверждающее или отрицающее – началом разумности. Человек обладает этими четырьмя началами как своими четырьмя конечностями. Кто, обладая этими четырьмя началами, называет себя неспособным, тот себя калечит. Кто называет неспособным своего государя, тот калечит собственного государя. В каждом есть эти четыре начала, и [если], зная [это], расширяя и приводить их к полноте, то [они] уподобятся огню, что начал возгораться, источнику, который начал фонтанировать. Если способен привести их к полноте, сможешь лелеять [всех в пределах] четырех морей, а не приведешь их к полноте, [тебя] не хватит [даже] на служение родителям.

Эти благие характеристики называются «ростками» (*sprouts*) [10, p. 35; 13, p. 47] (*дуань* 端) соответствующих добродетелей. В «Шо вэнь цзе цзы» *дуань* определен как «прямота» (*чжи* 直) [18]. «Ханьцзы туцзе цзидянь» описывает иероглиф «端» как фонограмму, в которой 立 выступает ключом, начертание которого в стиле *чжунаньшу* обнаруживает вид прямостоящего человека, а *дуань* 端 как фонетик своей формой отсылает к народившемуся растению, побегом пробившемуся и прямо торчащему из земли. *Дуань*, подытоживает словарь, выбрал идею прямооты этого побега. Основное значение иероглифа – «прямота» (*чжи* 直), «правильность» (*чжэн* 正) [16, p. 1113]. Поскольку и иероглиф «才» изображает росток, понятны попытки отождествить *цай* и *дуань*, заявив об их синонимии [7, p. 89].

Из сравнения процитированных выше отрывков фрагментов 6.1.6 и 2.1.6 видно, что утверждение присущности сердцу-*синь* «сострадания» и прочего из перечня, может читаться двояко. В первом случае (2.1.6) акцент будет сделан на расположенности сердца-*синь* к «состраданию», т.е. на соответствующем качестве сердца. Эти качества полагаются «началом» (*дуань*) соответствующей добродетели. Во втором же случае (6.1.6) акцент сделан на том, что сердце-*синь* в какой-то момент пребывает в состоянии «сострадания». И тогда речь идет уже о свойствах сердца-*синь*, которые полагаются самой добродетелью.

Подтверждение тому, что *дуань* обозначает не само проявление, а именно расположенность к нему, можно найти в утверждении из фрагмента 2.1.6 о «началах», которыми люди обладают как своими «четырьмя конечностями» (*сы ти* 四體), в

утверждении о полной недействительности «начал» без «наполнения» (*чун* 充), отсутствие которого сделает «начала» недостаточными даже для служения родителям. Во фрагменте 2.1.2. сообщается, что наполняющим «части тела» (*ти* 體) компонентом является *ци* 氣.

Дуань обозначает расположенность сердца-*синь* к произвольной активности. Во фрагменте 2.1.6 перечень благих качеств сердца-*синь* как «начал» соответствующих добродетелей дается в процессе объяснения следующего тезиса: «все люди обладают сердцем, равнодушным к людям»⁸ (*жэнь цзе ю бу жэнь жэнь чжи синь* 人皆有不忍人之心). В ходе объяснения приводится пример проявления сердцем-*синь* своих качеств. Ставший хрестоматийным сюжет о падающем в колодезь ребенке показывает, что для человека характерна произвольная забота о других людях. Эта произвольность, однако, не спонтанна. Наполнение «начал» соответствующих добродетелей обеспечивается наличием внешнего морального раздражителя – ребенка, которому грозит опасность (2.1.6), или быка, которого ведут мимо вана на убой (1.1.7). Фрагмент 2.1.6 читается только как описание неординарного события, проявления высокой степени эмпатии в ответ на необычную ситуацию. Испуг за ребенка, жалость вана к быку основываются на непосредственном контакте и отличаются последовательностью. Так, жалость вана не проявляется в отношении страдающего народа, который должен являться первостепенным объектом его заботливого отношения.

В «Мэн-цзы» заметна интенция к изменению способа причастности человека моральному поведению. Ставший широко известным сюжет о жалости вана к быку является поводом напомнить вану о страдающем народе. Однако невозможно соблюдать столь масштабный порядок, основываясь на том базовом типе причастности моральному поведению, который подразумевает *дуань*, при котором добродетели проявляются по случаю, в зависимости от событий внешней среды. Заботливое отношение к народу предполагает имманентизацию источника мотивации морального поведения.

Итак, в трактате «Мэн-цзы» провозглашается, что все люди обладают сердцем-*синь*, которое со своими качествами является «началом» (*дуань*) соответствующих добродетелей (2.1.6). В другом месте (6.1.6), как мы предположили, утверждают, что сердца-*синь* всех людей хотя бы иногда в силу условий среды испытывают соответствующие чувства, а, следовательно, проявляют указанные добродетели. Разнообразие в степени моральности

⁸ Перевод наш.

поведения людей возможно в силу внешнего влияния или, если речь идет о самом человеке, в силу неких изменений в способе его причастности морали. Именно этот способ, а точнее его условие, как мы полагаем, и обозначено в концепции морального совершенствования «Мэн-цзы» как *цай*.

Говоря о том, какой способ причастности моральному поведению предполагает *цай*, следует учесть:

1) что *цай* употребляется для обозначения некой особенной и приобретенной характеристики;

2) что *цай* обозначает условие действия, а не само действие⁹, в связи с чем отрицается его «вина» в аморальных поступках;

3) интенцию трактата к формированию морального поведения, не предполагающего возможность непосредственной встречи с объектом заботливого отношения;

4) что с *цай* связаны такие сложные, предполагающие интеллектуальную деятельность процессы, как «исчерпание» (*цзинь* 盡) (6.1.6), «обучение» (*цзяо* 教) (7.1.20);

5) что *дуань* обозначает расположенность сердца-синь к проявлению добродетелей в связи с «наполнением» (*чун*), источником которого являются события внешней среды.

В свете вышесказанного мы полагаем, что в концепции морального совершенствования трактата «Мэн-цзы» термин «*цай*» обозначает особенное (предполагающее разную меру) и приобретенное объективное условие морального поведения. Иначе говоря, *цай* представляет собой условие более высокой формы реализации благих качеств сердца-синь. Эта форма предполагает непосредственную расположенность сердца-синь к реализации соответствующих добродетелей (к «наполнению начал») собственной иницирующей активностью, т.е. высокий уровень моральной автономии. Таким образом, *цай* в концепции морального совершенствования «Мэн-цзы» обозначает приобретаемую объективную сторону умения себя вести.

Связь *тянь* 天 и *цай* 才

Второй по очереди фрагмент, в котором термин «*цай*» употреблен в контексте рассуждений о моральном совершенствовании, – 6.1.7:

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。

В богатые годы ученики мои в большинстве предаются лени, а в лихолетье в большинстве

*предаются лени, а в лихолетье в большинстве ожесточаются. Происходит это не потому, что небо ниспослало им разные задатки. Они становятся такими от всего того, во что погрязают их сердца*¹⁰.

И.И. Семененко вслед за комментарием Чжао Ци понимает *лай* 賴 как «добро» (*шань* 善) [3, с. 358]. А Чжу Си в своем комментарии, следуя основному значению иероглифа, представляет *лай* условием добра – «поддержкой» (*цзе* 藉) [20, р. 329]. При этом *лай* и *бао* (暴) можно трактовать не только антонимично, но, поместив по одну сторону, считать обозначением отрицательных черт, как делает В.С. Колоколов, когда в первом случае говорят о людях изнеженных, а во втором – о людях черствых. Это только и отвечает тезису трактата о необходимости для того, чтобы человек соблюдал мораль, не просто благополучия в плане хозяйственных условий среды, обозначением чего в данном случае выступает урожайность, но и образующих человека усилий (см. 3.1.4), освобождающих от возвращающего влияния вещей.

Поскольку лейтмотивом фрагмента является идея о единстве человеческого рода, можно было бы полагать, что приведенный отрывок отрицает врожденное непостоянство человеческого поведения. Мол, колеблющееся в зависимости от урожайности года поведение учеников – это не следствие врожденной склонности к такому колебанию характера, а всего лишь следствие воздействия внешней среды на сердце-синь. Однако сочетание *тянь чжи цзян* (天之降) не сообщает однозначно о врожденности, а может обозначать Небесный промысел вообще, который, очевидно, проявляется не исключительно по деистическому сценарию как судьбоносное учреждающее определение вещи, но еще и как прямое «сверхъестественное» вмешательство в процесс существования вещи. О таком вмешательстве сказано во фрагменте 6.2.15, где Небо (*тянь* 天) «ниспосылает великое назначение» (по В.С. Колоколову [4, с. 185]) / «возлагает великую обязанность» (по И.И. Семененко [3, с. 698]) (*цзян да жэнь* 降大任) после прежде ниспосланных испытаний.

Фрагмент 6.1.7 стремится показать, что за всеми зависящими от внешнего влияния различиями скрывается непременно расположенное к моральному поведению сердце-синь. Ошибочно, с точки зрения фрагмента, по следствиям внешнего влияния судить о коренных изменениях. Это коренное изменение, полагаем, и описывает отвергаемое

⁹ И.И. Семененко судит о «才» и «材» как о «материи», проводя параллели с греческим ὕλη [3, с. 45].

¹⁰ Перевод В.С. Колоколова [4, с. 161]. Перевод И.И. Семененко: «В урожайный год молодые люди в своем большинстве добры, а в голодный год – самоуправны» [3, с. 638].

в вышеприведенном отрывке мнение, что причина колебаний характера в том, что «Небо» ниспосылает податливой молодежи то один, то другой *цай*.

Отвергая представление о том, что колеблющееся от урожайности года поведение молодых людей затрагивает и изменяет *цай*, трактат отрицает дополнительный помимо хозяйственных условий, «сверхъестественный» фактор изменения, Небо. Этот фактор мог понадобиться опровергаемой стороне в том случае, если *цай* и для нее связан с более глубокими, устойчивыми характеристиками человека, характер влияния которых не может меняться в силу внешнего воздействия.

Итак, выше мы описали семантику *цай* в теории морального совершенствования «Мэн-цзы» как обозначение условия такой формы реализации благих качеств сердца-*синь*, при которой оно способно самостоятельно инициировать проявление этих качеств в виде соответствующих добродетелей. При этом из рассмотренного здесь отрывка фрагмента 6.1.7 следует другая черта *цай* как этой формы. Приходится думать, что *цай* не предполагает условие всякого поведения, которое отличается относительной устойчивостью и способностью сердца-*синь* его инициировать, и что условие поведения, которое обозначает здесь *цай*, связано с более глубокими, устойчивыми характеристиками человека.

Лес на «Бычьей» горе и «благое сердце»

Теперь рассмотрим подробнее уже приведенный нами ранее фрагмент 6.1.8. В нем фигурируют две тесно связанные философские категории – «*син*» (性) и «*цин*» (情), которые привлекаются в трактатах для объяснения устойчивости свойств объекта. Фрагмент сопоставляет рост деревьев на горе и формирование причастного «человечности»¹¹ и «долгу»¹² сердца-*синь* (*жэнь* и *чжи синь* 仁義之心). Изложение начинается с сообщения, что на горе некогда росли «прекрасные деревья». В «Мэн-цзы» нет случаев употребления иероглифа «材» в абстрактных, философских значениях. Кроме вышеприведенного случая иероглиф встречается дважды и только в составе бинама *цай му* 材木 (1.1.3). Чжао Ци в своем комментарии умалчивает об отношении *му* 木 и *цай* 材 [19, р. 359], а согласно комментарию Чжу Си «材» и здесь следует понимать как «строеной лес» (*цай му* 材木) [20, р. 330]. Сообщение о систематической вырубке указывает не на декоративную функцию наличествовавших некогда на горе деревьев, а на их строительную пригодность.

¹¹ Перевод *жэнь* 仁 словом «человечность» принят нами на основании работы Д.В. Конончука [2].

¹² Перевод *и* 義 словом «долг» принят нами на основании работы С.Ю. Рыкова [5].

Следуя аналогии фрагмента 6.1.8, мы будем считать *цай* 材 и *цай* 才 органически развивающимися в силу неких устойчивых внутренних процессов состояниями, которые отсутствуют в настоящем в силу купирующих их появление внешних факторов, но которые имели место некогда в прошлом. При этом видно, что этот устойчивый внутренний процесс в случае с деревом полагается через *син*, но аргументом в пользу наличия *цай* 才 некогда в прошлом во фрагменте 6.1.8 выступает уже апелляция к понятию «*цин*».

Считать, что *цай* – все-таки приобретаемое условие морального поведения, нам позволяет не только следование аналогии там, где нет очевидных причин отказываться ей следовать, но и то обстоятельство, что ребенок, о «детском сердце» которого рассуждают в трактате, по-видимому, не совсем младенец, а ребенок двух-трех лет (см.: [3, с. 500]). Кроме того, во фрагменте 7.1.15, который содержит рассуждения о формировании «человечности» и «долга», важнейших свойств «благого сердца», показано, что формирование «благих» характеристик, которые приобретает человеком без специальных усилий с его стороны, происходит постепенно, в процессе «взросления» (*чжан* 長).

В трактате «Мэн-цзы» *цин* встречается четырежды (3.1.4, 4.2.18, 6.1.6, 6.1.8). И.И. Семенов, полагая, что *цин* обозначает «проявление человеческой природы», «состояние вещи, которое указывает на степень ее соответствия своему виду, на ступень в ее последовательной актуализации» [3, с. 47], здесь считает *син* и *цин* синонимами [3, с. 47], в том смысле, что *цин*, надо полагать, начинает обозначать не просто некое «проявление человеческой природы», а все «природные» черты в целом. Однако существуют основания сомневаться в том, что *цин* – это «проявления», а *син* – это «предназначение», «природа».

В своей работе С.Ю. Рыков описывает *цин* как простую материальную субстанцию, субъект свойств и внутреннюю причину действительности, источник, который заставляет объект вести себя таким-то образом, спонтанно стимулируя его поведение или (реже) реагируя на воздействия извне [6, с. 561, 543, 549]. Этимон *цин* – «реалия, проявляющаяся вовне», т.е. *цин* буквально виден как некая «реалия» (*ши* 實) [6, с. 538, 541]. Говоря о *син* – категории, сопоставимой по сложности с *цин*, – Д. Робинс специально критикует классическое, идущее от А. Грэма [9, р. 7–8], представление о том, что *син* объекта как «природа», «предназначение» включает в себя некие характеристики, которые развиваются в вещи при надлежащих условиях [15, р. 16–23]. Д. Робинс полагает *син* материальным условием того, что мы понимаем как здоровое функционирование организма: спонтанность и легкость поведения [15, р. 14–15].

Как замечает Д. Робинс, в текстах благополучие *син* прямо коррелирует с успехом базовых биологических процессов: восприятия и обработки информации, питания и пищеварения, моторики и т.п. И что особенно важно для нас, *син* показан как условие устойчивости определенного физического состояния [15, р. 36–38].

Заметим, во фрагменте 6.1.8 ссылкой на *син* отрицают мнение, касающееся физического состояния конкретной горы, а именно, что этой горе положено быть «лысой» (*чжэо чжэо 濯濯*), положено не иметь «строевого леса». А ссылкой на *цин* уже отрицают мнение, что человеку пристало вести себя по-звериному, и как будто бы отрицают, что у человека никогда не было *цай*. Если мы считаем, что *цай* во фрагменте 6.1.8 обозначает не поведение, а только его условие, причем условие, которое в связи с отсутствием «вины» в аморальном поведении приходится связывать не с мотивацией, а с физическим состоянием, то ссылка на *цин* во втором случае во фрагменте 6.1.8 вряд ли работает без неких дополнительных вводных.

Во фрагменте 6.1.6, поясняя высказывание о «доброте *син*» (*син шань* 性善), Мэн-цзы говорит: «乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也». Из отрывка, во-первых, следует, что условий всегда достаточно (*кэ* 可), чтобы *цин* хватило для морального поведения (*вэй шань* 為善). Потому, во-вторых, судить о наличии/отсутствии *цай* в связи с моральностью поведения человека (как это делают люди, согласно фрагменту 6.1.8) некорректно, ведь человек может обнаруживать моральное поведение, когда у него нет *цай*, и наоборот.

Если к *цин* отсылают как к причине, которая изнутри провоцирует поведение, свойство объекта, то к *син* апеллируют, чтобы указать на причину, которая изнутри обеспечивает возможность такого поведения объекта. Людской *син* «добр» (*шань* 善) потому, что устройство организма, которое он обеспечивает, всегда пропорционально моральным запросам сердца-*синь*, которое, как сказано в «Мэн-цзы», испытывает наслаждение от благих дел сродни наслаждению рта вкусами, глаза красотой и т.п. (см.: 6.1.7). Т.е. весь вопрос сводится в трактате не к тому, способен ли человек в силу внутреннего устройства к моральному поведению, или способно ли его сердце-*синь* влиять на остальные компоненты человеческого существа, а к тому, куда на самом деле стремится *цин* человека и чем он оказывается смущен в силу внешних причин, когда нечто захватывает сердце-*синь*¹³.

¹³ В контексте рассуждений С.Ю. Рыкова о том, что подчас реактивность *цин*, его захваченность, воспринималась как проблема, а в качестве надлежащего состояния *цин* полагался покой [6, с. 552], можно сказать, что и в «Мэн-цзы», по-видимому, считают необходимым держать *цин* в покое, при котором человек, взрослея, открывает для себя новые добродетели, новые формы морального поведения.

Итак, взгляд на *цай* как на физическое условие автономии сердца-*синь* в отправлении моральной мотивации позволяет описать отношение *цин* как причины поведения и *син* как причины физического условия поведения. Это, в свою очередь, позволяет понять тезис трактата «Мэн-цзы» о «доброте *син*» как утверждение принципиальной доступности морального поведения с точки зрения его физических условий. В свою очередь, мы видим, что *цай* в концепции морального совершенствования в трактате «Мэн-цзы» обозначает не любое физическое условие поведения, спровоцированного сердцем-*синь*, но только то, которое развивается вследствие *син* как внутренней причины физического развития объекта.

Заключение

В трактате «Мэн-цзы» под *цай* понимается особенный (преходящий и при этом примечательный) характер некоего свойства, а в концепции морального совершенствования данного трактата термин «*цай*» обозначает произвольно формирующееся имманентное физическое условие автономного морального поведения, особой формы реализации благих качеств сердца-*синь*.

Собственно, необходимое наличие у человека благих качеств сердца-*синь* сопрягается с двумя формами их реализации. Первая форма реализации, при которой сердце-*синь* со своими качествами названо «началом» (*дуань*) соответствующих добродетелей, предполагает, что моральность поведения человека зависит от характера влияния на него случаев среды. Т.е. некое событие «наполняет» сердце-*синь*, приводя его качества к реализации в виде добродетелей. Вторая форма реализации благих качеств сердца-*синь*, при которой речь идет уже о *цай*, предполагает, что моральность поведения отныне зависит не столько от событий среды, сколько от самого человека. Здесь *цай* – обозначение той особенной физической характеристики человека, которая обуславливает возросшую роль сердца-*синь* в формировании морального поведения, при которой увеличивается независимость моральности поведения человека от условий внешней среды. Таким образом, наличие этой характеристики позволяет человеку становиться моральным автономным образом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Китайский философ Мэн-цзы / пер. и прим. П.С. Попова. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1904.
2. Конончук Д.В. О происхождении и смысле конфуцианской категории *жэнь* 仁 // В пути за Китайскую стену. К 60-летию А.И. Кобзева: Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 12. М.: ИВ РАН, 2014. С. 176–195.

3. Мэнцзы в новом переводе и с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / пер. и прим. И.И. Семенов М.: Наука, 2016.

4. Мэн-цзы / Пер. В.С. Колоколова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

5. Рыков С.Ю. Долг или справедливость: еще раз о термине *и* 義 в древнекитайской философии // История философии. 2015. Т. 20. № 2. С. 22–46.

6. Рыков С.Ю. Эмоции или факты... или что-то другое: и еще раз о термине *цин* 情 в древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. 2018. Т. 48. Ч. 2. С. 523–567.

7. Bo Xu, 2023. Mengzi's theory of human nature and its role in the Confucian tradition. In: Yang Xiao and Kim-chong Chong eds., 2023. Dao companion to the philosophy of Mencius. Dordrecht: Springer, pp. 79–98.

8. Cambridge dictionary. URL: <https://dictionary.cambridge.org>

9. Graham, A.C., 1986. Studies in Chinese philosophy & philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.

10. Mencius. Translated by I. Bloom. New York: Columbia University Press, 2009.

11. Mencius. Translated by D. Hinton. Berkeley: Counterpoint, 2015.

12. Mencius. Translated by D.C. Lau. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2003.

13. *Mengzi* with selections from traditional commentaries. Translated by B.W. Van Norden. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008.

14. The Chinese classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James J. Legge: in 5 volumes. Vol. 2. The works of Mencius. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.

15. Robins, D., 2001. The debate over human nature in Warring States China: abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Hong Kong.

16. Гу Цзяньпин. Ханьцзы туцзе цзыдянь (Иллюстрированный этимологический словарь китайских иероглифов). Шанхай: Дунфан, 2008.

17. Мэн-цзы ([Книга] Учителя Мэна) // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mengzi>

18. Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы (Разъяснение писем и разбор иероглифов) // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>

19. Чжао Ци, Сунь Ши. Мэнцзы чжу шу (Мэн-цзы с комментариями и толкованиями). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2000.

20. Чжу Си. Сышу чжанцзюй цзичжу (Четверокнижие с постатейными и пофразовыми

[разъяснениями] и собранием комментариев). Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1983.

REFERENCES

1. Kitayskii filosof Men-tszy [Chinese philosopher Menzi]. Sankt-Peterburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk, 1904. (in Russ.)

2. Kononchuk, D.V., 2014. O proiskhozhdenii i smysle konfutsianskoi kategorii *zhen* 仁 [On the origin and meaning of Confucian category *ren* 仁]. In: V puti za kitaiskuyu stenu. K 60-letiyu A.I. Kobzeva: Uchenye zapiski Otdela Kitaya IV RAN. Vyp. 12. Moskva: IV RAN, 2014, pp. 176–195. (in Russ.)

3. Men-tszy v novom perevode i s klassicheskimi kommentariyami Chzhao Tsi i Chzhu Si [Menzi, a new translation with classical commentary by Zhao Qi and Zhu Xi]. Moskva: Nauka, 2016. (in Russ.)

4. Men-tszy [Mengzi]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoye vostokovedenie, 1999. (in Russ.)

5. Rykov, S.Yu. 2015. Dolg ili spravedlivost': eshche raz o termine *i* 義 v drevnekitayskoi filosofii [Duty or justice: once again about the term *yi* 義 in ancient Chinese philosophy], Istoriya filosofii, Vol. 20, no. 2, pp. 22–46. (in Russ.)

6. Rykov, S.Yu., 2018. Emotsii ili fakty... ili chto-to drugoe: i eshchy raz o termine *tsin* 情 v drevnekitayskoi filosofii [Emotions or facts... or something else: and again on term *qing* in ancient Chinese philosophy], Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae, Vol. 48, part 2, pp. 523–567. (in Russ.)

7. Bo Xu, 2023. Mengzi's theory of human nature and its role in the Confucian tradition. In: Yang Xiao and Kim-chong Chong eds., 2023. Dao companion to the philosophy of Mencius. Dordrecht: Springer, pp. 79–98.

8. Cambridge dictionary. URL: <https://dictionary.cambridge.org>

9. Graham, A.C., 1986. Studies in Chinese philosophy & philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.

10. Mencius. Translated by I. Bloom. New York: Columbia University Press, 2009.

11. Mencius. Translated by D. Hinton. Berkeley: Counterpoint, 2015.

12. Mencius. Translated by D.C. Lau. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2003.

13. *Mengzi* with selections from traditional commentaries. Translated by B.W. Van Norden. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008.

14. The Chinese classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James J. Legge: in 5 volumes. Vol. 2. The works of Mencius. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.

15. Robins, D., 2001. The debate over human nature in Warring States China: abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Hong Kong.

16. 顾建平, 2008. 汉字图解字典 [A graphic compendium of Chinese characters]. 上海: 東方出版中心. (in Chinese)

17. 孟子 [Mengzi]. URL: <https://ctext.org/mengzi> (in Chinese)

18. 許慎. 說文解字 [Explanation of writing and analysis of graphs]. URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (in Chinese)

19. 趙岐, 孫奭, 2000. 孟子注疏 [Mengzi with comments and interpretations]. 北京: 北京大學出版社. (in Chinese)

20. 朱熹, 1983. 四書章句集注 [The Four Books in chapter and verse with collected commentaries]. 北京: 中華書局出版社. (in Chinese)

*Статья поступила в редакцию 15.10.2024;
рекомендована к печати 04.02.2025*



УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/76-83>

Е.А. Жукова*

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ
В АНТИЧНОСТИ

Статья посвящена вкладу в основания интерсубъективности таких философских концепций, как диалогизм Сократа, теория идей Платона, этика Аристотеля. Несмотря на то, что в античности отчетливо усматриваются идеи изолированности человеческого опыта и безличности познаваемой истины, мы обнаруживаем, что обособленность создает лишь препятствия на пути к ней. Истинное понимание невозможно без диалога, процесс познания неосуществим без совместного слаженного сотрудничества. В статье обосновывается, что через взаимодействие с истиной и Другим в античности формируются интерсубъективные связи, которые определяют социальные и культурные контексты.

Ключевые слова: античность, интерсубъективность, диалог, истина, дружба

The epistemological foundations of intersubjectivity in antiquity. EKATERINA A. ZHUKOVA (Russian Christian Academy for the Humanities, Saint Petersburg, Russia)

The article deals with the contribution to the foundations of intersubjectivity of such philosophical concepts as Socrates' dialogism, Plato's theory of ideas, and Aristotle's ethics. Despite the fact that antiquity clearly states the ideas of the isolation of human experience and the impersonality of truth, we find that isolation only creates obstacles on the path to understanding the truth. True understanding is impossible without dialogue, the process of cognition is impossible without co-operation. The article reveals how through the interaction with truth and the Other intersubjective connections are formed in antiquity that determine social and cultural contexts.

Keywords: antiquity, intersubjectivity, dialogue, truth, friendship

Введение

Содержательные разработки понятия интерсубъективности восходят к философии Нового времени. Традиционно его концептуализация ассоциируется с именем Э. Гуссерля. Однако, невзирая на теоретико-познавательные истоки, на наш взгляд, основания интерсубъективности в широком смысле можно усматривать на протяжении всей истории европейской философии и обнаружить их даже в античности. Дело в том, что стрем-

ление к согласованности – жизненная и вековая потребность человека. Посредством взаимодействия между людьми распространяются знания поколений, формируется определенный пласт человеческого опыта, который воспроизводит, наследует и преумножает полноту человеческого бытия. Таким образом, знание обладает социальным измерением, а понимание роли интерсубъективности позволяет анализировать процессы его закрепления и трансформации.

* ЖУКОВА Екатерина Алексеевна, аспирант кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского, г. Санкт-Петербург, Россия, k-philosopher@mail.ru

© Жукова Е.А., 2025

Античная философия сформировала основы западной гносеологии, сделав предметом внимания постижение истины и роль индивидуального и социального в этом процессе. Древние греки разработали фундаментальные представления об истине, предложили интерпретации логоса как основы интересубъективного знания. В представлениях античных мыслителей истина укореняется в социальных, этических и метафизических измерениях, а вопрос интересубъективности как взаимной доступности к знанию осмысливается через этику общения, диалогическую традицию и социальные практики. Таким образом, проблематика, связанная с познанием, в античности не только задает принцип индивидуального понимания, но и актуализирует познавательный потенциал взаимосвязи субъекта и других. В данной статье будет рассмотрен вклад в основу интересубъективного знания таких философских концепций, как диалогизм Сократа, теория идей Платона, этика Аристотеля.

Дружба как форма интересубъективности в античности

«Жизнь сообща» у греков является важнейшей формой социальной организации. «Нет ничего, — пишет Монтень, ссылаясь на античных мыслителей, — к чему бы природа толкала их более, чем к дружескому общению» [11, с. 133]. А. Гагарин уточняет, что в сознании древних греков человек, избравший уединенную, отрешенную жизнь, воспринимался низменным или безумным. Утверждая независимость от мнений толпы, дистанцирующийся человек одновременно будто бы дерзнул заявить о созерцательно-бесстрастной идентификации с идеальной сущностью, единении с безличной истиной [4]. От Аристотеля мы знаем, что природа человека не самодостаточна настолько, чтобы можно было заниматься лишь созерцанием [4], внешнее благополучие для человека совершенно естественно, и социальные отношения также являются компонентами счастья, сколь незначительными бы они ни казались на первый взгляд в сравнении с душевным благом. Тем более что человек, согласно Аристотелю, является «общественным животным», стремящимся к подобным себе. «Никто не выберет жизнь без друзей, даже в обмен на все прочие блага», — утверждает он [2, с. 219]. Эмпирическое сцепление с миром, бытием явлений, жизненным ритмом устанавливается через социальные практики. Соответственно, в противоположность дружбе жизнь в одиночестве является показателем «дефекта», поэтому тот, кто противопоставляет себя остальному миру, а значит позиционирует себя как нетождественный другим, слывет странным, возгордившимся, недобродетельным, не самодостаточным. Такой человек заслуживает порица-

ния, высмеивания или даже изгнания. Уже в античности сложилось представление о том, что разобщенность — тупиковый путь, и ее обнаружение должно вызывать к соединению.

В диалогах Платон обуславливает дружбу устремленностью к целостности [4, с. 115]. Более полное и однозначное определение у Платона найти сложно. В «Лисиде» собеседники хоть и не конкретизируют определение дружбы, однако выражают ее основную идею: «Нуждающееся дружелюбно тому, в чем оно нуждается». Аналогичную мысль можно встретить в «Опытах» Монтеня, где он пишет: «Удваивать себя — великое чудо, нет ничего такого наивысшего, что не имело бы подобия» [11, с. 143]. И вновь у Платона: «Подобное подобному вовсе не бесполезно» [13, с. 294–295]. Соответственно, в основании дружеских отношений присутствует нехватка каждого и, как следствие, стремление восполнить ее, а также желание измениться самому и преобразить, «улучшить» другого человека. Из этого следует, что дружба — процесс взаимопроникающий. А.С. Гагарин подытоживает: «... Не только Другое Я («чувство бытия друга») пестуется в душе как собственное творение, но — в обратном направлении — Я друга, также существующее (присутствующее) в душе человека, оказывает творческое воздействие на Я; увеличивая самость Я» [4, с. 117]. Только с эволюцией понятия дружбы греки постепенно осознают право на собственную не порицаемую индивидуальность. Сейчас индивидуальность уже не рассматривается как нетождественная, противопоставленная другим, теперь она составляет межличностное достижение, поскольку такая индивидуальность вписана в культуру, в общество. С точки зрения Э. Гуссерля, было бы правильнее сказать, что не солипсистское Я, а социальное Я с его индивидуальной жизнью формирует историю и окружающий мир. Дошедшие до сегодняшних дней диалоги Платона являются результатом увековечивания памяти Сократа и его учеников. По мнению А.С. Гагарина, дружба прекрасно дополняет известную греческую традицию — сохранение славного имени как непреходящей ценности, «ибо это есть высший духовный способ достижения бессмертия» [4, с. 115]. Сохранение имени основано на интересубъективной взаимосвязи. Платон закрепил в текстовых формах аргументацию, драматизировал и воплотил человеческую речь и человеческие отношения, поскольку само знание отношений приходит только через отношения между людьми. Реальная бытовая обстановка характеризует героев в диалогах Платона, являющихся отправными точками для последующего анализа. Мудрые речи и признания являются частями сюжетов о Сократе, в которых мы видим постепенные переходы от неведения к

знанию [18, р. 56–57]. Другой человек – другое видение, поэтому античная дружба оказывается развитием в направлении самодостаточности, собственной индивидуальности, базирующимся на социальном становлении. Необходимо найти у другого, родственного и подобного себе, то, чего недостает самому, и образовать единство взглядов, некую гармоничную целостность, чтобы в дальнейшем вместе вести поиски и стремиться к совершенному образу жизни в согласии и единении с миром.

Большую роль в достижении гармонии и целостности играют добродетели, добродетельные общественно одобряемые поступки. Аристотель под добродетелью понимает завершенность, исполненность и наилучший душевный склад [17, с. 225]. Д. Диллон в исследовании «Наследники Платона» схожим образом пишет о добродетели: «Блаженно все то, что само в себе полно и закончено, а это – свойство добродетели, то ясно, что всякий, кто причастен к добродетели, блажен» [5, с. 173]. Отношение к другу и врагу репрезентирует древнегреческую мораль. А. Тахо-Годи в комментариях к платоновскому диалогу «Лисид» отмечает, что дружба для Платона является одной из главных ступеней восхождения к добродетели [13, с. 548–549]. Согласно Платону, философствование начинается с дружбы. Когда Сократ беседует со своими недругами, например, с Фрасимахом или Калликлом, их неизбежно загоняют в тупик недоброжелательности и обида, но как только Сократ беседует с единомышленниками, с Главконом или с Адеймантом, диалоги достигают философских высот. Для Аристотеля высшая форма дружбы – принцип взаимности в достижении добродетели посредством совместного стремления к благу. В благородных отношениях друзья видят друг друга и впоследствии через друга могут разглядеть и самих себя, ибо в одиночку увидеть себя невозможно. Человек познает себя именно посредством длительного общения с другом [18, р. 104–105]. В «Никомаховой этике» Аристотеля читаем: «...Дружба добрых даже возрастает от общения, ведь принято считать, что такие друзья становятся лучше благодаря воздействию друг на друга и исправлению друг друга; они, конечно, заимствуют друг у друга то, что им нравится, откуда [изречение]: “От добрых добро”» [2, с. 266]. Впоследствии они становятся буквально «одной душой в двух телах», более они не могут брать что-либо друг у друга или давать один другому, все у них становится общим. Но если все же один друг мог что-либо подарить другому, то принявший от друга благодеяние обязал бы его этим: ведь он желает лишь сделать другому благо, а тот, кто предоставляет своему другу возможность и повод к этому, проявляет щедрость, дарует удовлетворение и

наслаждение [11, с. 141–142]. В «Горгии» Сократ, обращаясь к Полу, сообщает о том, что друзьями обзаводятся также во избежание ошибок. «Вот и теперь, если мы с Горгием в чем-то ошиблись, ведя свои речи, – ты рядом, ты нас и поправь», – говорит Сократ [12, с. 494]. Знание о добре возможно только через коллективное обсуждение, это делает познание в т.ч. и этическим процессом, укрепляющим связи между людьми. Ошибка зачастую означает незнание своего незнания, а незнание приводит к неправильному, дурному поступку. Поэтому долг друга – предотвращать ошибки. Как справедливо отмечает Сократ, «никто не предпочитает жизнь среди плохих людей жизни среди хороших. ... И следовательно, никто из хороших людей не завидует настолько, чтобы не помочь ему стать подобным себе в добродетели» [13, с. 354]. Для Платона и для Сократа характерно утверждение тесной связи между добродетелью и знанием. Стоики, например, также считали, что истина только лишь и достигается путем следования добродетели. Добродетель опирается на внутренний человеческий капитал, «человеческое в человеке», поэтому она взаимодействует с разумом и чувством, с интеллектуальными и культурными содержательными характеристиками человека. Душа является основанием конституирования добродетелей в человеке. Там, где наблюдается «дефицит души», там и добродетель оказывается бессильна.

Очевидно, дружественность обладает нравственным потенциалом и является причастной добродетели, поскольку одна из ее функций – преобразование друг друга. Соотношение двух субъектов – это всегда не что иное, как этика, сопровождающаяся актом признания – признания другого «тела» собеседником, симметричным самому себе, а также формирующая соответствующее отношение к нему. Изначально слово «дружба» означало практическое действие – связку, братство, не сопровождаемое дружескими или какими-либо другими чувствами. Далее оно видоизменяется и начинает подразумевать под собой привычное нам единство и общение душ, сходство мыслей, результат самостоятельно сформированного круга общения. На наш взгляд, это связано с получением доступа к слову, которое играет определяющую и ведущую роль в социальном поле.

Истина, осуществляющаяся в слове

Античная культура, как известно, по преимуществу устная, поэтому *logos* имеет большую ценность. Слово является весомым именно благодаря его высказанности, можно сказать – именовательной силе. Решимостью взять слово характеризуется фигура обособленного и возвышенно-уединенного,

внутренне свободного и независимого философа-мудреца, который, начав с устройства собственной души, в конечном счете становится способен к переустройству мира, поставленному перед человеком в качестве задачи. Слово в античности ценно тем, что оно производящее, способное действовать, но не практическим, а смысловым образом. Затрагивающее само бытие, оно обладает потенцией производительности новых смыслов, и смыслы становятся действительностью. Эта идея коррелирует с утверждением Л.С. Выготского о том, что мысль совершается в слове. Слово истолковывает мир и тем самым движет фактическую жизнь определенным образом. Когда слово касается события бытия, оно само происходит как событие и осваивает мир. Слово-событие обретает полноту, энтелехийность. Очевидно, это то, что подразумевал А.Ф. Лосев, говоря о динамически-энергетических зарядах смысла. Гегель справедливо отметил, что, чтобы уметь мыслить, необходимо уметь взять напряжение понятия на себя. Поэтому высказать слово означает совершить усилие по выделению, предъявлению смысла, соответственно, сам акт высказывания неизбежно сопровождается внутренним напряжением, связанным с личной причастностью к энергии высказываемого слова. Следовательно, говорить о себе эквивалентно познанию себя, а с познания себя начинается новое осмысление себя и мира, преобразование пространства вокруг.

Очевидно, что у греков прагматизм мировоззрения (реальное бытие) уступает теоретическому конструированию системы взглядов (идеальному бытию). Платоновские идеи затмевают весь мир, в т.ч. и человека с его отличительными особенностями, поэтому познание направлено в первую очередь на постижение скрытой универсальной гармонии бытия. Первоисток, а не частные убеждения, первостепенны, поэтому античность исходит из приоритета теории над практикой. Платон развивает теорию идей – о том, что истина имеет универсальный и надличностный характер. Знание для Платона является припоминанием идей, существующих в надмировом пространстве. Соответственно, ум, а не навык предназначен для рефлексии о первоначалах и исходных предположениях. У Аристотеля читаем: «Мудрый не только усматривает то, что вытекает из начал, но пребывает в истине, истинствует относительно самих начал» [2, с. 178–179]. Он пишет, что местом истинствования является именно душа человека, и в связи с этим различает части души по способам их истинствования в зависимости от сущего, которое выходит на свет. Пребывание-потаенным и бытие-сокрытым эксплицитно фиксированы как то, что определяет

смысл истины [16, с. 122]. Например, он говорит о научной части души, пробуждающейся вопросами об основах мироздания. Фактически абсолютная истина находится за границами эмпирического опыта, она «вечно пребывает вовне, отражаясь в осязаемой и видимой действительности» [1, с. 143], и требует созерцательного, умозрительного подхода. Греки живут ощущением того, что истина – это не просто отвлеченный смысл. Истина как она есть и представление о ней связаны единым способом понимания, это то, что Э. Гуссерль назвал «платоновым гипостазированием». То есть наблюдение и наблюдение, предмет и реальность суть одно, трансцендентальное сознанию предметы открываются сознанию именно такими, какие они есть сами по себе. Платон полагает, что адекватное отражение в сознании трансцендентного ему мира возможно, хотя и очень затруднено, а в силу этого осуществляется лишь изредка, частично [14, с. 28] и подвластно лишь мудрецам. Тогда и появляется иллюзия существования объективной истины, наличия существования доступа к ней и, как следствие, возникновения стимула ее познать совместными усилиями, путем рассуждений. Однако, надо сказать, что истина как идеальная объективность не вписывается в определенный бытийный регион, и, являясь только в себе самой подразумеваемой, не черпается эксплицитно из суждения, поэтому также в нем изначально не обитает и к нему не относится [16, с. 117]. Впоследствии Э. Гуссерль в работе «Философия как строгая наука» скажет, что философия по своей сущности как раз есть наука об истинных началах. Но истинные начала с античных времен и до сегодняшнего дня не обнаружены, что провоцирует философские споры. К сожалению или к счастью, но, на наш взгляд, ввиду несовершенства познавательных средств человека, окончательность в абстрактных и абсолютных понятиях не может быть достигнута, поэтому истинствующий вид деятельности носит всегда предпосылочный, условный характер. Можно иметь дело с образами идеи, но не с самой идеей. Платоновская абсолютная истина носит вневременной характер, и ее постижение оказывается невозможным не только сиюминутно, но также и в обозримом будущем. В этом заключается драма человеческой мысли, но в то же время здесь есть место и надежде, поскольку гносеологические операции по выявлению существенных признаков, идеализация и теоретизирование формируют аппарат интерсубъективного обоснования в виде теоретической базы для будущих исследований.

Мы выяснили, что истина не открывается исключительно одному субъекту сознания, припоминаясь идеальные прообразы мира идей. Другой – условие возможности познания, он выступает внешним источником проблематизации чего бы то ни было. Соответственно, обретение нового знания, а также его осмысление происходит и воплощается в отношениях с собеседниками. Интеракция с другими в античности осуществляется через коммуникацию. Знаменитый платоновский «текст в лицах» наглядно иллюстрирует то, что достоверное открывается не в индивидуальном ментальном опыте, но в некоторой коммуникативной целостности, в диалоге, где препятствия на пути мышления преодолеваются сообща. В диалоге духовное движение мысли удовлетворяется и как бы насыщается бытием в устном слове. Дело в том, что смысл рассуждений об истинах сохраняется лишь в соотношении с субъективностью, которая может переживать и синтезировать их в опыте, истины должны соотноситься с примордиальным фактическим опытом субъективности [8, с. 186], необходимо позволять предмету для себя, из самого себя «проявляться» в качестве его самого, а далее, основываясь на явлении предмета, черпать интерпретации и обсуждения [16, с. 121]. Совместные «игры ума» с отвлеченными предметами способствуют этому. Взаимодействие с другими позволяет выйти на новый уровень познания, приблизиться к истине, но, разумеется, к истине, не имеющей ничего общего с абсолютной.

А.Г. Черняков, анализируя Аристотеля, также дифференцирует части души: «Научная часть души открывает то сущее, начала которого не могут быть иными, они принадлежат неизменному, безотносительному, вечному. Другой же, размышляющей-рассчитывающей части души, открыто то, начала чего могут быть и такими, и иными, относятся к изменчивому, событийному, ситуативному, к тому, что распадается в мгновение ока» [17, с. 227]. Аристотель считает бытие-потаенным позитивным самим по себе, где сущее в модусе *как* своих возможных «как-что-определенностей» не просто здесь налицо, оно есть как «задача» [16, с. 122]. Парменид обозначает это подвижной эмпирической видимостью, утверждающей множественность мира и формирующей мнение в противовес научной части души, занятой разумным созерцанием. Дело в том, что, как и потенциальная бесконечно далекая первооснова, так и актуальный предельно близкий план бытия обладают важностью для человека, поэтому и изменчивость окружающего мира, и примыкающие к реальному опыту случайные интерпретации и субъективные предубеждения являются предметами «истинствования».

Такого рода «истина» проистекает из индивидуальных созерцаний и всегда является становящейся. Она обнаруживается здесь и сейчас, в действительности, в активности окружающего мира. Истина «разлита» в мире и отражается в каждом человеке лишь фрагментарно. Такое непостоянство и, в некотором смысле, неполноценность отражающегося в душе человека мира требует того, чтобы актуализировать, оживить диалог между людьми. Незафиксированная истина нуждается в размышлении, осмыслении, назывании; она характеризуется бесконечным углублением и непрерывным воспроизводством – данный процесс мы сейчас называем производством и конфигурацией смыслов. Смыслы базируются на подвижных языковых структурах, которые влияют на познание и понимание вступающих в коммуникацию субъектов. Ю.С. Моркина полагает, что смыслопорождение является сущностной особенностью человеческого бытия, оно присуще только человеку, поэтому смыслопорождение носит исключительно социальный характер. Смыслы возникают, воспроизводятся и функционируют в пространстве интересубъективности [7, с. 322–323], и они закономерно представляют неустойчивые структуры, полностью зависящие от восприятия, репрезентации и интерпретации, поскольку носитель смысла – несовершенный, неидеальный человек.

Познавательные стратегии античного диалога

Диалог является специфическим феноменом античности, его цель – понимание и удержание смыслов. Более того, живая речь доносит мысль более полно, проникновенно, непосредственно, лично, убедительно раскрывая заложенные в нем смыслы и позволяя их продуктивно интерпретировать [6]. В «Диалогах» Платон демонстрирует условие неоднозначности для всякого самостоятельного мыслительного определения, а потребность в беседе лишь подтверждает противоречивый характер мышления и его интересубъективную природу. М. Фуко в работе «Герменевтика субъекта» подчеркивает, что истина не дается субъекту простым актом познания. Необходимо, чтобы субъект менялся, изымал себя из личных обстоятельств и становился отличным от себя самого. Только подобное преобразование предоставит доступ субъекту к истине, ибо такой, какой есть, он к ней не способен. Это сопоставимо с переходами из пещеры в дневной свет и оттуда обратно в пещеру в платоновской притче. М. Хайдеггер пишет об этом процессе преобразования так: «Человек может или из своего едва замечаемого незнания попасть туда, где сущее кажет ему себя существеннее... Душа не

сразу и лишь в соответствующей последовательности шагов должна свыкаться с областью сущего, которой она отдана. Почему, однако, призывание к каждой из областей должно быть постепенным и медленным? Потому что перемена касается бытия человека и происходит в основе его существа» [15, с. 349]. Другой человек также может оказаться предпосылкой этих изменений. Диалог оказывается организованной формой социального познания, такого интер-состояния вместе с его взаимозависимостями и отражением мира в собеседниках, а собеседников – друг в друге. Пространство диалога характеризуется живостью, подвижностью мышления и вечной постановкой новых вопросов. Диалог – это и особая общность познающих нечто участников, и смысловое поле воспринимаемого ими знания [7, с. 307]. А.В. Ахутин подчеркивает: «Мыслящее слово не информирует, а трансформирует. Когда удастся подумать, случается понять – тот, кому это удалось, уже не тот» [3, с. 126–134]. Думающий в эти моменты примеряет различные способы бытия.

М. Мамардашвили в лекциях об античности говорит, что все платоновские диалоги – это казуистическое хождение вокруг понятий и оперирование ими без какой-либо окончательно-сти. Они суть непрекращающиеся попытки преодоления затруднений, они – лишь предначертания, направляющие дальнейшие движения мысли. Однако сам акт высказывания разрушает основу и возможность мышления, потому что все мышление, которое не движется в лоне Одного, или бытия, разрушается самой попыткой этого мышления или этого высказывания [10, с. 43–45]. Вспоминается мысль Л. Витгенштейна, дополняющая эту идею: «Заложив твердый фундамент однажды, ты больше не можешь его трогать или сдвигать с места. В философии мы не закладываем фундамент, а приводим в порядок комнату, в процессе чего мы должны все трогать по многу раз. Естественный путь заниматься философией – это трогать все по два раза» [9, с. 293]. Охваченность и неподвижность – не те критерии, по которым можно судить понятия и явления. То, что кажется доступным, в конечном счете в момент высказывания ускользает, подвергается перестановке, меняет привычные основания и таким образом демонстрирует способы «быть». Сократ, понимая это, не следует кратчайшим путем. Ведь после разъяснений Сократа у собеседников остается только недоумение, как отмечает А.Ф. Лосев. То, что раньше казалось ясным и понятным, становится смутным и неопределенным, обязательно требующим дальнейшего исследования [12, с. 15]. Сократ

словно агент трансцендентального бытия, создавая трудности, не намеревается давать окончательный ответ, да и знает ли он его? Сократ ведет игру внутри *logos*, пребывает в поисках формулировок, он лишь вводит слушателя в область бытийного мышления, в ту самую комнату, где слушатель, трогая все по несколько раз, сам пытается обнаружить этот порядок и задать ему определенную форму – прийти к пониманию. Диалог – это специфический феномен античности, его цель состоит в понимании и удержании смыслов, а также направлении к знанию, истине. Он стимулирует переход от прежнего понимания реальности к познанию ее новых элементов, к изучению многообразия связей бытия. Личный опыт человека ограничен, он не может вместить всего, но место непонимания всегда может быть уступлено пониманию благодаря диалогу, а интерсубъективные модификации являются предпосылкой этих изменений.

Заключение

Гносеологические основания интерсубъективности в античной философии формируют модель познания, которая демонстрирует, что познание не только индивидуально, но и социально. Античная мысль утверждает, что истина и познание требуют включенности субъекта во взаимоотношения с другими людьми (мы видим это на примере дружбы, цель которой – в т.ч. иметь компаньона на пути к гармоничному бытию), а также учета субъектом моральных норм, что подчеркивает этический аспект знания. Соответственно, знание также служит социальной гармонии и благу, оно может стать инструментом установления справедливости.

Вектор познавательного поиска задается в устном диалоге с другими, именно в диалоге *эйдос* способен проявиться, выйти на свет. В устной беседе, через синтез индивидуального и социального, усилие направляется навстречу истине, бытийным смыслам, добродетели, благу. Диалог как органическая целостность, как пространство мыслепорождения восприимчив к притоку идей, он фиксирует результаты мысленных экспериментов и дает силу новым идеям, а мысль, в свою очередь, никогда не бывает закончена, она порождает новые решения. Человек обладает системой накопления знаний и их передачи, которая и приводит к социальной эволюции. Знание являет себя в разных формулировках, интерпретациях, подходах, и в дальнейшем оно продолжает обновляться, уточняться или устаревать в пространстве интерсубъективности. Таким образом, античная мысль предлагает актуальную модель познания, где истина становится общей ценностью, всегда открытой для коллективного поиска.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Античная литература: учебник / под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Просвещение, 1986.
2. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
3. Ахутин А.В. Философ В.В. Бибикин // Историко-философский ежегодник 2005. М.: Наука, 2005. С. 126–134.
4. Гагарин А.С. Одиночество и интерсубъективность в античной философии // Эпистемы-2: материалы межвузовского семинара. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001. С. 111–118.
5. Диллон Дж. Наследники Платона. Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.
6. Дорофеев Д.Ю. Образ учителя и образовательные коммуникации в античной культуре // Вестник Академии Русского балета им. А.Я. Вагановой. 2014. № 5. С. 71–80.
7. Интерсубъективность в науке и философии / Под ред. Н.М. Смирновой. М.: Канон+, 2014.
8. Ландгребе Л. Феноменология Эдмунда Гуссерля. СПб.: Русский мир, 2018.
9. Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель / Под ред. В.П. Руднева. М.: Прогресс, 1993.
10. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. СПб.: Азбука, 2018.
11. Монтень М. Опыты. М.: АСТ, 2020.
12. Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
13. Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986.
14. Слинин Я.А. Феноменология интерсубъективности. М.: Наука, 2004.
15. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
16. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). СПб.: Гуманитарная академия, 2012.
17. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
18. Wiggins, E., 2019. *Odysseys of recognition: Performing intersubjectivity in Homer, Aristotle, Shakespeare, Goethe, and Kleist*. New Brunswick: Rutgers University Press.

REFERENCES

1. Takho-Godi, A.A. ed., 1986. *Antichnaya literatura: uchebnik* [Literature of Antiquity: a textbook]. Moskva: Prosveshchenie. (in Russ.)

2. Aristotle, 1983. *Sochineniya: v 4-kh t.* T. 4 [Works: in 4 volumes. Vol. 4]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
3. Akhutin, A.V., 2005. *Filosof V.V. Bibikhin* [Philosopher V.V. Bibikhin]. In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2005*. Moskva: Nauka, 2005, pp. 126–134. (in Russ.)
4. Gagarin, A.S., 2001. *Odnochestvo i intersub'ektivnost' v antichnoi filosofii* [Solitude and intersubjectivity in Ancient philosophy]. In: *Epistemy-2: materialy mezhvuzovskogo seminara*. Ekaterinburg: Bank kul'turnoi informatsii, 2001, pp. 111–118. (in Russ.)
5. Dillon, J., 2005. *Nasledniki Platona. Issledovanie istorii Drevnei Akademii (347–274 gg. do n.e.)* [The heirs of Plato: A study of the Old Academy (347–274 B.C.)]. Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta. (in Russ.)
6. Dorofeev, D.Yu., 2014. *Obraz uchitelya i obrazovatel'nye kommunikatsii v antichnoi kul'ture* [The image of teacher and educational communication in Ancient culture], *Vestnik Akademii Russkogo baleta im. A.Ya. Vaganovoi*, no. 5, pp. 71–80. (in Russ.)
7. Smirnova, N.M. ed., 2014. *Intersub'ektivnost' v nauke i filosofii* [Intersubjectivity in science and philosophy]. Moskva: Kanon+. (in Russ.)
8. Landgrebe, L., 2018. *Fenomenologiya Edmunda Gusserlya* [Phenomenology of Edmund Husserl]. Sankt-Peterburg: Russkii mir. (in Russ.)
9. Rudnev, V.P. ed., 1993. *Lyudvig Vitgenshtein: chelovek i myslitel'* [Ludwig Wittgenstein: a man and a thinker]. Moskva: Progress. (in Russ.)
10. Mamardashvili, M., 2018. *Lektsii po antichnoi filosofii* [Lectures on Ancient philosophy]. Sankt-Peterburg: Azbuka. (in Russ.)
11. Montaigne, M., 2020. *Opyty* [Essays]. Moskva: AST. (in Russ.)
12. Plato, 1990. *Sobranie sochinenii: v 4-kh t.* T.1 [Collected works: in 4 volumes. Vol. 1]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
13. Plato, 1986. *Dialogi* [Dialogues]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
14. Slinin, Ya.A., 2004. *Fenomenologiya intersub'ektivnosti* [Phenomenology of intersubjectivity]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)
15. Heidegger, M., 1993. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and being: articles and speeches]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
16. Heidegger, M., 2012. *Fenomenologicheskie interpretatsii Aristotelya (Ekspozitsiya hermenevticheskoi situatsii)* [Phenomenological interpretations with respect to Aristotle: Indication of the hermeneutical situation]. Sankt-Peterburg: Gumanitarnaya akademiya. (in Russ.)

17. Chernyakov, A.G., 2001. Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera [Ontology of time. Being and time in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. Sankt-Peterburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola. (in Russ.)

18. Wiggins, E., 2019. Odysseys of recognition: Performing intersubjectivity in Homer, Aristotle, Shakespeare, Goethe, and Kleist. New Brunswick: Rutgers University Press.

*Статья поступила в редакцию 28.10.2024;
рекомендована к печати 05.02.2025*



УДК 161+165

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/84-90>

Д.В. Леонидов*

ЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ АКОША ПАУЛЕРА

Статья знакомит российского читателя с основными логическими идеями венгерского логика и философа-платоника Акоша Паулера (1876–1933). Выстроенная венгерским мыслителем на основе платоновского дуализма идей и материи логическая теория включает в себя учение о редукции, учение о трех основных законах логики и учение о понятиях. Как полагает автор, специфика паулеровского платонизма заключается в радикальном разграничении мира чувственных восприятий и мира мышления и сосредоточении интересов философа на втором из них.

Ключевые слова: Акош Паулер, логика, платонизм, понятие, редукция

Logical ideas of Ákos Pauler. DENIS V. LEONIDOV (Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia)

The article introduces Russian readers to the basic logical ideas of the Hungarian logician and Platonic philosopher Ákos Pauler (1876–1933). The logical theory built by the Hungarian thinker on the basis of Platonic dualism of ideas and matter, includes the doctrine of reduction, doctrine of the three laws of thought, and doctrine of concepts. The author states that the specificity of Paulerian Platonism lies in a radical differentiation of the world of sensory perceptions and the world of thought and the concentration of the philosopher's interests on the latter.

Keywords: Ákos Pauler, logic, Platonism, concept, reduction

Введение

Аньош Иштван Йедлик – изобретатель динамо-машины, Донат Банки и Янош Чонка – изобретатели карбюратора, Йозеф Кароль Хелл – изобретатель автоматического водяного насоса, Йозеф Пецваль – изобретатель фотообъектива и театрального бинокля, Ласло Биро – изобретатель шариковой ручки, Тивадар Пушкеш – изобретатель телефонной станции, Франческо Илли – изобретатель кофемашины, Янош Ирини – изобретатель безопасных спичек... Для российского читателя, знакомого с интеллектуальной историей Европы, Венгрия предстает прежде всего страной инженеров и ученых-естественников: физиков, химиков, биологов, медиков. Вклад Венгрии в гуманитарные науки известен значительно меньше, и уж вовсе невелика известность

венгерских философов: здесь обычно вспоминается лишь будапештская школа марксизма да некоторые британские философы венгерского происхождения. А между тем история венгерской философии включает ряд крупных мыслителей, авторов оригинальных философских систем, чьи труды переводятся на иностранные языки, чье творчество обсуждается на международных научных конференциях: Карой Бём, Антал Шюц, Йозеф Шомодь, Йозеф Трикаль, Бела Бранденштайн, Эрвин Ласло. К ряду таких мыслителей относится и Акош Паулер, чье творчество сегодня вызывает интерес не только историков философии как нестандартная «радикальная» версия современного платонизма, но и историков науки, логиков и иных исследователей философских оснований математики.

* ЛЕОНИДОВ Денис Владимирович, кандидат философских наук, доцент Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, г. Владивосток, Россия, leonidov.dv@dvfu.ru

© Леонидов Д.В., 2025

Акош Паулер (9 апреля 1876 г. – 29 июня 1933 г.), сын члена Венгерской академии наук, первого архивариуса Венгерского национального архива, историка и писателя Дьюлы Паулера, рос в интеллектуальном окружении своей семьи, коллег и друзей своего знаменитого отца. Как сообщает в биографической статье о своем учителе, озаглавленной «Начало и конец», ученик нашего философа и также философ Дьюла Корниш, первой крупной и зрелой философской работой юного Акоша, написанной им еще до поступления в университет, но получившей признание в венгерских философских кругах, стала статья под названием «Кантовские исследования», опубликованная в 1893 г. в «Философском журнале» [8, р. 8].

После получения в 1898 г. в Будапеште докторской степени молодой ученый провел один год в Лейпциге и еще один – в Сорбонне. В 1902 г. Акош Паулер стал приват-доцентом в Будапеште, а в 1906 г. – преподавателем этики на юридическом факультете в Пожони (нынешней Братиславе). В 1912 г. он стал профессором философии в Коложваре (ныне – Клуж-Напока), а с 1915 г. – в Будапеште [9, р. 145]. Рассказывая о творческой биографии своего учителя, Дьюла Корниш говорит о десятилетнем увлечении Акоша Паулера позитивизмом, после которого венгерский философ наконец приступает к созданию собственной философской системы. Согласно замыслу венгерского мыслителя, представленному в его опубликованном в 1920 г. в Будапеште *magnum opus* «Введение в философию», система философии включает в себя пять частей – логику, этику, метафизику, эстетику и идеологию. Разумеется, отдельные части этой системы вызревали в произведениях, опубликованных значительно раньше 1920 г., возможно, даже в то время, которое Дьюла Корниш отнес бы к позитивистскому периоду творчества своего учителя. Нам кажутся несколько наивными, хоть и в образовательных целях полезными, попытки периодизации творческой биографии столь масштабных мыслителей, которые создали собственные философские системы, включающие целые философские науки. В нашем рассказе о системе Акоша Паулера мы последуем классическому – еще ксенократовскому – разделению философских наук на «логику, физику и этику» и начнем с «логики» (с учения о том, как этот мир можно познавать), затем – в последующих публикациях – перейдем к «физике» (к учению о том, как этот познанный нами мир устроен) и завершим «этикой» (учением о том, как при таком устройстве мира в нем следует жить).

Логическое учение Акоша Паулера складывается из трех частей: это учение о редукции, учение о трех основных законах логики (и производном от них законе корреляции), а также наука о понятиях.

Учение о редукции

Учение о редукции является хотя и наиболее важной, но наименее разработанной частью учения Акоша Паулера. «Дедукция от следствия к предшествующему обычно называется *редукцией* (Зигварт). Однако редукция – это нечто *большее*, чем особый способ вывода: это, по сути, отдельный и независимый метод исследования, такой же, как индукция и дедукция... Как долго может продолжаться редуктивное исследование философии? Очевидно, до тех пор, пока мы, наконец, не придем к теоремам, которые больше логически не опираются на другой антецедент, то есть чья достоверность основывается на самой себе. И с точки зрения наших знаний это будет видно по тому факту, что мы признаем эти последние фундаментальные принципы действительными самими по себе, без какого-либо дальнейшего обоснования, то есть, что мы сочтем их “самоочевидными”» [13, р. 15–16]. Фактически в приведенной цитате, говоря о редукции как об отдельном виде умозаключения, венгерский логик говорит об операции объяснения и одновременно связывает ее с законом достаточного основания, который в данном случае можно, по-видимому, сформулировать так: «для каждого объяснимого у существует такой далее необъяснимый *x*, что *x* является объяснением *у*». Можно сказать, что паулеровское понимание объяснения предвосхищает дедуктивно-номологическую модель Карла Гемпеля [7], поскольку необъяснимые *x*’ы он прямо называет «принципами», что как раз и подразумевает номологическое понимание объяснения. Отметим также, что венгерский мыслитель не делает попытки дать теоретическое описание редукции: возможно, ввиду недостаточности теоретического аппарата, разработанного европейской логикой к тому времени. О сложности этой задачи писал уже в начале XXI в. знаменитый российский логик В.А. Смирнов: «На протяжении последних ста лет своего развития логика ограничивала свои задачи процедурами доказательства, не претендуя на исследование методов открытия, на исследование процессов творчества. В этом ограничении своих задач был залог многих ее успехов. Однако к настоящему времени разработаны средства, позволяющие исследовать процедуры поиска доказательств и их индуктивного подтверждения» [3, с. 447]. Те приемы редукции, которые демонстрирует сам Акош Паулер в своих философских работах, фактически сводятся к приемам выдвижения и отбраковки объяснительных гипотез, блистательно описанным Дж. Дьюи и названным им *рефлексией* в его знаменитой работе 1910 г. «Как мы мыслим» [4].

В своей работе «К теории основных законов логики» именно при помощи таких редуктивных

процедур венгерский философ приходит к открытию своей версии этих законов: «Поскольку логические принципы являются последним формальным условием правильности или обоснованности каждого возможного суждения, которое далее не может быть проанализировано, их открытие возможно только в том случае, если, возвращаясь все далее и далее в исследовании пресуппозиций, касающихся правильности каких-либо наших знаний, мы наконец наталкиваемся на последние принципиальные предпосылки. Отправной точкой может быть любое суждение, которое считается истинным, например, что Земля вращается вокруг Солнца. Если мы считаем это суждение истинным, то это означает, что оно доказуемо, то есть поддается проверке. А его проверяемость означает, что я могу доказать его истинность с помощью истинного логического метода» [11, р. 12]. Внимательный читатель, конечно, увидит здесь предвосхищение основания: ведь обоснованность редуktivно выведенных принципов здесь утверждается на основании процедуры редукции, чья обоснованность сама основывается на этих же принципах. На самом же деле перед нами аксиоматическое полагание радикальной автономии логики: в более поздней работе венгерский логик заявит еще более категорично: «логическая основа философии никогда не может быть обеспечена опытом, но только наоборот: философия оправдывает метод опыта. Следовательно, говоря точно, опыт в любом случае может только проиллюстрировать какое-либо философское положение, но не обосновать его» [13, р. 19]. Разумеется, заявляемая Акошем Паулером автономия логики отнюдь не означает пренебрежения чувственным опытом, но лишь максимально острое противопоставление чувственного и рационального. Именно в остроте этого противопоставления заключается суть гносеологии венгерского мыслителя.

Дуализм действительности и реальности

В более ранней работе «Природа этического знания» Акош Паулер выражает сущность исповедуемого им дуализма: «Мы должны предположить своеобразный дуализм между действительностью и реальностью в том смысле, что знание и того, и другого можно рассматривать как совершенно своеобразное, автономное в своей области. Ибо знание о действительности имеет совершенно иную природу, нежели знание о какой-либо реальности» [10, р. 20].

Противопоставление действительного и реального миров у Акоша Паулера похоже на противопоставление лектонного и телесного миров у стоиков, но гораздо более радикально. Действительность – по-венгерски *érvényesség*, существительное, образованное от многозначного глагола

érni «касаться; стоять; созревать». Точнее его можно было бы перевести как «действенность», ибо ее основная характеристика, согласно Акошу Паулеру, – воздействие на разум человека. Реальность же – по-венгерски *lét* от глагола *lenni* «становиться; быть, существовать» – только является разуму человека, но не воздействует на него. Не менее часто Акош Паулер использует и слово *valóság* с тем же значением, производное от формы *van* «есть» того же самого глагола *lenni*. Оба этих слова мы переводим словом «реальность», производным от латинского слова *res* – «вещь», поскольку для венгерского платоника важен именно пассивный, «вещный» характер воспринимаемого физического мира. Действительность – это то, что воздействует на человека, реальность – это то, на что воздействует человек.

Именно недостаточно четкое различие действительности и реальности, по мнению венгерского мыслителя, порождает множество философских споров. Культура различения действительности и реальности, которую начал создавать Платон, мог бы сказать венгерский философ, так и не была развита в европейской философской мысли, выродившись в создание вереницы метафизик, смешивающих действительное и реальное, что в конце концов привело к появлению позитивизма, отрицающего такое различие вообще. Проиллюстрируем мысль венгерского мыслителя простым примером: человек опоздал на поезд. Отсутствие поезда на перроне хоть и не может быть им воспринято как что-то реальное – ведь он, разумеется, видит перрон, рельсы, вокзал и т.д., а не само *отсутствие поезда* как таковое, однако же воздействует на незадачливого пассажира не менее, чем воздействовал бы реальный поезд: оно заставляет его совершать какие-то действия, сдавать билет, менять свои планы и т.п. Но было бы странно, если бы наш пассажир попытался обращаться с отсутствием поезда так же, как с самим поездом: захотел бы внести в *отсутствие поезда* багаж, занять в *отсутствии поезда* место и т.п. Когда, например, Аристотель критикует в своей «Метафизике» Платона, используя аргумент «третьего человека», он, по сути, приписывает действительности свойства реальности, т.е., с точки зрения паулеровского дуализма, поступает столь же нелепо, как человек, пытающийся внести чемоданы в отсутствие поезда. Однако признав однажды действительное реальным, последовательный мыслитель может начать создавать довольно удивительные картины мира, в которых обычным житейским неурядицам вроде опоздания на поезд будет придана значимость мирового масштаба вроде акта самопознания мирового разума или явления божественной любви. Позднее мы увидим, к чему приведет попытка венгерского философа

стать большим платоником, чем сам Платон, пока же сосредоточимся на тех результатах дифференцирования человеческого опыта, достигнутых венгерским философом, которые были высоко оценены его современниками. «Паулер – самый настоящий платоник, в системе которого эллинизм возродился к новой жизни в двадцатом веке на суровых пейзажах Дуная. Ведь понятно, что только возвращение к эллинской мысли может спасти современную философию от разрушительных вихрей субъективизма, релятивизма и психологизма», – пишет Йожеф Халаш-Надь в своем очерке «Платонизм Паулера» [5, p. 85].

Итак, поскольку мир действительного – или, говоря более привычным нам языком, виртуального, логически возможного – оказывается столь важен, что человек, оперируя его содержанием, создает свой жизненный мир, наука об устройстве этого мира – логика – оказывается наиболее важной частью философии и человеческого знания вообще. Основные законы логики понимаются Акошем Паулером вполне в духе развиваемого им «рафинированного» платонизма, как действительные, т.е. необходимые – но (еще раз это подчеркнем) ни в коем случае не реальные – условия человеческого мышления. Любая попытка выведения законов логики из реальности – биологической, практической, социальной – расценивается венгерским платоником как разновидность релятивизма, категорически им отвергаемого: «Со времен Сократа мы знаем, что сам релятивизм предполагает не изменчивые, не релятивистские, а, следовательно, действительные истины, по крайней мере, те положения, с помощью которых он хочет выразить и удостоверить истинность своей релятивистской позиции. Он рассматривает свой собственный релятивизм как неизменную истину: истину, которая не исчезает, но остается действительной, когда меняются другие истины» [11, p. 38]. То, что Акошу Паулеру, как и множеству других метафизиков, иные, не похожие на их собственные метафизические воззрения кажутся релятивизмом, может показаться свидетельством чрезмерной увлеченности или даже наивности мыслителя, но скорее это должно говорить нам о насущности проблемы виртуального, к исследованию которой приступает венгерский философ.

Учение о трех основных законах логики

Используя прием редукции, Акош Паулер приходит к выводу о том, что «можно продемонстрировать только три логических закона, наиболее обшая формулировка которых будет следующей:

I. Все вещи в некотором отношении тождественны самим себе (*principium identitatis*).

II. Все вещи связаны с другими вещами (*principium cohaerentiae*).

III. Все вещи классифицируемы (*principium classificationis*)» [11, p. 14].

Известный шотландский философ и логик XIX в. У. Гамильтон в своих «Лекциях по метафизике и логике» заметил, что первые формулировки четырех классических основных законов логики (закона тождества, закона противоречия, закона исключенного третьего и закона достаточного основания) появляются еще у Платона в диалогах «Федон», «Софист», «Государство», «Второй Алкивиад» и «Филеб» [6, p. 87–93]. Формулировки венгерского философа, будучи очевидно связаны с классическими формулировками основных законов логики, по-другому выражают те же самые требования к мышлению, еще более «платонизируя» его. Требования логических законов Акоша Паулера сосредоточивают мышление, по-видимому, на самой важной для Платона философской проблеме – проблеме самоидентичности вещей. «Все три закона выражают то, что в каждом случае существует нечто, принадлежащее “вещи”, которое дополняет собой понятие о ней. Закон тождества с этой точки зрения говорит, что каждой вещи принадлежит истинное тождество с самой собой; закон связи означает, что каждой вещи принадлежит истинное участие в каком-либо отношении, то есть, что она каким-то образом находится в связи с другими вещами; наконец, закон классификации говорит, что каждой вещи принадлежит истинная связь с каким-либо классом» [13, p. 31].

В дополнение этим к трем законам венгерский платоник выдвигает также закон корреляции, который, однако, является уже не основным законом логики, а скорее ближайшим следствием, вытекающим из них: «Общим королларием всех трех логических законов является тезис о том, что каждой вещи, как обусловленной (*relativum*), соответствует нечто безусловное (*absolutum*). Другими словами, нет относительного без абсолютного. Назовем это законом корреляции. Это, конечно, не закон в том же смысле, что и три вышеприведенных, что в достаточной степени подтверждается тем фактом, что во всех трех логических законах мы можем искать *absolutum*, то есть абсолютный элемент, абсолютное (предельное) отношение и абсолютный класс – явный признак того, что действие закона корреляции уже скрыто во всех трех логических законах и что это не равнозначный им фундаментальный закон, а следствие каждого из них: их королларий» [13, p. 32].

Поскольку в приведенных выше цитатах очевидным образом речь идет об элементах, множествах элементов и принадлежности элементов к множествам, читатель, разумеется, вправе заподо-

зрить влияние работ основоположника математической теории множеств Георга Кантора на логическое учение Акоша Паулера. И это действительно весьма вероятно: в сочинении «Проблема понятия в чистой логике» венгерский мыслитель отмечает: «Только новейшая математика под руководством Г. Кантора осознала и поняла, что каждое математическое понятие является разновидностью понятия множества, построенного с некоторой определенной точки зрения, от понятия числа до самых сложных математических понятий. А значит, она признала, что множество является не только самым фундаментальным, но и самым универсальным математическим понятием» [12, р. 18]. Но вместе с тем Акош Паулер настаивает на максимально отчетливом различении логики и математики: «Логика изучает природу всякой истины, но математику интересуют только закономерности определенных объектов. Логика, следовательно, является чем-то более универсальным и фундаментальным, чем математика: поэтому математические формулы и теоремы могут лишь предоставлять аналогии для иллюстрации форм чистой логики, но они не могут объяснить их, и наоборот: логика может объяснить математику. Путаница между этими двумя дисциплинами указывает на высокую степень расплывчатости их основных понятий» [13, р. 35]. Следуя платоновскому (точнее – пифагорейско-платоновскому) пониманию математики, венгерский мыслитель готов отвести математике узкие рамки науки о «чистом» пространстве и времени: «Математика говорит об абсолютном пространстве и времени и основывает на них свои теоремы. Ведь уже то, что объекты реальности не допускают абсолютно точного измерения ни в пространстве, ни во времени, достаточно свидетельствует о том, что математическое пространство и время не абстрагированы из опыта, а являются результатом конструирования» [11, р. 49]. Соответственно этому представлению три основных закона логики преобразуются в три основные аксиомы «чистой» математики:

«Три математические аксиомы звучат, стало быть, так:

I. Чистое пространство гомогенно, а чистое время континуально.

II. Существует только одно чистое пространство и время.

III. Чистое пространство и время бесконечны» [11, р. 52].

Паулеровское «чистое пространство и время» является, таким образом, созданным человеческим разумом пространством рационализации воспринимаемых в опыте объектов реальности, пространственно-временным фоном, на котором человеческий разум рисует картины создаваемых им миров.

Учение о понятии

Учение Акоша Паулера о понятии также основывается на выдвинутых им трех основных логических законах: «сущность понятия состоит в выражении истины тождества вещи с самой собой» [12, р. 11]. Основные свойства понятий также поставлены венгерским логиком в соответствие с этими основными законами: «В чистой логике мы должны, стало быть, различать четыре составляющих элемента понятия, которые вытекают из сущности понятия как тождественной истины: предмет, содержание, объем и отношение» [12, р. 13–14]. «При ближайшем рассмотрении все составные элементы понятия выражают три момента: тождество, поскольку понятие по самой своей сути представляет тождество вещи с самой собой; и отношение, поскольку оно содержит отношение к другим вещам; и, наконец, классификацию: в той мере, в какой оно может выступать как класс с объемом подчиненных ему понятий, или, напротив, в той мере, в какой оно само уже является элементом какого-либо класса» [12, р. 32–33].

Нам представляется, что рассуждения венгерского философа о понятии подводят его весьма близко к тому, на наш взгляд, исчерпывающему определению понятия, которое спустя полвека дал знаменитый советский логик Е.К. Войшвилло: «Понятие как форма (вид) мысли, или как мысленное образование, есть результат обобщения предметов некоторого класса по определенной совокупности общих для предметов этого класса – и в совокупности отличительных для них – признаков» [2, с. 91].

Самой важной для венгерского логика – и самой платоновской по духу – частью его учения о понятии является выдвигаемое им представление о бесконечной сети действительного знания, доступного человеческому разуму. «Каждое понятие находится в отношении с каждым понятием. Некий всеведущий разум увидел бы все до единого понятия в одной великой системе, в которой истинная связь любого понятия с любым понятием была бы очевидна... Мы должны исходить из того положения, впервые высказанного Больцано, согласно которому истина по самой своей природе безгранична, и действительно, мы можем смело сказать, что существует бесконечное число истин. Ибо, если теорема А истинна, то истинна и теорема А₁ о том, что теорема А истинна, и подобным образом истинна теорема А₂ о том, что истинна теорема А₁ – и так до бесконечности. Эти истины образуют бесконечный ряд, члены которого взаимосвязаны в соответствии с *ratio* и *consequentia*. И поскольку теорема Больцано применима к любой истине, любая истина может рассматриваться как отправная точка бесконечного ряда истин» [12, р. 22].

Осознание бесконечности истины – этакой сети Индры, в которой каждая из бесконечных истин бесконечно отражает в себе бесконечность всех прочих бесконечных истин, – могло бы привести к мысли о тщетности рационального познания, к обращению к мистицизму, но венгерский мыслитель видит себя слугой не теологии, а науки, научной системности и организованности: «Все до единого понятия образуют одну большую сеть, а та точка в этой сети, к которой принадлежит какое-либо понятие, определяет его таксономическое место. Подчеркивание концепции таксономического места придает теории понятия завершенность, поскольку она освещает с новой точки зрения глубокое различие между позициями чистой логики и практической логики. Согласно первой, таксономическое положение понятия определяется природой понятия, вытекающей из его предмета, содержания, объема и связей, хотя мы не можем полностью знать эти определяющие моменты; согласно второй, то есть практической логике, учитывающей антропологические (психологические) аспекты, таксономическое положение понятия определяется степенью наших знаний, то есть тем обстоятельством, с помощью которого мы действительно можем соотнести данное понятие с другими понятиями. Следовательно, с этой последней точки зрения, таксономическое место понятия меняется: оно подвижно, и его движение определяется развитием наших знаний; тогда как с точки зрения чистой логики таксономическое место все время остается неподвижным и занимает одну и ту же точку в системе истин, которые существуют независимо от нас, независимо от того, можем ли мы указать те логические моменты, которые придают этому месту его полноту, или нет. Исторически понятие таксономического места впервые появляется в теории идей Платона» [12, р. 37–38].

Можно предположить, что учение Акоша Паулера о подвижном практическом и неподвижном логическом таксономическом месте каждого понятия является развитием учения упомянутого выше знаменитого чешского логика и платоника Б. Больцано о субъективных и объективных представлениях: «Субъективное представление есть нечто действительное и мыслимое; оно имеет определенное время в душе мыслящего его существа, имеет наличное бытие в разуме представляющего его субъекта... Объективное представление не нуждается ни в каком субъекте, которым бы оно представлялось... Субъективное представление множественно и различно... через представляющих его существ. Объективное представление всегда едино» [1, с. 82].

Наконец, нельзя не отметить позитивного отношения венгерского логика к предстоящей человеческому познанию бесконечности понятий: «Матрица системы истинности состоит из узлов, каждый из которых снова содержит идентичную

систему истинности из бесконечно большого числа элементов, или систем понятий, каждая из которых снова содержит систему понятий из такого же бесконечного числа элементов – и, таким образом, до бесконечности. Задача дальнейших исследований в области чистой логики состоит в том, чтобы, частично следуя указаниям теории множеств, частично, возможно, теории групп (Gruppentheorie), углубить концепцию таксономического места таким образом, чтобы объяснить формальные свойства системы истинности и указать на различия, которые существуют между системой истинности, состоящей из бесконечных элементов, и других бесконечными множествами или группами» [12, р. 39].

Заключение

Подводя итог нашему короткому обзору логических идей Акоша Паулера, мы должны признать, что венгерскому мыслителю вполне удалось воплотить в своем учении идеал математического стандарта научности. Паулеровский логик имеет в своей голове прекрасный бесконечный мир понятий, но он и шага не может ступить за границы своей уютной Флатландии в мир реального, чтобы тут же не обвинить себя в страшной ереси релятивизма. Понятно, что такая картина мира весьма далека от платоновской: ведь у Платона идеи крепко связаны с реальностью не только гилеморфизмом и анамнесисом, но и мистическим опытом и доверием к нему (вспомним, например, ключевой момент платоновского «Государства» – посмертное видение воскресшего Эра), и потому реальность у греческого философа столь же важна для развития человеческой мысли, как и идеи. Однако именно эта связь реальности и действительности осталась на периферии интересов венгерского платоника: вмещающая в себя бесконечность «чистая логика» для него оказывается бесконечно важнее логики практической. Но, несмотря на это различие, мы считаем возможным утверждать, что эвристический потенциал логики Акоша Паулера не уступает эвристическому потенциалу логики Платона, ведь математики при всей их отстраненности от реального мира имеют то очевидное преимущество перед остальными учеными, что они способны сами создавать себе миры для изучения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Больцано Б. Учение о науке: избранное. СПб.: Наука, 2003.
2. Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления: логико-гносеологический анализ. М.: Изд-во МГУ, 1989.
3. Смирнов В.А. Творчество, открытие и логические методы поиска доказательства // Логико-философские труды В.А. Смирнова. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 438–447.

4. Dewey, J., 1910. How we think. Boston: D.C. Heath.

5. Halasy-Nagy, J., 1934. Pauler platonizmusa. In: Bencsik, B. et al., 1934. Pauler Ákos emlékkönyv. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, pp. 84–91.

6. Hamilton, W., 1860. Lectures on metaphysics and logic. Vol. 1. Edinburgh; London: William Blackwood and Sons.

7. Hempel, C.G., 1942. The function of general laws in history. The Journal of Philosophy, Vol. 39, no. 2, pp. 35–48.

8. Kornis, G., 1934. Kezdet és vég. In: Bencsik, B. et al., 1934. Pauler Ákos emlékkönyv. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, pp. 3–23.

9. Kovesi, J., 2006. Pauler, Ákos. In: Borchert, D.M. ed., 2006. Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1. Farmington Hills: Thomson Gale, p. 145.

10. Pauler, Á., 1907. Az ethikai megismerés természete. Budapest: Franklin-Társulat.

11. Pauler, Á., 1911. A logikai alapelvek elméletéhez. Budapest: Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

12. Pauler, Á., 1915. A fogalom problémája a tiszta logikában. Budapest: Kiadja A Magyar Tudományos Akadémia.

13. Pauler, Á., 1920. Bevezetés a filozófiába. Budapest: Pantheon.

REFERENCES

1. Bolzano, B., 2003. Uchenie o nauke: izbrannoe [Theory of science]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)

2. Voishvillo, E.K., 1989. Ponyatie kak forma myshleniya: logiko-gnoseologicheskii analiz [Concept as a form of thinking: a logical and epistemological analysis]. Moskva: Izd-vo MGU. (in Russ.)

3. Smirnov, V.A., 2001. Tvorchestvo, otkrytie i logicheskie metody poiska dokazatel'stva [Creativity, discovery and logical methods of proof search]. In: Shalakov, V.I. ed., 2001. Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova. Moskva: Editorial URSS, pp. 438–447. (in Russ.)

4. Dewey, J., 1910. How we think. Boston: D.C. Heath.

5. Halasy-Nagy, J., 1934. Pauler platonizmusa. In: Bencsik, B. et al., 1934. Pauler Ákos emlékkönyv. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, pp. 84–91.

6. Hamilton, W., 1860. Lectures on metaphysics and logic. Vol. 1. Edinburgh; London: William Blackwood and Sons.

7. Hempel, C.G., 1942. The function of general laws in history. The Journal of Philosophy, Vol. 39, no. 2, pp. 35–48.

8. Kornis, G., 1934. Kezdet és vég. In: Bencsik, B. et al., 1934. Pauler Ákos emlékkönyv. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, pp. 3–23.

9. Kovesi, J., 2006. Pauler, Ákos. In: Borchert, D.M. ed., 2006. Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1. Farmington Hills: Thomson Gale, p. 145.

10. Pauler, Á., 1907. Az ethikai megismerés természete. Budapest: Franklin-Társulat.

11. Pauler, Á., 1911. A logikai alapelvek elméletéhez. Budapest: Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

12. Pauler, Á., 1915. A fogalom problémája a tiszta logikában. Budapest: Kiadja A Magyar Tudományos Akadémia.

13. Pauler, Á., 1920. Bevezetés a filozófiába. Budapest: Pantheon.

*Статья поступила в редакцию 11.02.2025;
рекомендована к печати 28.02.2025*



УДК 123+141.45+165.7+141.134

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/91-98>

Я.С. Дорофеев*

СВОБОДА В ПРЕДЕЛАХ АТЕИЗМА: В ЗАЩИТУ АВТОНОМНОСТИ САМОСОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА

Статья посвящена специфике соотношения самосознания исторического человека и свободы в философско-антропологической концепции французского неогегельянца Александра Кожева. Особое внимание уделяется критическому переосмыслению тезиса об их принципиальной несовместимости, оспаривающего позицию Кожева относительно субъектной автономности в аспекте асимметричного отношения «господин–раб». Выведение фундаментальной гетеронимии из опосредования Другим как единственного возможного условия для возникновения самосознания является эпистемологически ошибочным, поскольку поиск чистой, безотносительной и абсолютизированной свободы внутри каузальной детерминации антиномичен, тогда как вне каузации человеческое существование принципиально невозможно. Автор предпринимает попытку последовательно оправдать автономный статус самосознания через диалектическую, феноменологическую и экзистенциальную оптики.

Ключевые слова: А. Кожев, свобода, желание, воля, автономность самосознания, Другой

Freedom within the limits of atheism: in defense of the autonomy of self-consciousness in the philosophy of Alexandre Kojève. YAKOV S. DOROFEEV (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

The article explores the features of the relationship between human self-consciousness and freedom within the philosophical-anthropological concept of a French neo-Hegelian thinker Alexandre Kojève. Special attention is given to the critical reevaluation of the thesis asserting their fundamental incompatibility, which challenges Kojève's position on the autonomy of a subject in the context of the asymmetric master-slave relation. The derivation of fundamental heteronomy from mediation by the Other as the sole possible condition for the emergence of self-consciousness is argued to be epistemologically flawed, as the pursuit of pure, unconditional, and absolute freedom within causal determinism is inherently antinomic, whereas human existence outside causality is fundamentally impossible. The author undertakes a consistent defense of the autonomous status of self-consciousness through dialectical, phenomenological, and existential lenses.

Keywords: Alexandre Kojève, freedom, desire, will, autonomy of self-consciousness, the Other

Введение

Наряду с возвращением в интеллектуальную повестку марксизма после Русской революции, русский эмигрант Александр Кожев в не меньшей степени способствовал тому, что «Гегель вдруг становится авангардным автором, с почтением цитируемым в самых передовых кругах» [9, с. 15] во французской интеллектуальной среде XX в.,

начиная с 1930-х гг. Прежде всего это было связано с его курсом лекций, посвященным «Феноменологии духа», прочитанным в 1930-е гг. в Практической школе высших исследований. Но при всем этом Кожев никогда не стремился строго следовать гегелевской мысли и использовал ее лишь как условие для собственного оригинального теоретизирования. И несмотря на наличие мотивов,

* ДОРОФЕЕВ Яков Станиславович, аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва, Россия, carthago3000@gmail.com

© Дорофеев Я.С., 2025

перекликающихся с марксизмом, его едва ли можно отнести к ортодоксальным приверженцам этой идеологии¹. В годы преподавания своего лекционного курса он заявлял, что является последователем Иосифа Сталина, но в действительности этот «сталинизм» носил исключительно провокационный характер, поскольку, как отмечает А.М. Руткевич, по своим убеждениям Кожев был «скорее реакционером» и, в отличие от своей супруги, голосовавшей за социалистов, «занимал куда более “правую” позицию и высоко ценил Де Голля» [17, с. 17]. Хотя Кожев использует гегелевские термины «раб» и «господин» для обозначения угнетенных и угнетающих классов в своей интерпретации всемирной истории, его понимание свободы не редуцируется к марксистскому подходу, основанному на «формировании классового сознания» и «коллективной борьбе пролетариата с угнетателями», охватывая более широкий философский ландшафт.

Несмотря на свою секуляризованность, гегельянство Кожева сохраняет спекулятивный подход Гегеля, в котором истина и свобода в процессе самопознания духа образуют нераздельное единство. Гегель как мыслитель, усматривавший в историческом процессе определенную целесообразность, переносил ее как нечто имманентное на будущее, что, как тонко заметил Э.М. Чоран, «значит в более или менее откровенной форме признавать Провидение» [21, с. 267], и философский проект Кожева грешит подобными «недорасколдованностями мира». Он объявил, что «независимо от того, что думал на этот счет сам Гегель, Феноменология – это философская антропология» [11, с. 44], но, как и в гегелевской философии, истина у Кожева не статична: она формируется через последовательные диалектические моменты, каждый из которых отсылает к истине и содержит в себе лишь ее часть. В своей работе «Атеизм» 1931 г., концептуализируя и феноменологически анализируя атеистического субъекта, Кожев пишет, что «“человек в мире” дан себе “снаружи” в самосознании, а в самосознании он дан себе как свободный, или, вернее, самосознание и есть свобода» [10, с. 135]. Увидеть корень непонимания данного утверждения несложно: на первый взгляд, вывод лишен логической убедительности, при этом речь идет о Рабе – центральном акторе сцены всемирной истории взаимодействия между

Господством и Рабством. В этом случае наскокоманную попытку Кожева осветить данной формулировкой связь между различными регионами бытия действительно ничто не мешает ответить, что «его данность себе как свободного – это всего лишь иллюзия или абстрактная свобода в мысли, в то время как от своего желания, а значит и от своего существа, он все еще оказывается фундаментально отчужден» [6, с. 37]. Но в данной статье мы предпримем попытку защитить и обосновать позицию Александра Кожева. И начнем с отправного пункта его гегельянства.

Тонус уверенности

В соответствии с тем, что основное содержание и новизну гегелевской философии Кожев усмотрел в ее стремлении «понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [11, с. 657], уже в предисловии своей книги «Введение в чтение Гегеля» он начинает с дефиниции: «человек – это самосознание» [11, с. 9], т.е. субстантивированный² и овнешненный абсолютный дух. Обратимся к Гегелю, для которого сущность духа – это «свобода, абсолютная отрицательность», а также «независимость от некоего другого, отношение к самому себе» [4, с. 25]. Если корреляция свободы с негативностью легла в основу дуалистической онтологии Кожева, представленной публике в ходе его лекционного курса в 1930-е гг., где человек трактовался как «воплощенное отрицание», то корреляцию свободы и «отношения к самому себе» мы обнаруживаем в «Атеизме» как присущую сознанию неограниченность, феноменологически данную ему «изнутри»: «“Человек в мире” дан самому себе как конечный и смертный не “изнутри”, а “снаружи” ... Его существование, правда, иногда не дано ему как бесконечное (*infini*), но – во взаимодействии, т.е. “изнутри” – ему не дана и его конечность, граница, т.е. в этом смысле оно дано как безграничное (*indéfini*)» [10, с. 130]. В этом отрывке прослеживаются две контраполярности самовосприятия, которые отразятся в основе онтологическо-темпорального дуализма Кожева, построенного на оппозиции «ничтожествующего» в бытии человека и налично-данной природной реальности. Выявленную в процессе интроспективной контемплации «безграничность» существования как некую идеальную имманентность, данную «во взаимодействии» с внешней конечностью «себя в мире», мы определяем как *profundum sen-*

¹ Борьба за признание явно перекликается с марксистской идеей классовой борьбы, однако Кожев не рассматривает ее как основополагающую движущую силу исторического процесса в марксистском смысле, равно как и не исходит из примата экономического над политическим в структуре и динамике общества. Кроме того, он отвергает марксистское понимание материи, лишая ее внутреннего источника развития, отождествив с инертным и недиалектичным субстратом природной реальности.

² Это не приводит Кожева к сенсуально-материалистической аберрации, характерной для Л. Фейербаха. Как отмечает С. Геруланос, Кожев «бросает вызов Фейербаху, одновременно продолжая мысль последнего о связи теологии и антропологии и отвергая те основания, на которые опирается рассуждение Фейербаха» [5].

sorium libertātis – основание сознания переживать свободу именно как потенциальное состояние, исходно не обладая ею в качестве внешнего актуального условия. В онтологии и антропологии Кожева во «Введении» эта идеальная имманентность обретает свое значение в человеческой природе сутобо через знак минус и подчеркнито наделяется «отрицательным» потенциалом как «всегда открытая человеку возможность подняться (transcender) над собственной природой» [11, с. 75], но размыкается и актуализируется она в свободном или освобождающем действии. И.С. Курилович отмечает, что для Кожева «мыслимая бесконечность “потенциальна”, т.е. является “безграничностью” (interminatum), тогда как “актуальная” бесконечность (infinitum) признается немислимой и сводимой к “потенциальной”» [15, с. 33], и это подкрепляет нашу интуицию относительно доступной восприятию самосознания свободы исключительно «потенциального» характера. Мы не собираемся оспаривать атеистическую установку Кожева, обусловленную невозможностью помыслить актуальную бесконечность. Во-первых, как и Кожев, мы полностью солидарны с Аристотелем в том, что «беспредельное существует в возможности не в том смысле, что оно когда-то будет существовать отдельно в действительности, оно таково лишь для познания. Из того, что делению нет конца, следует, что действительность у беспредельного имеется в возможности» [1, с. 242]. Во-вторых, учитывая не всегда очевидную и часто смешиваемую неэквивалентность между невозможностью бесконечности и невозможностью ее восприятия, мы предполагаем, что атеизм Кожева в действительности представляет собой скрытое намерение определить границы человеческого сознания без опоры на какой-либо «императив».

Прежде чем столкнуться с Другим в борьбе за чистый престиж, человек «уже полагает себя самодостаточным и приписывает себе абсолютную значимость» [11, с. 20]. Согласно Кожеву, на этом этапе субъективная достоверность не является безусловным знанием о себе самом. Обрисовывается некая установка, в которой представление о себе ограничено рамками наивно-естественного восприятия собственного существования как непосредственно данного и достоверного. Разумеется, то, что воспринимается как достоверное, формирует основу уверенности, однако «адекватность и аподиктичность очевидности не обязаны идти рука об руку» [8, с. 36]. Мы могли бы не углубляться в подробности и ограничиться предположением о некой перцептивной версии уверенности, но, вероятно, Кожев, не без влияния Гуссерля, в рамках своей концепции антропогенеза прибегнул к синекдохе, экстраполировав на

предысторическое сознание то, что Гуссерль определял как верование (Glaube). Верование, равно как и все его производные, абсолютно не связано с религиозной верой. По мысли Гуссерля, это один из базовых интенциональных актов как неосознанное, но «специфическое полагание действительности бытия (или недействительности) воспринимаемой предметности» [16, с. 426], которое вплетено в акт любого восприятия. Достоверность верования ничем не обусловлена и не осложнена, «это просто верование, верование как таковое» [16, с. 427], но при этом она служит немодализированной основой, выступающей в роли проформы всех бытийных модальностей, а также фундирует все вытекающие из нее бытийные характеристики. Иными словами, это фоновая и сама собой разумеющаяся форма интенции, через которую сознание «полагает» или «утверждает» существование чего-либо, даже если это мираж. В антропогенезе Кожева верование становится стационарным: человек пленен иллюзией достоверности, укорененной в восприятии первоначальной очевидности. Это также сопоставимо с гуссерлевским понятием «несовершаемого» cogito, которому присущи «маячащие» акты, где «Я, “живущее” в них, расценивается не как “совершающий”, “осуществляющий” субъект» [16, с. 432], но опять же у Кожева это обретает гипертрофированный и стационарный характер. По утверждению Н.В. Мотрошиловой, «действительная вера – она “маячит” ...мы веруем, прежде чем знаем об этом» [16, с. 432], и, если следовать логике Кожева, в действительности узнать что-либо возможно, только подвергнув себя гегелевскому Aufhebung, т.е. в борьбе и посредством борьбы. С возникновением асимметричного взаимоотношения господина и раба уверенность по-прежнему остается нерелефлексированным переживанием очевидности, но, с другой стороны, новоявленному самосознанию будет свойственно уметь делать ее объектом своей рефлексии.

В «Атеизме» Кожев пишет: «Данный себе “изнутри”, он дан в тоне уверенности» [10, с. 130]. Мы не стремимся утверждать, что эта уверенность не просто сопровождает нозис как его модальность, но и одновременно «проистекает» из нозматического ядра в активном переживании внутренней «безграничности», о которой вскользь упоминает в «Атеизме» Кожев. Скорее тонус уверенности укоренен в очевидности, которая актуализируется через это переживание. «Безграничность» выступает «грунтом» уверенности, но не ее причинным фактором, поэтому имеет смысл рассматривать ее как коррелят имманентного «*indéfini*», независимо от того, применяется ли «положительный» или «негативный» подход к интерпретации онтологической идентичности человека, учитывая, что

«не-бытие (Nicht-Sein) есть только модальность бытия как такового» [8, с. 78]. Мы не случайно прозвали этот «грунт» «глубинным чувствилищем свободы». Дело в том, что очевидность как фундамент уверенности «изменяет модальность коррелятивно прочим модальным вариациям бытия как такового – таким как возможное бытие, вероятное бытие» [8, с. 78], т.е. модифицирует и в некотором смысле определяет модус восприятия бытия как потенциального. Никакое возможное или вероятное бытие не предстает перед самосознанием как таковое без той очевидности, которая осуществляется на основе ясного интуирования переживаемого³. Особенно важно для нас подчеркнуть, что это распространяется на те модальные вариации бытия, истоки которых локализованы в волевой и душевной сфере [8, с. 78], т.е. вне сферы познавательных актов, связанных с восприятием, пониманием и суждением. Разумеется, волевые акты могут соотноситься с перечисленным, но они обретают тетическую форму⁴ лишь в том случае, если Желание находит в этом способ выразить себя. Если воля в противоположность влечению представляет собой акт, благодаря которому подтверждается некоторая ценность, признанная таковой, или благодаря которому стремятся к ней, то мы вынуждены признать наличие семантического сходства кожевского концепта антропогенного желания с волей. Однако перспектива осознанного воления открывается человеку лишь после того, как он впервые отличает себя от вещей и от Другого – на положении Раба, для которого неотъемлемой частью душевной жизни становится страх смерти. С этого момента, как выразился Гегель, «с самосознанием мы вступаем теперь в родное ему царство истины» [2, с. 92].

Актуализация человеческого

Заострим внимание на роковой дилемме между жизнью и смертью при становлении феноменологической асимметрии господина и раба. Мы не утверждаем, что «выбор поставлен негативным образом» [6, с. 35], ведь сама интенция, лежащая в основе этого выбора, изначально не подразумевает утрат, хотя воспринимать и оценивать его как выбор между потерями допустимо субъективно с ретроспективной точки зрения или с позиции безучастного наблюдателя. Дело в том, что совершающий выбор в пользу смерти в действительности не знает о смерти, потому что его

желание признания подчиняет себе ее страх. Это – актуализация человеческого, направленная на приобретение, а не на потерю. К тому же никому неведомо, что именно произойдет за порогом, который таким образом переступается, и речь не про загробный мир. Совершающий выбор в пользу жизни утверждает жизнь как естественное чувственное бытие под диктатом животного страха. Это – реактуализация природного, направленная на сохранение того, что уже и так есть, на привычные пределы «визуального интереса».

Постфактум, когда «один есть только признаваемое, другой – только признающее» [2, с. 100], Раб обнаруживает свое самосознание в служении Господину, «страх перед господином есть начало мудрости» [2, с. 105]. Безусловно, сложившаяся диспозиция – это «трансцендентальное условие возможности его самосознания как такового» [7, с. 116], безальтернативный старт знания о себе. Однако мы не спешим выводить из этого фундаментальную гетерономность⁵. Правомерно будет говорить скорее об инсталлированной фасадности эффекта гетерономии, который всегда охватывает лишь внешнюю предметную сторону сущего в отдельно взятом моменте, извлеченном из интегрированного в историю жизненного потока. Это только отблеск каузальной замкнутости и контекстуальная наружность исторического обстоятельства, которая не инфильтрирует самосознание, соответственно, не определяет его индивидуальную динамику и содержание. Локальная супервентность между уровнями реальности Господина и Раба отсутствует, т.к. качественные состояния последнего могут преобразовываться в поведение, которое не просто не детерминировано желанием первого, но и остается для него непредсказуемым.

Откровенно говоря, поиск свободы в ее абсолютизированном и чистом виде утопично совмещать с надеждами на что-то «человеческое, слишком человеческое», ведь «чистая свобода есть, в своем проявлении или обнаружении, смерть» [12, с. 171], которая «не может быть реализована, ни даже востребована» [12, с. 174]. Самосознание есть свобода, поскольку в процессе волевого напряжения по отношению к внешнему «гетерономному аспекту» оно способно самопроявиться, выбирая те импульсы, которые желает выразить, а также определяя степень их выраженности. Свобода – это не самоданность, а скорее наступающая аристотелевская *δυναμις ποιητική*, потенциал и тенденция «ничтоизствовать» и ничтожить, т.е. совершать действие, факт которого будет «помещением

³ Сознание интуитивно чувствует возможное бытие, например, если оно представляет и понимает, что могло бы оказаться в другом месте или принять другое решение.

⁴ «Любая характеристика, “тетическая” в широком смысле, претерпевает преобразование, принимая форму “модальности бытия в самом широком смысле”. Сказанное, по Гуссерлю, относится к другим сферам актов – вкуса, воли, желания и т.д.» [16, с. 431].

⁵ «Самосознание без этой фундаментальной гетерономности не существует вовсе» [7, с. 116].

«ничто» между начальным состоянием и состоянием конечным» [9, с. 38]. Во всяком индивидуальном свершении самосознание проявляет свою онтологическую вытесненность и неполноту относительно «будущего себя»; однако эта вытесненность неискоренима и является необходимым моментом свободы и истины.

Истины в собственном смысле слова для Кожева не существует, она есть адекватное раскрытие реальности, которое, по его мнению, в совершенной мере возможно достичь лишь Мудрецу⁶. Но даже если этот идеал – нечто большее, чем просто путеводный ориентир, для всех остальных целостное восприятие реальности (=истины) остается невозможным по определению, ведь сама возможность ее восприятия в частном виде является результатом ее радикального несовпадения с бытием. Сам опыт восприятия гарантирован присутствием вне явления; по большому счету, он только и возможен потому, что субъект находится вне явления. Идея стремления к полному объективному пониманию истины априорно ведет к аннулированию субъектной вытесненности, т.к. воспринимающий возможен как внешний, противоположный и чуждый относительно реальности субъект. Абсолютное усвоение истины есть не что иное, как неразличимая с ней слитность, не подразумевающая внешнего наблюдателя. Наличие субъективного момента предполагает трещину в бытии – брешь, существование которой возможно лишь через фундаментальное и радикальное различие. Она пытается выжить, она отслеживает ошибку, и ее можно считать реакционной в плане активного отрицания и сопротивления окружающей несовершенной реальности.

Несомненно, в мортализации, в ходе которой Рабу под страхом смерти приоткрывается его «ничтожная» сущность, кроется «принципиальный аргумент в пользу свободы и автономности эго, который сохраняет свою силу» [7, с. 119], и мы не находим основания возразить Кожеву, даже если исходить из того, что для него самого «человеческое животное – биологическое существо, поэтому абстрактное ничто человеческого желания всегда уже «обведено» телом» [7, с. 120]. Да, человек раскрывает себя как ничто в смерти, но сам при этом невозможен без тела. Его первый опыт осознания аутомортальности сопряжен с моментом осознания конечности своего тела, и, по сути, является его индивидуацией, т.е. осознание конечности своего тела – это то же самое, что и субъективное начало в принципе. Смертность нарушает

непрерывность бытия, и это опять-таки следствие осознаваемой телесности, ведь тактильный аспект предметов доводит человека не только до представления о непрерывном окружающем пространстве: телесно сталкиваясь с материей, человек быстро приходит к выводу о ее противодействии, которое может его повредить и в конечном счете убить⁷. Трудно сказать, что возникает раньше – осознание личной смертности или способность к мышлению, но напрашивается мысль об их одновременном рождении.

Мы не намерены критиковать Кожева за отождествление антропогенного желания с «пустотой» или «ничто» как с принципиально неопределенными и крайне абстрактными понятиями. Если нам удалось верно уяснить его идею, он хотел таким образом обозначить неосмысляемую, чистую и недефинируемую, если угодно, «мысль», которая способна проявиться через элементы усваиваемого спектра интеллектуального, а эти элементы, в свою очередь, проявляются за счет ограничения самой этой чистой «мысли». Разумеется, желание можно интерпретировать как нехватку, однако «лаканизация» кожевского желания сведением тела к ее организации⁸ не только существенно не проясняет суть данного концепта, но и ведет к превратному представлению о нем. Такой ход может показаться даже обоснованным, например, если исходить из одного только несуществования различия между чем-то и ничем, но, несмотря на это, оно обретает свою валидность при выведении нового различия, которое дает возможность отделить нечто от ничто [9, с. 40]. И то, что постоянно привносит новые различия в бытие, является Действием⁹, выражающим не волю сохранить свое бытие, а желание не быть, т.е. самим человеком. Кожев подчиняет различие человеческой идентичности и, по сути, истолковывает его как часть идентичности и «целостности» (сохраняющейся и самопревосходящей) [11, с. 61], одновременно рассматривая различие как инструмент их достижения. В связи с этим активное самосознание можно трактовать как итеративное постоянное отличие от самого себя, как вновь и вновь воспроизводящееся предвосхищение бытия, которого еще нет.

⁷ «Материальный (или природный) мир – это мир конкретный, или реальный, где я в конечном счете – могу [быть] убитым (т.е. перестать быть сознательным), даже если я был единственным в нем человеком» [14, с. 102].

⁸ «Тело само по себе и есть некоторая организация нехватки: тело, пока оно живо, и есть нехватка» [7, с. 122].

⁹ «Негация, которая есть Человек, которая есть Действие (Борьба и Труд), ... И вот эта самая Негативность ... составляет самую основу собственно человеческого существования, подлинно действенного, или созидательного, читай исторического, индивидуального и свободного» [11, с. 534–535].

⁶ «Мудрец полностью отменяет Время, т.е. Историю, ... он окончательно расстается со своей действительностью свободного исторического Индивида» [11, с. 548].

В своем возобновляющемся Действии, мотивированном страхом смерти, человек начинает существовать не только для Другого, но и для себя. Поэтому, к примеру, когда он мерзнет, и если он осознает, что его тело мерзнет, то он основывается на своем собственном понимании контраста с теплом, которого ему не хватает. Несовершенство подразумевает некую контрастность с чем-то, относительно чего оно несовершенно, и оно несовершенно прежде всего относительно самого себя. Вот только одного факта наличия пока еще живого тела недостаточно, чтобы это можно было как-то осознать. Очевидно, «ничто, взятое само по себе в качестве пустоты или отсутствия, ... не подразумевает некоего упорства или продуктивности» [7, с. 122], но то же самое, кажется, можно сказать и про взятое само по себе живое тело. Поэтому Кожев и «обводит» им ничто, высветив «недостаток», порождающий в сознании биологического существа не только символические структуры для выживания, но и то, что побуждает его идти наперекор своей природной предрасположенности, толкая на экзистирование и впоследствии активизируя в нем Речь. Смерть¹⁰ обнаруживает себя в субъективном бытии, участвует в бытии через личный опыт смерти, однако в то же время Кожев заинтересован в поиске свободы, которая не привязана к пределу возможного опыта. Этот поиск является единственным реальным Смыслом внутри бытия. И если мы сосредоточиваемся на человеке как на некой корпоральной системе, задаваясь вопросом, «где в животном или человеческом биологическом организме находится то зияние, о котором здесь идет речь» [7, с. 121], то мы обесмысливаем такой поиск.

Социококон

Важно рассмотреть и социальный аспект формирования самосознания. Как было выявлено М. Хайдеггером, именуя это «падением присутствия» [20, с. 175], человек отрывается от реальности, и порой настолько, что единственным, что он воспринимает как нечто имеющее к ней отношение, становится социум. С увеличением числа процессов и объема знаний, необходимых для выживания, человеческая нервная система перестает справляться с этими нагрузками. Постепенно из интуитивно понятной реальности мы переходим в социум, где человек, анализируя огромное количество микропроцессов, которые обрекают его нервную систему на неминуемый перегруз от самых простых действий, тем самым расходуя его ресурс мышления на самые бытовые и повседневные задачи. Социум, однако, не является агентом

реальности, поскольку его основная цель – обеспечить продуктивное соучастие множества людей в масштабном общежитии, одновременно принуждая их сводить свои контакты и взаимодействия друг с другом к «нормам» и «этикету» – формулам, позволяющим быстро коммуницировать между собой. Социум требует форму, исключая честность. С одной стороны, социум служит проводником блага для всех, с другой – надзирателем, контролирующим каждого, при этом принося в жертву полноту опыта общения. Общество нормализует своих участников, подавляя их естественные сигналы. Однако это происходит не из злонамеренности, а скорее как неизбежное архитектоническое условие существования самого социума, словно отражающее «всеобщую волю». Кожев пишет, что «с того момента, как “всеобщая воля” утратила свой божественный характер, ... могла появиться идея, согласно которой “всеобщая воля” находит свое выражение в воле большинства» [13, с. 64], в этом смысле социум представляет собой Господина, замещающего Бога в свете секуляризма. И здесь важно отметить, что в отличие от Гегеля, для которого парадигма интерсубъективности – это «являющийся бог среди тех, кто знает себя как чистое знание» [2, с. 361], т.е. результат становления отношений взаимного и добровольного признания, парадигма интерсубъективности у Кожера – это конфликт¹¹. Под взаимным признанием подразумевается взаимное принуждение, которое «не ведет к возникновению “Мы” или к нравственной жизни в гегелевском понимании» [22, р. 369]. Понятно, что индивидуальный субъект не может утвердить свою идентичность в изоляции, но он также не сможет утвердить ее и в социуме, пребывая в озабоченности настоящим, будучи втянутым в подвижное «вихрение несобственности людей» [20, с. 179]. Тем самым он только продолжит покорно обслуживать интересы коллективного Господина, прельщаясь своей интериоризированностью в его ткань, оставаясь точкой размытого множества. Легалистское невоспротивление интерсубъективной согласованности не подразумевает борьбы за признание, не ведет к преодолению страха смерти, стало быть, перекрывает путь к истинной самостоятельности и свободе. В силу Желания социальная борьба неотвратима. Как справедливо замечает В.И. Стрелков, «абсолютность отрицающей способности человека, равно как и его конечности, задает абсолютность гетерогенности “человеческой среды”» [18, с. 29], что подтверждается не только колоссальным объемом социальных противоречий

¹⁰ «Человек, в своей человеческой, или “говорящей”, экзистенции, есть не что иное, как смерть: более или менее отсроченная и осознающая саму себя» [12, с. 160].

¹¹ Кожев не отрицает полностью саму возможность взаимного признания как такового; он отвергает гегелевскую идею о том, что это теофанический разворот, изначально гарантированный предустановленной гармонией.

и цивилизационных столкновений, гонкой вооружений, классовым, духовным и культурным антагонизмом, но и соревновательным индивидуализмом в суженных границах персональных экзистенций, где одна сторона мнит себя человеческой «цветущей сложностью», воспринимая другую как природную «первичную простоту».

Является ли достаточным основанием приумножать силу общественных отношений тот факт, что самосознание формируется через взаимодействие с другими? Конечно, можно утверждать, что «зараженность человеческого желания символическим подразумевает, что человек живет в мире социального, интересубъективного, а значит, так или иначе зависит от других» [7, с. 123], но в таком случае мы оказываемся не в неизбежной гетерономности, а в ситуации онтологического патернализма, ложно отождествляющего инструмент восприятия с восприимчивым. Ведь смысловая матрица – это инструментарий для проявления отсутствующего в сфере опыта, пусть и в сфере смыслов, а не неизменная и неподвижная сущность. Именно поэтому человеческое мышление, к недовольству многих, но все же требует адекватной для себя роли. Тот факт, что бабочка развивается в куколке, совсем не говорит о ее неспособности из нее выбраться. Аналогичным образом, наличие интересубъективной матрицы смыслов не означает, что самосознание должно оставаться в ней в застывшей форме.

Заключение

Присущая кожевской мысли экзистенциальная патетичность явно снимает грузность с «осознанной необходимости», приоткрывая исторический динамизм желания в процессе становления через борьбу, негацию и преодоление природной обусловленности. Сюда также следует отнести и момент соотносительности с Другим, ведь, приходя таким образом к осознанию себя, человек сохраняет потенциал к выходу за пределы «гетерономной западни», что в результате порождает и тонизирует исторический процесс.

Антиномичность поиска абсолютной и внекаузальной свободы в условиях причинной зависимости свидетельствует не столько о гетерономии самосознания, сколько о том, что мышление как процесс само по себе неавтономно и несамодостаточно. Не мышление выражает себя в стремлении быть тем, что оно не есть, а воля, способная принимать интеллектуально ориентированную форму, вовлекая элементы рационального осмысления в свою структуру. По этой причине есть вероятность их некорректного отождествления. Интеллектуально-ориентированный волевой акт выражает себя не в утверждении того, что есть, а в утверждении желаемого как того, что должно

быть через отрицание, являясь по сути сознательным актом проникновения в тайну нового. Это сближает его с актом религиозной веры, которая сходным образом опирается не на наличное, а на должное. И если Кожев в самом деле интересовался вопросом о возможности атеистической религии, то веру, лежащую в ее основе, можно было бы дефинировать как интеллектуальную волю и готовность принимать предельные последствия свободы.

В кульминации пьесы Фигейредо «Лиса и виноград» Эзопа убеждают признать себя рабом ради сохранения жизни, на что Эзоп отвечает: «Я выбираю наказание свободных. Такова моя воля ... Где ваша пропасть для свободных людей?» [19]. И, выбрав свободу, сам направляется к пропасти.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
2. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2015.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977.
5. Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. Т. 116. № 4. С. 76–90.
6. Голубов М.Д. Субъект атеистической философии Александра Кожева // Гуманитарный акцент. 2023. № 1. С. 28–37.
7. Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7. № 3. С. 98–128.
8. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.
9. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000.
10. Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006.
11. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. М.: Наука, 2003.
12. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос, 1998.
13. Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006.
14. Кожев А. София – Фило-софия и феноменология. М.: Праксис, 2021.
15. Курилович И.С. Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожева // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 3. С. 33–47.

16. Мотрошилова Н.В. «Идеи И» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология – Герменевтика, 2003.

17. Руткевич А.М. Рукописи Александра Кожева 1939–1945 гг. // Кожев А. София – Философия и феноменология. М.: Праксис, 2021. С. 4–39.

18. Стрелков В.И. Признание и его неогегельянский контекст // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия «Философские науки. Религиоведение». 2013. № 11. С. 23–38.

19. Фигейредо Г. Лиса и виноград (Эзоп) // Библиотека Максима Мошкова. URL: <https://lib.ru/pxesy/figerjredo/ezop.txt>

20. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

21. Чоран Э.М. После конца истории: философская эссеистика. СПб.: Симпозиум, 2002.

22. Williams, R.R., 1997. Hegel's ethics of recognition. Berkeley: University of California Press.

REFERENCES

1. Aristotle, 1976. Metafizika [Metaphysics]. In: Aristotle, 1976. Sobranie sochinenii: v 4-kh t. T. 1. Moskva: Mysl', pp. 63–367. (in Russ.)

2. Hegel, G.W.F., 2015. Sistema nauk. Ch. 1. Fenomenologiya dukha [The system of science. Part 1. The phenomenology of spirit]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)

3. Hegel, G.W.F., 1990. Filosofiya prava [Philosophy of right]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

4. Hegel, G.W.F., 1977. Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 3. Filosofiya dukha [Encyclopedia of the philosophical sciences. Part 3. Philosophy of spirit]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

5. Geroulanos, S., 2012. Aleksandr Kozhev: proiskhozhdenie «antigumanizma», ili «konets istorii» [Alexandre Kojève: the origins of «anti-humanism», or «the end of history»], Novoe literaturnoe obozrenie, Vol. 116, no. 4, pp. 76–90. (in Russ.)

6. Golubov, M.D., 2023. Sub'ekt ateisticheskoi filosofii Aleksandra Kozheva [The subject of atheistic philosophy of Alexandre Kojève], Gumanitarnyi aktsent, no. 1, pp. 28–37. (in Russ.)

7. Golubov, M.D., and Kurilovich, I.S., 2023. Ateizm bez svobody: problema geteronomnosti ego v filosofii Aleksandra Kozheva [Atheism without freedom: the issue of heteronomy of the ego in the philosophy of Alexander Kojève], Filosofiya. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki, no. 7, pp. 98–128. (in Russ.)

8. Husserl, E., 2010. Kartesianskie meditatsii [Cartesian meditations]. Moskva: Akademicheskii proekt. (in Russ.)

9. Decombes, V., 2000. Sovremennaya frantsuzskaya filosofiya [Contemporary French philosophy]. Moskva: Ves' mir. (in Russ.)

10. Kojève, A., 2006. Ateizm i drugie raboty [Atheism and other works]. Moskva: Praksis. (in Russ.)

11. Kojève, A., 2003. Vvedenie v chtenie Gegelya [Introduction to the reading of Hegel]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

12. Kojève, A., 1998. Ideya smerti v filosofii Gegelya [The idea of death in the philosophy of Hegel]. Moskva: Logos. (in Russ.)

13. Kojève, A., 2006. Ponyatie vlasti [The notion of authority]. Moskva: Praksis. (in Russ.)

14. Kojève, A., 2021. Sofiya – Filo-sofiya i fenomenologiya [Sophia, philo-sophia and phenomenology]. Moskva: Praksis. (in Russ.)

15. Kurilovich, I.S., 2019. Myshlenie beskonechnogo kak epistemologicheskaya problema filosofskoi sistemy A. Kozheva [Thinking about (and of) the infinite as an epistemological problem of Kojève's philosophical system], Filosofskii zhurnal, Vol. 12, no. 3, pp. 33–47. (in Russ.)

16. Motroshilova, N.V., 2003. «Идеи И» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию [«Ideas I» of Edmund Husserl as an introduction to phenomenology]. Moskva: Fenomenologiya – Gerменевтика. (in Russ.)

17. Rutkevich, A.M., 2021. Rukopisi Aleksandra Kozheva 1939–1945 gg. [Manuscripts of Alexandre Kojève, 1939–1945]. In: Kojève, A., 2021. Sofiya – Filo-sofiya i fenomenologiya. Moskva: Praksis, pp. 23–38. (in Russ.)

18. Strelkov, V.I., 2013. Priznanie i ego neogegel'ianskii kontekst [Recognition and its neo-Hegelian context], Vestnik Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. Seriya «Filosofskie nauki. Religiovedenie», no. 11, pp. 23–38. (in Russ.)

19. Heidegger, M., 1997. Bytie i vremya [Being and time]. Moskva: Ad Marginem. (in Russ.)

20. Figueiredo, G. Lisa i vinograd (Ezop) [The fox and the grapes (Aesop)]. URL: <https://lib.ru/pxesy/figerjredo/ezop.txt> (in Russ.)

21. Cioran, E.M., 2002. Posle kontsa istorii: filosofskaya esseistika [After the end of history: philosophical essays]. Sankt-Peterburg: Simpozium. (in Russ.)

22. Williams, R.R., 1997. Hegel's ethics of recognition. Berkeley: University of California Press.

*Статья поступила в редакцию 13.02.2025;
рекомендована к печати 26.02.2025*

УДК 140.8

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2025-1/99-108>

М.В. Жукова*

ЦЕЛЬНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ: ЯЗЫКОВОЙ АСПЕКТ В ФИЛОСОФИИ П.А. ФЛОРЕНСКОГО**

В статье обсуждается роль языка в становлении религиозно-философской концепции цельного мировоззрения П.А. Флоренского. В центре внимания автора – философская интерпретация религиозного опыта, который, согласно Флоренскому, становится результатом символического восприятия мира, возможного благодаря языку. В исследовании предпринята попытка тематизировать представления мыслителя о языке как бытийном основании духовного опыта человека. Автор критически оценивает подходы к определению философских новаций Флоренского и приходит к выводу о расширении значения языковой концепции в развитии идеи цельного мировоззрения.

Ключевые слова: П. Флоренский, цельное мировоззрение, религиозный опыт, философия языка, символизм, аритмология, антиномизм, философия культуры

Integral worldview and religious experience: the linguistic aspect of Pavel Florensky's philosophy. MARINA V. ZHUKOVA (HSE University, Moscow, Russia)

The article discusses the role of language in the making of Pavel Florensky's religious and philosophical concept of an integral worldview. The author focuses on Florensky's interpretation of religious experience as a result of symbolic perception of the world enabled by language. The article is aimed at systematizing Florensky's ideas on language as an existential foundation of human spiritual experience. The author critically examines approaches to defining Florensky's philosophical contributions and concludes that the significance of the linguistic concept in developing the idea of an integral worldview has been expanded.

Keywords: Pavel Florensky, integral worldview, religious experience, philosophy of language, symbolism, arrhythmology, antinomianism, philosophy of culture

На пути к цельному мировоззрению: от дискуссий «нового религиозного сознания» к «конкретной метафизике»

Многие работы, посвященные П.А. Флоренскому, начинаются со слов о гениальности мыслителя, об энциклопедичности его знаний [13, с. 14]. Эту гениальность можно видеть в универсальности его познавательной деятельности, другой стороной которой стал поиск интегрального мировоззрения, что подчеркивал и сам мыслитель. Наследуя идеям И.В. Киреевского и В.С. Соловьева, Флоренский не единожды отмечал целью своей

интеллектуальной деятельности поиск и установление цельного мировоззрения [28, т. 1, с. 38]. На это стремление указывали многие исследователи его творческого наследия [8, с. 579; 16, с. 145; 17, с. 15; 32, с. 389]. Справедливо утверждать, что целью Флоренского было обнажить связь между нуменом и феноменом в их синергичном сплетении в символе и приблизиться к познанию Истины – в этом заключалась его программа конкретной метафизики, изложенная в одном из ключевых собраний текстов «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики».

* ЖУКОВА Марина Владимировна, аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва, Россия, m.v.zhukova@list.ru

© Жукова М.В., 2025

** Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Флоренский довольно остро ощущал разрыв между устройством Церкви, ее литургическими практиками и жизнью священников и мирян [24, с. 171–174]. Он как будто бы предчувствовал приближение катастрофы, выраженной в нравственном упадке и распространении маловерия, и искал пути ее предотвращения [28, т. 1, с. 532]. Флоренский ждал обновления церковной жизни, что выразилось в его сочувствии идеям организации «Христианское братство борьбы» [16, с. 145], созданной В.П. Свенцицким и В.Ф. Эрном. Эти мотивы ожидания религиозного обновления можно обнаружить в философии культа, которая демонстрирует стремление Флоренского к восстановлению связи между Церковью и человеком. Одна из главных ее задач – обоснование необходимости участия человека в религиозной практике в лоне Церкви.

«Новое религиозное сознание» как «практическая философия» стяжания Духа Святого, стремящееся к качественному обновлению – как духовному, так и общемировому, – оказалось течением, привлекательным для молодого Флоренского, но не определившим его жизненный путь [18, с. 102]. О наличии черт «нового религиозного сознания» в мировоззрении Флоренского писали Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, П.В. Палиевский, Н.К. Бонеецкая, Н.К. Гаврюшин. В студенческие годы Флоренский испытывал интерес к идеям Мережковского и его последователей [16, с. 155], размещал свои статьи в издаваемом ими журнале «Новый путь» («О суеверии и чуде» (1903), «Спиритизм как антихристианство» (1904)), однако в зрелом возрасте его оценка общества Д.С. Мережковского стала более критической [23, с. 59, 78–79, 128–129, 147; 29, с. 124]. По мнению Флоренского, цельное мировоззрение достигалось путем воцерковленной православной жизни. Православие, в свою очередь, воспринималось только как религиозный опыт, получаемый в стенах Церкви [29, с. 36–37], к историческим результатам миссии которой последователи идеи «нового религиозного сознания» имели серьезные претензии. Не совпал во взглядах на особенности пути человека к Богу Флоренский и с Бердяевым, водоразделом мысли здесь стало отношение между Творцом и тварью. Флоренский, принявший церковный сан, стремясь к обновления духовной жизни, остался в рамках православного учения [28, т. 1, с. 146–147]. Он указал на обязательное следование догматам и осудил любой имманентизм. Важно отметить, что здесь Флоренский расходится с Бердяевым как участником дискуссий о новом религиозном сознании, который видел необходимость в снятии четкой границы между человеком и трансцендентным [3, с. 277], полагая, что церковь со своей устаревшей программой не способна привести человека к спасению [2, с. 23–25].

В этом контексте необходимо говорить о другом качестве новизны религиозного сознания, продемонстрированном самим Флоренским, которому доступны были научная, философская и богословская мысль, с одной стороны, в их аналитической и исторической целостности, с другой – в возможности их творческого синтезирования в горизонте исповедуемого им идеала веры [16, с. 137–138; 17, с. 24]. Именно этот пункт – вера как основание целостного мировоззрения – с философской точки зрения является проблематичным. В первую очередь, необходимо прояснить смысл цельного мировоззрения. Как возможно цельное мировоззрение при признаваемом Флоренским аритмологическом устройстве мира, предполагающем разделение и прерывность, противоположные абсолютности цельной картины мира [27, с. 246]. Принимая во внимание тот факт, что цельное мировоззрение обретается для Флоренского только путем выявления связей между ноуменом и феноменом на уровне взаимодействия с символом как синергией идеального и реального, мы видим свою задачу в тематизации феномена языка, его функций и характеристик, способствующих установлению подобной связи. Значение языка в философской концепции становится едва ли не определяющим в рамках разработанного Флоренским символистского подхода, что усиливает наш аргумент. Таким образом, намеченная нами программа по изучению «нового» цельного мировоззрения предполагает обращение к лингвофилософии Флоренского, данная установка позволяет также сделать и следующий шаг к определению самой лингвистической концепции Флоренского, к прояснению ее статуса как религиозной философии языка, теолингвистики, «теологии» языка или лингвогносеологии.

Гносеологические и антропологические аспекты цельного мировоззрения

Установка П.А. Флоренского охватить мир не только умственным, но и духовно-практическим путем является, на наш взгляд, прямым свидетельством его стремления к цельному мировоззрению. В беседе «Эмпирея и Эмпирия» (1904) Флоренский называет цельным христианское католическое мировоззрение [28, т. 1, с. 147]. При подобном подходе мир воспринимается на двух уровнях: феноменальном и ноуменальном в точке их соприкосновения, носителе смысла – символе [28, т. 1, с. 175]. Таким образом, познание может быть охарактеризовано как символическое. Преимуществом христианского католического мировоззрения становится возможность рассмотреть символ, подводящий к познанию Истины, а, следовательно, к спасению. Нерелигиозное мировоззрение позволяет говорить только об эмпирии. Эти мысли получили

свое развитие в цикле статей, тематически объединенных в тексте «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики», имеющем программное значение для оформления религиозно-философской концепции мыслителя. Подход, примененный Флоренским, выявляет ряд парадоксальных положений, которые в рамках его философии примиряются либо, наоборот, обостряются, демонстрируя специфику программы в двух аспектах: гносеологическом и онтологическом.

Априорным положением гносеологии Флоренского может быть названо наличие связи между ноуменом и феноменом. В результате грехопадения мир претерпел онтологические изменения, в результате чего связь, ранее данная человеку в ее полноте, оказывается скрытой [28, т. 1, с. 156–157]. Процесс познания необходим для того, чтобы в феномене рассмотреть ноумен. Время здесь преобладает над человеком [28, т. 2, с. 58]. Имеется в виду, что знание человеку уже дано либо в прошлом, когда остается вспомнить или – в духе Платона – припомнить его, либо в будущем. В результате процесс познания определяется как протяженная во времени рефлексия, динамическое расширение знания, которое стремится достичь как максимы идеи, так и максимы реальности. Это столкновение приводит к эвристически положительному результату познания. Такая рефлексия охватывает все познание и заставляет человека отвечать на такой процесс всем своим существом.

Монизм установки простирается на оценку знания с точки зрения субъектно-объектной, познающего – познаваемого. Так как знание рефлексивно, оно находится в постоянном отношении между тем, что ему предшествует – для которого это конкретное знание становится объектом, и тем, что за ним следует – для которого оно является субъектом [28, т. 2, с. 21]. В развитии этой идеи Флоренский во многом опирается на суждения Шеллинга [33, с. 187, 196]. В философии Флоренского реальность и идея соотносятся друг с другом точно таким же образом, как объект и субъект. Таким образом, возникает антиномия познания – акты знания одновременно могут быть определены как идеально-реальные и реально-идеальные. Методологической спецификой построений Флоренского было его стремление к сохранению тезиса и антитезиса, поэтому данная антиномия не разрешается, а, наоборот, подкрепляется идеей о нераздельном, но и неслиянном их положении [28, т. 2, с. 50]. Данный подход позволяет снять напряжение между смыслом, заложенным в символ, и его значением как не имеющими между собой специфической концептуальной разницы. Если мы говорим о том, что основной гносеологической целью становится рассмотрение в феномене его ноумена посредством символического познания, то различия между методологиями

разных родов знания также снимаются, т.к. особенность предметов и специфические методологии их исследования утрачивают свое значение и заменяются символическим методом [31, с. 526].

Можно согласиться с рядом исследователей творчества Флоренского, что онтологическая установка, выраженная в символизме, в интерпретации философа оказывается под угрозой определения ее как оккультной [4, с. 73; 6, с. 487; 11, с. 424; 15, с. 437]. Пространственно-временное измерение необходимо для существования в нем феноменов и ноуменов, т.к. оно позволяет говорить о существовании уровней бытия. Доказательством их связи является время: в процессуальности реализуется познание, выраженное в раскрытии символа. Неслиянность и одновременно нераздельность как знания, так и уровней бытия говорит о дискретном онтологическом устройстве. Подтверждение этой интуиции Флоренский находит в аритмологии, усвоившей идеи Н.В. Бугаева и теории множеств Г. Кантора [28, т. 1, с. 78]. Но каждая бытийная реальность открывается, по мнению Флоренского, только в опыте религиозной веры. В силу этой установки его формула синтеза представляет собой идею прерывного мирового устройства, необходимого для существования таких явлений, как любовь, красота, творчество, вдохновение, свобода [19, с. 622] – культурных универсалий, способствующих установлению связи между человеком и трансценденцией [20, с. 52]. Данная связь наделяет человека творческой способностью влиять на мир, а не только пребывать в нем [28, т. 1, с. 39]. Эта интуиция предельно важна в рассуждениях Флоренского о взаимодействии языка и религиозного сознания в духовной встрече человека с Абсолютом. Индивидуализация, атомизация универсалий в аритмологически устроенном мире позволяет сохранять их своеобразие и уникальность и, главное, понять и прожить эти явления в глубине своего опыта – «народные дары Духа Святого» [29, с. 123].

Именно в данном моменте мышление Флоренского становится аксиологически окрашенным – цельное мировоззрение есть мировоззрение православное [28, т. 1, с. 147], только в нем может быть раскрыта полнота Истины. Стать православным, согласно мысли Флоренского, возможно только в стенах Церкви [29, с. 36–37]. То есть православная жизнь возможна только при отправлении культа. Культ, в свою очередь, становится элементом, позволяющим человеку рассмотреть в феномене ноумен, т.к. именно в религиозной практике человек соприкасается с Божественными энергиями, дарующими ему способность к более глубокому познанию. Религиозный опыт преображает жизнь человека до самых ее оснований, влияя на формирование представлений, иными словами – мировоззрения.

Сложенные исторической Церковью догматы становятся, таким образом, ориентиром, направляющим человека и включающим его в традицию, приобщающим к цельному знанию.

В интеллектуальном плане, согласно представлениям Флоренского, цельное мировоззрение предполагает соединение науки, философии и религии в целостность. Ключом к такому мировоззрению становится математика, т.к. она позволяет, не отказываясь от разных сторон знания, сохранить явления [25, с. 175]. Выстроенное на математической основе мировоззрение становится фундаментом для развития религиозной картины мира, где религия есть идейный источник, тогда как математика – формообразующий скелет [29, с. 122–123]. Математическая схема при этом предполагает дискретное устройство мира – прерывное, не аналитическое, т.к. непрерывное устройство является частным случаем, что было подтверждено в теории множеств. При этом в соответствии аритмологическому устройству мира предполагается гармония прерывного и непрерывного [32, с. 388].

Философия и наука взаимосвязаны диалектически, первая объясняет, вторая описывает [28, т. 3, с. 134]. Таким образом, общей задачей для обоих образов знания является раскрытие символа при опоре на религиозный опыт [28, т. 3, с. 234, 236]. Синтезирующим началом для Флоренского оказывается религия: она становится ориентиром, способствующим раскрытию особенностей мироздания и, как следствие, формированию цельного мировоззрения. Флоренский делает следующий шаг, выявляя общность философии и науки через выражение знания и смысла в словесной природе [28, т. 3, с. 142]. Логическая последовательность его рассуждений выглядит следующим образом: философия и наука, являясь модусами языка [28, т. 3, с. 143], представляют собой антиномию и говорят об антиномичности самого языка, язык есть антиномия, которая не должна примиряться, но, напротив, должна разрастаться, что позволит языку жить и развиваться [28, т. 3, с. 185–186].

Соединение в одной картине мира представлений о необходимости взращивания цельного мировоззрения, включающего в себя аритмологическое устройство мира и антиномичное его восприятие, может показаться парадоксальным. Однако, как нам видится, взаимодополняемость аритмологии и антиномий говорит о существовании целостной онтогносеологии. Данная целостность подкрепляется полученным в результате встречи с трансцендентным религиозным опытом, и такой принцип взаимодействия рассматривается как целесообразный. Новое религиозное сознание, которое описывает Флоренский, телеологично и выступает уже как цельное мировоззрение, которое стремится приблизиться к

Истине в ее абсолютности. Смысл религиозного образа жизни восходит к идее спасения, возможного в прерывном мире и реализуемого путем победы над прегрешениями. Это возможно благодаря стремлению человека к Богу и переживанию религиозного опыта. Антиномизм в данном ключе позволяет сохранить на пути к Истине – пониманию единосущия Троицы [28, т. 2, с. 137] – результаты поисков. Важно для нас отметить и тот факт, что в философской интерпретации Флоренского антиномизм становится атрибутом языка, с помощью которого мышление человека возможно в целом. Сам же язык признается характеристикой культуры, к творчеству которой должен приложить духовные усилия человек [28, т. 4, с. 476]. Можно сделать вывод, что цельное мировоззрение – это духовный и культурный идеал, формулируемый Флоренским, к которому должен стремиться человек. Он утверждается философом на основе православия как совокупности опытно данной системы знаний о реальном и идеальном мире, передававшейся в течение многих веков и сохраненной в священных текстах и агиографии. Это мировоззрение – всеобщее, оно не противопоставляется аритмологии и антиномиям как содержащим в себе идеи прерывности и противоречивости соответственно, но, наоборот, подкрепляется ими, соединяя и гармонизируя их.

Ряд исследователей склонны находить в философии Флоренского черты оккультного, магического [4, с. 73; 6, с. 487; 11, с. 424; 15, с. 437]. Однако максимальное напряжение всего человеческого существа в процессе познания, стремление к раскрытию ноуменального в феноменальном, иными словами, поиску Истины, который показывает философ, соответствуют в большей степени образу ищущего «мира Горнего» человека, обладающего цельным знанием или стремящегося обрести тем самым цельное мировоззрение, а не оккультной практика. Здесь Флоренский остается на позиции христианской антропологии и христианского гнозиса, что будет в целом характерно для его религиозно-философской мысли: несмотря на наличие теологуменов, его мысль находится в «ограде православия», не противореча догмату и традиции.

Символизм и цельное мировоззрение

Философские идеи Флоренского о языке складывались на протяжении всего периода творчества. В наиболее развитом виде рассуждения о природе языка содержатся в таких работах, как «Общечеловеческие корни идеализма» (1908), «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики» (1918–1922), «Имена» (1926). Интерес к языку представлен и в письмах Флоренского. В одном из последних писем, от 13 мая 1937 г., Флоренский подводит итог своей интеллектуальной жизни, где отмечает

«Историко-филолого-лингвистическое изучение терминологии» [28, т. 4, с. 702] среди прочих открытий. Одна из ключевых его интуиций – понимание языка как антиномического по своей природе, сочетающего в себе незыблемость и динамичность. Флоренский наделяет язык тайнодействием, магичностью, энергией [28, т. 3, с. 230–231]. Таким образом, язык обладает способностью влиять на мир и на человека. Самыми энергично насыщенными словами являются имена – совокупности смысла, восходящие к ноуменальному [28, т. 3, с. 265]. При обращении к имени – символу – за феноменом начинается раскрываться ноумен, что свидетельствует о том, что существование имени, или символа, доказывает присутствие идеального в реальном мире [26, с. 146]. Философское обоснование Истины возможно только тогда, когда оно представляет собой метафизику имени [35, р. 181], т.к. имя семантически представляет собой совокупность смысловых элементов именуемого.

В этой логике развития идеи о языке религиозная онтологизация имени, выраженная в философии имяславия, становится определяющей для решения поставленной мыслителем задачи поиска цельного мировоззрения. Согласно Флоренскому, произнесение Имени Бога воспринимается как возможность верующего человека соприкоснуться с «миром Горним», а молитвенный опыт выражается в приближении человека к богопознанию. Этот опыт качественно преобразует человека [27, с. 392], что говорит о способности языковой практики онтологически повлиять на человека. Однако такие характеристики, как магичность и мистичность языка [28, т. 3, с. 212] не оставляют возможности человеку при обращении к символам религии остаться с внешней стороны православной традиции. Религиозная плоскость, в представлении Флоренского, в данном случае становится всеобъемлющей. Носитель культурных универсалий общества – язык, данный человеку с рождения, – располагает к развитию внутри традиции, т.к. он сам сохраняет смыслы в символах, приближающих человека к вере и христианству в целом. Флоренский анализирует культурную традицию, в основе которой – Св. Писание и Св. Предание, указывая на историю языка во многих странах, где развитие письменности связано с распространением Библии, а язык церковных служений постепенно перенимался населением. Перспективу, которую выстраивает Флоренский, справедливо назвать культурологической. Его подход отвечает современному толкованию языка как моделирующего культурные универсалии, что позволяет говорить о них в их исторической целостности [34].

Представления Флоренского о языке становятся основополагающим звеном при формировании концепции цельного мировоззрения. В этом

контексте символизм оказывается основным способом познания мира – границей, сближающей опыт познающего и реальность ноуменального. Но вопрос о том, что в символистской концепции является источником – средневековая мистика и неоплатонизм или паламитские интуиции [15, с. 426], [30, с. 198], остается открытым. С точки зрения антропологии, энергетический динамизм слова наделяет человеческую активность дополнительным аксиологическим весом, что выражено в необходимости постоянной работы по саморазвитию. С другой стороны, эти же характеристики языка ведут к положительному результату словесного обращения и приводят к автоматизации процессов познания [5, с. 103–104; 6, с. 476]. Однако необходимость максимальной концентрации духовно-волевых и интеллектуальных усилий человека в процессе получения религиозного опыта говорят о том, что преуменьшение значения человеческого участия в вопросе богопознания кажется неоправданным.

Антиномическая методология, развиваемая Флоренским, является ключевым звеном в определении символической природы языка, с последующей экстраполяцией этих идей в его философию культуры. Антиномическое прочтение символов предполагает бесконечное смысловое наполнение при конкретной его реализации. Культурные универсалии воспринимаются символически [20, с. 53], разрыв между символом и его смыслом приводит к культурному упадку. Именно поэтому Флоренский воспринимает имяславие как опыт духовной борьбы, ведь Имя Бога – это символ Божественного присутствия, открывающий путь к обожению человека. Для Флоренского, как нам представляется, символизм был способом толкования проблемы теодицеи и ее разрешения. В этом контексте антиномизм языка оказывался обязательным условием для преобразования человека посредством воздействия на него божественной энергии, воспринятой благодаря обращению к Символу – Имени Бога.

Таким образом, в трактовке Флоренского символическая природа языка становится элементом, способствующим приближению человека к цельному мировоззрению, но не играющим решающую роль: обязанность по его обретению в большей степени лежит именно на человеке. Необходимо самостоятельное моральное и умственное усилие для исповедания веры и поиска Абсолюта за материальной «завесой» мира. Язык позволяет человеку избрать верный путь обретения Истины. Языковой аспект символического восприятия мира становится структурным элементом гносеологии и антропологии Флоренского, сверхзадачей которого как мыслителя и священнослужителя является формулирование и реализация идеала цельного мировоззрения, связанного с теозисом человека и преобразованием культуры.

Философская тематизация языка

Флоренский посвятил много лет развитию вопроса о природе языка, онтологии и гносеологии символа. Однако из-за незавершенности разработок ряда важнейших философских интуиций, а также серьезного смещения ориентиров интеллектуальной работы в поздний период творчества (в силу изменения культурной и политической ситуации в России), четкой структуризации и тематизации вопроса о языке Флоренским проведено не было. Мы полагаем, что исследовательская работа в данном направлении, о необходимости которой писал С.С. Хоружий [31, с. 426], должна подчеркнуть значение философских открытий Флоренского. Оценочные суждения относительно изысканий Флоренского в области языка варьируются от критических, в которых Флоренский именуется дилетантом [28, т. 3, с. 426], «разрушителем плодотворных концепций» [8, с. 589], до апологетических, где Флоренский предстает гением эпохи, предвосхитившим современный взгляд на лингвистику [17, с. 433]. Оценка лингвистических интуиций Флоренского была проведена Л.М. Алексеевой, отметившей современность идей Флоренского для сегодняшней науки [1, с. 86], Л.А. Гогтишвили, подчеркнувшей актуальность воззрений Флоренского для современной мысли [9, с. 40]. Несмотря на критический характер посвященных творчеству Флоренского работ Н.К. Бонецкой, в них также отмечаются глубокие познания мыслителя в области знания о языке [4, с. 50].

Действительно, феномен языка в философии Флоренского занимает особое место. Характерно, что Флоренский не связывал свой интерес с развитием философии языка. Язык для него был шире самой философии, и не только философией полнился язык: наука – вторая сторона языка [28, т. 3, с. 187], но сам язык – участник сакрального действия. В этой связи Н.К. Бонецкая отмечает, что Флоренский в отношении языка в наименьшей степени может быть назван философом, ему более подходит образ учителя, нуждающегося в передаче сакральных знаний [4, с. 69]. В трудах Флоренского можно найти упоминание о языкознании [28, т. 3, с. 18] как науке о языке, его функциях, строении и истории терминологического становления. В философской тематизации языка Флоренского обнаруживается связь между внешней и внутренней формой слова, что позволяет тестировать его концепцию с точки зрения лингвистики как сложившейся дисциплины, рассматривающей такие аспекты языка, как грамматическое устройство, план выражения и план содержания [28, т. 4, с. 215], которые находят выражение в трудах А.А. Потебни [28, т. 3, с. 216], В.А. Богородского [28, т. 3, с. 221], В. фон Гумбольдта [28, т. 3, с. 145–148], М. Мюллера [28, т. 3, с. 147].

Рассуждений о языке лингвистического толка в наследии Флоренского немало [28, т. 3, с. 265–266, 304, 456], однако это лишь одна из сторон, раскрывающая природу языка в его формальном виде. В.В. Иванов при описании отношения Флоренского к лингвистике отмечал элемент игры [12, с. 71], что может служить выражением большого интереса Флоренского к этой деятельности. Филологический аспект языка предполагал, по мысли Флоренского, изучение только мирского уровня слов – их конечную, чувственную сторону [28, т. 1, с. 325], что не соответствовало пониманию Флоренским символического характера мира в его данности человеку. Однако эта область рассмотрения языка также была плодотворна. Так, например, этимологические выкладки Флоренского оценивались исследователями как добросовестные, однако несколько устаревшие и нуждающиеся в доработке [12, с. 70; 14, с. 417–418]. Для Флоренского первостепенной была задача не охватить историю формирования слова, а скорее воссоздать его внутреннюю структуру [22, с. 286–287]. При этом осуществленные Флоренским переводы и компаративный анализ полученных результатов характеризуются как всеобъемлющие [12, с. 75]. Целью этимологических изысканий Флоренского было толкование явлений культуры с целью раскрытия заложенных в них антиномий [10, с. 477], с последующим их семантическим и словоупотребительным анализом [22, с. 287]. Другая линия работы Флоренского со словом – литературоведческая – представлена небольшим количеством работ. Свою задачу философ видел в анализе мировоззрения автора в его связи с православной традицией. Это соответствовало основному замыслу Флоренского по выявлению особенностей цельного мировоззрения. Однако малочисленность работ может свидетельствовать о том, что литературоведение в меньшей степени занимало Флоренского. Можно предположить, что текстовые анализы казались ему вторичной деятельностью по отношению к реальному опыту богопознания.

С точки зрения исследовательской перспективы, обозначаемой нами в данной работе, стоит специально отметить, что получившее активное развитие на рубеже XX–XXI вв. направление теолингвистики не имеет еще достаточно аргументированной интерпретации языковой концепции Флоренского. А.К. Гадомский назвал целью теолингвистики изучение воздействия религии на язык [7, с. 288], что расходится с идеями Флоренского. Однако теолингвистика в версии В.И. Постоваловой, основанием которой стали идеи Гумбольдта [21, с. 56], на наш взгляд, может быть соотнесена с воззрениями Флоренского. Здесь предметом изучения теолингвистики является язык как продукт синтетического взаимодействия теологии

и науки о языке. При этом теолингвистика определяет язык как энергию духа [21, с. 57]. Подобное рассмотрение языка наиболее близко воззрениям Флоренского, которые становятся теоретическим основанием исследования В.И. Постоваловой [21, с. 67, 76, 83]. Однако подобный вариант теолингвистики ограничивается энергийной характеристикой языка, в то время как сам Флоренский идет значительно дальше, раскрывая природу языка в перспективе символизма и культуры. Таким образом, язык является концептуально-смысловым и конструктивным элементом в построении концепции цельного мировоззрения, имеющей идеалообразующее значение для философа. Язык выступает началом, оформляющим культурно-религиозное единство, восходящее к православной традиции, для которой характерна жизненность и глубокая включенность человека в опыт веры. В этом контексте ряд «язык–антиномизм–символ» ведет к богопознанию и, опосредованно, к спасению.

Как философ, лингвист и филолог Флоренский выходил за границы любой области знания, когда язык начинал звучать и как творческий инструмент передачи мысли, и как образ, вокруг которого выстраивались рассуждения. Флоренский, таким образом, был свободен в своих размышлениях. Именно поэтому способ говорения Флоренского о природе языка исходит из более глубоких, интуитивных стремлений. Тотальность, «неотвратимость» языка по отношению к мыслительному миру человека позволяют говорить о языковой картине мира как обязательной характеристике цельного мировоззрения, имеющего в своем основании и индивидуализированную языковую картину мира. Язык в таком прочтении может быть охарактеризован как путь, ведущий к цельному знанию и абсолютному мировоззрению. Эта мировоззренческая интенция Флоренского, объединяя в самом основании проблемы теодицеи и антроподицеи, подготавливает интеллектуальную почву для развития авторской версии онтологически понятого языкового символизма, философии культа и культуры. Цельное мировоззрение в этом ключе становится вершиной развития языковой картины мира, строящейся с учетом выделяемых Флоренским принципов аритмологии и антиномичности жизненных явлений и мысли. Она призвана прояснить главную цель – стремление человека и человечества к трансцендентному идеалу – к Богу. Так развиваемая Флоренским концепция цельного мировоззрения, значимая в философском отношении, обретает и особый этический смысл как духовно-интеллектуальная программа, противостоящая деконструкции христианских смыслов и ценностей, что делает ее актуальной в опыте современной культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеева Л.М. Языковое провидение П.А. Флоренского // Филологические студии. 2007. Т. 5. № 1. С. 82–90.
2. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М.В. Пирожков, 1907.
3. Бердяев Н.А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 264–283.
4. Бонцакая Н.К. П.А. Флоренский-филолог // Священник Павел Флоренский: освоение наследия: материалы международного симпозиума в г. Бергамо (Италия), 19–23 апреля 1990 г. Вып. II. М., 1994. С. 46–80.
5. Бонцакая Н.К. Homo faber и homo liturgus (Философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90–109.
6. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011.
7. Гадовский А.К. Религиозный язык – теолингвистика – языкознание // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Филология». 2007. Т. 20. № 1. С. 287–292.
8. Гальцева Р.А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П.А. Флоренского) // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 559–605.
9. Гогтишвили Л.А. Номинативность и процессуальность в философии языка Павла Флоренского (именование и дискурс в обратной перспективе) // VOX. Философский журнал. 2016. № 21. С. 1–43.
10. Едошина И.А. Культурфилософия священника Павла Флоренского // Философия России первой половины XX в. Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 475–490.
11. Зеньковский В.В. История русской философии. Ч. IV, гл. VI // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 419–438.
12. Иванов В.В. О лингвистических исследованиях П.А. Флоренского // Вопросы языкознания. 1988. № 6. С. 69–87.
13. Исупов К.Г. Павел Флоренский: наследие и наследники // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 8–32.
14. Кузнецов С.О. Слово и язык у о. Павла Флоренского // Философия России первой половины XX в. Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 393–418.
15. Лескин Д.Ю. Имяславие как общечеловеческая интуиция в трудах священника Павла Флоренского // Философия России первой половины XX в. Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 419–464.
16. Павлюченков Н.Н. «Старое» и «новое» религиозное сознание в трудах священника Павла

Флоренского // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 139–177.

17. Паршин А.Н., Седых О.М. Конкретная метафизика священника Павла Флоренского // Философия России первой половины XX в. Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 7–28.

18. Перевозчикова Л.С., Черников М.В. «Новое религиозное сознание» как идейное течение русской культуры // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2014. № 9. С. 100–104.

19. Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против Хаоса // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 621–645.

20. Порус В.Н. Павел Флоренский: символическая сущность антиномизма // Философские науки. 2006. № 1. С. 43–58.

21. Постовалова В.И. Теолингвистика в современном гуманитарном познании: истоки, основные идеи и направления // Magister Dixit. 2012. № 4. С. 54–101.

22. Резниченко А.И. О судьбах имен и терминов: к становлению философии языка в России (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, В.П. Зубов) // Историко-философский ежегодник 2014. М.: Канон+, 2014. С. 278–295.

23. Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 29. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010.

24. Флоренский П.А. Вопль крови. Из гомилетического наследия священника Павла Флоренского // Ныне и присно. 2006. № 3–4. С. 171–174.

25. Флоренский П.А. Письмо О.П. Флоренской от 05.10.1900 // Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2-х т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 174–176.

26. Флоренский П.А. Священное переименование. Изменение имен как внешний признак перемен в религиозном сознании. М.: Храм святой мученицы Татианы, 2006.

27. Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004.

28. Флоренский П.А. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994–2000.

29. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: АСТ, 2003.

30. Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: Феномен московской школы христианского неоплатонизма // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения (5–7 марта 2001 г.). М.: Русский путь, 2003. С. 191–207.

31. Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2001. С. 521–554.

32. Шапошников В.А. Математика как ключ к мировоззрению // Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2-х т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 383–412.

33. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М., 1987.

34. Шульгин Д.Н. Язык как модель человеческой культуры: дис. ... канд. филос. н. М., 2005.

35. Oppo, A., 2024. Antinomy and symbol: Pavel Florensky's philosophy of discontinuity. Boston: Brill.

REFERENCES

1. Alekseeva, L.M., 2007. Yazykovoe providenie P.A. Florenskogo [The linguistic providence of P.A. Florensky], Filoloshki studii, Vol. 5, no. 1, pp. 82–90. (in Russ.)

2. Berdyaev, N.A., 1907. Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost' [New religious consciousness and society]. Sankt-Peterburg: M.V. Pirozhkov. (in Russ.)

3. Berdyaev, N.A., 2001. Stilizovannoe pravoslavie (o. Pavel Florenskii) [Stylized Orthodoxy (Father Pavel Florensky)] In: Pavel Florenskii: pro et contra. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 264–283. (in Russ.)

4. Bonetskaya, N.K., 1994. P.A. Florenskii-filolog [P.A. Florensky as philologist]. In: Svyashchennik Pavel Florenskii: osvoenie naslediya: materialy mezhdunarodnogo simpoziuma v g. Bergamo (Italiya), 19–23 aprelya 1990 g. Vyp. II. Moskva, 1994, pp. 46–80. (in Russ.)

5. Bonetskaya, N.K., 2010. Homo faber i homo liturgus (Filosofskaya antropologiya P. Florenskogo) [Homo faber and homo liturgus (Philosophical anthropology of P. Florensky)], Voprosy filosofii, no. 3, pp. 90–109. (in Russ.)

6. Gavryushin, N.K., 2011. Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety [Russian theology. Essays and portraits]. Nizhnii Novgorod: Nizhegorodskaya dukhovnaya seminariya. (in Russ.)

7. Gadomskii, A.K., 2007. Religiozniy yazyk – teolingvistika – yazykoznanie [Religious language – theolinguistics – linguistics], Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo. Seriya «Filologiya», Vol. 20, no. 1, pp. 287–292. (in Russ.)

8. Gal'tseva, R.A., 2001. Mysl' kak volya i predstavlenie (Utopiya i ideologiya v filosofskom soznanii P.A. Florenskogo) [Thought as will and representation (Utopia and ideology in the philosophical consciousness of P.A. Florensky)]. In: Pavel Florenskii: pro et contra. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 559–605. (in Russ.)

9. Gogotishvili, L.A., 2016. Nominativnost' i protsessual'nost' v filosofii yazyka Pavla Florenskogo (imenovanie i diskurs v obratnoi perspektive) [Nomination and procedurality in Pavel Florensky

language philosophy (naming and discourse in inverted perspective)], VOX. Filosofskii zhurnal, no. 21, pp. 1–43. (in Russ.)

10. Edoshina, I.A., 2013. Kul'turfilosofiya svyashchennika Pavla Florenskogo [The cultural philosophy of the priest Pavel Florensky]. In: Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v. Pavel Aleksandrovich Florenskii. Moskva: ROSSPEN, 2013, pp. 475–490. (in Russ.)

11. Zen'kovskii, B.V., 2001. Istoriya russkoi filosofii. Ch. IV, gl. VI [The history of Russian philosophy. Part IV, chapter VI]. In: Pavel Florenskii: pro et contra. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 419–438. (in Russ.)

12. Ivanov, V.V., 1988. O lingvisticheskikh issledovaniyakh P.A. Florenskogo [About P.A. Florensky's linguistic studies], Voprosy yazykoznaniiya, no. 6, pp. 69–87. (in Russ.)

13. Isupov, K.G., 2001. Pavel Florenskii: nasledie i nasledniki [Pavel Florensky: legacy and successors] In: Pavel Florenskii: pro et contra. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 8–32. (in Russ.)

14. Kuznetsov, S.O., 2013. Slovo i yazyk u o. Pavla Florenskogo [Word and language in Father Pavel Florensky's thought]. In: Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v. Pavel Aleksandrovich Florenskii. Moskva: ROSSPEN, 2013, pp. 393–418. (in Russ.)

15. Leskin, D.Yu., 2013. Imyaslavie kak obshchechelovecheskaya intuitsiya v trudakh svyashchennika Pavla Florenskogo [Imiaslavie as a universal human intuition in the works of the priest Pavel Florensky] In: Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v. Pavel Aleksandrovich Florenskii. Moskva: ROSSPEN, 2013, pp. 419–464. (in Russ.)

16. Pavlyuchenkov, N.N., 2017. «Staroe» i «no-voe» religioznoe soznanie v trudakh svyashchennika Pavla Florenskogo [The «old» and the «new» religious consciousness in the works of the priest Pavel Florensky], Khristianskoe chtenie, no. 4, pp. 139–177. (in Russ.)

17. Parshin, A.N. and Sedykh, O.M., 2013. Konkretnaya metafizika svyashchennika Pavla Florenskogo [The concrete metaphysics of the priest Pavel Florensky]. In: Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v. Pavel Aleksandrovich Florenskii. Moskva: ROSSPEN, 2013, pp. 7–28. (in Russ.)

18. Perevozchikova, L.S. and Chernikov, M.V., 2014. «Novoe religioznoe soznanie» kak ideinoe techenie russkoi kul'tury [«New religious consciousness» as an ideological trend of Russian culture], Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo, no. 9, pp. 100–104. (in Russ.)

19. Polovinkin, S.M., 2001. P.A. Florenskii: Logos protiv Khaosa [P.A. Florensky: Logos against Chaos]. In: Pavel Florenskii: pro et contra. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 621–645. (in Russ.)

20. Porus, V.N., 2006. Pavel Florenskii: simvolicheskaya sushchnost' antinomizma [Pavel Florensky: the symbolical substance of antinomianism], Filosofskie nauki, no. 1, pp. 43–58. (in Russ.)

21. Postovalova, V.I., 2012. Teolingvistika v sovremennom gumanitarnom poznanii: istoki, osnovnye idei i napravleniya [Theolinguistics in modern humanities: origins, main ideas and trends], Magister Dixit, no. 4, pp. 54–101. (in Russ.)

22. Reznichenko, A.I., 2014. O sud'bakh imen i terminov: k stanovleniyu filosofii yazyka v Rossii (P.A. Florenskii, A.F. Losev, V.P. Zubov) [On the fate of names and terms: towards the making of the philosophy of language in Russia (P.A. Florensky, A.F. Losev, V.P. Zubov)]. In: Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2014. Moskva: Kanon+, 2014, pp. 278–295. (in Russ.)

23. Rozanov, V.V., 2010. Sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 29 [Collected works: in 30 volumes. Vol. 29]. Moskva; Sankt-Peterburg: Respublika; Rostok. (in Russ.)

24. Florenskii, P.A., 2006. Vopl' krovi. Iz gomi-leticheskogo naslediya svyashchennika Pavla Florenskogo [A scream of blood. From the homiletic legacy of the priest Pavel Florensky], Nyne i prison, no. 3–4, pp. 171–174. (in Russ.)

25. Florenskii, P.A., 2011. Pis'mo O.P. Florenskoi ot 05.10.1900 [Letter to O.P. Florenskaya dated 05.10.1900]. In: Obretaya put'. Pavel Florenskii v universitetskie gody: v 2-kh t. T. 1. Moskva: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 174–176. (in Russ.)

26. Florenskii, P.A., 2006. Svyashchennoe pereimenovanie. Izmenenie imen kak vneshnii priznak peremen v religioznom soznanii [Sacred renaming. Name change as an external sign of changes in religious consciousness]. Moskva: Khram svyatoi muchenitsy Tatiy. (in Russ.)

27. Florenskii, P.A., 2004. Sobranie sochinenii. Filosofiya kul'ta [Collected works. The philosophy of cult]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

28. Florenskii, P.A., 1994–2000. Sochineniya: v 4-kh t. [Works: in 4 volumes]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

29. Florenskii, P.A., 2003. Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei [The pillar and ground of the truth: an essay in Orthodox theodicy in twelve letters]. Moskva: AST. (in Russ.)

30. Khoruzhii, S.S., 2003. Imyaslavie i kul'tura Serebryanogo veka: Fenomen moskovskoi shkoly khristianskogo neoplatonizma [Imiaslavie and the culture of Silver age: The phenomenon of the Moscow school of Christian Neoplatonism]. In: S.N. Bulgakov: religiozno-filosofskii put': mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya (5–7 marta 2001 g.). Moskva: Russkii put', 2003, pp. 191–207. (in Russ.)

31. Khoruzhii, S.S., 2001. Filosofskii simvolizm P.A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki [The philosophical symbolism of P.A. Florensky]

and its life origins]. In: Pavel Florenskii: pro et contra. Sankt-Peterburg: Izd-vo RKhGA, 2001, pp. 521–554. (in Russ.)

32. Shaposhnikov, V.A., 2011. Matematika kak klyuch k mirovozzreniyu [Mathematics as a key to the worldview]. In: Obretaya put'. Pavel Florenskii v universitetskie gody: v 2-kh t. T. 1. Moskva: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 383–412. (in Russ.)

33. Shelling, F.W.J., 1987. Sochineniya: v 2-kh t. T. 1 [Works: in 2 volumes. Vol. 1]. Moskva. (in Russ.)

34. Shul'gin, D.N., 2005. Yazyk kak model' chelovecheskoi kultury [Language as a model of human culture], dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk. Moskva. (in Russ.)

35. Oppo, A., 2024. Antinomy and symbol: Pavel Florensky's philosophy of discontinuity. Boston: Brill.

*Статья поступила в редакцию 16.10.2024;
рекомендована к печати 09.12.2024*

