

ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке

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

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

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

№ 4 (62) 2022

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-4>

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

- Мамаева Н.Л.** Советско-китайские отношения и Коминтерн
в период обострения международной обстановки (1931–1937 гг.).....5
- Онётов М.А.** Чжэнь-цзю терапия в СССР (1950-е – 1970-е гг.):
три фактора интеграции в государственную медицину.....16
- Поповкина Г.С.** Индия глазами русского миссионера Архимандрита Андроника (Елпидинского).....26

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

- Попов А.Н., Руденко М.К., Лазина А.А., Лазин Б.В., Светогоров Р.Д., Куликова Е.С.,
Кондратьев О.А., Мандрыкина А.В., Исмагулов А.М., Сайфутяров Р.Р., Волков П.А.,
Вашенкова Е.С., Терещенко Е.Ю., Яцишина Е.Б.** Идентификация минерального сырья
каменных артефактов из неолитических памятников Приморья: комплементарные синхротронные,
электронно-микроскопические, масс-спектрометрические и другие исследования.....34
- Степанова О.Б.** Классификация состояний огня и режимы его использования
в системе жизнеобеспечения северных селюков.....50

PHILOSOPHIA PERENNIS

- Леонидов Д.В.** «Доказательство бытия Божия у Анаксагора» Акоша Паулера: предисловие переводчика.....60
- Паулер А.** Доказательство бытия Божия у Анаксагора. *Перевод Д.В. Леонидова*.....63
- Бессчетнова Е.В.** В поисках объяснения тайны существования человека.
Рец.: Бонецкая Н.К. Русский экзистенциализм. СПб.: Алетейя, 2021.....75
- Павилов Д.А.** Методологические особенности построения философии религии Н.М. Боголюбова.....81
- Кадыров А.И.** Раннее творчество Чингиза Айтматова в историко-философской интерпретации.....87
- Вольский А.Л.** Американский код в новеллах Томаса Манна «Тонио Крегер» и «Обманутая».....96
- Унукаев Г.А.** Фэнтези как культурно-исторический феномен.....102

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»
А.В. ТАБАРЕВ	доктор исторических наук, заведующий сектором зарубежной археологии отдела археологии палеометалла Института археологии и этнографии СО РАН
Т.Г. ЩЕДРИНА	доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета
С.Е. ЯЧИН	доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, заслуженный работник высшей школы РФ

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

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

Компьютерная вёрстка Е.А. ПРУДКОГЛЯД

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

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

Подписано в печать 01.12.2022. Дата выхода в свет 21.12.2022.
Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 12,32. Уч.-изд. л. 12,59. Тираж 30 экз. Заказ 371.
Цена свободная.

Адрес редакции:
690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, 10, кампус ДВФУ, к. F, ауд. F602
Тел.: (423) 265-24-24 (доб. 2413), E-mail: gisdv@dvfu.ru

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

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

HUMANITIES RESEARCH

in the Russian Far East

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

ACADEMIC JOURNAL

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

№ 4 (62) 2022

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-4>

TABLE OF CONTENTS

HISTORY AND CULTURE OF THE EAST

- Mamaeva N.L.** Soviet-Chinese relations and the Comintern during the aggravation of the international situation, 1931–1937.....5
- Onetov M.A.** Zhenjiu therapy in the USSR from the 1950s to the 1970s: three factors of integration into public healthcare.....16
- Popovkina G.S.** India in the travel notes of the Russian missionary Archimandrite Andronicus (Elpidinsky).....26

ARCHAEOLOGY, ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY IN CIRCUM-PACIFIC

- Popov A.N., Rudenko M.K., Lazina A.A., Lazin B.V., Svetogorov R.D., Kulikova E.S., Kondratev O.A., Mandrykina A.V., Ismagulov A.M., Saifutyarov R.R., Volkov P.A., Vashchenkova E.S., Tereshchenko E.Yu., Yatsishina E.B.** Identification of mineral raw materials of stone artifacts from the Neolithic sites of Primorye: complementary synchrotron, electron microscopic, mass spectrometric and other studies.....34
- Stepanova O.B.** Fire and the modes of its use in the life support system of the Northern Selkups.....50

PHILOSOPHIA PERENNIS

- Leonidov D.V.** «Anaxagoras' proof for the existence of God» by Ákos Pauler: translator's foreword.....60
- Pauler Á.** Anaxagoras' proof for the existence of God. *Translation by Denis Leonidov*.....63
- Besschetnova E.V.** In search for explaining the mystery of human existence. *A review of «Russian existentialism» (2021) by Natalia Bonetskaya*.....75
- Pavilov D.A.** Methodological features of Nikolay Bogolyubov's concept of the philosophy of religion.....81
- Kadyrov A.I.** The early work of Chingiz Aitmatov through the prism of the history of philosophy.....87
- Volskiy A.L.** American code in Thomas Mann's novellas «Tonio Kröger» and «The Black Swan».....96
- Unukaev G.A.** Fantasy as a cultural and historical phenomenon.....102

EDITOR-IN-CHIEF

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

EDITORIAL STAFF

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

EXECUTIVE SECRETARY

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

Editorial office address:
F602, building F, FEFU campus, Russky Island, Vladivostok, Russia, 690922
Tel.: (423) 265-24-24 (ext. 2413)
E-mail: gisdv@dvfu.ru

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

УДК 327

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-4/5-15>

Н.Л. Мамаева*

СОВЕТСКО-КИТАЙСКИЕ ОТНОШЕНИЯ И КОМИНТЕРН В ПЕРИОД ОБОСТРЕНИЯ МЕЖДУНАРОДНОЙ ОБСТАНОВКИ (1931–1937 гг.)**

В статье рассматриваются советско-китайские отношения в десятилетие накануне Второй мировой войны на фоне изучения политики СССР, Китая, Коминтерна и Коммунистической партии Китая. Автор исследует советско-китайские отношения периода 1931–1937 гг. одновременно и с позиции развития межгосударственных советско-китайских отношений, и с позиции интернациональной поддержки советской стороной Коммунистической партии Китая, что позволяет прийти к выводу о стремлении обеих сторон к открытию нового этапа развития дипломатических отношений, знаковым событием которого стало подписание в августе 1937 г. советско-китайского Договора о ненападении.

Ключевые слова: советско-китайские отношения, Коминтерн, СССР, Китайская Республика, Коммунистическая партия Китая

Soviet-Chinese relations and the Comintern during the aggravation of the international situation, 1931–1937. NATALYA L. MAMAIEVA (Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences)

The article examines the Soviet-Chinese relations in the decade on the eve of World War II against the background of the policies of the USSR, China, the Comintern and the Communist Party of China. The author examines the Soviet-Chinese relations of the period 1931–1937 both from the standpoint of the development of interstate Soviet-Chinese relations, and from the standpoint of international support of the Communist Party of China by the Soviet Union. This approach allows to conclude that both sides were striving to open a new stage in the development of diplomatic relations, the landmark event of which became the signing of the Sino-Soviet Non-Aggression Pact on August 21, 1937.

Keywords: Soviet-Chinese relations, Comintern, USSR, Republic of China, Communist Party of China

* МАМАЕВА Наталья Леонидовна, доктор исторических наук, руководитель Центра новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Китая и современной Азии РАН.

E-mail: mamaeva_nl@mail.ru

© Мамаева Н.Л., 2022

** Данный текст подготовлен в рамках проекта Института российской истории РАН по созданию много- томной академической истории России.

Положение в Китае и развитие советско-китайских отношений

Укрепление международных позиций СССР к концу 1920-х гг. осуществлялось по широкому спектру направлений, включая как западное, так и восточное. На фоне развития дипломатических отношений СССР со странами Востока, такими как Иран, Афганистан, Турция, Япония, строились и укреплялись международные позиции Китайской Республики (КР). На протяжении 1920-х – первой половины 1930-х гг. прослеживается тенденция постепенного выдвижения советско-китайских отношений на передние рубежи восточной политики СССР. Между тем развитие отношений между СССР и КР, значение которых и для СССР, и для Китая возросло в результате заключения Соглашения об общих принципах для урегулирования вопросов между Союзом ССР и Китайской Республикой от 31 мая 1924 г., демонстрировало в конце 1920-х – начале 1930-х гг. и наличие конфликтных ситуаций. Советско-китайские противоречия усиливались в результате прерванных в 1929 г. советско-китайских дипломатических и консульских отношений. Сложившийся вокруг Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) «конфликт интересов» значительно облегчил Японии ее вторжение в Китай в 1931 г.

Как показали события конца 1920-х гг., в развитии советско-китайских отношений фактором нестабильности выступала чаще всего Национальная партия Китая (Гоминьдан). И хотя после военного переворота Главнокомандующего Национально-революционной армии (НРА) Чан Кайши 12 апреля 1927 г. Гоминьдан сохранил дипломатические отношения с СССР, существовавшие при бэйянском (северном) правительстве, однако основным стержнем его внешней политики оставалась ориентация на империалистические государства и воинствующий антисоветизм.

После вторжения Японии 18 сентября 1931 г. в Северо-Восточный Китай китайская нация оказалась в глубоком кризисе. Углубленное изучение событий Второй мировой войны и событий, связанных с японской агрессией в Китае, формирует в определенной степени новый взгляд на Вторую мировую войну, согласно которому широкомасштабная японо-китайская война (1937–1945 гг.) может рассматриваться в качестве органической составной части Второй мировой войны. Временные рамки японской агрессии в Китае и войны сопротивления

агрессору нередко определяются (особенно китайской историографией) 1931–1945 гг. В этой связи особый интерес вызывает недостаточно исследованный в историографии период 1931–1937 гг., предшествовавший началу широкомасштабной японо-китайской войны 1937–1945 гг. В мировой историографии, в частности – в англоязычной, сохраняет определенные позиции политизированное отношение к оценке роли СССР и Китая во Второй мировой войне, занижающее вклад этих государств в достижение победы антигитлеровской коалиции. Однако расширение источниковедческой базы, развитие международных научных контактов, использование новых информационных технологий выявляет новые возможности для изучения феномена Второй мировой войны и создает основу для более адекватных оценок вклада СССР и Китая в победу над фашизмом в целом и над японским агрессором в частности.

Китайскому народу выпала горькая участь вести борьбу с Японией в течение длительного времени, с 1931 по 1945 гг. Новые документы, прежде всего, изданные 2-м историческим архивом КНР, позволили представить всю сложность положения руководителя государства и партии Гоминьдан Чан Кайши в годы войны, определявшуюся недостаточным экономическим и военным потенциалом страны, активной деятельностью японофильской оппозиции в руководящих структурах правящей партии, несовершенством системы управления в целом, развитием центристских тенденций в отдельных провинциях, почти непрерывавшимися конфликтами между Гоминьданом и КПК, наконец, сохранявшейся длительное время системой неравноправных договоров. Эти обстоятельства в значительной мере объясняли пассивность Чан Кайши в области ведения военных действий против Японии, его стремление придать японо-китайской войне затяжной характер, а порою и склонность Главнокомандующего к капитулянтству.

Широкомасштабная агрессия Японии в Китае, поводом для которой послужило столкновение в июле 1937 г. у железнодорожной станции Лугоуцяо близ Пекина военных подразделений с обеих сторон, не была неожиданностью для СССР, тщательно отслеживавшего политику Японии на Дальнем Востоке. На рубеже 1920-х – 1930-х гг. перед советским правительством стояла трудная задача создания целостной картины внутри – и внешнеполити-

ческого положения Китая и Японии, на основе которой можно было бы строить адекватную внешнеполитическую линию на Дальнем Востоке. Вследствие ухудшения отношений СССР и Китайской Республикой в конце 1920-х гг. и прекращения контактов между Компартией Китая и Гоминьданом, который после трагического разрыва «единого фронта» с КПК в 1927 г. «загнал» коммунистов в подполье, Советский Союз утратил некоторые прежние возможности получения информации о ситуации в Китае. Однако эти трудности были преодолены благодаря профессионализму внешнеполитических, дипломатических, разведывательных и иных структур СССР, действовавших в КР. В результате советской стороне удалось не только определить уровень японской угрозы для СССР, но и к середине 1930-х гг. стать участником формирования единого национального антияпонского фронта Китая как фактора стабилизации внутривосточного положения в стране и укрепления позиции Китая на Дальнем Востоке.

Внешнеполитические и разведывательные структуры СССР уже с начала 1930-х гг. обладали проверенной информацией о стремлении Японии к расширению сферы своего влияния не только на Маньчжурию и в целом – Китайскую Республику, но и на Советский Союз. Политика Японии на Дальнем Востоке вызывала большую настороженность в СССР. В этой связи обратим внимание на активную работу в Китае советской разведки. Под руководством коммуниста-интернационалиста и советского военного разведчика Рихарда Зорге (псевдоним – Рамзай) в короткие сроки (1930–1932 гг.) в Китае была создана нелегальная резидентура советской военной разведки с центром в Шанхае. Она успешно справилась с труднейшей задачей сбора и анализа информации о положении в Китае и политике Японии относительно Китая и СССР на текущий момент [5, с. 182–184]. Вывод разведчиков об агрессивном характере политики Японии в отношении СССР формировал возможную перспективу советско-китайских и советско-японских отношений. Донесения разведки о начале японской агрессии в Маньчжурии в 1931 г., образовании в 1932 г. марионеточного государства «Маньчжоу-го» рассматривались как избрание японцами китайского направления агрессии как первоочередного. На информацию о начале японской агрессии в Китае, своевременно переданную в Главное разведывательное управление (ГРУ)

Рамзаем, последовала незамедлительная реакция тесно связанного с деятельностью Коминтерна И.В. Сталина и Политбюро ВКП(б). В шифрограмме И.В. Сталина Л.М. Кагановичу и В.М. Молотову от 23 сентября 1931 г. давался ряд реалистичных характеристик, прогнозов и указаний: допускалась возможность осуществления Японией интервенции «по уговору со всеми или некоторыми великими державами на базе расширения и закрепления сфер влияния в Китае», предсказывалась пассивность держав в деле противодействия японской агрессии в Китае и категорически исключалась возможность военного вмешательства СССР в события в Маньчжурии [8, с. 645–647]. Наряду с ГРУ информация разведывательного характера передавалась в СССР также Отделом международных связей Коминтерна.

Важно отметить, что до создания резидентуры в Шанхае у руководства СССР существовал образ слабого Китая, не обладающего способностями противостоять агрессивной Японии. Однако в процессе своей деятельности Зорге пришел к выводу, что немедленное прекращение гражданской войны между Гоминьданом и КПК высвободит резервы, достаточные для оказания сопротивления Японии. Необходимость срочного прекращения военных действий между вооруженными подразделениями Гоминьдана и КПК совершенно справедливо рассматривалась Зорге в качестве важной предпосылки перехода Китая к вооруженному противостоянию японской агрессии.

После событий 18 сентября 1931 г. отношения между Советским Союзом и Китаем развивались на фоне обострения международной обстановки и кризиса Версальско-Вашингтонской системы. Ситуация характеризовалась переплетением разноплановых процессов и событий: нарастанием международной напряженности, усилением агрессивных действий со стороны Германии, Японии и Италии, военным строительством в Рабоче-крестьянской Красной Армии (РККА), борьбой региональных китайских военно-политических группировок с нанкинским правительством, продолжением гражданской войны в Китае. Основные участники гражданской войны – Компартия Китая и Гоминьдан – несмотря на разногласия имели единую точку зрения на содержание и цель революционного процесса в Китае, а именно: создание на китайской земле объединенного независимого государства. Наличие общего врага

в лице Японии сближало СССР и Китайскую Республику. В целях противодействия агрессору Гомиьдан проявлял интерес к развитию отношений с СССР. В Нанкине еще не успели забыть об оказании Советским Союзом помощи и поддержки Сунь Ятсену и Гомиьдану в 1920-е гг. в их борьбе против бэйянских (северных) милитаристов. О необходимости нормализации отношений между Россией и Китаем заявил заместитель наркома иностранных дел СССР Л.М. Карахан на встрече с представителем нанкинского правительства Мо Дэхуэем [9, с. 35–38].

В ходе развития советско-китайских отношений на повестку дня выдвинулись задачи, требующие скорейшего решения: восстановление дипломатических и консульских отношений между СССР и Китаем и подписание Договора о ненападении между Советским Союзом и Китайской Республикой [9, с. 96–98].

Советское правительство при выработке решений по вопросам советской дальневосточной политики учитывало множество обстоятельств, среди них – недостаточная готовность к войне с Японией как Китая, так и СССР. При оценке ситуации советское правительство также принимало во внимание тот факт, что оборонная стратегия Советского Союза не предусматривала превентивной войны с Японией.

Несмотря на отсутствие дипломатических отношений Советский Союз начал оказывать Китаю моральную, дипломатическую и политическую поддержку. Характеризуя японскую агрессию как серьезную угрозу для обоих государств, СССР считал необходимым объединение усилий с Китаем. В борьбе с японскими захватчиками Советский Союз оказывал определенную поддержку китайским добровольцам в Северо-Восточном Китае.

В Москве предложение правительства КР о подписании Пакта (Договора) о ненападении между двумя странами рассматривалось одновременно с проблемой восстановления в полном объеме дипломатических и консульских отношений между СССР и Китаем. В интересах нормализации двусторонних отношений СССР предложил Китаю восстановить дипломатические отношения незамедлительно. Чан Кайши удалось преодолеть сопротивление прояпонски настроенной части Гомиьдана, выступавшей против восстановления дипотношений между КР и СССР. По вопросу восстановления дипотношений между Советским Союзом и Китаем

Чан Кайши занял позицию, ориентированную в определенной степени на Великобританию и США и представленную внутри страны политическими деятелями – специалистами по финансовой политике Сун Цзывэнем и Кун Сянси. Восстановление дипломатических отношений с СССР состоялось 12 декабря 1932 г. Оно предшествовало заключению Договора о ненападении, то есть продемонстрировало поддержку советского сценария последовательности событий, согласно которому предусматривалось разделение по времени актов восстановления дипломатических отношений и заключения Договора о ненападении.

Весьма значимым событием после восстановления советско-китайских дипломатических отношений в 1932 г. являлась корректировка политического курса СССР относительно Китайской Республики. Одним из важных моментов эволюции политики СССР относительно правительства КР стало перенесение центра тяжести советской дальневосточной политики на область поддержки китайской официальной власти. Это направление носило принципиальный характер и было тесно связано с проблемами внутренней и внешней политики СССР и Китая. Согласно новой политике, значительные усилия советской дипломатии в Китае направлялись уже не на поддержку революционного движения, как в 1920-х гг., но на развитие, особенно с 1934 г., межгосударственных отношений и укрепление государственного строительства Китайской Республики. Эта позиция была подтверждена заместителем наркома СССР по иностранным делам Б.С. Стомоняковым, который в беседе с представителем Гомиьдана Цзян Лифу подчеркнул, что в СССР относятся к Чан Кайши с большим уважением, считают его «крупнейшим государственным деятелем», относятся к Чан Кайши так же, как к другим дружественным к СССР иностранным лидерам [9, с. 339].

Показательным событием начала 1930-х гг. стала оккупация Японией Маньчжурии, осложнившая советско-японские отношения. И внутри, и вне Китая она правомерно воспринималась под углом зрения перехода Японии к политике вытеснения России из Северо-Восточного региона Китая.

Одним из результатов восстановления дипломатических отношений СССР и Китая являлась активизация двусторонних усилий по дальнейшему сближению. Особое внимание

уделялось неформальным контактам, что можно рассматривать как проявление китайской специфики. Советское правительство пошло навстречу пожеланиям Чан Кайши об активизации неформальных каналов связи с советским руководством, прежде всего с И.В. Сталиным. Учитывая сложную международную ситуацию на Дальнем Востоке, Советский Союз одновременно прилагал значительные усилия по созданию системы международной коллективной безопасности, предпринимал попытки, к сожалению, безуспешные, заключения регионального Тихоокеанского пакта о взаимопомощи.

Начиная с Соглашения об общих принципах для урегулирования вопросов между Союзом ССР и Китайской Республикой, стремление СССР к созданию правовой базы развития отношений с КР сталкивалось на протяжении всей истории с многочисленными препятствиями. Советско-китайские отношения первой половины и середины 1930-х гг. имели свои особенности. Они характеризовались сосуществованием двух направлений в политике китайской стороны: стремлением к дипломатическому признанию СССР и к заключению Договора о ненападении – с одной стороны, и одновременно затягиванием процесса подготовки Договора, что делало этот процесс весьма болезненным и неоправданно длительным [10, р. 52–54]. Китайская сторона проявляла при этом неуступчивость, отсутствие опыта выступления в роли субъекта международных отношений (не объекта, как это было ранее). Имела место и недооценка китайской стороной необходимости создания правовой базы для укрепления межгосударственных отношений. При этом китайское руководство продолжало надеяться то на изменение курса Японии в отношении Китая, то на вступление СССР в войну с Японией.

В результате формальных и неформальных усилий обеих сторон Национальное правительство Китая предложило СССР заключить Договор о ненападении и секретное военное соглашение, а также направило в Москву политического и государственного деятеля Китайской Республики Чэнь Гофу для ведения переговоров о предоставлении Китаю советской помощи. Через советского посла в Китае Д.В. Богомолова в декабре 1935 г. китайская сторона получила важную информацию об одобрении Советским Союзом перехода к предметному обсуждению вопросов, связанных с

заключением советско-китайского Договора о ненападении [9, с. 493].

Однако несмотря на активизацию формальных и неформальных контактов и начало сближения со второй половины 1934 г. позиций руководства обеих сторон Китай продолжал затягивать с переговорами о заключении двусторонних соглашений. Более того, взяв курс на сближение с СССР, Китайская Республика одновременно вела переговоры с Японией. Интервью нового министра иностранных дел КР Ван Чунхуэя японским журналистам 18 июня 1937 г. продемонстрировало наличие иллюзий по вопросу способности Японии отказаться от агрессивной политики и недоверие к Советскому Союзу. Причины внешнеполитического «балансирования» Китая в значительной степени были связаны с опасением роста напряженности в треугольнике Россия-Китай-Япония. Одновременно следует отметить, что Советский Союз, насколько это было возможно в сложной ситуации, стремился четко следовать принятому курсу в отношении Китая и Японии. Советское правительство строго придерживалось политики невмешательства во внутренние дела государств, предпринимало меры против втягивания России в войну с Японией, а дипломатические представители СССР за рубежом неукоснительно придерживались строгого нейтралитета и ограничивались регистрацией фактов.

Важно констатировать, что на всем протяжении японской агрессии в Китае дипломатия СССР демонстрировала поддержку национальной политики Китая (объединение страны и укрепление национального суверенитета), а также признание боевых действий регулярных частей армии Национального правительства как наиболее эффективную форму ведения войны с Японией. Усилия СССР в сфере дипломатии, как и участие в политическом процессе в Лиге Наций в целом соответствовали провозглашенной СССР позиции относительно Китая и Японии. Она имела своим следствием повышение авторитета и СССР, и Китая на международной арене, способствовала «торможению» наступательных настроений милитаристских сил Японии.

Хотя и медленно, но подготовка советско-китайского Договора о ненападении продолжалась. Начавшаяся в 1933 г. работа в этом направлении была завершена лишь в августе 1937 г., то есть после начала Японией широко-

масштабных военных действий в Центральном Китае. Аналогичная ситуация складывалась и в области подготовки договора о торговле, начало которой датировалось 1933 г., а завершение – 1939 г.

Договор о ненападении был подписан в Нанкине 21 августа 1937 г. и, подчеркнем, являлся прежде всего результатом советско-китайского взаимодействия, имевшего место между сторонами с начала 1930-х гг. Назовем ряд обстоятельств, препятствовавших стабилизации советско-китайских отношений. Даже после инцидента у моста Лугоуцяо 7 июля 1937 г. и банкротства политики «балансирования» Чан Кайши не терял надежды на помощь Великобритании и США, которые по-прежнему ориентировались на политику умиротворения агрессора. В подобной ситуации разворот Китая к Советскому Союзу (заключение с СССР Договора о ненападении и получение советской помощи) имел принципиальное значение. В СССР объективно воспринимали особенности развития советско-китайских отношений: через «конфликт интересов» к восстановлению и удержанию необходимого уровня стабильности. Характеризуя политику Гоминьдана как авторитарную и своекорыстную и констатируя полную противоположность и несовместимость общественных систем и идеологий СССР и Китайской Республики, Народный Комиссариат иностранных дел Советского государства не питал иллюзий относительно возможности радикального улучшения советско-китайских отношений и стремился не допустить хотя бы их принципиального ухудшения.

Советская позиция оказания помощи Китаю в значительной степени исходила из политики недопущения капитуляции Китая перед японским агрессором, свершение которой развязало бы Японии руки в ее стремлении начать войну с СССР. Политика Чан Кайши характеризовалась в этот исторический период относительной последовательностью в стремлении сохранения национального суверенитета, отказом от предложений Японии заключения мира с Китаем на унижающих достоинство Китая условиях, сближением Китая с СССР и И.В. Сталиным, неоднократным выражением чувства благодарности Советскому Союзу за его помощь Китаю и взаимопонимание, одновременно – настойчивостью в призывах к СССР объявить войну Японии. Документальные источники содержат множество свидетельств стабильной позиции

Советского Союза в неприятии просьбы Чан Кайши об открытии СССР восточного фронта, на создание которого длительное время рассчитывал как он сам, так и руководители США и западных держав.

Стремление не провоцировать Японию являлось принципиальным моментом в политике СССР в Китае в годы войны, касалось ли это действий правительства Китайской Республики или деятельности Китайской Компартии в «едином фронте». Малейшая неосторожность в китайской политике Москвы могла бы оказаться для Советского Союза роковой, ибо выдержать войну на два фронта Россия не смогла бы. Это – очевидный факт. Как свидетельствуют реалии, Советский Союз в целом занимал дружественную позицию относительно Китая, который непрекращающейся борьбой с японским агрессором сдерживал силы Японии на своих фронтах, тем самым давал шанс СССР вести войну на одном западном фронте.

Китайская сторона периодически демонстрировала отсутствие опыта выступления в роли субъекта международных отношений, недооценивала необходимость своевременного создания правовой базы развития двусторонних отношений. Вместе с тем усилия обеих сторон в направлении подготовки Договора о ненападении не пропали зря. Договор был подписан. Выгодный обеим сторонам, он фактически являлся договором о взаимопомощи. Советская дипломатия, имеющая уже опыт взаимодействия с китайскими дипломатическими структурами в 1920-е гг., действовала на высоком уровне. Статьи Договора были составлены таким образом, что их нельзя было использовать в качестве формального повода для агрессии против СССР. Предложение Китая о заключении военно-оборонительного союза, предполагавшего вступление СССР в войну с Японией, на что рассчитывал Чан Кайши, было отклонено. По Договору о ненападении между СССР и Китаем стороны обязались в случае вооруженных конфликтов «не оказывать ни прямо, ни косвенно никакой помощи» третьим странам. Согласно секретной договоренности, СССР обязался не заключать сепаратных соглашений с Японией до нормализации китайско-японских отношений, а китайская сторона – не заключать союз с третьими странами против китайских коммунистов. В сентябре 1937 г. стороны достигли договоренности о предоставлении Китаю военной техники,

боеприпасов и снаряжения в счет советских кредитов. При этом оговаривалось, что пятая часть от советской помощи оружием должна быть предоставлена вооруженным силам КПК [6, с. 159]. Таким образом, советским дипломатам удалось увязать проблему помощи Китайской Республике с одним из секретных условий договора – прекращением борьбы Гоминьдана с коммунистами. Подписанием Договора была легализована помощь СССР Китаю, но, главное, провалилась идея «молниеносной войны», на которую рассчитывала Япония. Кроме того, советская сторона предусмотрела возможности укрепления позиций КПК в «едином фронте» с Гоминьданом, то есть связала национальные и интернациональные цели в китайской политике СССР. Договор продемонстрировал связь политики Коминтерна, его VII конгресса, с развитием советско-китайских отношений. Можно предположить, что без реализации политики «единого фронта», которая изначально инициировалась и развивалась главным образом силами Коминтерна, не было бы согласия Гоминьдана и Национального правительства КР на заключение Договора о ненападении и на конструктивный диалог в дипломатической сфере.

Коминтерн и Китай

Несмотря на названные выше коррективы в политике СССР относительно Китая в 1930-е гг., в целом специфика советско-китайских отношений сохранялась. Особенностью советской дипломатии в Китае, как и ранее, являлось сочетание позиции защиты национальных интересов Советского Союза с интернациональной позицией, однако, в отличие от 1920-х гг., – с упором на национальные интересы. Интернациональная позиция сохранялась и выражалась в стремлении СССР отойти от радикальных вариантов развития революционного процесса, гарантировать безопасность КПК, прекратить гражданскую войну между Гоминьданом и Компартией Китая, обеспечить КПК условия развития, необходимые для разработки курса национального спасения. История советско-китайских отношений в течение первой половины – середины 1930-х гг. тесно связана с участием Коминтерна в событиях внутреннего и внешнего плана. Несмотря на восстановление в конце декабря 1932 г. дипломатических отношений между СССР и Китаем, вплоть до середины 1930-х гг. в руководстве КР сохраня-

лись элементы недоверия к Советскому Союзу, Коминтерну и Компартии Китая, которые находились в процессе взаимодействия, причем Компартия Китая продолжала поддерживать политику Исполнительного комитета Коминтерна (ИККИ) по ряду важных направлений, в том числе в области организации на территории Китайской Республики советского движения. Между тем обстановка в мире по мере роста фашизма резко менялась. Для СССР все более реальной становилась опасность нападения Японии.

Позиция Компартии Китая вплоть до второй половины 1930-х гг. в соответствии с реальными характеризовалась развитием «коминтерновской политики» в направлении выдвижения Компартией Китая курса на свержение Гоминьдана. Идеологизированная составляющая политики КПК усилилась в обстановке мирового экономического кризиса 1929–1933 гг. Она выражалась в выдвижении тезисов о «новом революционном подъеме», проявлялась в развитии левацких тенденций, в преувеличении масштабов и роли советского движения в Китае. Левацкая тенденция в КПК, направленная на выдвижение курса на свержение Гоминьдана, имела место, однако не отражала общей ситуации в руководстве Коминтерна и ВКП(б). Так, Г.В. Чичерин называл подобную тенденцию неадекватной китайской действительности и «колоссальной ошибкой с точки зрения интересов СССР» [7, с. 14–15]. Так или иначе, она была преодолена, и совместными усилиями КПК, Коминтерна, СССР и патриотически настроенных гоминьдановцев развивалась тенденция создания единого общенационального антияпонского фронта.

Особенностью работы восточного звена Коминтерна в 1930-е гг. можно назвать также возрастание роли Делегаций национальных компартий при Исполнительном комитете Коминтерна. Предпринятая в конце 1920-х – начале 1930-х гг. структурная реорганизация Коминтерна была связана в значительной степени с попытками исправления не вполне адекватных оценок Коминтерна относительно революционных событий в ряде стран. В их число входил и Китай, в котором ошибки собственной Компартии в области революционной стратегии в течение 1927 – первой половины 1930-х гг. тесно переплетались с неадекватными китайской действительности указаниями Коминтерна в адрес китайских коммунистов.

КПК, выдержавшая в 1927–1929 гг. тяжелые испытания, связанные с контрреволюционными выпадами Гоминьдана, была поставлена на грань существования. Лишь весной 1932 г. восстановилась связь Коминтерна с руководством КПК и были предприняты попытки связаться с советскими районами. Вместе с тем переход КПК на нелегальное положение и усиление гоминьдановской агрессии делали практически невозможным продолжение контактов Компартии Китая с Коминтерном. Деятельность Дальневосточного бюро Исполкома Коминтерна (Дальбюро ИККИ) в Китае фактически оказалась парализованной. В конце 1934 г. представители Коминтерна, оказавшиеся под угрозой физического уничтожения, вынуждены были покинуть Китай. С отступлением Красной армии из Центрального советского района (ЦСР) была прервана и прямая радиосвязь ИККИ с ЦК КПК. Уже в это время в коммунистической среде развивалось стремление к критическому осмыслению революционного опыта и выявлению китайской специфики в революционном процессе. Не преувеличением будет утверждение, что накопленный КПК с помощью Коминтерна партийно-политический опыт способствовал росту самостоятельности в вопросах избрания революционной стратегии и тактики, более соответствующих национальной специфике. Уже первые мероприятия Коминтерна по наделению местных компартий большими чем раньше правами, а также приближение Второй мировой войны в итоге развивали тенденцию вывода коммунистических партий из-под контроля Коминтерна. Новые характеристики революционного процесса в конечном итоге наводили на размышления о целесообразности дальнейшего существования Коминтерна.

На передний план общественно-политической жизни накануне и особенно после VII конгресса Коминтерна (июль-август 1935 г.) выдвинулась задача создания патриотического антияпонского фронта, включавшего наряду с КПК и Гоминьданом широкий спектр демократически ориентированных социальных слоев и групп, а также их организаций [4, с. 262–263]. Собрание всех сил для сдерживания японского агрессора было обязательной предпосылкой сохранения стабильности и национального суверенитета. Формирование «единого фронта» осуществлялось параллельно с ростом национального самосознания и продвигалось усили-

ями Коминтерна, Компартии Китая и ее руководителей.

Параллельно с работой по подготовке советско-китайского Договора о ненападении продвигался связанный с советско-китайскими договоренностями переговорный процесс между Гоминьданом и КПК о создании «единого фронта». Наиболее активную деятельность в формировании широкого демократического антияпонского фронта в Китае демонстрировала Китайская Компартия. В этот процесс был вовлечен и Гоминьдан. 24 декабря 1936 г. Чан Кайши издал приказ о прекращении гражданской войны и реорганизации правительства. Фактор создания единого национального демократического фронта и его влияния на внутренние события и международный климат трудно переоценить. Коммунистический Центр в Яньани, получивший возможность легальной деятельности, осуществлял эффективную разностороннюю политику, сочетавшую военные действия на фронтах, в основном силами 8-й и Новой 4-й армий, с партизанской войной в тылу врага. Участие коммунистов в крупномасштабной антияпонской войне оказало в целом немалую помощь войскам Гоминьдана, в том числе периодически оттягивая к освобожденным районам значительные военные силы Японии. Вместе с тем начавшиеся уже в 1939 г. конфликты в «едином фронте» ослабляли силы сопротивления японской агрессии и представляли собою проблему, требующую постоянного внимания со стороны главным образом Советского Союза – давнего друга и идеологического партнера Компартии Китая.

Перестройка основных целей и позиций международного коммунистического движения, выдвинутая VII конгрессом Коминтерна, осуществлялась с большими трудностями [3, с. 332]. В этой ситуации положительную роль сыграл авторитет И.В. Сталина, уделявшего политике Коминтерна и событиям в Китае адекватное внимание и руководившего с 1930-х гг. практически всей работой Коминтерна. Признание И.В. Сталиным необходимости создания в Китае единого национального антияпонского фронта гарантировало принятую конгрессом Коминтерна линию. Наибольшие трудности в процессе реализации нового курса Коминтерна испытывали китайские коммунисты, которые, как показало неровное функционирование «единого фронта» КПК и Гоминьдана в годы японо-китайской войны, в значительной

своей части не сумели преодолеть недоверие к Гомиьдану. В выступлениях и публикациях И.В. Сталина и генсека ИККИ Г. Димитрова четко представлены сложности принципиального перехода КПК от прежней ориентации к противоположной. Как говорил генеральный секретарь ИККИ Г. Димитров, «вы не найдете ни одной секции Коминтерна, которая ... сделала бы такой коренной переворот в своей политике и в своей тактике на протяжении нескольких лет, как это сделала Коммунистическая партия Китая» [2, с. 65]. Г. Димитров подчеркивал, что «речь идет уже не о советизации, а о сохранении китайского народа от поглощения его японским империализмом». В Краткой записи Г. Димитрова беседы с И.В. Сталиным в Кремле (Москва, 11 ноября 1937 г.) приводятся слова И.В. Сталина, характеризовавшие суть новой политики для КПК: «Сейчас самое главное – война, а не аграрная революция, не конфискация земли». И далее: «...Самым основным для КПК является влиться в общенациональную войну и занять руководящее участие» [2, с. 74].

Постепенно менялось и отношение гомиьдановской власти к СССР и КПК. Договор о ненападении предусматривал изменение позиции Чан Кайши относительно Компартии, демонстрировал более мягкую позицию относительно сотрудничества Гомиьдана и КПК. Заключение Договора имело чрезвычайно важное значение для Китайской Республики, которой предстояла длительная борьба с японским агрессором.

Продвижение по пути нормализации советско-китайских отношений в течение первой половины – середины 1930-х гг. (восстановление дипломатических и консульских отношений в 1932 г., подписание Договора о ненападении вкупе с секретными соглашениями 1937 г.) – свидетельство продуманной подготовки советской стороны к созданию системы помощи Китайской Республике в борьбе с японским агрессором.

Следует отметить, что все события, связанные с отношениями Гомиьдана и КПК, тщательно отслеживались советскими дипломатами и Советским правительством. Это было тем более необходимо, что связь КПК с Коминтерном в обстановке военного времени не была легкой и постоянной. Института представителя ИККИ в КПК не существовало с середины 1930-х гг. Представителя КПК в ИККИ не было с 1941 г. С 1940 г. функции представителей

ИККИ в КПК перешли к сотрудникам Главного разведывательного управления (ГРУ) (в феврале 1942 г. в Яньань прибыли Владимиров (П.П. Власов), Н.Н. Риммар и врач А.Я. Орлов), которые при всех своих заслугах в сущности не стали равноценной заменой существовавшей ранее системы представительства Коминтерна в Китае. Несмотря на сложности в осуществлении контактов Коминтерн и в конце 1930-х гг. продолжал оказывать влияние на идеологию и кадровую политику КПК, призывая китайских коммунистов к выдвижению в качестве лидера КПК Мао Цзэдуна. Коминтерн и представители Делегации КПК в КИ – Ван Мин и Кан Шэн, позднее и Ван Цзясян, в 1937–1938 гг. играли значительную роль в осуществлении перехода КПК к новой политической ориентации, принятой VII конгрессом Коминтерна и предусматривающей поворот от создания Советов к формированию единого национального фронта с прежним врагом коммунистов – Гомиьданом. Как показала дальнейшая история, новая стратегия, в формировании которой активно участвовал Коминтерн, оказалась единственно верной, отражала особенности момента и специфику Китая.

* * *

Опыт сотрудничества Советского Союза с законным правительством Китайской Республики, оказание финансовой поддержки и помощи оружием Гомиьдану и коммунистам, деятельность СССР и посланцев Коминтерна по созданию «единого фронта» подводит к выводу о высокой степени значимости в формировании международных отношений на Дальнем Востоке (вокруг Китая) внутреннего фактора – «единого фронта» национальных и демократических сил Китая. Становится очевидной точка зрения о более значительной роли в этих событиях Коминтерна, чем это считалось ранее. Комплексный подход к исследованию китайской политики СССР позволяет выявить тесную внутреннюю взаимосвязь китайской политики «единого фронта» с развитием советско-китайских отношений.

В историографии последних десятилетий изучение истории КПК, китайской революции и политики Коминтерна в Китае поднялось на новую ступень. Активизация в КНР исследовательской работы по этой тематике в значительной степени связана с юбилейной датой – столетием Компартии Китая (1921–2021 гг.), к

которой историки, особенно китайские, пришли с новыми фактами, материалами и подходами по общей масштабной теме – Коминтерн и китайская революция. На этом пути были внесены некоторые коррективы и уточнения позиций КПК и Коминтерна в формировании революционного процесса (см. подробнее: [1]). Особое внимание обращаем на развивавшиеся в китайской коммунистической среде еще до VII конгресса Коминтерна представления о теории и практике единого национального антияпонского фронта и в целом о процессе развития китайизации марксизма, стимулирующей роли Коминтерна в формировании Мао Цзэдуном теории «деревня окружает город». Новодемократический характер революционного процесса, на гребне которого коммунисты в 1949 г. пришли к власти, в исследованиях китайских историков связывается напрямую с влиянием Коминтерна как участника новых разработок революционной стратегии с китайской спецификой, акцентируется значение моральной и материальной помощи Коминтерна и СССР Компартии Китая и китайскому народу в годы японо-китайской войны.

Изучение многовекторного содержания исторического периода 1931–1937 гг. свидетельствует, что советской дипломатии в это непростое время, преодолевая «конфликты интересов», удалось совместно с китайской стороной подготовить двусторонний Договор о ненападении, сыгравший исключительно важную роль в развитии советско-китайских отношений. Договор создал международно-правовую базу для укрепления советско-китайских дружественных связей, способствовал ликвидации состояния «международной изоляции» Китая перед лицом японской агрессии. Демонстрируя высочайший уровень советской дипломатии, он покончил с надеждами Японии о возможности реализации идеи «молниеносной войны», оказал сильное влияние на китайскую сторону в направлении недопущения капитуляции перед милитаристской Японией, что гарантировало сохранение необходимого уровня стабильности на Дальнем Востоке.

Предпринятый в данной работе комплексный подход к изучению советско-китайских отношений периода 1931–1937 гг. позволил осуществить исследование по двум каналам: с позиций развития межгосударственных советско-китайских отношений и с позиций интернациональной поддержки советской стороной

Компартии Китая. Это позволило прийти к выводам о тщательной подготовке обеих сторон к открытию нового этапа развития советско-китайских отношений, знаковым событием которого стало подписание советско-китайского Договора о ненападении. В процессе подготовки пакта о ненападении китайской стороне удалось преодолеть характерную для дипломатической истории Китая тактику «балансирования», препятствующую подписанию Договора. Проявленная договороспособность каждой стороны обеспечила оптимальное содержание Договора и для Советского Союза, и для Китайской Республики, что имело положительные последствия в дальнейшей истории советско-китайских отношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ван Ци. Обзор результатов исследований отношений Коммунистического Интернационала и китайской революции на этапе 1927–1935 гг. // Исторические события в жизни Китая и современность. Вып. 7. М.: Институт Китая и современной Азии, 2022. С. 84–106.
2. ВКП(б), Коминтерн и Китай: документы. Т. 5. ВКП(б), Коминтерн и КПК в период антияпонской войны. 1937 – май 1943. М.: РОССПЭН, 2007.
3. Григорьев А.М. Китайская политика ВКП(б) и Коминтерна. 1920–1937 // История Коммунистического Интернационала 1919–1943. Документальные очерки. М.: Наука, 2002. С. 293–333.
4. Коммунистический Интернационал и китайская революция: документы и материалы. М.: Наука, 1986.
5. Мамаева Н.Л. Разведывательная деятельность Рихарда Зорге и его группы в Китае (1929–1932) и ее результаты // Исторические события в жизни Китая и современность. Материалы Всероссийской научной конференции Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией ИДВ РАН (Москва, 17–18 февраля 2016 г.). М.: ИДВ РАН, 2016. С. 177–185.
6. Новейшая история Китая, 1928–1949. М.: Наука, 1984.
7. Письмо Г.В. Чичерина И.В. Сталину от 20 июня 1929 г. // Новая и новейшая история. 1994. № 2. С. 14–15.
8. Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б) и Коминтерн. 1919–1943: документы. М.: РОССПЭН, 2004.

9. Русско-китайские отношения в XX в.: документы и материалы. Т. 3. Советско-китайские отношения (сентябрь 1931 – сентябрь 1937 гг.). М.: Памятники исторической мысли, 2010.

10. Ван Чжэнь. Канчжань цицзянь чжун су гуаньси эхуа юаньинь чутань (Предварительное исследование причин ухудшения китайско-советских отношений в период антияпонской войны) // Лиши яньцзю. 1990. № 4. С. 51–63.

REFERENCES

1. Wang Qi, 2022. Obzor rezul'tatov issledovaniia otnoshenii Kommunisticheskogo Internatsionala i kitayskoi revolyutsii na etape 1927–1935 gg. [Review of the results of research on the relations between the Communist International and the Chinese Revolution at the stage of 1927–1935]. In: Istoricheskie sobytiya v zhizni Kitaya i sovremennost'. Vyp. 7. Moskva: Institut Kitaya i sovremennoi Azii, 2022, pp. 84–106. (in Russ.)

2. VKP(b), Komintern i Kitai: dokumenty. T. 5. VKP(b), Komintern i KPK v period antiyaponskoi voyny. 1937 – mai 1943. [All-Union Communist Party (Bolsheviks), the Comintern and China: documents. Vol. 5. All-Union Communist Party (Bolsheviks), the Comintern and the Communist Party of China during the anti-Japanese war. 1937 – May of 1943]. Moskva: ROSSPEN, 2007. (in Russ.)

3. Grigoriev, A.M., 2002. Kitaiskaya politika VKP(b) i Kominterna. 1920–1937 [Chinese policy of the All-Union Communist Party (Bolsheviks) and the Comintern, 1920–1937]. In: Istoriya Kommunisticheskogo Internatsionala 1919–1943. Dokumental'nye ocherki. Moskva: Nauka, 2002, pp. 293–333. (in Russ.)

4. Kommunisticheskii Internatsional i kitaiskaya revolyutsiya: dokumenty i materialy [The Communist International and the Chinese

Revolution: documents and materials]. Moskva: Nauka, 1986. (in Russ.)

5. Mamaeva, N.L., 2016. Razvedyvatel'naya deyatelnost' Rikharda Zorge i ego gruppy v Kitae (1929–1932) i eyo rezul'taty [Intelligence activities of Richard Sorge and his group in China (1929–1932) and their results]. In: Istoricheskie sobytiya v zhizni Kitaya i sovremennost'. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii Tsentra izucheniya noveishei istorii Kitaya i ego otnoshenii s Rossiei IDV RAN (Moskva, 17–18 fevralya 2016 g.). Moskva: IDV RAN, 2016, pp. 177–185. (in Russ.)

6. Noveishaya istoriya Kitaya, 1928–1949 gg. [Modern history of China, 1928–1949]. Moskva: Nauka, 1984. (in Russ.)

7. Pis'mo G.V. Chicherina I.V. Stalinu ot 20 iyunya 1929 g. [A letter from G.V. Chicherin to I.V. Stalin, June 20, 1929], Novaya i noveishaya istoriya, 1994, no. 2, pp. 14–15. (in Russ.)

8. Politbyuro TsK RKP(b) – VKP(b) i Komintern. 1919–1943: dokumenty [Politburo of the Central Committee of the Russian Communist Party (Bolsheviks) – the All-Union Communist Party (Bolsheviks) and the Comintern. 1919–1943: documents]. Moskva: ROSSPEN, 2004. (in Russ.)

9. Russko-kitaiskie otnosheniya v XX v.: dokumenty i materialy T. 3. Sovetsko-kitaiskie otnosheniya (sentyabr' 1931 – sentyabr' 1937 gg.) [Russian-Chinese relations in the XXth century: documents and materials. Vol. 3. Soviet-Chinese relations (September 1931 – September 1937)]. Moskva: Pamyatniki istoricheskoi mysli, 2010. (in Russ.)

10. 王真, 1990. 抗战期间中苏关系恶化原因初探 [A preliminary study of the reasons for the deterioration of Sino-Soviet relations during the Anti-Japanese war], 历史研究, no. 4, pp. 51–63. (in Chinese)

М.А. Онётов*

ЧЖЭНЬ-ЦЗЮ ТЕРАПИЯ В СССР (1950-е – 1970-е гг.):
ТРИ ФАКТОРА ИНТЕГРАЦИИ В ГОСУДАРСТВЕННУЮ МЕДИЦИНУ**

В статье рассматривается практика интеграции чжэнь-цзю терапии в систему здравоохранения СССР, которая происходила на фоне развития широкомаштабного сотрудничества между СССР и КНР, начавшегося в 1950-е гг. Советское врачебное сообщество, сформировавшееся под влиянием концепции медицинской полиции и подверженное большевистской идеологии, было скептически настроено по отношению к традиционной медицине, поэтому применение чжэнь-цзю терапии в СССР является редким случаем интеграции методов традиционной медицины в ригидную советскую систему здравоохранения. Проведенный анализ позволил сделать вывод о том, что интеграция чжэнь-цзю терапии в систему здравоохранения СССР стала возможна благодаря влиянию научно-медицинского, идеологического и политического факторов.

Ключевые слова: здравоохранение, история медицины, традиционная китайская медицина, советско-китайские отношения

Zhenjiu therapy in the USSR from the 1950s to the 1970s: three factors of integration into public healthcare. MAKSIM A. ONETOV (Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences)

The article focuses on the practice of integrating Zhenjiu therapy into the health care system of the USSR, which took place against the backdrop of the development of large-scale cooperation between the USSR and China in the 1950s. The Soviet medical community, which was formed under the influence of the concept of medical police and Bolshevik ideology, was skeptical of traditional medicine, so the use of Zhenjiu therapy in the USSR presents a rare case of integrating traditional medicine methods into the rigid Soviet healthcare system. The author concludes that the integration of Zhenjiu therapy into the healthcare system of the USSR became possible due to the influence of scientific-medical, ideological and political factors.

Keywords: healthcare, history of medicine, Traditional Chinese medicine, Sino-Soviet relations

В последние десятилетия традиционная китайская медицина приобрела широкую популярность по всему миру. Во многом это заслуга политики КНР, активно вкладывающей ресурсы

в продвижение традиционной китайской медицины, которая считается одним из элементов китайской «мягкой силы». Экспорт народной медицины за рубеж органично вписывается в

* ОНЁТОВ Максим Александрович, аспирант Отдела истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН.

E-mail: maxonetov@gmail.com

© Онётов М.А., 2022

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РНФ. Проект № 19-18-00031.

образ мирной развивающейся страны, желающей поделиться с миром достижениями своей древней культуры.

Однако интересом со стороны иностранцев традиционная китайская медицина обязана не только проводимой государством политике. Задолго до образования КНР, еще с XVI в., иезуитские миссионеры привозили из Китая труды по медицине и отмечали в своих публикациях ее высокую эффективность в борьбе с болезнями [12, с. 185]. Благодаря расширению торговых связей с Европой в XVII–XVIII вв. и последовавшей за Опиумными войнами серии неравноправных договоров в Китае начался быстрый рост иностранных концессий и договорных портов. Все это способствовало большому открытию Китая для европейских врачей. На фоне политического и технологического доминирования европейских стран над Китаем не вызывает удивления их в целом пренебрежительное отношение к китайской медицине. Вместе с тем, отдельные практики китайской медицины вызвали у европейских врачей интерес.

Особое внимание к китайской медицине в XIX в. проявляли во Франции. В 1810 г. Л.-Ж. Берлиоз опубликовал статью с описанием клинического случая успешного применения иглотерапии. Русские врачи тоже интересовались китайской медициной. Так, А.А. Татаринов, работавший в составе Русской духовной миссии в Пекине, в 1853 г. опубликовал статью «Китайская медицина». Он также опубликовал на латинском языке «Перечень китайской медицины», где упоминаются 500 видов китайских трав. Л.К. Корниевский в 1876 г. опубликовал «Исторические материалы китайской медицины» [9, с. 151].

Одним из разделов традиционной китайской медицины, интересовавших иностранных врачей в наибольшей степени, была чжэнь-цзю терапия (в переводе с китайского – иглоукалывание и прижигание), она же акупунктура. Лечение посредством чжэнь-цзю терапии осуществляется через воздействие на рефлексогенные точки. Методы чжэнь-цзю терапии используются в профилактике и лечении заболеваний уже как минимум две тысячи лет. В России процесс научного изучения чжэнь-цзю терапии, включения ее в систему здравоохранения начался в 1950-е гг. Связано это было в первую очередь с активизацией широкого научно-технического сотрудничества СССР и КНР в тот период.

В рамках этого сотрудничества происходили регулярные командировки советских врачей в Китай, а китайских врачей – в Советский Союз. Изучение чжэнь-цзю терапии в СССР не прекратилось даже после значительного охлаждения отношений между Советским Союзом и КНР в 1960-е гг. Это крайне редкий случай официального признания практики народной медицины в идеологически ригидной модели системы здравоохранения Н.А. Семашко. Учитывая отсутствие медицинского плюрализма в СССР, кейс чжэнь-цзю терапии не может не вызвать интереса у историков медицины и нуждается в дальнейшем изучении.

Первенство в изучении и осмыслении роли чжэнь-цзю терапии в советском здравоохранении в постсоветской историографии принадлежит О.С. Нагорных. Она является автором работ о деятельности основоположника изучения иглоукалывания в г. Горьком (Нижегород) В.Г. Вогралака и многих других работ по истории советско-китайских отношений в области здравоохранения. В работе, посвященной трансформации понятия «традиционная китайская медицина» в рецепции советского врача [5], О.С. Нагорных исследует изменения в отношении советских врачей к китайской народной медицине с точки зрения этики врача на примере изучения чжэнь-цзю терапии. Мы же предпринимаем попытку определить причины интеграции чжэнь-цзю терапии в советское здравоохранение, отвечая на ряд исследовательских вопросов. Чем объясняется исключительность примера чжэнь-цзю терапии в контексте советского здравоохранения? Чем был вызван особенный интерес советских врачей к этой практике? Были ли другие, немедицинские (политические, идеологические) причины такого интереса?

В своей аргументации мы придерживаемся точки зрения А.М. Сточика, С.Н. Затравкина, А.А. Сточика [10] о том, что непримиримое отношение российских врачей к любым альтернативным медицинским практикам являлось интегральным элементом заимствованной из Европы концепции медицинской полиции. Концепция медицинской полиции И.П. Франка подразумевала комплекс мер по охране здоровья, осуществляемый государством в целях обеспечения своей внутренней безопасности. Согласно этой концепции, принятой в Австрии, Пруссии, Швеции, Франции и России, сфера охраны здоровья становится объектом государственно-

го контроля. Наряду с другими задачами, такими как профилактика и борьба с эпидемиями, разработка врачебно-санитарного законодательства, создание системы помощи социально незащищенным группам населения, концепция подразумевала борьбу с шарлатанством и создание государственной системы подготовки медицинских кадров [10, с. 42]. Основная цель проста – избавить страну от людей, предоставляющих ради наживы некачественные лечебные услуги населению, зачастую причиняющих вред здоровью. Вместе с тем, радикальность такой политики заключается в уравнивании шарлатанов, преследующих корыстные цели, и «местночтимых лекарей», практикующих народно-бытовую медицину. Таким образом, между представителями различных медицинских систем – научной государственной медицины и традиционной народной – был проведен четкий водораздел. Только официально аттестованный врач имел право заниматься лечебным делом. Разумеется, на практике ситуация отличалась, врачей с университетским образованием не хватало, и наличие альтернативы в виде знахарей и других практиков народной медицины давало населению (в том числе инородцам) доступ к медицинским услугам.

Особенностью процесса медицинской профессионализации в России было то, что врачи «взращивались» государством как опекаемое и ценное с точки зрения государственного управления сословие [3, с. 170]. Они собирали, систематизировали, облекали в понятный власти язык и подавали в правительство разнообразные сведения о населении империи, состоянии его здоровья и перспективах развития. Как утверждает Е.А. Вишленкова, каждый врач был отчасти и этнографом, на месте погружавшимся в богатство народно-бытовых лечебных практик. Однако, подобно западноевропейским коллегам, русские врачи были носителями идеи о том, что лишь европейская научная медицина имеет право на обеспечение здоровья населения в государстве. Поэтому университетски подготовленные русские врачи ощущали свое превосходство над местными лекарями, знахарями, шаманами. Приверженность идеям материализма среди ученого сообщества не могла позволить врачам допускать и мысли о полезности народной медицины, в которой магический элемент в виде «наговоров» и различных ритуалов играл едва ли не ведущую роль. «Столкновение с незападными формами лечения и объяснени-

ями болезней порождало либо негодование от “дикости”, “отсталости” и “варварства”, либо высокомерную улыбку и исследовательское любопытство» [2, с. 53].

С открытиями в области микробиологии и бактериологии во второй половине XIX в. у врачей сформировались представления о гигиенической норме, т.е. о соблюдении таких условий, которые необходимы для сохранения здоровья. Гигиена становится одним из основных критериев, определяющих принадлежность к цивилизации. Отхождения от гигиенической нормы, которые были свойственны практикам различных народных медицинских, врачи считали опасными для здоровья, что еще больше снижало статус народной медицины в их глазах. Тем не менее, зачастую случалось так, что крестьяне охотнее шли к местным знахарям, чем к европейски обученному врачу. На то имелся ряд причин, среди которых – недоверие к научной медицине, снисходительное отношение самих врачей к народу, проблемы коммуникации между врачом и пациентами. Например, русский исследователь народно-бытовой медицины Г.И. Попов писал: «При тяжких заболеваниях попробуют сначала домашние средства, напоят больного мятой, взвалят на печку и укроют шубами или в пару натрут редькою; обратятся также к знахарю и выполнят его нелепые предписания, и уже если и это не поможет, пойдут за советом к соседнему помещику, священнику, учителю и лишь в крайнем случае, по большей части, по настоятельному совету кого-нибудь из упомянутых лиц, повезут больного в земскую больницу» [8, с. 100]. Е.А. Вишленкова приводит такой пример: «Столкнувшись в Арзамасе с целой группой почитаемых здесь знахарей и с игнорированием штаб-лекаря, врач И. Лепехин публично заявлял о недопустимости в цивилизованной, претендующей на принадлежность к Европе стране людей “незаконно ко врачеванию рожденных”» [2, с. 54].

Таким образом, западная научная традиция и принятая в Российской империи концепция медицинской полиции сформировали мировоззрение русских врачей, одной из черт которого была радикальная приверженность научной европейской медицине, и сугубо негативное отношение к неофициальным «домашним» лечебным практикам. Разумеется, при непосредственном столкновении с народной медициной врачи были вынуждены признать рациональность в отдельных ее аспектах. Определенный

интерес русских врачей к народной медицине выразился в изучении русской народной медицины, тибето-монгольской медицины и традиционной китайской медицины. Вместе с тем, единичные случаи доказанной эффективности народных методов не могли поколебать врачебной убежденности в пагубности альтернативных медицинских систем. Усугубляла ситуацию жесткая государственная политика в отношении шарлатанства в сфере медицины.

Октябрьская революция и создание первого в мире социалистического государства привнесли кардинальные изменения в область охраны здоровья. Как и во всех других сферах, идеологический аспект играл здесь ведущую роль. Основным принципом бескомпромиссной борьбы с медицинским шарлатанством в советской модели здравоохранения был даже усилен. Однако явственно ощущавшийся в периоды кризисов дефицит квалифицированных медицинских кадров, лекарственных средств и оборудования, стремление к экономии финансовых затрат часто вынуждали обращаться к средствам народной медицины, часть из рецептов которой даже вошла в государственную фармакопею [11, с. 204]. Эти немедицинские факторы в восприятии альтернативных медицинских систем во многом обуславливались особенностями государственной политики в тот или иной период советской истории.

В данном контексте интерес Министерства здравоохранения СССР к традиционной китайской медицине нуждается в дальнейшем рассмотрении. Очевидным импульсом для изучения китайской медицины были бурно развивающиеся советско-китайские отношения. Наибольшая интенсивность медицинских связей между СССР и КНР была достигнута в 1950-е гг. после подписания «Договора о дружбе, союзе и взаимной помощи» в 1950 г., «Соглашения о культурном сотрудничестве и технической помощи» в 1954 г. и ряда других соглашений. Происходило это на фоне широкомасштабного сотрудничества двух государств, включавшего в себя различные направления – от помощи Советского Союза в строительстве в Китае предприятий оборонной промышленности до постановки в СССР спектаклей китайского театра. Несмотря на двусторонний характер сотрудничества, соотношение объема поставок оборудования, техдокументации и отправки специалистов между странами было неравномерным. По сути, это была помощь СССР в реконструкции

и модернизации страны, пережившей кровавую японскую оккупацию и гражданскую войну. Благодаря усиленной работе специалистов и заинтересованности руководств обеих стран в научно-техническом обмене за недолгий отрезок времени советские медики непосредственно ознакомились с содержанием, методами и практиками китайской медицины. Особое внимание привлекала чжэнь-цзю терапия. О широком сотрудничестве в сфере медицины и здравоохранения свидетельствуют архивные источники из фондов Государственного архива Российской Федерации и Российского государственного архива новейшей истории, содержащие отчеты о командировках советских врачей в Китай, акты передачи документации и препаратов, контракты и договоры о строительстве в КНР фармацевтических заводов и др. Период интенсивных связей СССР и Китая продлился недолго, сотрудничество почти прекратилось в 1960-е гг. в связи с советско-китайским расколом. Тем не менее, частота и длительность командировок советских медиков в Китай с целью ознакомления с чжэнь-цзю терапией обеспечили их достаточными сведениями и эмпирическим опытом для теоретического обоснования терапии с точки зрения западной науки и самостоятельного развития этого раздела традиционной китайской медицины в советских условиях.

Важной вехой в истории изучения чжэнь-цзю терапии в СССР является командировка советских медицинских специалистов, направленных для работы в Министерство здравоохранения КНР в 1954–1956 гг. Отмечается активная деятельность советских медиков в ходе командировки: работа в Пекинской правительственной больнице, в медицинских институтах с целью реорганизации высшего медицинского образования, работа в китайской медицинской ассоциации для развития научной стороны в медицине, а также организация помощи различным лечебным учреждениям. Руководителем врачей-клиницистов был назначен профессор Горьковского медицинского института В.Г. Вогралик [6, с. 79]. Его знакомство с чжэнь-цзю терапией не было целью командировки, а явилось лишь результатом его непосредственного участия в работе учреждений китайского здравоохранения. Оно послужило началом глубокого увлечения данной практикой. Впоследствии В.Г. Вогралик руководил внедрением методов чжэнь-цзю терапии при Горьковском медицинском институте.

Другим важным мероприятием является трехмесячная командировка в Научно-исследовательский институт чжэнь-цзю терапии КНР в 1956 г. советских врачей в составе профессора Э.Д. Тыкочинской, кандидата медицинских наук М.К. Усовой и ассистента Н.Н. Осиповой, причем изучение чжэнь-цзю терапии являлось непосредственной целью работы медиков. Перед специалистами Министерством здравоохранения СССР были поставлены следующие задачи: 1) изучение теории и практики чжэнь-цзю терапии; 2) освоение ее методики и техники; 3) изучение топографии точек; 4) проведение клинических наблюдений при применении метода чжэнь-цзю терапии; 5) оценка терапевтических результатов; 6) изучение и оценка существующих теорий механизма действия чжэнь-цзю терапии; 7) ознакомление с постановкой чжэнь-цзю терапии в различных лечебных учреждениях; 8) ознакомление китайских медиков с принципами и методами рефлекторной терапии, применяемыми в Советском Союзе. В отчете о результатах командировки советские медики пришли к выводу, что метод чжэнь-цзю терапии заслуживает дальнейшего углубленного изучения и развития. Огромным достоинством метода, по мнению специалистов, «является его экономичность, отсутствие необходимости в сложной дорогой аппаратуре и возможность широкого применения в самых отдаленных уголках страны» (Государственный архив Российской Федерации, далее – ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 247. Л. 26).

Именно командировки советских врачей в Китай в середине 1950-х гг. заложили прочную основу для изучения чжэнь-цзю терапии в СССР. Благодаря им в Советском Союзе были основаны школы рефлексотерапии, существующие и поныне: В.Г. Вограликом – в Горьком, И.И. Русецким – в Казани, Э.Д. Тыкочинской – в Ленинграде. Также вплоть до 1961 г. в КНР отправлялись и другие советские врачи: А.Т. Качан, Л.М. Клименко, Л.В. Колестникова, С.Л. Морохова.

В 1956 г. Министерство здравоохранения СССР поручило Центральному институту усовершенствования врачей (ЦИУВ) начать теоретическую и практическую подготовку врачей по рефлексотерапии [4, с. 76]. В 1957 г. Минздрав СССР утвердил «Временные методические указания по применению иглоукалывания и прижигания», и до 1974 г. преподавание этих методов на циклах повышения квалификации

врачей входило в план работы кафедры невропатологии ЦИУВ, которую в разные годы возглавляли акад. Н.И. Гращенков, профессора Н.С. Четвериков, Л.С. Петелин. В 1959 г. приказом Минздрава СССР №106 были утверждены инструкция по применению метода иглотерапии и прижигания, а также «Показания и противопоказания к применению метода иглоукалывания и прижигания». В 1974 г. вышло в свет постановление Правительства «О принятии необходимых мер по подготовке врачей иглотерапевтов, расширению сети кабинетов в составе амбулаторно-клинических и научно-исследовательских учреждений и проведении работ в области акупунктуры» [4, с. 76]. Таким образом, китайская практика чжэнь-цзю терапии постепенно нашла свое признание и применение в медицинской системе Советского Союза.

Большим достоинством чжэнь-цзю терапии, наряду с ее эффективностью при лечении некоторых заболеваний, является ее экономичность и отсутствие необходимости в дорогостоящей медицинской аппаратуре. Это позволяло заниматься лечебными практиками в любых условиях. Однако является ли успешная интеграция чжэнь-цзю терапии в здравоохранение СССР заслугой лишь ее практических свойств? Мы считаем, что особенности изучения методов чжэнь-цзю терапии в СССР, включая причины для их изучения, заключаются в сложившемся комплексе факторов, благоприятно повлиявших на этот процесс. Условно их можно разделить на три: научно-медицинский, идеологический и политический.

Научное изучение и применение методов чжэнь-цзю терапии в СССР не могло не вызвать скептического отношения и подозрения со стороны врачебного сообщества ввиду ее специфики и недостаточной доказательной базы. Процесс включения иглорефлексотерапии в советскую систему здравоохранения и медицинского образования был сопряжен с трудностями, даже несмотря на формальную поддержку со стороны Министерства здравоохранения. Например, инициативы В.Г. Вогралика вызвали критику со стороны коллег на одном из заседаний коллегии АМН СССР, где его заклеймили как «традиционалиста» и обвинили в том, что «он хочет отбросить современную медицинскую науку на два тысячелетия назад» [1, с. 20]. Критика в отношении чжэнь-цзю терапии являлась очевидной реакцией врачей, возвращенных в ригидной системе государственной медицины,

где практически отсутствовал медицинский плюрализм. В таких условиях случай интеграции чжэнь-цзю терапии в медицинскую практику действительно выглядит парадоксальным. Отчасти это объясняется поддержкой руководства Министерства здравоохранения, создавшей саму возможность для интеграции. Архивные документы указывают, что одним из главных инициаторов научного изучения чжэнь-цзю терапии был И.Г. Кочергин (ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 247. Л. 3), в 1952–1956 гг. заместитель министра здравоохранения СССР, а с 1956 по 1959 гг. старший советник Министерства здравоохранения КНР. В 1959 г. И.Г. Кочергин вернулся на пост замминистра здравоохранения. О его позиции свидетельствует подготовленный им отчет в Минздрав «О работе советских медиков в КНР», в котором утверждалось: «Неясность или несостоятельность некоторых теоретических концепций народной медицины не могут быть основанием для безразличного и тем более отрицательного отношения к ней» [5, с. 281]. Именно И.Г. Кочергиным была направлена в КНР группа под руководством Э.Г. Тыкочинской в 1956 г. В том же году он поручил начать теоретическую и практическую подготовку врачей по рефлексотерапии в ЦИУВ.

Одним из препятствий для внедрения метода чжэнь-цзю терапии в здравоохранение СССР являлось отсутствие у него научного теоретического обоснования. Имеющаяся у терапии собственная теоретическая база, основанная на китайских натурфилософских представлениях о жизни, в частности, на циркуляции в организме человека жизненной энергии *ци*, не могла считаться научной в СССР. Теоретического обоснования терапии требовала и государственная идеология. Здесь стоит отметить, что работа по научному обоснованию этого метода велась не только советскими, но и китайскими врачами, в сообществе которых шла дискуссия о статусе традиционной китайской медицины, поскольку часть врачей, настроенных радикально, выступала против ее использования в системе здравоохранения. В СССР «ученое» препятствие было преодолено, когда в качестве теоретической базы чжэнь-цзю терапии стали использовать рефлекторную теорию нейрофизиологии, что обеспечивало ее легитимность с точки зрения академической науки. Само название «чжэнь-цзю терапия» было заменено на «игло-рефлексотерапия», она рассматривалась как часть общей рефлексотерапии, которая поми-

мо иглоукалывания и прижигания также включает массаж, воздействия магнитным полем и другие методы. Помимо игло-рефлексотерапии параллельно стали использоваться и другие названия, такие как «иглоукалывание и прижигание», «акупунктура», «иглотерапия». Таким образом, положительный научно-медицинский фактор заключался в возможности подведения под практику чжэнь-цзю терапии уже существующей в науке теории. В противном случае у терапии отсутствовало бы формальное право на применение в лечебной практике в СССР. Необходимо отметить, что не все исследователи согласны с тем, что включение в советское здравоохранение чжэнь-цзю терапии как «игло-рефлексотерапии» действительно является интеграцией методов традиционной китайской медицины, так как ее теоретическая база не имеет ничего общего с классической теорией традиционной китайской медицины [9, с. 153]. Кроме того, с проблемой научного обоснования методов акупунктуры столкнулись и врачи из стран Запада. Отвергая ненаучную китайскую теорию о первоначалах *инь* и *ян* и жизненной энергии *ци*, они ввели новую концепцию «Акупунктура западной медицины» [13, р. 239]. Ее терапевтический эффект также объясняется с позиций нейрофизиологии, что свидетельствует о некоем консенсусе советских (а затем и российских) и западных врачей в рецепции иглоукалывания.

Идеологический фактор являлся критическим, поскольку в СССР наука находилась в подчиненном положении по отношению к государственной марксистско-ленинской идеологии. Вопросы идеологии могли использоваться как повод для остракизма и репрессий в научной среде. Возможность противоречия с идеологическими установками была велика в контексте изучения любой народной медицины. Очевидная связь народной медицины с мистическими, культовыми или религиозными практиками шла вразрез с коммунистической идеологией. В этом плане отсутствие у китайской народной медицины связей с религией положительно повлияло на процесс изучения чжэнь-цзю терапии в СССР. Это выгодно отличало ее, например, от тибетской медицины, носители которой были ламами, то есть служителями тибетского буддистского культа. Именно связь с религиозным культом послужила формальным поводом для запрета практики тибето-монгольской медицины на территории Бурят-Монгольской АССР

в 1936 г. [7, с. 286] Специалисты китайской народной медицины были скорее врачами-ремесленниками. Традиция врачевания зачастую передавалась через обучение в специальных учебных заведениях традиционной медицины либо в пределах одной семьи, переходя от старшего поколения к младшему. И хотя древнекитайские метафизические представления о первоначале природы и жизни, на которых основана традиционная китайская медицина, имеют связи с даосизмом и буддизмом, они не выходят за рамки древнекитайской философии. Поэтому, хотя китайская медицина считалась ненаучной, она не носила ярлыка религиозности, что не вызывало прямых противоречий с государственной идеологией. Замена китайской метафизической теории на научную рефлекторную теорию в качестве базы для иглоукалывания и прижигания еще больше нивелировала возможность идеологического противоречия.

Политический фактор, вероятно, сыграл ключевую роль в возможности и успехе интеграции чжэнь-цзю терапии в здравоохранение СССР. Во-первых, развитие и укрепление отношений Советского Союза и Китая, выразившееся в тесном научно-техническом сотрудничестве, создало все условия для беспрепятственного обмена достижениями в области медицины и здравоохранения двух стран. Во-вторых, официальная позиция руководства КНР, признававшего практическую эффективность и ценность традиционной китайской медицины для китайской культуры, а также предпринимаемые Китаем собственные мероприятия, направленные на ее научно-теоретическое изучение, способствовали ее положительной оценке и в СССР. В-третьих, применение китайских лечебных практик на территории СССР свидетельствовало бы о признании Советским Союзом достижений китайской культуры, что могло благоприятно сказаться на двусторонних отношениях. Наконец, если бы изучение чжэнь-цзю терапии не началось в середине 1950-х гг. на пике дружественных отношений СССР и КНР, то сама возможность для ее изучения в Советском Союзе была бы под вопросом, поскольку в 1960-х гг. началась советско-китайская конфронтация, которая длилась более 20 лет и практически положила конец любым научно-техническим связям.

О внимании руководства СССР к проблеме китайской народной медицины в контексте от-

ношений с Китаем свидетельствует случай с отставкой в 1955 г. замминистра здравоохранения КНР Хэ Чена. Посольство СССР в КНР сообщило, что Хэ Чен был снят со своего поста из-за того, что он «принижал положительное значение китайской народной медицины и запретил ее применение в лечебной практике». Примечательно то, что Хэ Чен в этом ссылался на статью «Китай» из 21 тома Большой советской энциклопедии, в которой китайская медицина была названа «мистической и антинаучной системой врачевания». В письме в ЦК КПСС заместителя заведующего Отделом ЦК по связям с иностранными компартиями И. Виноградова и заведующего сектором Отдела ЦК И. Щербакова в связи с тем, что в «китайской печати вопрос о народной медицине пересматривается и отмечаются ее положительные стороны», содержится предложение обязать редакцию БСЭ пересмотреть вопрос об оценке китайской народной медицины при повторном издании и поручить редакции журнала «Советская медицина» издание статьи с целью критики этой ошибочной оценки в БСЭ (Российский государственный архив новейшей истории, далее – РГАНИ. Ф. 5. Оп. 28. Д. 308. Л. 7).

Кроме того, 21 апреля 1957 г. советником советского посольства в КНР П. Абрасимовым в ЦК КПСС было направлено письмо, содержащее крайне положительную оценку эффективности разных разделов китайской народной медицины. Абрасимов пишет: «Для того, чтобы воспринять многолетний опыт и знания народных врачей, а также удовлетворить растущие потребности народа в медицинской помощи, Министерство здравоохранения КНР развернуло во всекитайском масштабе движение за учебу врачей западной медицины у врачей народной медицины. ... В Пекине, Шанхае, Гуанчжоу и Чэнду открыты 4 института народной медицины, готовящих для народной медицины и фармакологии квалифицированные кадры». Чжэнь-цзю терапию Абрасимов называет самым популярным методом народной медицины, дающим хороший эффект при лечении паралича лицевого нерва, радикулитов, артритов, бронхиальной астмы и др. Также в письме он приводит примеры лечения с использованием лекарств народной медицины различных инфекционных болезней. Абрасимов посчитал, что в Советском Союзе располагали «очень скудными знаниями по многим вопросам народной медицины», поэтому предложил ряд мероприятий,

направленных на изучение китайской народной медицины, например, направить в КНР для учебы в институтах народной медицины 30–40 студентов старших курсов медицинских вузов, обязать Минздрав СССР подобрать бригаду советских врачей в количестве 50–60 человек для изучения иглоукалывания и прижигания сроком не менее одного года, организовать в одном из крупных городов СССР институт или специальную лабораторию по изучению иглотерапии и практического ее применения и др. (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 47. Д. 217. Л. 90–92). В июне 1957 г. министр здравоохранения М.Д. Ковригина отправила в ЦК КПСС отчет о проделанной и запланированной работе по изучению методов китайской народной медицины, который являлся ответом Министерства на письмо Абрасимова (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 47. Д. 217. Л. 103–105). Очевидно, что, отправляя письмо, он не был осведомлен о проводимых в министерстве работах. Примечательно то, что мероприятия, выполняемые Минздравом, во многом перекликались с его предложениями. Таким образом, заинтересованность непрофильных по специализации ведомств, но влияющих на политическую повестку СССР (МИД), также свидетельствует о том, что вопрос изучения чжэнь-цзю терапии имел политический подтекст.

Интересным фактом, косвенно подтверждающим интерес руководящих лиц СССР к чжэнь-цзю терапии и китайской народной медицине в целом, является командировка в Китай группы врачей Четвертого главного управления Министерства здравоохранения СССР – О.М. Шестеровой, Н.Г. Лусниакян и Н.И. Ладыгиной с мая по сентябрь 1958 г. Задачей группы было изучение основ чжэнь-цзю терапии, ознакомление с постановкой чжэнь-цзю терапии в различных лечебных учреждениях, изучение основ пневмотерапии и ознакомление с древней китайской лечебной гимнастикой «тай-цзы» (ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 501. Л. 20). В обязанности 4-го главного управления Минздрава входило медицинское обслуживание политической элиты государства. В Советском Союзе на тот момент изучение чжэнь-цзю терапии велось уже минимум два года, вероятно, что эффективность метода и его положительные оценки со стороны ряда советских медиков привлекли непосредственное внимание руководства страны.

Включение такой практики традиционной китайской медицины, как чжэнь-цзю терапия, в здравоохранение СССР является редким и

потому заслуживающим внимания примером интеграции методов альтернативной медицины в государственную систему здравоохранения. Подводя итог, можно утверждать, что интеграция чжэнь-цзю терапии являлась как результатом интереса отдельных советских врачей к ее эффективности и экономности, так и в значительной мере следствием удачно сложившихся обстоятельств – научно-медицинских, идеологических и политических. Во многом существование этих факторов при включении чжэнь-цзю терапии в официальную медицинскую практику предопределило саму возможность этого процесса: теоретическое обоснование в контексте современной медицинской науки, отсутствие противоречий с коммунистической идеологией и инструментальное значение в политическом сближении с могучим идеологическим союзником – Китайской Народной Республикой, все громче заявляющей о себе в мировом сообществе. Таким образом, изучение вопроса интеграции методов альтернативной медицины в государственную систему здравоохранения требует комплексного подхода. Интеграцию следует рассматривать не только с точки зрения сугубо практических качеств самих методов, но и с точки зрения других, влияющих на этот процесс немедицинских факторов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Василенко А.М. Методология традиционной китайской медицины в аспекте современной науки // Международный журнал «Содружество». 2017. № 19. С. 19–25.
2. Вишленкова Е.А. «Выполняя врачебные обязанности, я постиг дух народный»: самосознание врача как просветителя государства (Россия, первая половина XIX в.) // *Ab Imperio*. 2011. № 2. С. 47–79.
3. Гатина З.С., Вишленкова Е.А. Система научной аттестации в медицине в России в первой половине XIX в. // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2014. № 1. С. 168–178.
4. Гойденко В., Тянь В. Развитие рефлексологии и создание государственной научно-практической службы рефлексотерапии в России // *Врач*. 2013. № 11. С. 75–78.
5. Нагорных О.С. Трансформация понятия «традиционная китайская медицина» в рецепции советского врача: социокультурные контексты этики медицины // *Вопросы истории*. 2021. № 11-2. С. 277–287.

6. Нагорных О.С., Шок Н.П. Командировки советских врачей в КНР в 1950–1960-е гг.: реализация планов сотрудничества в сфере медицины и здравоохранения // Вестник Томского государственного университета. История. 2020. № 65. С. 75–85.

7. Номогоева В.В. Тибетская медицина в Бурятии в контексте социальной модернизации 1920–30-х гг. // Acta Biomedica Scientifica. 2009. № 3. С. 284–286.

8. Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина: по материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1903.

9. Самойленко В.В. Глобализация традиционной китайской медицины // Проблемы Дальнего Востока. 2019. № 6. С. 150–155.

10. Сточик А.М., Затравкин С.Н., Сточик А.А. Становление государственной медицины во второй половине XVIII – первой половине XIX в. Сообщение 2. Создание государственных систем подготовки медицинских кадров и призрения социально незащищенных групп населения // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2013. № 2. С. 41–45.

11. Таранова А.С., Удалова С.Н. Лекарственные препараты, открытые и синтезированные в годы Великой Отечественной войны // Медицина в годы Великой Отечественной войны. Материалы IV научно-теоретической онлайн-конференции (с международным участием) (Курск, 18 мая 2021 г.). Курск: Курский государственный медицинский университет, 2021. С. 203–206.

12. Ху Я., Арташкина Т.А. Китайская традиционная медицина в контексте социокультурной глобализации // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 9. Ч. 1. С. 184–189.

13. Jabbari, A., Tabasi, S. and Masrou-Roudsari, J., 2019. Western medical acupuncture is an alternative medicine or a conventional classic medical manipulation. *Caspian Journal of Internal Medicine*, Vol. 10, no. 2, pp. 239–240.

REFERENCES

1. Vasilenko, A.M., 2017. Metodologiya traditsionnoi kitaiskoi meditsiny v aspekte sovremennoi nauki [Methodology of Traditional Chinese medicine in the light of modern science], *Mezhdunarodnyi zhurnal «Sodruzhestvo»*, no. 19, pp. 19–25. (in Russ.)

2. Vishlenkova, E.A., 2011. «Vypolnyaya vrachebnye obyazannosti, ya postig dukh narodnyi»: samosoznanie vracha kak prosvetatelya gosudarstva (Rossiya, pervaya polovina XIX v.) [«When performing medical duties, I comprehended the spirit of the people»: the self-consciousness of a doctor as an educator of the state (Russia, the first half of the 19th century)], *Ab Imperio*, no. 2, pp. 47–79. (in Russ.)

3. Gatina, Z.S. and Vishlenkova, E.A., 2014. Sistema nauchnoi attestatsii v meditsine v Rossii v pervoi polovine XIX v. [The system of scientific promotion in medicine in Russia in the first half of the XIXth century], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*, no. 1, pp. 168–178. (in Russ.)

4. Goidenko, V. and Tyan, V., 2013. Razvitie refleksologii i sozдание gosudarstvennoi nauchno-practicheskoi sluzhby refleksoterapii v Rossii [The development of reflexology and the setting-up of its state scientific-and-practical service in Russia], *Vrach*, no. 11, pp. 75–78. (in Russ.)

5. Nagornykh, O.S., 2021. Transformatsiya ponyatiya «traditsionnaya kitaiskaya meditsina» v retseptsii sovetskogo vracha: sotsiokul'turnye konteksty etiki meditsiny [Transformation of the concept of «Traditional Chinese medicine» in the reception of a Soviet physician: socio-cultural contexts of the ethics of medicine], *Voprosy istorii*, no. 11-2, pp. 277–287. (in Russ.)

6. Nagornykh, O.S. and Shok, N.P., 2020. Komandirovki sovetskikh vrachei v KNR v 1950–1960-e gg.: realizatsiya planov sotrudnichestva v sfere meditsiny i zdravookhraneniya [The business trips of the Soviet doctors to the PRC in the 1950s and 1960s: implementation of cooperation plans in the field of medicine and healthcare], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, no. 65, pp. 75–85. (in Russ.)

7. Nomoegoeva, V.V., 2009. Tibetskaya meditsina v Buryatii v kontekste sotsial'noi modernizatsii 1920–30-kh gg. [The Tibetan medicine in Buryatia in the context of social modernization of the 1920s and 1930s], *Acta Biomedica Scientifica*, no. 3, pp. 284–286. (in Russ.)

8. Popov, G.I., 1903. Russkaya narodno-bytovaya meditsina: po materialam etnograficheskogo byuro knyazya V.N. Tenisheva [Russian folk medicine: based on the materials of the ethnographic bureau of Prince V.N. Tenishev]. Sankt-Peterburg: Tip. A.S. Suvorina. (in Russ.)

9. Samoilenko, V.V., 2019. Globalizatsiya traditsionnoi kitaiskoi meditsiny [Globalization of

Traditional Chinese medicine], *Problemy Dal'nego Vostoka*, no. 6, pp. 150–155. (in Russ.)

10. Stochik, A.M., Zatravkin, S.Kh. and Stochik, A.A., 2013. Stanovlenie gosudarstvennoi meditsiny vo vtoroi polovine XVIII – pervoi polovine XIX v. Soobshchenie 2. Sozдание gosudarstvennykh sistem podgotovki meditsinskikh kadrov i prizreniya sotsial'no nezashchishchennykh grupp naseleniya [The making of public medicine in the second half of the XVIIIth – first half of the XIXth century. Part 2. The development of public systems of training of medical personnel and charity provision to socially disadvantaged groups], *Problemy sotsial'noi gigieny, zdravookhraneniya i istorii meditsiny*, no. 2, pp. 41–45. (in Russ.)

11. Taranova, A.S. and Udalova, S.Kh., 2021. Lekarstvennyepreparaty, otkrytye i sintezirovannye v gody Velikoi Otechestvennoi voiny [Medicines invented and synthesized during the Great Patriotic

War]. In: *Meditsina v gody Velikoi Otechestvennoi voiny. Materialy IV nauchno-teoreticheskoi onlain-konferentsii (s mezhdunarodnym uchastiem)* (Kursk, 18 maya 2021 g.). Kursk: Kurskii gosudarstvennyi meditsinskii universitet, 2021, pp. 203–206. (in Russ.)

12. Hu, Ya. and Artashkina, T.A., 2015. Kitaiskaya traditsionnaya meditsina v kontekste sotsiokul'turnoi globalizatsii [Traditional Chinese medicine in the context of socio-cultural globalization], *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, no. 9, part 1, pp. 184–189. (in Russ.)

13. Jabbari, A., Tabasi, S. and Masrouroudsari, J., 2019. Western medical acupuncture is an alternative medicine or a conventional classic medical manipulation. *Caspian Journal of Internal Medicine*, Vol. 10, no. 2, pp. 239–240.



Г.С. Поповкина*

ИНДИЯ ГЛАЗАМИ РУССКОГО МИССИОНЕРА АРХИМАНДРИТА АНДРОНИКА (ЕЛПИДИНСКОГО)

В статье реконструируется портрет Индии, как его видит представитель русской культуры, на основе книги архимандрита Андроника (Елпидинского) «Восемнадцать лет в Индии», которая представляет собой записки миссионера и посвящена описанию Индии первой половины XX в. Несмотря на элементы субъективности и индивидуальную специфику восприятия архимандрита Андроника, эта книга дает отчетливое представление о культуре, повседневной жизни индийцев, религии, обычаях и мировоззренческих установках, бытовавших в этой стране в первой половине – середине XX в.

Ключевые слова: Индия, миссионер, христианство, записки путешественника, архимандрит Андроник (Елпидинский)

India in the travel notes of the Russian missionary Archimandrite Andronicus (Elpidinsky). GALINA S. POPOVKINA (Institute of History, Archaeology and Ethnography of Peoples of Far East, Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences)

The article reconstructs the portrait of India, as it is seen by a representative of Russian culture, basing on the book of Archimandrite Andronicus (Elpidinsky) «Eighteen years in India», notes of a missionary devoted to the description of India in the first half of the 20th century. Despite the elements of subjectivity and Archimandrite Andronicus' individual perception, this book gives a clear idea of the culture, everyday life, religion, customs and attitudes of Indians that existed in this country in the early to mid 20th century.

Keywords: India, missionary, Christianity, travel notes, Archimandrite Andronicus (Elpidinsky)

Введение

В настоящее время изучение Индии в России ведется на высоком уровне. Имеется множество академических работ, посвященных различным аспектам индологии: особенностям традиционной социальной организации [13], конфессиональному составу населения [4; 6; 10], истории христианства в Индии [1; 11; 12; 14], русско-индийским литературным связям

[7; 16] и т.д. Многосторонние исследования индийской культуры представлены в продолжающемся издании МАЭ РАН «Зографский сборник». Отдельное направление исследований представляет собой история изучения Индии в России [5; 8]. Однако академическое изучение Индии не исчерпывает всей полноты культурных связей, формирующих представления об Индии в сознании рядовых россиян. Не мень-

* ПОПОВКИНА Галина Сергеевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН.

E-mail: galina.popovkina@gmail.com

© Поповкина Г.С., 2022

шее, а, может быть, и большее значение имеют произведения художественной литературы в жанре записок путешественника или травелоги [9]. Пожалуй, первым и наиболее известным произведением такого рода было «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, в котором переплелись вполне реальные сведения и мифологические представления об этой стране [15]. Цель данной работы – эксплицировать портрет Индии так, как его видит представитель русской культуры, используя в качестве источника книгу архимандрита Андроника (Елпидинского) «Восемнадцать лет в Индии», которая представляет собой записки миссионера и посвящена описанию Индии первой половины XX в. Этот портрет, безусловно, будет содержать в себе какие-то штампы и стереотипы, соответствующие времени написания и социальному статусу автора и порой выходящие за границы современной политкорректности.

Архимандрит Андроник (Елпидинский) провёл в Индии 18 лет (1931–1948 гг.), посвятив эти годы установлению тесных отношений с индийскими христианами разных конфессий. Его труд «Восемнадцать лет в Индии», по своему жанру напоминающий дневник путешествия, был издан в 1959 г. в Аргентине, а в России он впервые увидел свет лишь в 2012 г. Идея посетить Индию и сделать все возможное для соединения индийских христиан с православными появилась у Андрея Елпидинского, будущего архимандрита Андроника, еще в 1916 г., когда он учился в Олонецкой духовной семинарии. Первая мировая война и последовавшие за ней революционные события в России не дали возможность продолжить духовное образование. После тяжелой жизни в Финляндии и Германии в 1925 г. в Париже он был пострижен в монахи. В 1931 г. он отправился из Марселя на Цейлон, некоторое время останавливался в разных районах Индии, а чуть позже поселился на высоком холме в центре Траванкора [2]. Его миссионерская работа не принесла сколько-нибудь заметных плодов: не состоялось ни объединения православных и индийских христиан, ни обращения индийцев в православие.

Однако проведенные в Индии годы нашли отражение в книге архимандрита Андроника. Эти записки, с одной стороны, носят автобиографические черты, с другой – имеют вид этнографических дневников и размышлений об истории Церкви. Арх. Андроник долгое время жил и проповедовал среди индийцев, а свои

наблюдения, как умел, записывал в дневниках. Во многом, видимо, его подвигала на этот труд природная любознательность и неравнодушие, о чем сам арх. Андроник пишет: «...Кочуя из страны в страну и что-либо делая на церковном поприще, я всегда старался узнать обстановку и психологию людей, их нужды, желания, заботы» [3, с. 165–166]. Несмотря на то, что главная цель книги – показать религиозную ситуацию в Индии, русский монах фиксировал в ней все, на что было обращено его внимание или что произошло с ним. Совершенно очевидно, что записки архимандрита Андроника содержат богатые сведения о культуре Индии в недавнем прошлом. Не перегруженное этнографическими терминами и теориями, повествование русского монаха дает отчетливое представление о культуре, повседневной жизни индийцев, религии, многих обычаях и мировоззренческих установках, бытовавших в этой стране в первой половине – середине XX в. Кроме того, эта книга – прекрасная иллюстрация того, каким образом иная культура воспринималась человеком религиозным, занятым миссионерскими целями. Для реконструкции образа Индии, представленного в работе архимандрита Андроника, попытаемся классифицировать имеющиеся в книге материалы.

Внешний вид и здоровье индийцев

Внешний вид окружавших его людей архимандрит Андроник описывает крайне редко и скупо. Среди индийцев, язычников и христиан, по наблюдениям монаха, есть темнокожие и светлокожие [3, с. 48]. Одно из первых и немногих описаний внешности индийцев создано под впечатлением от поездки с Цейлона в Коимбатур: «...Прежде всего бросилось в глаза то, что мужчины, как и женщины, носят пучки волос на голове, а также и смешение одежды: некоторые были одеты по-европейски, другие в пиджаках, но вместо брюк – кусок материи вроде женской юбки до самой земли». Особенно его поразила местная традиционная мужская одежда – дхоти: «...Большинство же было одето как мы, когда бываем в нижнем белье, и тоже вместо брюк кусок материи; некоторые – полуголые или с небольшим куском материи у пояса» [3, с. 23–24]. Впоследствии арх. Андроник во время строительных работ и сам стал одеваться «как все в Индии»: ходил босиком, а одежда состояла «из куска материи от пояса до колен» [3, с. 147]. В одежде ходили только в общественных

местах, «дома же было все гораздо проще» [3, с. 263–264]. Так, чиновник или учитель на работе должны были носить дхоти и рубашку, женщины – сари, дома же могли быть только в юбке, маленькие дети – без одежды. Причем дхоти арх. Андроник не называет иначе, как «куском материи, обернутым вокруг пояса».

Обычным явлением в Индии было плохое питание. Худоба крестьян обращает на себя внимание архимандрита: «...Все босоногие, бедно одетые, худощавые, очевидно от плохого питания» [3, с. 27–28]. Полуголодное существование влекло физическую недоразвитость детей. Он приводит в пример своего работника Самуила и его сестру, остановившуюся в росте и в 4–5 лет выглядевшую пожилой [3, с. 133]. Судя по всему, забота о здоровье не была характерна для простых индийцев. Брат Самуила погиб, так как после укуса кобры не стал ничего предпринимать для облегчения ситуации, полагая, «что это ничего особенного» [3, с. 141].

Традиции питания

Архимандрит Андроник описывает традиции питания индийских христиан, у которых основу рациона составляют рис, кокос и другие орехи, много острых приправ и в небольших количествах мясо и рыба. Местная природа способствует несложному ведению хозяйства: «При теплом климате, где у некоторых почти совсем нет одежды, где хижины нужны только для защиты от дождя и солнца, а не от холода, где плодовые деревья круглый год дают плоды, а тапиока растет при очень небольшом уходе, – людям в крайнем случае можно жить, как птицам небесным. Некоторые так и живут» [3, с. 269]. К отсутствию столовых приборов русский монах так и не привык и пользовался во время еды ложкой. При описании блюд он не использовал местные названия: «Если хозяин дома беден, гостям предлагаются только листья с какой-то белой мазью для жевания. Более состоятельные хозяева угощают фруктами, местным печеньем и кофе» [3, с. 100]. Гораздо подробнее рассказывается о растениях, которые он выращивал: фасоль, баклажаны, тапиока, похожий на картофель овощ келяня, качиль, ямб, овощи чена и темпе, бананы, ананасы, папайя, деревья джак-фрут, манго и каша нат, кокос [3, с. 121–124]. Однако при возделывании растительных продуктов в тропиках приходилось соблюдать осторожность: «Из-за микробов, как мне говорили, там нельзя культивировать не-

которые растения. В жарком климате микробы способствуют быстрому гниению продуктов, а также болезням людей и животных» [3, с. 114]. Проблема болезней обозначается почти сразу после приезда миссионера в Индию. Встречавший его товарищ, «уроженец Донской области», предупреждает: «Первое правило для белых в Индии – ничего не покупать съестного у индусов. Они так грязны, что очень легко заразиться» [3, с. 26].

Занятия и материальная культура

Архимандрит Андроник хорошо обрисовывал те стороны жизни индийцев, с которыми сам сталкивался. Так, на страницах его книги можно найти описание дома, который ему построили местные жители: «Они из срубленных здесь же столбиков и палок сделали стойки и стропила, обтянули все кокосовыми листьями и дом был готов. Длина дома была три метра, ширина – два метра... Домик со всех сторон был плотно закрыт кокосовыми листьями, окон не было; входя в единственную дверь, нужно было сгибаться, а стоять можно было только посередине дома. У двух стен крыша спускалась ниже плеч. Пол, конечно, был земляной, и на нем в виде ковра лежал еще один сплетенный кокосовый лист. От дождей, ветров и солнца дом этот был достаточной защитой» [3, с. 107–108]. Внутри было такое же нехитрое убранство: «Вся мебель состояла из двух досок-горбов, служивших мне и кроватью, и сиденьем, и столом» [3, с. 107].

Живя на вершине горы Мадур маля, русский монах занимался сельским хозяйством: выращивал съедобные растения, разводил коров. Он рассказал, что на горе была плодородная земля, но прежде, чем возделывать что-либо, приходилось делать террасы, иначе «при сильных дождях разрыхленная земля со склонов быстро смывается под гору»: «Строя террасы, местами я добавлял на них землю, углубляя места посадок, благодаря чему получал хорошие урожаи» [3, с. 121]. Однако отмечает, что мало где строятся террасы, земля индийцами обрабатывается небрежно, и из-за частых ливней уносится потоками. Между горами и холмами уход за землей ведется только на равнинах и в низинах. Исключение составляют рисовые поля, «заливаемые во время дождей многочисленными потоками. Обрабатываются и удобряются они хорошо, почти все дают два урожая в год, и всегда бывает радостно видеть то веселые всходы риса, выступающие из воды, то налива-

ющиеся колосья, обещающие урожай, то самую жатву, когда подсохшие поля полны людей, в радостном настроении убирающих урожай» [3, с. 157–158]. На сухих ровных местах около рек выращивали сахарный тростник, из которого делали «сгущенный сахар». Архимандрит Андроник довольно подробно описывал этот процесс: «Зрелые стебли, такие же, как кукурузные, при уборке тут же на поле пропускаются между двумя валами. Текущий сок собирается в большие чаны и тут же переваривается. Сладкую светлую жидкость нельзя недоваривать, чтобы не осталась слишком жидкой, но нельзя и переваривать. Специалисты снимают ее с огня, когда она становится густой, но сохраняет текучесть. Недорого покупал я жестяные банки по 60 фунтов такого сгущенного сахара и 3–4 месяца пользовался этим здоровым, вкусным и нужным при работе продуктом, даром местной природы...» [3, с. 158].

Миссионер заметил, что рыболовство также является для индийцев средством к существованию. Добытый улов они переносят, как и другие тяжести, на голове в населенные пункты, иногда находящиеся в 30 милях от берега [3, с. 159]. На Мадрасе монах обратил внимание на необычных рыбаков, которые уходили далеко в море на нескольких соединенных друг с другом бревнышках с парусом: «Выйдя на берег, они разбирают бревна и выбрасывают их на пляж сушиться, чтобы при следующей поездке снова спустить их в воду и строить плот. При сильной волне, рыбаки, конечно, бывают постоянно мокрыми, но жара их тут же подсушивает. Ловят они обычно 3–4 рыбы, фунтов по 10–15 каждая» [3, с. 352–353].

Подспорьем в жизнеобеспечении для индийцев был сбор меда диких пчел. Действие происходило ночью. Для этого «резервуар с медом» прокалывали палкой с привязанной веревкой, по которой потом стекал мед. Пчел же в это время «палили огнем» [3, с. 103–104]. Были в Индии и «правительственные» пчеловоды [3, с. 104].

Довольно подробно описаны в книге архимандрита Андроника особенности некоторых ремесел в Индии. Так, индийцы были мастерами по изготовлению деревянной мебели (особенно хорошей была мебель из тика), украшений и утвари из металлов: «При мне индусы сами делали медные сосуды разных форм и размеров, украшения из меди, серебра и золота волам и людям, но больше всего для женщин. Можно было дешево купить хорошие ножи, звонки,

замки местной кустарной работы» [3, с. 110, 284]. Архимандрит Андроник акцентирует внимание на «большой разнице» между рабочими специалистами по дереву, каменщиками и кузнецами. По его мнению, мастера работы по дереву более искусные и ответственные, чем каменщики: «...Столяры и плотники очень точны в работе и гораздо честнее других рабочих. Работая по большей части только стамесками, сидя на земле, они ступнями или пальцами ног прижимают дерево к лежащей на земле доске, выполняя работу замечательно точно по какому угодно чертежу» [3, с. 283]. С другими рабочими ему приходилось гораздо труднее: «Нужно внимательно следить, чтобы все было сделано, как нужно, иначе легко будет испорчен материал, и работа не будет выполнена» [3, с. 283]. Также в Индии был распространен тяжелый неквалифицированный труд, часто так работали и дети [3, с. 160]. Русский миссионер почти не описывает орудий труда индийцев, исключение составляет «кундали» – «мотыга с узким лезвием, фута полтора длиной, и с длинной ручкой. Подняв высоко над головой, рабочий с большой силой ударяет ею в землю. Кундали глубоко разрыхляет землю, перерезает и выкорчевывает корни» [3, с. 154].

Характер индийцев

Довольно много внимания в книге архимандрита Андроника уделено описанию характерных черт поведения индийцев. Так, уже на первых страницах встречается заметка о его попутчиках, сопровождающаяся выводами в целом о характере индийцев: «брамине», обладавшем огромным самолюбием, «которое, как оказалось, весьма характерно для индусов высших каст» [3, с. 16], и «индусе-магометанине», говорившем о желании своем и своих близких принять христианство, но впоследствии так и не ответившем на обращение русского миссионера: «Судя по последующему опыту, такие обещания, которые можно не исполнить, делаются ради какой-нибудь выгоды или просто для приятности разговора» [3, с. 17]. Русские поселенцы, прожившие в Индии уже не один год, предупреждают недавно приехавшего русского монаха о «вороватости» и нечестности местного населения [3, с. 27, 28]. В более поздний период своего пребывания архимандрит Андроник сам неоднократно сталкивался с кражами: «Громадным злом в отношении фруктов и вообще, с которым я оказался не в силах бороться,

является воровство. ...Воровство бывало таково, что я всегда рассчитывал на потерю значительной части урожая. ...Бывали случаи воровства пищи из горшков даже во время варки; воровали пуговицы от одежды, фитили из керосиновой лампы. Хорошо, что некоторых вещей, как, например, орудия для обработки земли и для работы с камнями, воры не брали. Особенно они охотились за деньгами» [3, с. 124–125]. Он неоднократно приводит и другие примеры воровства [3, с. 30 и др.]. Нечестность, по мнению монаха, была одинаковой и среди язычников, и среди христиан: «Нечестность в материальных делах – это, пожалуй, область, где – в плохом – христиане и язычники Индии походят друг на друга больше всего. Но и в этой области, как и в семейных отношениях, влияние христианства огромное» [3, с. 266–267]. Очень коротко архимандрит Андроник говорит об обманувшем его прихожанине: «Я дал небольшой задаток Георгию за дом, но ни дома, ни задатка никогда не получил» [3, с. 107]. У русского монаха воровал даже его работник Самуил [3, с. 133]. Однако обращает на себя внимание история, рассказанная знакомой архимандрита А.К. Ирбе, считавшей индийцев нечестными и получившей вместо заказанного совсем другой сорт яблонь. Архимандрит Андроник по этому поводу замечает, что в Индии «у частных садоводов нет слова “нет” для покупателей» [3, с. 28]. Вероятно, индийские продавцы, не желая показаться невежливыми, предпочитали дать любую замену товару, чем отказать в продаже. Возможно, именно разница в культурных стереотипах поведения могла сыграть негативную роль в восприятии индийцев европейцами. В этом отношении заметки русского монаха перекликаются с наблюдениями Афанасия Никитина, высказывавшего очень настороженное отношение к индийским нравам и обычаям: «А здесь люди все черные, все злодеи, а женки все гулящие, да колдуны, да тати, да обман, да яд, господ ядом морят» [15].

Также миссионер сделал вывод о необычайной лени индийцев: «...Работать индусы не любят, и это причина многих их бед. При каждом ударе киркой они издают стон, и когда можно не работать – на чужой ли работе или у себя дома, – они не работают» [3, с. 29–30]. В пример он привел «характерный для индусов случай», когда рабочие, не выполнившие задание хозяина фермы, изображали усталость и хотели еще получить вознаграждение за труд [3, с. 31].

Однако архимандрит Андроник вспоминает об индийцах очень тепло, особенно подчеркивая их бескорыстное гостеприимство: «Можно было бы много сказать об особенностях индийского гостеприимства, в общем же, язычники индусы, и индийские христиане – люди общительные и гостеприимные. ...Несмотря на мою бедноту, гостеприимство мне оказывали от чистого сердца, о чем я вспоминаю с глубокой благодарностью» [3, с. 280]. Индийцы любопытны и общительны: «Первое время, часто целыми группами, приходили индусы смотреть, как я живу» [3, с. 108]; «Жители Индии – люди общительные и любят бывать вместе, разговаривать и слушать других» [3, с. 268]. Архимандрита Андроника интересует влияние христианства на недавних язычников. В противовес наблюдениям о всеобщей нечестности индийцев он замечает образцовые положительные качества индийцев-христиан: «Особенно ценное качество христианских отношений – правдивость, отсутствие лжи; и этому нужно было бы многим поучиться у индийских христиан, равно как и христианскому уважению личности. При разговоре с ними их можно бранить за лень, за всякое неумение и упущения при условии, что этим не переходятся границы уважения к личности собеседника» [3, с. 268–269]. Миссионер подробно описывает состояние Православной Сирийской Восточной Церкви в Индии: церковные таинства и требы, дисциплину, духовенство, паству, праздники, посты, образование и т.д., и старается во всем увидеть позитивное воздействие христианства на обычаи индийцев.

Общественное устройство, религиозность, брачные обычаи

В понимании архимандрита Андроника в Индии существуют высшие и низшие касты. Он рассказывает о знакомстве в начале своего путешествия с представителем высшей касты – «брамином», отличавшимся «огромным самолюбием» [3, с. 16], о низших кастах упоминает, говоря, что «православное христианство и другие вероисповедания больше принимают язычники низших каст, которых индусы до времени Ганди никуда к себе не пускали, да и которые теперь-то здесь не в почете» [3, с. 266]. Еще одна группа в индийском обществе – каникарены, названные о. Андроником «первобытными людьми»: «Даже по сравнению с бедными индусами, каникарены стоят на очень низкой ступени цивилизации: мужчины и женщины

ходят совсем голые; не имея элементарной медицинской помощи, взрослые и, особенно, дети умирают в большом количестве, когда их легко можно было бы спасти» [3, с. 137]. Упоминается «военная каста найеров».

Индийцы религиозны, в чем неоднократно убеждался архимандрит Андроник [3, с. 30]. Однажды его поразило такое наблюдение: «В юго-западном углу фермы, под манго в несколько обхватов, стояла индусская молельня с идолами, перед которыми часто зажигался огонь. В мою бытность на ферме я видел, как, собрав урожай рагги, рабочие слепили из навоза маленьких идолов и расставили на куче зерна. Вообще индусы религиозны – это приходилось часто наблюдать» [3, с. 30]. Русский монах обратил внимание и на характерную черту индийских воззрений – веру в реинкарнацию; эта вера может сильно повлиять на поведение человека: «Несколько предсказателей пророчили, что в следующее перевоплощение он будет свиньей, поэтому он ведет строго аскетический образ жизни, чтобы в будущем не было плохо. Он спит на твердой постели, ест только один раз в сутки. Встав утром, он берет кундали и идет работать» [3, с. 154]; «Веря в переселение душ, индусы стараются не убивать обезьян и змей, вообще ничего живого. Если обезьяны начинают сильно вредить, их ловят, ...отвозят на поезде или автомобиле далеко в лес и там выпускают на волю» [3, с. 120].

Видимо, у индийцев существовала высокая потребность в духовной жизни, чем монах объясняет разнообразие религий, распространившихся в Индии и соединяющихся у местных жителей с природным любопытством и общительностью: «Разноверное окрестное население чувствовало некую духовность моего жития. Со временем моя гора стала местом паломничества для молитвы» [3, с. 161]. Примкнувшие к православию индийцы порой демонстрировали изрядное религиозное усердие, которое все же легко могло смениться вполне земными интересами, как это произошло, например, с помощником архимандрита Андроника Самуилом, который даже выражал желание стать монахом, но стал воровать и тайно женился [3, с. 126–133]. Однако архимандрит Андроник отмечает в индийцах «жажду святости, христианского мира и правды» и утверждает, что слышал в Индии «больше, чем где-либо, исповедания себя христианами, заявления о желании по-христиански жить и воспитывать детей, свидетельства о знании сущности

христианства»: «И это мне доводилось слышать и от старца священника, и от крестьянина, и от учителя, и от банкира. Я бывал у них часто, и свидетельствую об этом» [3, с. 267].

Как отмечает о. Андроник, «особенно характерный факт для индусов – зависимость церковных дел от материальных» [3, с. 55] и «материализм» индийцев: «При бедности и неактивности, при большом материализме жителей Индии, для многих принять религию господ страны, – значило получить службу или работу, иметь привилегии при воспитании детей, пользоваться защитой властей. Соблазн, на который нередко идут многие. В таких случаях низменные побуждения часто стараются прикрыть высокой идеологией» [3, с. 70]. Инославные миссионеры тоже вели свою работу, нередко опираясь на материальный интерес местных жителей: «Легче обращаться внекастовых, бедных, отверженных, но, конечно, больше интереса представляет обращаться православных, подходя к ним, как друзья и благодетели, соблазняя их материальными и другими земными выгодами» [3, с. 288].

В брак в Индии вступали очень рано. По словам работника о. Андроника Самуила, его брат Куты, которому на вид было 10–11 лет, уже три года был женат [3, с. 140]. Архимандрит Андроник был знаком с семьей сирийских христиан-индийцев, где выдавали замуж сразу несколько сестер, среди которых и девочку 10–12 лет [3, с. 233]. Было распространено многоженство: «Эти поля... все принадлежат одному хозяину-индусу... У него 11 жен, которые постоянно из-за него ссорятся между собою» [3, с. 154]. Нередко встречалось и многомужество: «Нараянен говорил, что их мать стара и ей нужна помощница. “Мы бедные и поэтому не можем взять двух жен, поэтому женились двое на одной”» [3, с. 154]. Далее архимандрит рассказал о семействе кузнеца по золоту, у которого «своих достатков было мало»: «Три сына Сорнам Коллен были нормально женаты и имели детей; дочь же, здоровую и красивую девушку, когда ей было лет 20, отец выдал замуж за четырех братьев другого семейства» [3, с. 155]. В другом случае брат, имея на содержании несколько взрослых сестер и желая поправить свое материальное положение, продал одну из них [3, с. 155–156]. «При мне гражданские власти Индии начали борьбу с браками малолетних, – пишет о. Андроник, – но это им не всегда удавалось» [3, с. 233].

Заключение

Итак, мы видим в книге архимандрита Андроника (Елпидинского) портрет Индии, нарисованный яркими, сочными красками, выражающими субъективное восприятие автором индийской культуры и общества. Весьма реалистично и без прикрас архимандрит Андроник рисует картину общества, в котором еще существует кастовая система, население бедно, очень многим приходится тяжело работать. Христианские убеждения Андроника особым образом подсвечивают его восприятие индийской реальности: индийские бедняки, живущие одним днем, описываются у него евангельским эпитетом «птицы небесные». Также миссионер включил в книгу заметки о характере индийцев, явно оценивая их с христианских позиций и, по-видимому, будучи склонным к стереотипам, подчеркивал их «вороватость», лень и описывал недостатки брачных обычаев, допускающих многоженство, многожество и браки малолетних. В целом он делает особый акцент на описании религиозной ситуации в Индии. Тем не менее, несмотря на элементы субъективности и индивидуальную специфику восприятия архимандрита Андроника, его работа содержит ряд ценных сведений о повседневном быте индийцев: простые дома, которые часто напоминают хижину, нехитрая домашняя утварь, скромное питание, основу которого составляют фрукты, рис и приправы. Он не заостряет внимание на этнографических подробностях при описании культуры Индии, совершенно не интересуясь, например, традиционными наименованиями предметов быта и орудий труда, однако его книга дает довольно полное представление об Индии первой половины XX в. и может быть важным дополнением к источникам для изучения индийской культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Альбедиль М.Ф. Христианство в Индии // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 6–18.
2. Августин (Никитин), Архимандрит. Русский миссионер в Индии. Архимандрит Андроник (Елпидинский) // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avgustin_Nikitin/russkij-missioner-v-indii-arhimandrit-andronik-elpidinskij/
3. Андроник (Елпидинский), Архимандрит. Восемнадцать лет в Индии. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012.

4. Бабочкина Я.О. Роль индуизма в социальной и политической жизни в Индии // *Novaum.ru*. 2017. № 10. С. 363–366.
5. Волошина О.А. Индийский мечтатель (о путешествии Герасима Лебедева в Индию) // *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 2013. № 5. С. 114–129.
6. Горохов С.А., Дмитриев Р.В. Формирование конфессионального пространства Индии: опыт историко-географического анализа // *Человек: образ и сущность*. 2019. № 1. С. 79–96.
7. Денисов Д.В. К вопросу о русско-индийских литературных связях (на материале древнерусской литературы) // *Наука и культура России. Материалы VIII Международной научно-практической конференции, посвященной Дню славянской письменности и культуры памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. Самара: Самарский государственный университет путей сообщения, 2011. С. 246–249.
8. Загородникова Т.Н. Начало изучения современной Индии в России. Минаев И.П. // *Ориенталистика*. 2018. Т. 1. № 1. С. 82–97.
9. Кислова Л.С., Драчева С.О. Образ Индии в травелоге Марии Арбатовой «Дегустация Индии» // *Филология и культура*. 2016. № 3. С. 107–112.
10. Смирнова Е.В. Религия и политические технологии в Индии // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2015. № 12–1. С. 189–194.
11. Соловьев С.В. Исторический обзор распространения христианства в Индии // *Поволжский вестник науки*. 2020. № 2. С. 11–14.
12. Солодкова О.Л. Рост христианской общины в Индии и Хиндутва // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история*. 2015. № 3. С. 30–39.
13. Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. СПб.: Наука, 2010.
14. Филь Ю.С. Особенности христианизации Северной Индии в колониальный период // *Colloquium-Journal*. 2018. № 8–5. С. 12–14.
15. Хождение за три моря Афанасия Никитина // *Электронные публикации Института русской литературы РАН*. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5068>
16. Хрущева П.В., Лобанов С.В. Индийские тексты и традиции на российской почве // *Актуальные вопросы современной науки. Материалы Международной (заочной) научно-практической конференции*. Нефтекамск: Наука и образование, 2015. С. 95–102.

REFERENCES

1. Al'bedil', M.F., 2002. Khristianstvo v Indii [Christianity in India]. In: Bernshtam, T.A. and Shevchenko, Yu.Yu. eds., 2002. Khristianstvo v regionakh mira. Sankt – Peterburg, pp. 6–18. (in Russ.)
2. Avgustin (Nikitin), Arkhimandrit. Russkii missioner v Indii. Arkhimandrit Andronik (Elpidinskii) [Russian missionary in India. Archimandrite Andronicus (Elpidinsky)]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avgustin_Nikitin/russkij-missioner-v-indii-arhimandrit-andronik-elpidinskij/ (in Russ.)
3. Arkhimandrit Andronik (Elpidinskii), 2012. Vosemnadsat' let v Indii [Eighteen years in India.]. Moskva: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya. (in Russ.)
4. Babochkina, Ya.O., 2017. Rol' induizma v sotsial'noi i politicheskoi zhizni v Indii [The role of Hinduism in social and political life in India], Novaum.ru, no. 10, pp. 363–366. (in Russ.)
5. Voloshina, O.A., 2013. Indiiskii mechtatel' (o puteshestvii Gerasima Lebedeva v Indiyu) [Indian dreamer (about the journey of Gerasim Lebedev to India)], Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost', no. 5, pp. 114–129. (in Russ.)
6. Gorokhov, S.A. and Dmitriev, R.V., 2019. Formirovanie konfessional'nogo prostranstva Indii: opyt istoriko-geograficheskogo analiza [The making of the confessional space of India: an attempt of historical and geographical analysis], Chelovek: obraz i sushchnost', no. 1, pp. 79–96. (in Russ.)
7. Denisov, D.V., 2011. K voprosu o russko-indiiskikh literaturnykh svyazyakh (na materiale drevnerusskoi literatury) [On the issue of Russian-Indian literary relations (the case of Old Russian literature)]. In: Nauka i kul'tura Rossii. Materialy VIII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi Dnyu slavyanskoi pis'mennosti i kul'tury pamyati svyatykh ravnoapostol'nykh Kirilla i Mefodiya. Samara: Samarskii gosudarstvennyi universitet putei soobshcheniya, 2011, pp. 246–249. (in Russ.)
8. Zagorodnikova, T.N., 2018. Nachalo izucheniya sovremennoi Indii v Rossii. Minaev I.P. [The beginning of the study of modern India in Russia. Minaev I.P.], Orientalistika, Vol. 1, no. 1, pp. 82–97. (in Russ.)
9. Kislova, L.S. and Dracheva, S.O., 2016. Obraz Indii v traveloge Marii Arbatovoi «Degustatsiya Indii» [The image of India in Maria Arbatova's travelogue «Tasting India»], Filologiya i kul'tura, no. 3, pp. 107–112. (in Russ.)
10. Smirnova, E.V., 2015. Religiya i politicheskie tekhnologii v Indii [Religion and political technologies in India], Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki, no. 12–1, pp. 189–194. (in Russ.)
11. Solovyov, S.V., 2020. Istoricheskii obzor rasprostraneniya khristianstva v Indii [Historical review of the spread of Christianity in India], Povolzhskii vestnik nauki, no. 2, pp. 11–14. (in Russ.)
12. Solodkova, O.L., 2015. Rost khristianskoi obshchiny v Indii i Khindutva [The growth of the Christian community in India and Hindutva], Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Vseobshchaya istoriya, no. 3, pp. 30–39. (in Russ.)
13. Uspenskaya, E.N., 2010. Antropologiya indiyskoi kasty [Anthropology of the Indian caste]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)
14. Fil', Yu.S., 2018. Osobennosti khristianizatsii Severnoi Indii v kolonial'nyi period [The features of the Christianization of North India during the colonial period], Colloquium-Journal, no. 8–5, pp. 12–14. (in Russ.)
15. Khozhdenie za tri morya Afanasiya Nikitina [A journey beyond the three seas by Afanasiy Nikitin]. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5068> (in Russ.)
16. Khrushcheva, P.V. and Lobanov, S.V., 2015. Indiiskie teksty i traditsii na rossiiskoi pochve [Indian texts and traditions on Russian soil]. In: Vostretsov, A.I. ed., 2015. Aktual'nye voprosy sovremennoi nauki. Materialy Mezhdunarodnoi (zaочноi) nauchno-prakticheskoi konferentsii. Neftekamsk: Nauka i obrazovanie, pp. 95–102. (in Russ.)

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

УДК 903-03

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-4/34-49>

А.Н. Попов, М.К. Руденко, А.А. Лазина, Б.В. Лазин, Р.Д. Светогоров,
Е.С. Куликова, О.А. Кондратьев, А.В. Мандрыкина, А.М. Исмагулов,
Р.Р. Сайфутяров, П.А. Волков, Е.С. Ващенко, Е.Ю. Терещенко, Е.Б. Яцишина*

ИДЕНТИФИКАЦИЯ МИНЕРАЛЬНОГО СЫРЬЯ КАМЕННЫХ АРТЕФАКТОВ ИЗ НЕОЛИТИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ ПРИМОРЬЯ: КОМПЛЕМЕНТАРНЫЕ СИНХРОТРОННЫЕ, ЭЛЕКТРОННО-МИКРОСКОПИЧЕСКИЕ, МАСС-СПЕКТРОМЕТРИЧЕСКИЕ И ДРУГИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

В статье представлены результаты изучения четырех каменных украшений – подвесок, обнаруженных в процессе раскопок памятников среднего неолита Приморья (7,5–4,7 тыс. л.н.) Бойсмана-2 и Ветка-2. В результате комплексного неразрушающего исследования, включавшего анализ элементного и фазового составов, а также морфологии поверхности предметов, авторами определено, что из четырех артефактов три были изготовлены из нефрита (идентифицированы минералы группы амфиболов – тремолит и актинолит), а один – из кальцита.

Ключевые слова: историческое материаловедение, синхротронные исследования, электронная микроскопия, масс-спектрометрия, каменные артефакты, неолит Приморья

* ПОПОВ Александр Николаевич, кандидат исторических наук, директор Учебно-научного музея ДВФУ, доцент Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: popov.an@dvfu.ru

РУДЕНКО Максим Константинович, аспирант Департамента истории и археологии, лаборант Отдела археологических экспертиз Учебно-научного музея ДВФУ Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: rudenko.mko@dvfu.ru

ЛАЗИНА Анастасия Александровна, аспирант Департамента истории и археологии, главный хранитель фондов Музея археологии и этнографии Учебно-научного музея ДВФУ Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: lazina.aal@dvfu.ru

ЛАЗИН Борис Владимирович, старший научный сотрудник Музея археологии и этнографии Учебно-научного музея ДВФУ Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: lazin.bv@dvfu.ru

СВЕТОГОРОВ Роман Дмитриевич, кандидат физико-математических наук, инженер-исследователь Курчатовского комплекса синхротронно-нейтронных исследований Национального исследовательского центра «Курчатовский институт».

E-mail: rdsvetov@gmail.com

КУЛИКОВА Елизавета Сергеевна, кандидат химических наук, лаборант-исследователь Курчатовского комплекса синхротронно-нейтронных исследований Национального исследовательского центра «Курчатовский институт».

Identification of mineral raw materials of stone artifacts from the Neolithic sites of Primorye: complementary synchrotron, electron microscopic, mass spectrometric and other studies. ALEXANDER N. POPOV, MAKSIM K. RUDENKO, ANASTASIA A. LAZINA, BORIS V. LAZIN (Far Eastern Federal University), ROMAN D. SVETOGOROV, ELIZAVETA S. KULIKOVA, OLEG A. KONDRATEV, ANASTASIA V. MANDRYKINA, ARTEM M. ISMAGULOV, RASIM R. SAIFUTYAROV, PAVEL A. VOLKOV, EKATERINA S. VASHCHENKOVA, ELENA Yu. TERESHCHENKO, EKATERINA B. YATSISHINA (National Research Center «Kurchatov Institute»)

The article presents the results of the study of four stone pendants, discovered during the excavations at Boisman-2 and Vetka-2, two Middle Neolithic sites in Primorye (7.5–4.7 thousand years ago). As a result of a comprehensive non-destructive study, which included an analysis of the elemental and phase compositions, as well as the surface morphology of the objects, the authors determined that out of four artifacts, three were made of nephrite (amphibole minerals – tremolite and actinolite), and one was made of calcite.

Keywords: historical materials science, synchrotron study, electron microscopy, mass spectrometry, stone artifacts, Neolithic Age of Primorye

E-mail: lizchkakul@mail.ru

КОНДРАТЬЕВ Олег Алексеевич, инженер Курчатовского комплекса синхротронно-нейтронных исследований Национального исследовательского центра «Курчатовский институт».

E-mail: edelier@mail.ru

МАНДРЫКИНА Анастасия Викторовна, младший научный сотрудник Курчатовского комплекса нано-, био-, инфо-, когно-, социо- и природоподобных технологий Национального исследовательского центра «Курчатовский институт».

E-mail: mandrykina_av@mail.ru

ИСМАГУЛОВ Артем Маратович, лаборант-исследователь Научно-исследовательского института химических реактивов и особо чистых химических веществ Национального исследовательского центра «Курчатовский институт».

E-mail: ismagulov.art@mail.ru

САЙФУТЯРОВ Расим Рамилевич, кандидат химических наук, научный сотрудник Научно-исследовательского института химических реактивов и особо чистых химических веществ Национального исследовательского центра «Курчатовский институт».

E-mail: rosy01@gmail.com

ВОЛКОВ Павел Александрович, начальник отдела аналитических исследований Научно-исследовательского института химических реактивов и особо чистых химических веществ Национального исследовательского центра «Курчатовский институт».

E-mail: volkov.pavel.msu@yandex.ru

ВАЩЕНКОВА Екатерина Сергеевна, заместитель начальника отдела аналитических исследований Научно-исследовательского института химических реактивов и особо чистых химических веществ Национального исследовательского центра «Курчатовский институт».

E-mail: e_katerina2708@mail.ru

ТЕРЕЩЕНКО Елена Юрьевна, кандидат физико-математических наук, начальник Лаборатории естественно-научных методов в гуманитарных науках Национального исследовательского центра «Курчатовский институт», старший научный сотрудник Института кристаллографии им. А.В. Шубникова Федерального научно-исследовательского центра «Кристаллография и фотоника» РАН.

E-mail: elenatereschenko@yandex.ru

ЯЦИШИНА Екатерина Борисовна, доктор исторических наук, заместитель директора по научной работе Национального исследовательского центра «Курчатовский институт», начальник Лаборатории применения естественнонаучных методов в социогуманитарных исследованиях Научно-исследовательского института химических реактивов и особо чистых химических веществ Национального исследовательского центра «Курчатовский институт».

E-mail: yatsishina_eb@nrcki.ru

© Попов А.Н., Руденко М.К., Лазина А.А., Лазин Б.В., Светогоров Р.Д., Куликова Е.С., Кондратьев О.А., Мандрыкина А.В., Исмагулов А.М., Сайфутяров Р.Р., Волков П.А., Ващенко Е.С., Терещенко Е.Ю., Яцишина Е.Б., 2022

** Работа выполнена при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования РФ. Проекта № 15.СИН.21.0013 (соглашение № 075-15-2022-1177 от 25.08.2022).

Авторы выражают глубокую благодарность сотруднице Национального исследовательского центра «Курчатовский институт» А.Ю. Лобде за помощь в проведении исследований.

Введение

Изделия из полудрагоценных и поделочных материалов, в том числе из нефрита и близких ему минералов, высоко ценились в культурах Восточной Азии с древнейших времен. Юг российского Дальнего Востока издревле являлся неотъемлемой частью мира восточноазиатских древностей. В археологических контекстах дальневосточных культур такие изделия всегда занимали особое место, являясь достаточно редкими находками, чаще всего связанными с погребальными практиками, религиозными культами или искусством. Поэтому одной из актуальных задач является подробное исследование каменных изделий, обнаруженных на археологических памятниках Дальнего Востока России широкого временного диапазона – от неолита (7–5 тыс. л.н) до средневековья (XI–XII вв.), которое сочетало бы в себе специфические археологические методы исследования (сравнительно-исторический, классификаци-

онный, стилистический анализ находок, поиск аналогий, корреляция с сопредельными территориями) и естественно-научные методы, позволяющие идентифицировать минералы, использованные при их изготовлении. В данной работе представлены первые результаты реализации такого исследовательского подхода – изучены 4 предмета, которые относятся к эпохе неолита.

Объекты и методы исследования

Все изучаемые предметы принадлежат к числу уникальных для региональной и восточноазиатской археологии и являются музейными ценностями (хранятся в фондах Музея археологии и этнографии Учебно-научного музея ДВФУ Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета).

Изделие № 1 (Рис. 1). Шлифованная, интенсивно заполированная подвеска прямоугольной формы с шестигранным поперечным

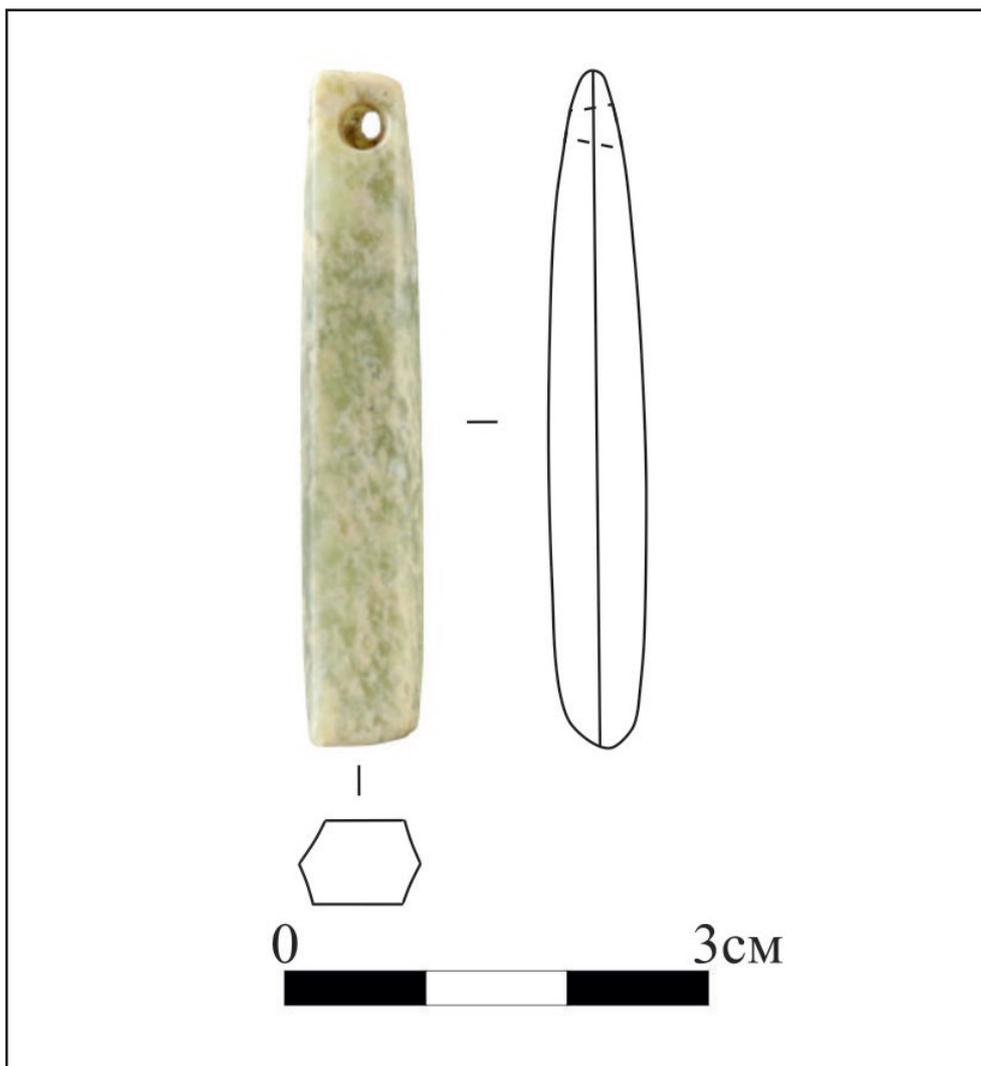


Рис. 1. Шлифованная подвеска прямоугольной формы. Ветка-2

сечением, с односторонне просверленным отверстием ($d = 0,15$ см) для крепления нити, выполненная из пятнистой светло-зеленой каменной породы. Размеры изделия: 4,7 x 0,7 x 0,4 см (музейный номер МА-547; уникальный шифр Вет-II-05/5264). Артефакт был обнаружен в процессе археологических раскопок на памятнике Ветка-2, расположенном в Ольгинском районе Приморского края, проводимых в 2005–2006 гг. совместным отрядом Музея археологии и этнографии ДВГУ и Дальневосточной лаборатории археологии и палеоэкологии Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН под руководством А.Н. Попова. Подвеска была обнаружена в процессе разбора заполнения котлована неолитического жилища, на уровне его пола – в нижней части слоя желтой супеси с многочисленными пятнами прокала и горелостями, образовавшимися от рухнувшей и сгоревшей кровли жилища. Мощность слоя – от 6 до 30 см. Рядом с украшением были обнаружены единичные каменные изделия (проколка, сверло, обломок наконечника стрелы), многочисленные отщепы и единичные пластинчатые отщепы, разрозненные фрагменты керамики, в числе которых – части венчиков сосудов, орнаментированные ромбическими и треугольными оттисками, наклепными валиками, а также стенки посуды, как неорнаментированные, так и украшенные оттисками гребенки и треугольными оттисками. Обнаруженные артефакты относятся к веткинской культуре (начало VI – конец V тыс. до н.э.) эпохи среднего неолита Приморья [3]. Для неолитического слоя рассматриваемого памятника имеются следующие радиоуглеродные даты: 6010±90 л.н. (СОАН-6145), 5860±90 л.н. (СОАН-6146) и 5830±95 л.н. (СОАН-6306) [5].

Изделие № 2 (Рис. 2). Шлифованная подвеска округлой формы, представленная в виде разомкнутого кольца (ширина пропила – 0,4 см), выполненная из бледно-зеленой каменной породы. Внешний диаметр изделия – 3,1 см, внутренний диаметр – 1,4 см x 0,6 см (музейный номер МА-855). Украшение было найдено в процессе раскопок археологического памятника Бойсмана-2, расположенного в Хасанском районе Приморского края, проводимых археологическим отрядом Учебно-научного музея ДВГУ под руководством А.Н. Попова в 1998 г. В могильнике № 2 было обнаружено парное (ярусное) погребение (погребение № 4), которое залегало на глубине 1,35–1,7 м от дневной поверхности и было

совершено в подстилающем раковинную кучу коричнево-суглинке. Выраженных следов могильной ямы не отмечено, хотя в процессе разборки заполнения слабо угадывались контуры чашевидного углубления. Костяки располагались крест-накрест по отношению друг к другу. Толщина земляной прослойки между костяками составляла не более 12 см. Верхний скелет (А) принадлежал мужчине 45–50 лет, погребенному в скорченном положении на правом боку, головой на восток, с согнутыми в локтях руками, кисти которых находились под подбородком. У таза почти вертикально стоял крупный плоский камень подтреугольной формы.

Нижний костяк (Б) принадлежал женщине 30–35 лет, захороненной на спине, головой на северо-восток, с согнутыми в коленях ногами, вытянутой вдоль тела правой рукой и согнутой в локте левой, кисть которой находилась у головы. Подвеска из шлифованного камня была обнаружена среди шейных позвонков женщины. Помимо подвески, в женском погребении обнаружен иной сопроводительный инвентарь: в нескольких сантиметрах к северо-востоку от черепа лежал крупный нуклеидный желвак серо-желтого узорчатого риолита со следами снятий и остатками желвачной коры; на костях левой кисти, у черепа, располагался плоскодонный сосуд закрытой баночной формы без горловины, декорированный по кромке венчика и узкой полосой под ним перекрещивающимися подпрямоугольными оттисками одиночного штампа (бойсмнская культура эпохи среднего неолита Приморья, 6,3–4,7 тыс. л.н.) [7].

Изделие № 3 (Рис. 3). Шлифованная, заполнированная подвеска С-образной формы (магатама), линзовидная в поперечном сечении, с обломанной головкой и частично обломанным просверленным отверстием для крепления нити, выполненная из каменной породы серовато-молочного цвета. Уплощенная грань с характерными царапинками и выемкам на целом конце изделия свидетельствует о том, что одним из технических приемов оформления заготовки было пиление. Размеры изделия – 2,4 x 0,9 x 0,4 см (музейный номер МА-875; уникальный шифр Б-II-98/РПЧ-2, 3). Артефакт был обнаружен в процессе раскопок памятника Бойсмана-2 в 1998 г. Подвеска была найдена в так называемой «раковинной куче» (мусорное антропогенное образование – из пищевых и хозяйственных отходов), в слое РПЧ-2 (2-я пачка чистых раковин) – пачка из несколь-

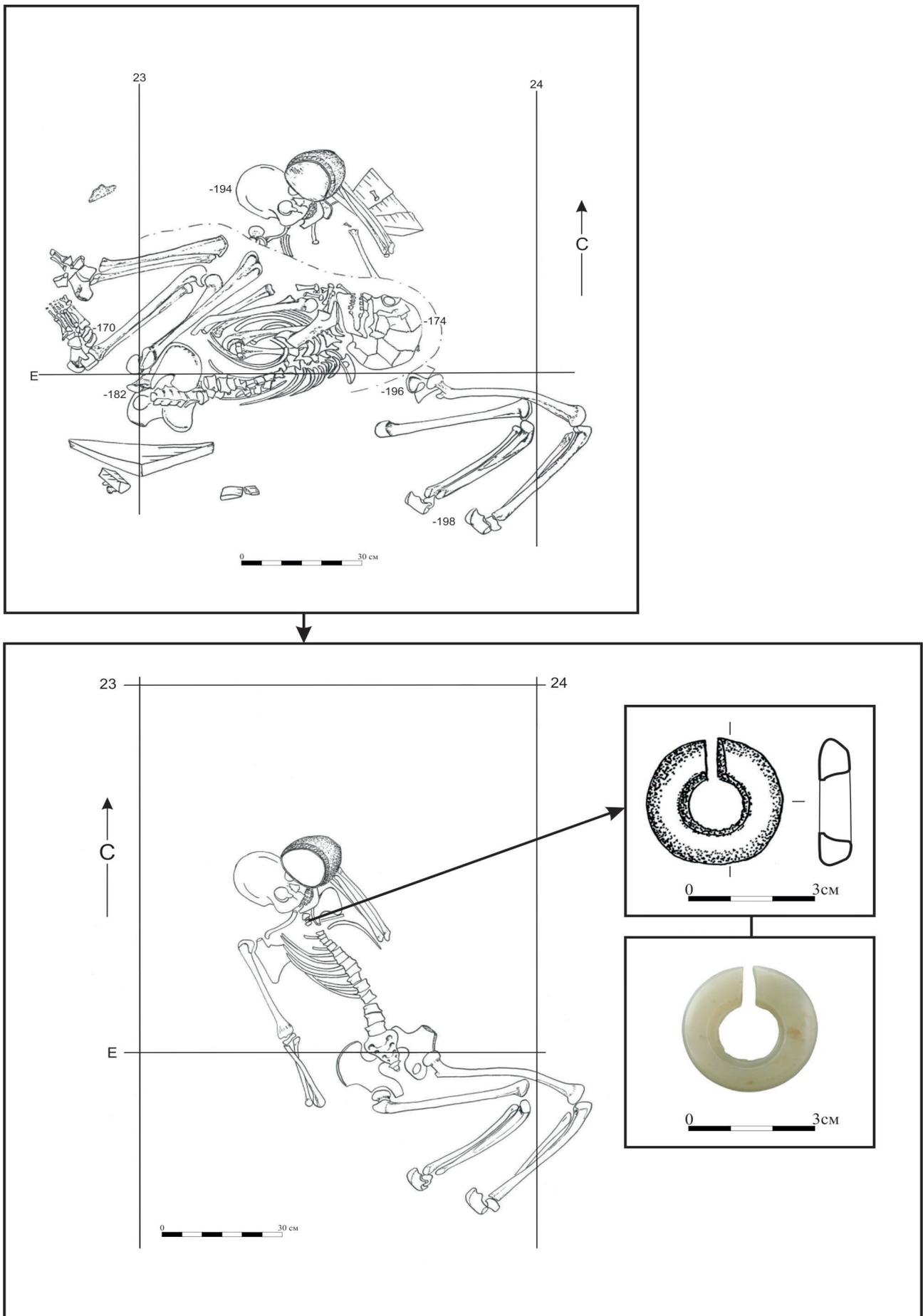


Рис. 2. Шлифованная подвеска округлой формы и место ее обнаружения. Бойсмана-2, могильник № 2



Рис. 3. Шлифованная подвеска С-образной формы. Бойсмана-2, РПЧ-2

ких слоев, состоящих из целых и фрагментированных створок раковин с незначительной примесью золы. В указанном слое, рядом с подвеской, были обнаружены разрозненные фрагменты лепной керамической посуды, как неорнаментированные, так и декорированные горизонтальными полосами оттисков зубчатого штампа, сплошным полем оттисков отдельного гладкого штампа с разнообразной конфигурацией рабочего края, а также были найдены единичные каменные и костяные артефакты, относящиеся к бойсманской культуре эпохи среднего неолита Приморья (6,3–4,7 тыс. л.н.) [6].

Изделие № 4 (Рис. 4). Шлифованная, интенсивно заполированная подвеска С-образной формы, линзовидная в поперечном сечении, из белого полупрозрачного камня с отверстиями на противоположных концах (магатама) (музейный номер МА-877). Длина изделия – 2,3 см, ширина – 0,9 см, толщина – 0,4 см. Диаметры отверстий – по 0,1 см. Найдена при раскопках памятника Бойсмана-2 в 1991 г., в могильнике № 1. Подвеска располагалась в парном погребении № 1, костяк А, который принадлежал мужчине примерно 20 лет, захороненному на левом боку в скорченном положении головой на восток. Левая рука вытянута вдоль туловища, правая – согнута в локте и прижата к корпусу, ки-

стью закрывая шейные позвонки погребенного. Подвеска была обнаружена у левого уха погребенного. По наличию сопутствующего керамического и каменного материала погребение относится к бойсманской культуре эпохи среднего неолита Приморья (6,3–4,7 тыс. л.н.) [8].

Для определения морфологии поверхности изделий применялась растровая электронная микроскопия (РЭМ). Исследование проводилось с помощью растрового электронно-ионного микроскопа Versa 3D (Thermo Fisher Scientific) в режиме «естественной среды» (70 Па), позволяющем изучать неметаллические образцы без нанесения дополнительного проводящего покрытия. Были получены РЭМ-изображения в обратно-рассеянных электронах, демонстрирующих Z-контраст, который несет информацию о композиционном составе.

Полуколичественный анализ основного элементного состава выполнялся на сканирующем электронном микроскопе сверхвысокого разрешения JSM Jeol 7100 F с энергодисперсионным детектором элементного анализа Oxford Instruments XMax 50 мм².

Количественный анализ основного и микропримесного состава выполнен методами атомно-эмиссионной спектроскопии и масс-спек-

трометрии с индуктивно связанной плазмой, соответственно, с использованием приставки лазерного пробоотбора (АЭС-ИСП-ЛА и МС-ИСП-ЛА, соответственно). Для каждого изделия выполнено не менее двух повторных анализов. Отметим, что вариации в данных МС и АЭС анализов (в том числе и результаты параллельных определений) могут отличаться ввиду природной неоднородности минералов и различия в микро – и макросоставе отдельных кристаллических зерен породы, попавших в область анализа.

АЭС-ИСП-ЛА измерения выполнялись на атомно-эмиссионном спектрометре с индуктивно-связанной плазмой iCAP6300 Duo (Thermo

Fisher Scientific). МС-ИСП-ЛА измерения выполнялись с использованием квадрупольного масс-спектрометра с индуктивно связанной плазмой ELAN DRC-e (Perkin Elmer). Лазерный пробоотбор выполняли с применением приставки NWR 213 (New Wave Research).

Для всех материалов были использованы одинаковые настройки абляции, идентичные настройкам при построении градуировочной зависимости с использованием стандартного образца стекла NIST SRM 610. Для наилучшего усреднения материала использован максимально возможный размер апертуры лазера (110 мкм), шаблон сканирования растр, участок сканирования составлял около 330*800 мкм,

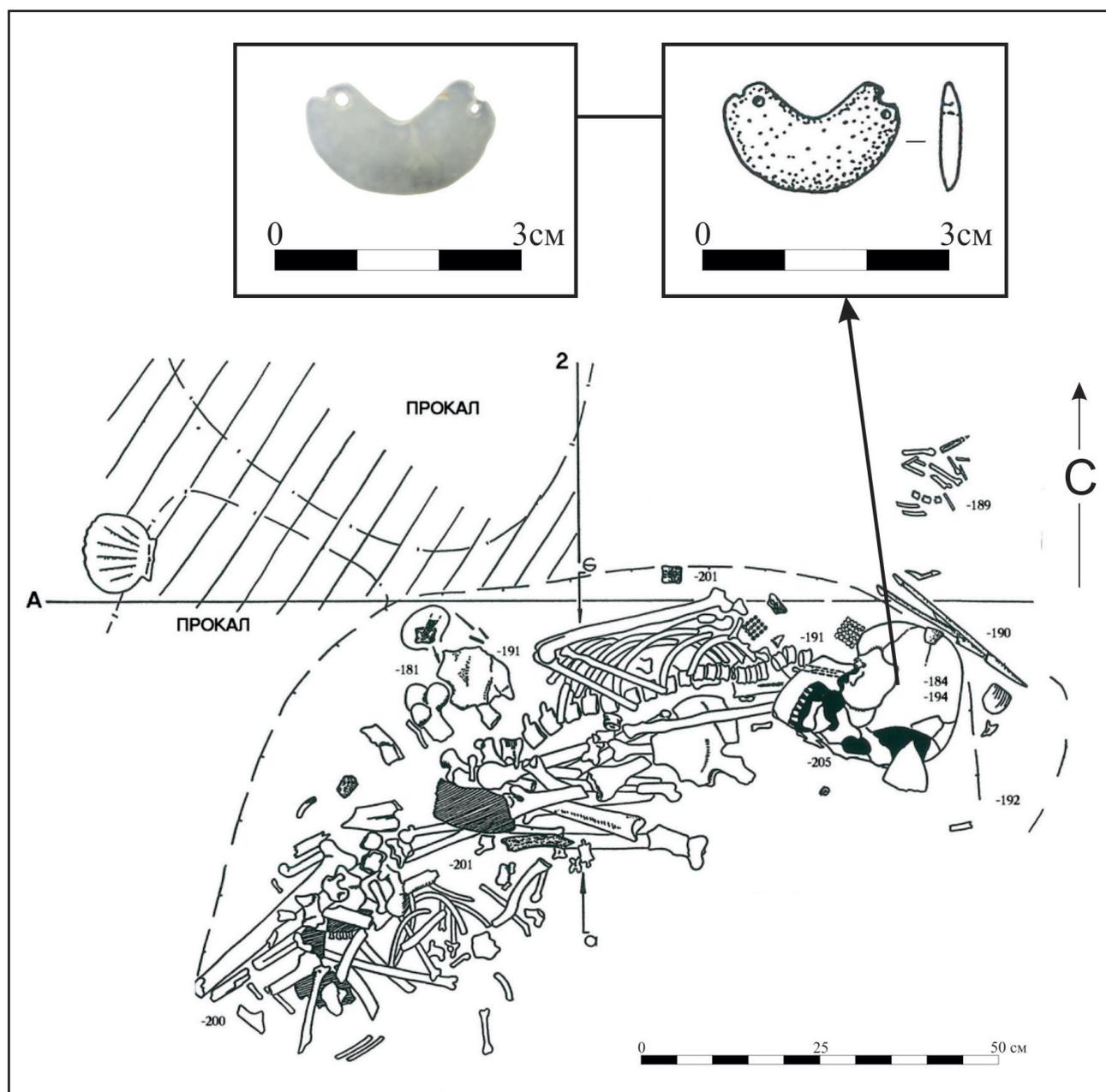


Рис. 4. Шлифованная подвеска С-образной формы и место ее обнаружения. Бойсмана-2, могильник № 1

мощность лазерного луча – 60%, частота импульсов 10 Гц, скорость сканирования 100 мкм/с. Для всех выполненных измерений проводили предварительную очистку поверхности путем «преабляции».

Параметры ИСП-МС. Для построения градуировочной зависимости использовали стандартный образец стекла NIST610. В качестве градуировочного контрольного образца использовали чистые аргон и гелий, проходящий через измерительную ячейку приставки ЛА. Результаты полученных измерений нормированы на 100% по сумме оксидов измеренных элементов (внутренний стандарт не использовали). Параметры съемки: мощность ВЧ-генератора – 1100 Вт, время измерения на массе – 25 мс, число реплик – 15.

Параметры ИСП-АЭС. Для построения градуировочной зависимости использовали стандартный образец стекла NIST610. В качестве градуировочного контрольного образца использовали кварцевое стекло с содержанием примесей определяемых элементов не более <0,00011–0,001% (содержание элементов учтено при указании пределов обнаружения по отдельным элементам). Результаты полученных измерений нормированы на 100% по сумме оксидов измеренных элементов (метод относительных калибровок, внутренний стандарт – кремний) [9].

Исследования артефактов методом рентгенофазового анализа (РФА) проводились на рентгеновском дифрактометре Bruker D8 ADVANCE (излучение $\text{CuK}\alpha$ (8кэВ), Ni-фильтр, детектор LYNXEYE, геометрия – на отражение) в следующем режиме: диапазон углов регистрации дифрактограмм исследуемых образцов 5–90°, регистрация в схеме 2 θ , шаг 0.01125°, время накопления сигнала 0.1–0.25 сек. Для регистрации дифрактограмм исследуемые украшения без растирания помещали в плексигласовые кюветы $d = 51$ мм с выемкой $h = 8$ мм. Регистрацию дифрактограмм проводили с вращением держателя 20 об/мин.

Уточнение структуры изделий выполняли методом порошковой дифрактометрии (РФА) в геометрии «на пропускание» на станции «Рентгеноструктурный анализ» (РСА) Курчатовского источника синхротронного излучения «КИСИ-Курчатов». В соответствии с технической особенностью станции в исследованиях использовался способ крепления артефактов в криопетле. Для дополнительного усреднения

информации о фазовом составе изделия по ориентациям во время измерений криопетля вращалась вокруг оси на 360°, размер пучка 0.4 x 0.4 мм². Корректировка центра пучка проводилась для каждого артефакта индивидуально. Для первичной обработки экспериментальных данных и приведения их к одномерному представлению $I(2\theta)$ двухкоординатные дифракционные картины обрабатывались с использованием программного обеспечения Dionis [10]. Для вычитания гладкого фона использована процедура фильтрации узких линий из экспериментальных данных. Для удобства представления данных и анализа результатов измерений в единой угловой шкале все экспериментальные данные были приведены к длине волны $\lambda = 0.74$ Å. Фазовый анализ проводился на основе положения и интегральной интенсивности дифракционных линий с использованием базы данных PDF-4+. Для оценки массовой доли фаз в изделиях использован метод корундовых чисел [11], когда корундовые числа для обнаруженных фаз приведены в базе данных. В случае, когда корундовые числа неизвестны, оценка доли фаз проведена по общей рассеянной интенсивности, то есть по сумме интенсивностей дифракционных пиков.

Результаты и обсуждение

Морфология изделий по данным растровой электронной микроскопии

Изделие № 1. РЭМ-изображения показывают, что кристаллы изученного артефакта представляют собой тонкие спутанно-волоконистые отдельности (Рис. 5: 1).

Изделие № 2. РЭМ-изображения показывают, что кристаллы изученного артефакта представляют собой тонкие спутанно-волоконистые отдельности (Рис. 5: 2).

Изделие № 3. Артефакт состоит из призматических и уплощенных столбчатых плотных кристаллов (Рис. 5: 3).

Изделие № 4. РЭМ-изображения показывают, что кристаллы изученного артефакта представляют собой тонкие спутанно-волоконистые отдельности (Рис. 5: 4).

Элементный состав изделий по данным РЭМ/ЭРМ

По данным РЭМ/ЭРМ (Табл. 1) было установлено, что материал изделий № 1, № 2 и № 4 схож и состоит из Mg, Si, Ca, Fe и Al. Изделие № 3 выделяется содержанием Na, Al, Si, Ca, Fe и Mn. Все данные приведены в массовых процентах.

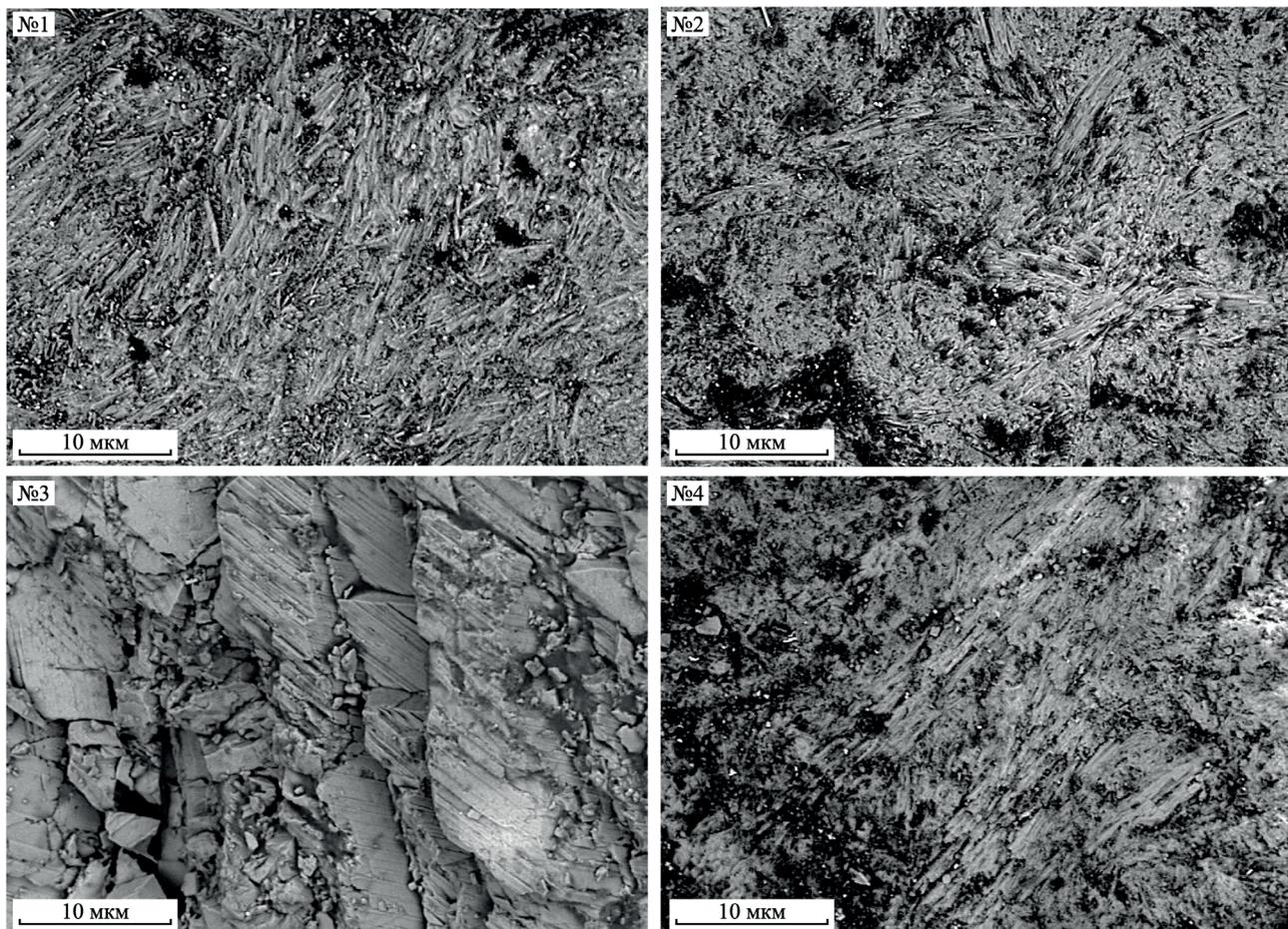


Рис. 5. РЭМ-изображения в обратно-рассеянных электронах:
1 – изделие № 1; 2 – изделие № 2; 3 – изделие № 3; 4 – изделие № 4

Таблица 1

Элементный состав изделий по данным РЭМ/ЭРМ

	Изделие № 1			Изделие № 2			Изделие № 3			Изделие № 4		
	обл.1	обл.2	обл.3									
C	10,4	9,5	12	6,9	9,5	10,6	30,6	28,6	27	20,3	25,3	24,2
O	41,7	42	41,5	42,2	43,1	41,9	50,9	48,8	47,4	38,1	36,6	36,9
Na	0,3	0,3	0,5	0,4	0,3	0,2	1,1	1,7	1,5	0,7	<0,5	0,5
Mg	13,9	14,2	13,9	15,3	14,9	14,4	<0,5	<0,5	<0,5	12,7	11,6	12

Al	0,8	0,7	0,9	0,6	0,6	0,5	0,9	0,9	1,2	0,5	0,5	0,5
Si	24,2	24,5	23,1	25,9	24,2	24,4	1,2	1,4	1,5	20,4	19	19,3
P	-	-	-	<0,5	-	-	<0,5	<0,5	<0,5	-	-	-
S	-	-	-	-	-	-	-	<0,5	<0,5	-	-	-
Cl	<0,5	<0,5	<0,5	-	-	-	<0,5	<0,5	<0,5	-	-	-
K	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5
Ca	8	8	7,2	7,9	6,9	7,7	13,6	16,1	18,7	6,9	6,2	6,4
Ti	-	<0,5	<0,5	<0,5	<0,5	-	-	<0,5	-	-	-	-
Mn	-	-	-	<0,5	-	-	0,5	0,5	0,8	-	-	-
Fe	0,6	<0,5	0,5	<0,5	<0,5	<0,5	0,5	0,6	0,7	<0,5	<0,5	-

Микроэлементный состав изделий по данным МС-ИСП-ЛА и АЭС-ИСП-ЛА

По результатам АЭС-ИСП-ЛА исследований было определено, что в изделии № 1 преобладает примесь магния (19,5%) и железа (6,2%), присутствуют примеси алюминия, кальция, никеля (Табл. 2).

В изделии № 2 содержится значительное количество железа (13,1%), кальция (5,2%), алюминия (4,0%), магния (3,3%), натрия (1,3%). Также зафиксированы примеси меди, калия, марганца, никеля, свинца, титана и цинка (Табл. 2).

В изделии № 3 присутствуют примеси алюминия (3,6–10,6%), кальция (4,2–7,4%), железа (3,2–9,1%), калия (0,127–1,751%), магния (0,4–8,0%) и натрия (0,8–3,5%). Зафиксировано

присутствие примесей марганца, титана и цинка (Табл. 2).

Изделие № 4 также содержит значительное количество железа (15,2%) и магния (8,0%), однако выделяется значительной примесью хрома (1,4%). Кроме того, в нем также присутствуют алюминий, кальций, калий, марганец, натрий и никель (Табл. 2).

По результатам МС-ИСП-ЛА, во всех изученных артефактах присутствуют микропримеси марганца, никеля, меди и цинка (Табл. 3). При этом изделие № 1 выделяется высоким содержанием никеля, изделие № 2 – высоким содержанием марганца, никеля, меди, цинка, олова и свинца, изделие № 3 – высоким содержанием цинка и стронция, присутствием бария и висмута.

Результаты АЭС-ИСП-ЛА, вес. %

	1	2	3.1	3.2	4
Ag	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001
Al	0,3	4	10,6	3,6	1
As	<0,1	<0,1	<0,1	<0,1	<0,1
B	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001
Ba	0,004	0,014	0,05	0,002	0,002
Be	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001
Bi	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001
Ca	0,5	5,2	4,2	7,4	1
Cd	<0,001	<0,001	<0,001	0,005	<0,001
Co	0,009	<0,001	<0,001	0,008	0,002
Cr	0,067	0,027	0,035	0,018	1,4
Cu	0,025	0,918	0,02	0,006	0,023
Fe	6,2	13,1	3,2	9,1	15,2
K	<0,001	0,689	1,751	0,127	0,229
Li	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001
Mg	19,5	3,3	0,4	8	8
Mn	0,07	0,16	0,02	0,14	0,16
Mo	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001
Na	<0,001	1,3	3,5	0,8	0,2
Ni	0,202	0,223	<0,001	0,018	0,289
P	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001	<0,001
Pb	0,005	0,601	<0,001	<0,001	<0,001
Sb	<0,001	0,007	<0,001	<0,001	<0,001
Sc	<0,001	<0,001	<0,001	0,008	0,002
Se	<0,01	<0,01	<0,01	<0,01	<0,01
Sn	<0,001	0,014	<0,001	0,003	<0,001
Sr	0,002	0,007	0,07	0,003	0,002
Ti	0,004	0,446	0,09	1,014	0,05
Zn	<0,001	0,48	0,757	0,068	0,505
Zr	<0,001	<0,001	<0,001	0,003	<0,001

Результаты МС-ИСП-ЛА, ppm

	1	2	3.1	3.2	4
Li	2	<10	<10	<5	<5
Be	<1	<10	<10	<5	8
B	<1	<10	<10	<5	<5
Sc	4	146	167	69	45
Mn	559	1211	188	1122	792
Co	77	45	12	49	65
Ni	1565	1875	178	106	1421
Cu	207	7402	198	37	56
Zn	254	4117	7989	524	2308
Ga	<1	<10	18	<5	<5
Ge	<1	13	18	<5	15
Rb	2	<10	53	<5	<5
Sr	28	68	743	22	7
Y	<1	11	<10	31	<5
Zr	2	35	12	44	<5
Nb	2	60	<10	<5	<5
Mo	<1	<10	<10	<5	<5
Ru	<1	<10	<10	<5	<5
Rh	<1	<10	<10	<5	<5
Pd	<1	<10	<10	<5	<5
Ag	2	69	<10	<5	<5
Cd	<1	<10	<10	<5	<5
In	<1	<10	<10	<5	<5
Sn	3	221	11	76	<5
Sb	<1	<10	<10	<5	<5
Te	<1	<10	<10	<5	<5
Cs	<1	<10	<10	<5	<5

Ba	37	76	558	19	<5
La	1	<10	<10	<5	<5
Ce	1	<10	<10	14	<5
Pr	<1	<10	<10	<5	<5
Nd	1	<10	<10	15	<5
Sm	<1	<10	<10	<5	<5
Eu	<1	<10	<10	<5	<5
Gd	<1	<10	<10	5	<5
Tb	<1	<10	<10	<5	<5
Dy	<1	<10	<10	6	<5
Ho	<1	<10	<10	<5	<5
Er	<1	<10	<10	<5	<5
Tm	<1	<10	<10	<5	<5
Yb	<1	<10	<10	<5	<5
Lu	<1	<10	<10	<5	<5
Hf	<1	<10	<10	<5	<5
Ta	<1	<10	<10	<5	<5
W	8	<10	<10	<5	<5
Re	<1	<10	<10	<5	<5
Os	<1	<10	<10	<5	<5
Ir	<1	<10	<10	<5	<5
Pt	<1	<10	<10	<5	<5
Au	<1	<10	<10	<5	<5
Hg	<1	<10	15	<5	<5
Tl	<1	<10	<10	<5	<5
Pb	22	4883	93	<5	12
Bi	<1	<10	275	<5	<5
Th	<1	<10	<10	<5	<5
U	2	<10	<10	<5	<5

Заключение

Изделия № 3, 4 по своим технико-типологическим признакам схожи с широко известными в восточноазиатской археологии украшениями в виде запятой или, как часто упоминается в литературе, С-образной формы под обобщенным японским названием *магатама*. Для данных изделий характерны уже отмеченная форма, а также утолщенная головка со сквозным отверстием для нити. Подвески преимущественно изготавливались из драгоценных, поделочных камней. По опубликованным археологическим данным для соседних с Приморьем регионов – территории Китая, Японии, Корейского полуострова, указанные артефакты изготавливались и находились в обиходе от эпохи неолита до средневековья [2; 4].

Рассуждая о семантике рассматриваемых изделий, на наш взгляд, стоит обратить внимание на идею С.В. Алкина, который предполагает, что *магатама* являются стилизованным скульптурным изображением насекомых в личиночной стадии метаморфоза. Массовое распространение С-образных украшений в восточноазиатском регионе, по мнению исследователя, является «свидетельством распространения на обширной территории неких очень устойчивых и общепонятных на протяжении тысячелетий представлений, символом которых являлись

эти подвески. Поиск свидетельств в пользу выдвинутой гипотезы привел к обнаружению целого комплекса подобных представлений у тунгусо-маньчжур, палеоазиатов, алтайцев, сибирских угров и самодийцев. Оказалось, что у представителей широкого круга азиатских этнических культур в мифопоэтических взглядах на окружающий мир с древности существовала устойчивая семантически замкнутая цепочка понятий – *личинка-зародыш-душа*» [1, с. 67]. К этой же категории можно отнести изделие № 2. Иную точку зрения предлагают китайские исследователи, которые связывают *магатама* с иконографией дракона [1, с. 70].

Химический состав трех артефактов (№ 1, № 2, № 4) соответствует нефриту (тремолиту). Характерными элементами для кристаллических фаз нефрита – актинолита и тремолита – являются Mg, Si, Ca и Fe. Формула актинолита – $Ca_2(Mg, Fe)_5Si_8O_{22}(OH)_2$. Формула тремолита – $Ca_2Mg_5(OH)_2[Si_4O_{11}]$. Волокнистая морфология образцов также соответствует нефритам. Сопоставление проводилось с морфологическими особенностями образцов актинолита и тремолита. Артефакт № 3 представляет собой кальцит с преобладанием в составе примесей алюминия, кальция, железа, калия, магния и натрия (Табл. 4).

Таблица 4

Исследования фазового состава изделий

№ изделия	Учетные обозначения образца	Идентифицированная фаза, в сочетании с данными о составе изделий
1	МА-547, Вет-II-05, 5264	Амфибол (по составу – преимущественно тремолит $Ca_2Mg_5[Si_4O_{11}]_2[OH]_2$, частично возможен актинолит) = НЕФРИТ
2	МА-855, Бой-II-98, погр. 46	Амфибол (по составу – преимущественно тремолит $Ca_2Mg_5[Si_4O_{11}]_2[OH]_2$, частично возможен актинолит) = НЕФРИТ
3	МА-875, Б-II-98, РПЧ-2,3	Кальцит
4	МА-877	Амфибол (по составу – преимущественно тремолит $Ca_2Mg_5[Si_4O_{11}]_2[OH]_2$) = НЕФРИТ

Представленные результаты естественно-научных исследований каменных украшений из памятников среднего неолита Приморья выступают еще одним свидетельством высокой значимости нефрита в материальной и духовной жизни древнего населения рассматриваемых территорий. Несмотря на то, что изделие № 3 было выполнено из кальцита, по своим визуальным фиксируемым признакам (морфология и цвет) оно схоже с изделием № 4. По нашему мнению, в условиях отсутствия нефрита местное население старалось подбирать наиболее похожий по своим визуальным характеристикам материал для изготовления подобных украшений.

Весьма перспективными видятся дальнейшие исследования нефритовых украшений из материалов археологических памятников Приморья и сопредельных территорий от неолита до средневековья с применением комплексного неразрушающего подхода в целях выявления возможных источников сырья, путей его распространения, а также культурных контактов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алкин С.В. Древние культуры Северо-восточного Китая: неолит Южной Маньчжурии. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2007.

2. Ахметов В.В., Ким Гынми. Драгоценные и поделочные камни в археологии корейского полуострова (неолит – средневековье) // Вестник Новосибирского государственного университета. 2017. № 7. С. 90–96.

3. Попов А.Н., Морева О.Л., Батаршев С.В., Дорофеева Н.А. Новые материалы по неолиту Восточного Приморья (результаты исследований 2005 г.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 11. Ч. 1. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2005. С. 184–189.

4. Гнездилова И.С. Магатама в кофунах древней провинции Ямато (III–VII вв. н.э.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 23. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2017. С. 299–302.

5. Дорофеева Н.А., Попов А.Н. Каменный инвентарь неолитического слоя памятника Ветка-2 (Приморье) // Неолит и неолитизация бассейна Японского моря: человек и исторический ландшафт. Материалы международной конференции, посвященной 100-летию А.П. Окладникова (г. Владивосток, 17–18 марта 2008 г.). Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2008. С. 59–84.

6. Попов А.Н. Отчет об археологических исследованиях в Хасанском районе Приморского края в 1998 г. Владивосток, 1999.

7. Попов А.Н. Погребальные комплексы на многослойном памятнике Бойсмана-2 в Южном Приморье // Археология, этнография и антропология Евразии. 2008. № 2. С. 68–76.

8. Попов А.Н., Чикишева Т.А., Шпакова Е.Г. Неолит южного Приморья (бойсманская археологическая культура). Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 1997.

9. Каримова Т.А., Бухбиндер Г.Л. Анализ геологических материалов методом атомно-эмиссионной спектроскопии с индуктивно-связанной плазмой с градуировкой в относительных концентрациях // Заводская лаборатория. Диагностика материалов. 2019. Т. 85. № 6. С. 24–29.

10. Светогоров Р.Д. «Dionis – Diffraction Open Integration Software», свидетельство о государственной регистрации программы для ЭВМ № 2018660965.

11. Hubbard, C.R., Evans, E.H. and Smith, D.K., 1976. The reference intensity ratio, I/I_0 , for computer simulated powder patterns. Journal of Applied Crystallography, Vol. 9, no. 2, pp. 169–174.

REFERENCES

1. Alkin, S.V., 2007. Drevnie kul'tury Severo-vostochnogo Kitaya: neolit Yuzhnoi Manchzhurii [Ancient cultures of Northeast China: Neolithic of South Manchuria]. Novosibirsk: IAET SO RAN. (in Russ.)

2. Akhmetov, V.V. and Kim Gynmi, 2017. Dragotsennye i podelochnye kamni v arkheologii koreiskogo poluostrova (neolit – srednevekov'e) [Precious and semi-precious stones in the archaeology of the Korean peninsula (Neolithic Age – Middle Ages)], Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 7, pp. 90–96. (in Russ.)

3. Popov, A.N., Moreva, O.L., Batarshv, S.V. and Dorofeeva, N.A., 2005, Novye materialy po neolitu Vostochnogo Primor'ya (rezul'taty issledovaniy 2005 g.) [New materials on the Neolithic Age of Eastern Primorye (2005 research results)]. In: Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredelnykh territorii. T. 11. Ch. 1. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2005, pp. 184–189. (in Russ.)

4. Gnezdilova, I.S., 2017. Magatama v kofunakh provintsii Yamato (III–VII vv. n.e.) [Magatama in the kofuns of the Yamato province

(III-VII centuries AD)]. In: Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredelnykh territorii. T. 23. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2017, pp. 299–302. (in Russ.)

5. Dorofeeva, N.A. and Popov, A.N., 2008. Kamennyi inventar' neoliticheskogo sloya pamyatnika Vetka-2 (Primor'e) [Stone inventory of the Neolithic layer of Vetka-2 site (Primorye)]. In: Neolit i neolitizatsiya basseina Yaponskogo morya: chelovek i istoricheskii landshaft. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, posvyashchennoi 100-letiyu A.P. Okladnikova (g. Vladivostok, 17–18 marta 2008 g.). Vladivostok: Izd-vo Dal'nevost. un-ta, 2008, pp. 59–84. (in Russ.)

6. Popov, A.N., 1999. Otchet ob arkheologicheskikh issledovaniyakh v Khasanskom raione Primorskogo kraia v 1998 godu [Report on archaeological research in Khasansky District of Primorsky Krai in 1998]. Vladivostok. (in Russ.)

7. Popov, A.N., 2008. Pogrebal'nye komplekсы na mnogosloinom pamyatnike Boimana-2 v Yuzhnom Primor'e [The burial complexes at the multilayered Boiman-2 site in southern Primorye], Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii, no. 2, pp. 68–76. (in Russ.)

8. Popov, A.N., Chikisheva, T.A. and Shpakova, E.G., 1997. Neolit yuzhnogo Primor'ya (boismanskaya arkheologicheskaya kul'tura) [Neolithic Age of southern Primorye (Boisman archaeological culture)]. Novosibirsk: IAET SO RAN. (in Russ.)

9. Karimova, T.A. and Bukhbinder, G.L., 2019. Analiz geologicheskikh materialov metodom atomno-emissionnoi spektrometrii s induktivno-svyazannoi plazmoi s graduirovkoi v otnositel'nykh kontsentratsiyakh [Analysis of geological materials by ICP-AES with calibration in concentration ratio], Zavodskaya laboratoriya. Diagnostika materialov, Vol. 85, no. 6, pp. 24–29. (in Russ.)

10. Svetogorov, R.D., 2018. «Dionis – Diffraction Open Integration Software», svidetel'stvo o gosudarstvennoi registratsii programmy dlya EVM № 2018660965 [«Dionis – Diffraction Open Integration Software», certificate of state registration of the computer program No. 2018660965].

11. Hubbard, C.R., Evans, E.H. and Smith, D.K., 1976. The reference intensity ratio, I/I_0 , for computer simulated powder patterns. Journal of Applied Crystallography, Vol. 9, no. 2, pp. 169–174.



О.Б. Степанова*

КЛАССИФИКАЦИЯ СОСТОЯНИЙ ОГНЯ И РЕЖИМЫ ЕГО ИСПОЛЬЗОВАНИЯ В СИСТЕМЕ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ СЕВЕРНЫХ СЕЛЬКУПОВ

Статья посвящена изучению режимов использования огня в системе жизнеобеспечения северных селькупов – арктического народа, расселенного в зоне лесотундры и тайги, для которого огонь является одной из основ жизнедеятельности, а также поиску специфических отличий в использовании огня у селькупов и других народов Арктики, проживающих в зоне тундры. Автор предлагает четыре классификации режимов использования огня и приходит к выводу о том, что эти режимы зависели от назначения применения огня, устройства, в котором он разводился, и материала, служащего ему топливом. Отсутствие дефицита дров и их всепогодная доступность отличали в использовании огня селькупов, населяющих тайгу и лесотундру, от других народов, кочующих по арктическим тундрам.

Ключевые слова: северные селькупы, Арктика, система жизнеобеспечения, энергетические режимы, огонь, дым

Fire and the modes of its use in the life support system of the Northern Selkups. OLGA B. STEPANOVA (Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences)

The article focuses on the modes of use of fire in the life support system of the northern Selkups – the Arctic people settled in the forest-tundra and taiga zones, as well as the search for specific differences in the use of fire among the Selkups and other peoples of the Arctic living in the tundra zone. The author proposes four classifications of the modes of using fire and comes to the conclusion that these modes depended on the purpose of the use of fire, the device in which it was made, and the material that served as its fuel. The abundance of firewood and its all-season availability distinguished the use of fire by Selkups, who inhabit the taiga and forest-tundra, from that of nomadic peoples of Arctic tundra.

Keywords: Northern Selkups, Arctic, life support system, energy regimes, fire, smoke

Использование огня – ключевой фактор, определяющий саму возможность жизни человека в суровых природно-климатических условиях Крайнего Севера. Цель данной статьи – выявить специфические черты режимов

использования огня у одного из коренных малочисленных народов Арктики – северных селькупов, рассматривая их в контекст природных условий, от которых они зависели и к которым были приспособлены. Традиционно селькупы

* СТЕПАНОВА Ольга Борисовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН.

E-mail: stepanova67@mail.ru

© Степанова О.Б., 2022

вели кочевой образ жизни, но в отличие от народов тундровой арктической полосы кочевали в зоне тайги и лесотундры. Селькупская экономика относилась к другому хозяйственно-культурному типу, а обращение селькупов с ресурсами огня отличалось от обращения с огнем у тундровых народов.

Изучение опыта выживания в суровой природно-климатической среде, веками накопленного коренными народами Крайнего Севера, представляется актуальным в контексте выработки современных стратегий развития Арктики, подбора методов технологической помощи нынешнему населению региона. Данное исследование также призвано содействовать сохранению традиционной культуры селькупов и поиску ими новых форм этничности, развитию селькупской этнографии и сибиреведения.

Проблеме режимов/способов использования огня у северных селькупов до настоящего времени не было посвящено отдельных исследований. Подход, близкий к реализованному в данной работе, имеется в трудах археолога-археоботаника Ореад Анри [13; 14; 15]: она изучает способы управления древесным топливом у тундровых и лесных групп неолитического населения Евразии, в частности – вопросы использования им гнилой древесины, исследует действия доисторического человека Севера в условиях дефицита древесины и в связи с пожарами. Данная статья основана на полевых материалах автора, собранных в ряде экспедиций к северным селькупам. Отдельные сведения были также почерпнуты из публикаций К. Доннера [1], П.Е. Островских [3], Е.Д. Прокофьевой [5; 6], Г.И. Пелих [4], Л.В. Хомич, С.И. Ирикова, Г.Е. Аюповой [12], посвященных традиционной и современной культуре селькупов.

Для более четкого понимания описания режимов использования огня в традиционной системе жизнеобеспечения селькупов автором было разработано несколько классификаций. Согласно первой из них, огонь разделяется на четыре известные селькупам физических формы: открытый огонь (пламя), тление (в углях и золе, сырой древесине и др.), дым и молния. Каждое из состояний огня применяется в соответствующих назначению случаях; молнию селькупы осмысливают мифологически и стараются избегать ее воздействия.

В основу второй классификации использования селькупам огня положен критерий его назначения. Селькупы применяют огонь для обо-

грева и освещения жилища или места дорожной стоянки, приготовления пищи (методами нагревания/топления, варения, жаренья, печения и копчения), курения табака, выковывания железа. Огонь спасает селькупов и их оленей от гнуса и комаров (посредством дымокуров), на огне селькупы варят рыбный клей и вываривают бересту для покрышек летних чумов, обжигают лодки-долбленки во время изготовления, обрабатывают шкуры дымом при их выделке. В народной медицине огонь находит применение в очистительном медицинском окуривании или лечебном запаривании кипятком (лекарственных растений или муравейников). В энергетическом арсенале селькупов имеется магический огонь, он выступает средством связи с потусторонним миром, способом принесения жертв духам и методом доведения до нужной кондиции (путем нагревания над костром) шаманского бубна во время шаманского камлания.

Классифицировать огонь можно также по устройствам и техническим приспособлениям, которые используют селькупы для получения нужного им режима горения: костер в жилище или вне его (с включенными в него конструктивными элементами – рожнами (чопсами), палкой или крюком для подвешивания котла, отверстием в чуме для выхода дыма, плахами, ограждающими костер по периметру, укрепляемыми в стороне над костром перекладинами для сушки предметов и т.д.), чувал, печка-буржуйка, хлебная печь, олений дымокур, дымокур очистительный или отгоняющий комаров от человека, коптильня, курительная трубка и т.д. Каждое из этих устройств или приспособлений, в свою очередь, имеет несколько разновидностей.

Характеризуя классификацию огня по видам используемого топлива, следует назвать в первую очередь огонь, выделяемый дровами (большими и маленькими поленьями, дровами сухими и сырыми, свежими и гнилыми или из собранного валежника/сухостоя, сосновыми и березовыми) и разжигаемый с помощью бересты, щепок или древесной стружки. Реже топливом для огня служит болотный мох (в оленьих дымокурах), олений мех (в очистительных дымокурах), животный жир (главным образом олений или лосиный). Возможно, селькупам было также известно такое топливо, как каменный уголь. Это не кажется удивительным, если иметь в виду, что жители Таймыра, не столь далекого от ареала проживания северных сель-

купов, с которыми селькупы могли и должны были встречаться на линии Енисея, к примеру, на туруханской ярмарке или на пути к ней, используют в качестве топлива уголь местных таймырских месторождений. В селькупской мифологической картине мира живущие на небе божественные кузнецы – обладатели запасов каменного угля, в мировоззрении селькупов зафиксировано представление о том, что «в каждом камне есть огонь». Это представление, возможно, обязано своим происхождением знакомству селькупов с каменным углем, но, более вероятно, что оно родилось из обыденного добывания огня из камня – кремня, с помощью которого высекалась искра в оселке/огниве и воспламеняла трут (еще один маленький, но важный вид топлива). К новым видам используемого селькупами топлива нужно отнести мусор, бензин, газ, солярку, дизельное топливо и мазут, на котором работают современные технические средства, вошедшие в селькупский быт. Не следует забывать, что одно из основных селькупских хозяйственных занятий – охота, поэтому топливом, если его можно так назвать, которое селькупы несколько веков применяли в охотничьих кремневых ружьях, был порох.

Рассмотрим подробнее режимы использования огня селькупами. Их описание не будет таким же «линейным», как в классификациях, поскольку на практике способы применения огня существуют исключительно в комбинациях и сочетаниях.

Основным «устройством» для огня у селькупов в течение многих веков был костер, сегодня границы его хозяйственного распространения сузились, но все равно остались достаточно широкими. Костер в селькупском жилище – чуме – разводился в центре круга, образуемого стенками чума (чуть ближе к противоположной входу стенке), под остающимся открытым дымовым отверстием. Костер служил для обогрева чума, на нем кипятили воду и готовили пищу.

Костер нуждался в топливе, поэтому место, где располагались селькупские сезонные промысловые стоянки, должно было обладать запасом дров. Селькупы, проживающие в полосе лесотундры, самые холодные зимние дни пережидали в устьях маленьких ручьев, где росли карликовые березы, а также имелся древостой из сосны и лиственницы – топливо, которое позволяло поддерживать в их жилищах костер. Отправляясь на промысел в тундру, селькупы возили дрова с собой, чтобы в любой момент

можно было растопить снег и получить воду [1, с. 94]. В зоне тайги наличие дров на сезонной стоянке было естественным, недостатка в древесине селькупы, живущие здесь, не испытывали.

Проблема обеспечения дровами была актуальной во время селькупских зимних поездок по лесотундре или через большие болота в зоне тайги (их селькупы тоже называют тундрами). Выбор места, где имелась древесина для дров, и их подготовка – первые и главные действия, которые совершались при остановке путешественников на ночевку. Финский исследователь Кай Доннер, совершивший совместно с селькупами поездку с Енисея по Тазу на Вах зимой 1913 г., оставил подробное описание обустройства путевой стоянки селькупов, каслающих с чумом: «Ближе к вечеру мы находим холм, где растет олений мох и можно раздобыть дрова. Пока ждем остальных, определяем и готовим место, куда на ночь можно поставить чум. На широких лыжах мы сгребаем в сторону снег до тех пор, пока не покажется земля. В то время как одни распрягают оленей и выстраивают нарты кругом, другие занимаются подготовкой топлива. Когда подтягиваются все остальные, устанавливаются шесты для чума, на которые натягиваются “стенки” – дубленые олени шкуры, на самый верх около отверстия для прохода дыма и света размещают старые мешки и тому подобное¹. Когда чум готов, женщины² разводят быстро в нем небольшой костер, а мы сгребем снег к наружной стене чума для защиты от холода и снега. Затем в жилище заносят детей и домашнюю утварь, кругом расстилают меховые шкуры, служащие одновременно стульями и кроватями» [1, с. 102].

При переездах в зимнее время без чума селькупы придерживались той же стратегии – место стоянки обязательно оборудовалось костром. Доннер, которому довелось испробовать все способы передвижений с селькупами, пишет:

¹ Отверстие чума для выхода дыма селькупы обычно обкладывают отдельным, отличным от остальных покрышек материалом – закопченным, рваным куском покрышки из старого «комплекта», так как в этом месте на покрытии оседает особенно много сажи.

² В отношении действий, связанных с огнем, у селькупов существовало гендерное разделение обязанностей: заготовка дров была мужским делом, а разведение, поддержание огня и приготовление пищи – женским.

«Второго февраля мы отправились в путь. Термометр по-прежнему показывал -50° С, олени сильно ослабли от постоянного холода и трудной дороги. В первый день мы проехали немного, на привал остановились в довольно большом лесу, где было много мха для оленей и дров для людей, развели большой костер, но все равно было очень холодно. Ночью мы не могли спать, т.к. нужно было постоянно следить за тем, чтобы не отморозить себе руки и ноги [1, с. 98]; «Остановились у небольшого холма, поросшего редкими соснами и березами. Здесь мы распрягли оленей и развели костер. Низенький заслон из веток и снега и небольшой костерок служили единственной защитой от холода и ледяного ветра. Перекусив холодной рыбой, мы расстелили олени шкуры прямо на снегу и легли спать, плотно прижавшись друг к другу, чтобы было теплее в шестидесятиградусный мороз» [1, с. 97].

В своих записях Доннер часто подчеркивает, что без костра жизнь на Севере была бы невозможна: «Поблизости не было деревьев, и нам приходилось каждый день преодолевать несколько километров на лыжах в поисках карликовых берез, скудно растущих на побережье. Из их веток мы делали костер и поддерживали его весь день, иначе я не мог бы работать, да что там работать, я не мог бы вообще существовать, настолько невыносимо холодно было здесь» [1, с. 96]; «Утром все просыпаются от жуткого холода, будят женщин, разводят костер, и вскоре в жилище становится тепло. Разумеется, температура воздуха здесь не превышает нуля, однако разница между температурой на улице и внутри все же ощутима» [1, с. 103].

Костер не всегда спасал от холода – ночью он потухал, если никто в ущерб сна не брался его поддерживать, или его намеренно гасили из соображений безопасности. Однако только тогда, когда костер развести не было возможности, ситуация становилась по-настоящему экстремальной. «В другой раз нас застал такой сильный буря, – вспоминает К. Доннер, – что пришлось оставить оленей лежать на снегу, а самим сесть позади опрокинутых саней, скрепив ноги, натянув шкуры на руки и ноги, спрятав голову, и ждать, пока не стихнет. Нам нечем было развести костер, еды уже не осталось, вот в таком бедственном положении мы провели долгих двадцать четыре часа. Лечь на землю было нельзя, тогда бы мы просто медленно замерзли, о сне не могло быть и речи. ...

Я послушно выполнял распоряжения аборигенов, уверенный, что они лучше меня знают, как вести себя в подобной ситуации» [1, с. 90].

Костер не только обогревал селькупские жилища или место стоянки под открытым небом, но и освещал их: других источников искусственного освещения селькупы не применяли. Доннер описывает, как женщины в его присутствии в чуме шили при свете костра и звезд, светящих через дымовое отверстие чума.

Современные селькупы разводят костры главным образом летом, на открытом воздухе, рядом с жилищем; костры в чумах, как и сами чумы, практически вышли из употребления. Во время экспедиционной работы автору довелось видеть костер, горящий в чуме, всего один раз, в 2004 г., у хозяина-старика. Современные костры располагаются в зоне летней кухни, ограниченной оградой из жердей, или на песке какой-либо реки (в период летнего рыбного промысла или остановки на отдых во время путешествия по реке), на летних кострах селькупы варят еду людям и собакам. Как в старину, сбоку от костра наклонно к нему втыкается в землю палка с сучком (*чиппа*), на которую вешается котел³ или чайник⁴. Таким же способом – под углом – втыкают в землю над костром рожны – *чопсы* – для запекания рыбы. Рыба-*чопс* готовится, как шашлык, не на открытом огне, а над раскаленными углями. В золе потухшего костра, смешанной с горячим песком, выпекают традиционную селькупскую хлебную лепешку.

На костре не только готовят еду, он участвует в нескольких бытовых технологических процессах. Например, на нем варят необходимый в хозяйстве рыбий клей, когда-то вываривали берестяные тиски для покрытия летних чумов. При изготовлении *анды*, лодки-долбленки, залитую водой заготовку устанавливают на козлах над костром и пропаривают, поворачивая и медленно расширяя с помощью распорок [12, с. 99]. Вытесанные топором заготовки по-

³ По сведениям информантов, когда-то селькупы могли сварить уху на костре в берестяной посуде (Полевые материалы автор, далее – ПМА. 2021 г.).

⁴ Селькупы умеют очень быстро разжечь костер и вскипятить чайник. Однажды во время экспедиции автор шла на лодке по реке вместе с двумя проводниками-селькупками, во время остановки, пока она отсутствовала не более 10 минут, селькупы собрали дрова, разожгли костер и вскипятити небольшой чайник, которого хватило, чтобы заварить три порции супа быстрого приготовления.

лозьев для нартов загибают, распаривая над огнем предварительно вымоченную в воде переднюю часть [12, с. 54].

Интенсивность, силу пламени костра селькупы по необходимости регулируют: увеличивают, добавляя дров, и уменьшают, раздвигая горящие дрова или угли. Если чайник закипел, но нужно сохранить его горячим, его снимают с *чиппа* и ставят на край костра или сдвигают, поворачивая *чиппа* в сторону. Разводят огонь с помощью небольших кусочков бересты (ее специально для этих целей заготавливают в летний период года), щепок или заструженного полена. Дрова перед использованием селькупы подсушивают – заносят их в жилище заранее, за несколько часов до того, как положить в огонь, эта привычка уходит корнями в глубокое прошлое. Так же стара традиция привязывать маленьких детей к стенке жилища веревкой такой длины, чтобы они не смогли дотянуться до огня, упасть в него и обжечься, упоминания этого приспособления есть в записях Доннера, относящихся к началу XX в.

Традиционный тип зимнего жилища селькупов – землянки, которые они строили на одну-две зимы, в прошлом часто вместо костра обогревался другим устройством для горения огня – пристенным глиняным очагом-чувалом. Чувал имел коническую форму, суживаясь кверху в трубу, которая выходила наружу через отверстие в крыше дома. Он хорошо нагревал жилище, труба создавала тягу, позволяя гореть даже сырым дровам. Еда в чувале готовилась так же, как на костре, с помощью тех же приспособлений. Каркас чувала изготовлялся из жердей и прутьев, которые потом обмазывались глиной, дно чувала делали тоже глиняным или оставляли земляным. В фотоколлекции МАЭ, привезенной от туруханских селькупов Г.Н. Прокофьевым, есть фотография селькупского очага-чувала, сделанного, как гласит описание коллекции, из старой лодки-долбленки (МАЭ, колл. № И 1177-63).

К середине XX в. в быту селькупов появились железные печки-буржуйки, они постепенно заместили костер в селькупских жилых постройках. Печная труба выводится в дымовое отверстие чума, палатки или на крышу землянки, деревянного дома, это избавляет воздух в жилищах от изрядного количества дыма. Разогретое железо буржоек отдает больше тепла в помещение и дольше его держит, когда огонь гаснет; использование печек сделало огонь в

жилище более безопасным. Сегодня буржуйки обогревают селькупские жилища и на лесных угодьях, и в некоторых поселках, на них растапливают снег для получения воды, готовят еду. Над печкой, как раньше над костром, сушат мокрые вещи, развешивая их на перекладинах, укрепленных под потолком. Печки ставят также на летних кухнях, которые оборудуются рядом с чумами, палатками и избушками. С появлением железных печек селькупы освоили новый способ приготовления пищи – жарение на масле.

До 1990-х гг. железные печки изготавливались селькупам самостоятельно методом сгибания из тонкого листового железа, которое продавалось в магазинах поселков. Эти печки были небольшими и легкими и перевозились в нартах вместе с другим имуществом. Позже стали использоваться печки фабричного изготовления из толстого железного листа, они выдавались кочевым селькупам по программам поддержки традиционного образа жизни, были большими и тяжелыми. Нередко селькупы самостоятельно модернизировали их, делая более удобными и используя электросварку, которая к тому времени тоже появилась в их хозяйствах (вместе с дизельными электростанциями, от которых она работала).

Появление у селькупов заводских, трудно транспортируемых, практически стационарных печек-буржоек совпало с сокращением селькупской мобильности и массовым строительством на лесных стойбищах деревянных домов русского типа. К домам быстро добавились русские сараи, где вместе с другим хозяйственным имуществом хранились дрова, и отдельные дровяники в виде навесов или просто полениц неколотого кругляка, которые устраивались на стойбищах и в лесу – на дороге или на тропе близ того места, где происходила заготовка. То есть на снежный период года селькупы стали заготавливать дрова заранее, летом. Здесь уместно заметить, что проживание селькупов в зоне тайги и лесотундры и вытекающее из этого изобилие дров для огня отличало их от других народов Арктики, проживающих в тундре и постоянно испытывающих дефицит легкодоступного топлива.

Завершая разговор о печах, нужно сказать, что у северных селькупов автор дважды видела специальные печи для хлеба, размещавшиеся под открытым небом поблизости от жилища. Топились они дровами. В первом случае это была покрытая землей глинобитная печь (на

стойбище туруханских селькупов), во втором – две наполовину вкопанных в песок железных печки, одна из которых была сделана из железной бочки с вырезанным боком, другая – из корпуса электрического духового шкафа. Эти печки были зафиксированы автором на стойбище селькупов близ села Толька Пуровская. В этих печах выпекался русский дрожжевой хлеб – рядом с ними лежали железные формы для современной хлебной буханки. Глинобитные хлебные печи в прошлом бытовали у южных селькупов [10; 11], у кетов⁵. Подтвердить бытование хлебных печей у тазовских селькупов автору пока не удалось.

Самым активным образом в системе жизнеобеспечения селькупов применяются дымокуры – устройства для горения огня, где огонь находится в состояниях тления и дыма. Прежде всего дымокуры используются в оленеводстве. Селькупское (транспортное) оленеводство относится к таежному типу, вольный выпас оленей практикуется наряду с содержанием их в специальных сараях, внутри и вокруг которых устраиваются дымокуры (3–8 вокруг сарая и 1–2 внутри), отпугивающие от них мошку, оводов и комаров. Традиционный селькупский дымокур представляет собой костер, топливом для которого служат сухие и сырые толстые дрова-бревна и положенный на них сырой болотный мох, все вместе это медленно горит – тлеет, выпуская густой дым и отгоняя насекомых. Дымокуры окружаются оградой из жердей, чтобы олени не могли наступить в костер и обжечься. «В дымокуры, т.е. ограды из жердей, кладут два бревна, разводят из них костер, а потом притаскивают с ближайшего болота вырезанный кусок, брикет мохрого мха и укладывают сверху, чтобы от него шло больше дыма» (ПМА. 2021 г.). Чтобы в оленем сарае над дымокуром не загорелась крыша, ее в этом месте покрывают пластинами из кедровой коры, которая не горит и не скручивается с боков, как береста, или железным листом. Летом в период гнуса на каждом стойбище постоянно должен находиться кто-то из хозяев, чтобы поддерживать работу дымокуров.

Сегодня дымокуры все чаще стали делать из железных бочек, приспособив для этого бочки из-под горючего. Работы новых дымокуров хватает на большее количество часов. Вот как рассказывает об этом новшестве в своем хозяйстве один из оленеводов: «Бочка десять

лет назад появилась. Она намного лучше, конечно же, чем старые дымокуры. В бочке намного удобнее. Я могу бочку затарить, чтобы полная была, дровами – чурками, закидаю туда, ну, не большие, а вот такие средние, их больше накидаешь, и на двадцать четыре часа хватает. Будет тлеть. Накрыть его нужно. Не накрывать нельзя. Туда угли еще набивают: вот, внизу угли забиты. А от жары все равно деваться некуда, там тлеет, и дымит» (ПМА. 2021 г.). Дымокуры, устроенные в бочках, не гаснут, пока дрова в них полностью не сгорят: «Вот у меня брат с женой. Я, когда у них, дымокур ставлю. Мы раньше два дерева вот так клали, а они не горят, перегорают и потухают. Сейчас приспособили бочку. Чурки режу, режу, положу» (ПМА. 2021 г.). Еще одно преимущество дымокуров, сделанных из бочек, состоит в том, что они помогают решать мусорную проблему (относящуюся к разряду новых, так как раньше от жизнедеятельности селькупов мусора не оставалось): «В дымокурные бочки кидают весь мусор, который собирается на стойбище. Тут помойной ямы нет, туда только стекло и железо не кидают – то, что не горит. Метла у Николая Петровича – для того, чтобы шишки собирать, которые тоже бросают в дымокуры, шишки для оленей вредные, они на них наступают и ранят ноги, а потом заболевают копыткой» (ПМА. 2021 г.). В связи с использованием дымокуров селькупов очень беспокоит вопрос пожарной безопасности, пожар – стихия огня, которой они не могут управлять, а потому боятся и соблюдают меры предосторожности⁶: «А угли оттуда, из бочек, выкидываем и относим туда в воду, где озеро,

⁶ Каждый год на территории проживания селькупов происходят лесные пожары. В прошлом селькупы никак не могли им противостоять, известны случаи, когда сгорали целые стойбища. В наши дни тушением пожаров занимается служба МЧС района, которая мобилизует на тушение пожара нескольких мужчин близлежащего поселка, задействуя для этого вертолет. Маленькие поселки, такие как пос. Ратта в верховьях Таза, оборудуются широкой, огибающей зону поселка противопожарной полосой вырубленного леса. Горельники имеют в здешних местах очень долгий период восстановления, их обходят стороной звери, облетают птицы. Сгоревшие леса сокращают площадь селькупских промысловых угодий. Нередки бывают случаи, когда горят отдельные дома и гибнут люди; если дом загорается в сильный мороз, он полностью сгорает в считанные минуты, спасти кого-то в таком пожаре, как правило, не удается.

⁵ Фото кетских глинобитных хлебных печей см.: МАЭ, колл. № И 1268-160.

ручей, в места такие, чтобы пожар не случился. Возле воды где-нибудь найдешь там место, водой облил и все» (ПМА. 2021 г.).

Дымокуры разводят, чтобы отгонять кровососущих насекомых не только от оленей, но и от человека: «Летней порой тазик, заводской, такой с ручкой, у нас для дымокура. Песок ложим туда и дымокур ставим. Утром бабка вот так возле полога чума стоит и прутком гоняет, набираются комары в чум. Когда тазик с дымокуром ставим, они падают к земле, умирают комары, лежат. Так прогоняет» (ПМА. 2021 г.). Эффективный дымокур против летающих насекомых получается из гнилушки – куска гнилого дерева, пня: автор, бывая с селькупам на рыбалке, не раз в этом убеждалась.

В дыму тлеющего костра селькупы традиционно сушат и коптят рыбу, развешенную над ним на вешалах. Это может быть костер на летней кухне, в чуме или дымокур под отдельно стоящими вешалами. В наши дни коптильные дымокуры селькупы тоже делают из бочек изпод горючего: «Там бочка стоит, у которой с одной стороны окошко такое вырезано, это коптильня. Внизу костер разводится из небольших чурочек пихтовых. Рыбу, еще что-нибудь на сетку ложат – там сетка есть, или подвешивают» (ПМА. 2021 г.).

В технологию обработки оленьих и лосиных шкур, применяющихся в разных сферах селькупского хозяйства, входит этап, называемый дымлением. Для этого над небольшой ямкой в земле устанавливают сферическую конструкцию из согнутых ивовых прутьев и обкладывают ее выделанными (выскобленными) кожами. Под шкурами в земляной ямке разводится небольшой костер; чтобы он давал густой дым, в качестве дров используют сырые поленья лиственницы. После обработки дымом кожи становятся непромокаемыми.

Четвертой сферой применения дымокуров у селькупов была народная медицина: «Мать собирала траву какую-то и брала шерсть оленей и сжигала, с травой вместе, как дымокур делала и сажала нас над ним, чтобы мы не писались» (ПМА. 2021 г.); «Это раньше делали, когда болели, тетя Люда. Когда мы у нее жили, она постоянно делала – брала тазик, положила туда песок, ветку кедра, ветку сосны вроде, шерсть собачью туда же, оленью шерсть, олений жир или лосиный жир, кусочек жира этого и все. Поджигала и какие-то заговоры говорила, я не знаю» (ПМА. 2021 г.). Множество лекарствен-

ных средств селькупы изготавливают, заливая («запаривая») целебный продукт приготовленным на огне кипятком.

Как лекарство от солитера селькупы раньше использовали порох – еще одно топливо для огня, принимая его внутрь [1, с. 99]. Работающие на порохе кремневые ружья были крайне неэффективны, и в северной группе селькупов им чаще предпочитали лук. В своих записях Доннер излагает одно забавное наблюдение, сделанное им у южных селькупов во время посещения ярмарки в Напасе, которое говорит о степени несовершенства этого огнестрельного оружия: «Там на берегу нас приветствовала оглушительными салютами самоедская флотилия. Мы открыли ответный огонь, я из своего современного ружья, аборигены из старых кремневых охотничьих ружей, стволы которых были набиты порохом только до половины. Боясь разрыва ствола, при каждом выстреле все падали на дно каюты. Но все обошлось благополучно» [1, с. 38].

Издавна у селькупов было развито табакокурение. Продуктами горения табака, оседавшими на стенках чашечки курительной трубки, лечили больные зубы: «Она, мать, брала курево, вот это – махорку, у нее трубка была, и там набирался никотин. Никотин я ложил на зуб. И все проходило у меня» (ПМА. 2021 г.). Курили селькупы не только табак: «Грибом березовым дымокурят. Собирают этот гриб, разжигают и махру, махорку делают с ним» (ПМА. 2021 г.). Доннер пишет, что селькупы в отсутствие табака использовали вместо него измельченные сосновые шишки или березовые стружки, курение помогало заглушить чувство голода, когда у селькупов заканчивалась еда [1, с. 104].

С.И. Ириков описывает, как зажигая кусочек сухой бересты, который селькупы всегда носили с собой, они отпугивали медведя, если встречали его в лесу [12, с. 59].

Специфической сферой применения огня у селькупов было кузнечное ремесло, им владели еще далекие предки селькупов, кулайцы. «Хозяин чума занимался туземным кузнечным ремеслом. Все его инструменты состояли из топора, молотка, грубых самодельных клещей и “горна”. “Горно” изготавливалось из глины на земле у очага и имело вид “сдавленного с боков калача с дырой”. В эту дыру вставлялись маленькие меха, сделанные из оленьих шкур, с одной складкой, а внутрь помещались горячие угли. Роль наковальни, как правило, выполнял обух топора» [2, с. 176]. С по-

мощью этого набора инструментов селькупы выковывали ножи, наконечники стрел, копий, хореев, остроги, уды для самоловов, сверла, багры, подвески для шаманских костюмов и т.д. Сырье для кузнечного производства покупалось у русских: металлургия полного цикла, знакомая кулайцам, была селькупами позабыта. У селькупов не сложилось профессиональной касты кузнецов, кузнечеством занимался каждый мужчина-глава хозяйства. По сей день каждый селькупский хозяин может при необходимости выковать нож и другие простейшие железные изделия, используя костер, обух топора и молоток (ПИМА. 2018 г.).

Хозяйственная деятельность и социальные отношения любого народа обеспечиваются определенной идеологией, объясняющей устройство мира и действия человека. Огонь, как главнейший элемент системы жизнеобеспечения селькупов, был осмыслен ими мифологически⁷. Селькупские мифологические представления об огне породили еще один режим его использования – магический. Костер был непременным атрибутом в обрядах шаманского камлания «в светлом чуме», на нем грели бубен шамана, из огня к шаману приходили его духи-помощники, в огонь «нырял» шаман, отправляясь в путешествия по потустороннему миру. Огонь, костер, кострище представлялись входом в иной мир, каналом сообщения с миром духов и покойников. В погребальном обряде, ритуале жертвоприношения/кормления духов, жертвы часто передавались обитателям потустороннего мира путем сжигания. В некоторых семьях домашних духов кормили дымом. Сам огонь считался духом, поэтому полагалось приносить жертвы и ему. Мифологические представления об огне отразились на бытовом отношении к нему селькупов: «Огонь имеет тело, глаза. Дрова – это его еда. Огонь в доме надо подкармливать, он ест все, что и люди» [3, с. 289–290]. К огню следовало относиться с почтением, уважением, нельзя было бросать в огонь мусор, шевелить его железными предметами, обходить против солнца, было запрещено вешать над огнем «нечистые» предметы, например, женскую обувь и т.д. Считалось, что нарушение этих запретов может повлечь за собой несчастье, болезни. Запреты распространялись и на дрова – «пищу огня». Нельзя было бросать дрова в местах, где люди могут через них

перешагивать и этим их осквернять [5, с. 66]. В связи с огнем в мировоззрении селькупов сакральный статус придавался также солнцу и кузнецам.

Мифологически селькупы осмыслили также молнию – четвертую известную им форму огня, всячески избегаемую. Молния представлялась им огненной стрелой, которой солнце или небесное божество бьет в злых духов-*лозов*, выходящих из-под земли [4, с. 136]. В другом варианте гром и молнии виделись как результат скандала двух небесных божеств – старика и старухи (ПИМА. 2004 г.). Е.Д. Прокофьева сообщает, что раньше во время грозы селькупы выходили из своих жилищ и, защищая их от огненного гнева неба, размахивали берестяными флажками [6, с. 115].

Подводя итоги исследования традиционных режимов использования селькупами огня, нельзя не сказать, что в последние несколько десятилетий огонь стал вытесняться из традиционной селькупской системы жизнеобеспечения современным видом энергии – электричеством, получаемым с помощью двигателей внутреннего сгорания из новых видов топлива – газа, газоконденсата, бензина, солянки, керосина, мазута и др. «Виновниками» этого явления могут быть названы научно-технический прогресс и социальная политика государства в отношении коренных малочисленных народов Севера [9]. Государство с помощью всяческих льгот и преференций внедряет в быт и традиционную производственную деятельность селькупов технические средства, вырабатывающие электроэнергию, – дизельные минигенераторы, лодочные моторы, снегоходы, бензопилы, пилорамы, сварочные аппараты, автомобили и мотоциклы, скороморозильные и холодильные установки (ими оборудован рыболовный флот и склады агропредприятий, обеспечивающих селькупов работой и заработком) и т.д. Политика государства, направленная на поддержание традиционной жизнедеятельности таким способом, несомненно, улучшает качество жизни селькупов, но одновременно наносит удар по традиции, меняя исконный селькупский быт. Энергетическая сфера в лице традиционного огня подверглась основной атаке. Огонь выдержал удар, его не так просто заменить: на лесных угодьях и во многих домах в поселках им пользуются почти в прежних объемах, применяют для отопления и приготовления пищи. Государство посредством органов социальной защиты обеспечивает жи-

⁷ Селькупы имеют богатейшие мифологические представления об огне, они были описаны автором в ряде публикаций [7; 8 и др.].

вущих в таких домах одиноких стариков и инвалидов не каким-то новым источником энергии, но по-прежнему дровами. Думается, что «пока горит огонь», традиционная селькупская жизнедеятельность, основу которой он составляет, будет сохраняться.

Итак, в результате проведенного исследования были разработаны следующие классификации традиционных режимов применения огня у северных селькупов:

– по физическому состоянию/форме огня (пламя, тление, дым);

– по назначению и применению огня в различных сферах жизнедеятельности (для обогрева и освещения жилища и стоянки под открытым небом, приготовления кипятка и пищи, для избавления от кровососущих насекомых, при изготовлении лодок и обработке шкур, в народной медицине, табакокурении, кузнечном деле, магических обрядах и т.д.);

– по виду устройства, в котором разводится огонь (костер, чувал, печка-буржуйка, хлебная печь, дымокур, кузнечный горн и пр.);

– по виду, количеству и качеству топлива для огня (дрова из разных пород деревьев, сухие и сырые, большие «бревна» и маленькие «чурочки», валежник и поленья из свежераспиленного дерева, уголь, болотный мох, береста, щепки, заструженное полено, олений мех, олений и лосиный жир, порох, мусор, табак, свежие и высушенные лекарственные травы и т.д.).

Таким образом, до наступления эпохи научно-технического прогресса и принятия постсоветским государством стратегии социальной поддержки коренных малочисленных народов Севера огонь был у селькупов главным и ничем не заменимым энергетическим ресурсом, обеспечивающим широкий круг бытовых и производственных потребностей. Возможность жизни в Арктике, традиционная селькупская система жизнеобеспечения целиком зависели от огня, огонь применялся во всех сферах селькупской жизнедеятельности, включая идеологическую. Изобилие дров в местах проживания селькупов – зоне тайги и лесотундры – отличало их в части режимов использования огня от других народов Арктики, испытывавших дефицит легко и повсеместно доступного топлива.

В постсоветскую эпоху благодаря научно-технической революции и социальной помощи государства селькупы, не отказываясь от огня, стали активно пользоваться новыми источниками энергии. Значение огня в их жизни

несколько уменьшилось. Однако на лесных угодьях и в селькупских поселках сохраняются многие традиционные способы использования огня и топлива. Новшества, изменения, пришедшие в энергетические режимы селькупов, сделали их жизнь более комфортной и защищенной.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Доннер К. У самоедов Сибири. Томск: Ветер, 2008.
2. Островских П.Е. Баишенские остяки (остяко-самоеды) Туруханского края в конце 19 в. // Советский Север. 1931. № 7–8. С. 161–181.
3. Мифология селькупов. Томск: ТГУ, 2004.
4. Пелих Г.И. К истории селькупского шаманства (по материалам солярного культа) // Труды ТГУ. Т. 167. Томск: ТГУ, 1964. С. 132–144.
5. Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Сборник МАЭ. Т. 33. Л.: Наука, 1977. С. 66–79.
6. Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 106–128.
7. Степанова О.Б. «Огненная» ипостась матери-прародительницы селькупов // Труды Томского областного краеведческого музея. Т. XV. Томск: Ветер, 2008. С. 218–226.
8. Степанова О.Б. Злая или добрая: к вопросу о главном мифологическом образе селькупов // Омский научный вестник. 2006. № 8. С. 52–55.
9. Степанова О.Б. Социальная политика государства по отношению к коренным малочисленным народам Севера в начале XXI в. (на примере северных селькупов) // Социальные отношения в историко-культурном ландшафте Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 349–444.
10. Тучков А.Г. Мука и хлеб в культуре селькупов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2015. № 4. С. 99–108.
11. Тучкова Н.А. Селькупы. Материальная культура. Пища и домашняя утварь // Народы Западной Сибири. М.: Наука, 2005. С. 347–350.
12. Хомич Л.В., Ириков С.И., Аюпова Г.Е. Тазовские селькупы. Очерки традиционной культуры. СПб.: Просвещение, 2002.
13. Henry, A. and Théry-Parisot, I., 2014. Fuel management during the Mesolithic: current research in archaeobotany. In: Henry, A. et al. eds., 2014. Techniques and territories: new insights into Mesolithic cultures. Proceedings of the round

table, November 22–23, 2012. P@lethnology, no. 6, pp. 65–83.

14. Henry, A. and Théry-Parisot, I., 2014. From Evenk campfires to prehistoric hearths: charcoal analysis as a tool for identifying the use of rotten wood as fuel. *Journal of Archaeological Science*, Vol. 52, pp. 321–336.

15. Henry, A., Zavadskaya, E., Alix, C., Kurovskaya, E. and Beyries, S., 2018. Ethnoarchaeology of fuel use in northern forests: towards a better characterization of prehistoric fire-related activities. *Ethnoarchaeology*, Vol. 10, no. 2, pp. 99–120.

REFERENCES

1. Donner, K., 2008. U samoedov Sibiri [Among the Samoyed in Siberia]. Tomsk: Veter. (in Russ.)

2. Ostrovskikh, P.E., 1931. Baishenskie ostyaki (ostyako-samoedy) Turukhanskogo kraia v kontse 19 v. [Baishen Ostyaks (Ostyak-Samoyeds) of Turukhansk Territory at the end of the 19th century], *Sovetskii Sever*, no. 7–8, pp. 161–181. (in Russ.)

3. Mifologiya sel'kupov [Selkup mythology]. Tomsk: TSU, 2004. (in Russ.)

4. Pelikh, G.I., 1964. K istorii sel'kupskogo shamanstva (po materialam solyarnogo kul'ta) [To the history of Selkup shamanism (based on the materials of the solar cult)]. In: *Trudy TGU*. T. 167. Tomsk: TSU, 1964, pp. 132–144. (in Russ.)

5. Prokofieva, E.D., 1977. Nekotorye religioznye kul'ty tazovskikh sel'kupov [Some religious cults of the Taz Selkups]. In: *Sbornik MAE*. T. 33. Leningrad: Nauka, 1977, pp. 66–79. (in Russ.)

6. Prokofieva, E.D., 1976. Starye predstavleniya sel'kupov o mire [Old ideas of the Selkups about the world]. In: *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyakh narodov Sibiri i Severa*. Leningrad: Nauka, 1976, pp. 106–128. (in Russ.)

7. Stepanova, O.B., 2008. «Ognennaya» ipostas' materi-praroditel'nitsy sel'kupov [Fire hypostasis of the mother-ancestor of the Selkups]. In: *Trudy Tomskogo oblastnogo kraevedcheskogo muzeya*. T. XV. Tomsk: Veter, 2008, pp. 218–226. (in Russ.)

8. Stepanova, O.B., 2006. Zlaya ili dobraya: k voprosu o glavnom mifologicheskom obraze

sel'kupov [Evil or kind: to the issue of the main mythological figure of the Selkups], *Omskii nauchnyi vestnik*, no. 8, pp. 52–55. (in Russ.)

9. Stepanova, O.B., 2017. Sotsial'naya politika gosudarstva po otnosheniyu k korennym malochislennym narodam Severa v nachale XXI v. (na primere severnykh sel'kupov) [Social policy of the state towards the indigenous peoples of the North at the beginning of the XXI century (the case of the northern Selkups)]. In: *Sotsial'nye otnosheniya v istoriko-kul'turnom landshafte Sibiri*. Sankt-Peterburg: MAE RAN, 2017, pp. 349–444. (in Russ.)

10. Tuchkov, A.G., 2015. Muka i khleb v kul'ture sel'kupov [Flour and bread in the culture of the Selkups], *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy*, no. 4, pp. 99–108. (in Russ.)

11. Tuchkova, N.A., 2005. Sel'kupy. Material'naya kul'tura. Pishcha i domashnyaya utvar' [Selkups. Material culture. Food and household utensils]. In: *Narody Zapadnoi Sibiri*. Moskva: Nauka, 2005, pp. 347–350. (in Russ.)

12. Khomich, L.V., Irikov, S.I. and Ayupova, G.E., 2002. Tazovskie sel'kupy. Ocherki traditsionnoi kul'tury [Taz Selkups. Essays on traditional culture]. Sankt-Peterburg: Prosveshchenie. (in Russ.)

13. Henry, A. and Théry-Parisot, I., 2014. Fuel management during the Mesolithic: current research in archaeobotany. In: Henry, A. et al. eds., 2014. *Techniques and territories: new insights into Mesolithic cultures. Proceedings of the round table, November 22–23, 2012*. P@lethnology, no. 6, pp. 65–83.

14. Henry, A. and Théry-Parisot, I., 2014. From Evenk campfires to prehistoric hearths: charcoal analysis as a tool for identifying the use of rotten wood as fuel. *Journal of Archaeological Science*, Vol. 52, pp. 321–336.

15. Henry, A., Zavadskaya, E., Alix, C., Kurovskaya, E. and Beyries, S., 2018. Ethnoarchaeology of fuel use in northern forests: towards a better characterization of prehistoric fire-related activities. *Ethnoarchaeology*, Vol. 10, no. 2, pp. 99–120.

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-4/60-74>

Д.В. Леонидов*

«ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОЖИЯ У АНАКСАГОРА» АКОША ПАУЛЕРА: ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Вниманию читателя предлагается перевод статьи венгерского логика и философа Акоша Паулера «Доказательство бытия Божия у Анаксагора». В ней автор, анализируя сохранившиеся фрагменты сочинения древнегреческого философа, реконструирует его метафизическое учение о мировом уме, достраивает возможные логические ходы античного мыслителя, которые он мог использовать при создании этого учения, и показывает сходство этих ходов с логическими конструкциями доказательств бытия божия, созданных европейскими богословами и философами Средних веков и Нового времени. Предпринимая такую интерпретацию учения Анаксагора, венгерский философ опирается на разработанную им в предшествующих философских работах рационалистическую концепцию присущих человеческому мышлению логических принципов. Цель публикации предлагаемого перевода состоит в ознакомлении российских религиоведов и историков философии с творчеством одного из выдающихся философов Венгрии.

Ключевые слова: история философии, логика, религиозная философия, Анаксагор, Акош Паулер

«Anaxagoras' proof for the existence of God» by Ákos Pauler: translator's foreword. DENIS V. LEONIDOV (Far Eastern Federal University)

The article serves as a foreword to the publication of the translation of the article «Anaxagoras' proof for the existence of God» written by the Hungarian logician and philosopher Ákos Pauler. Analyzing the preserved fragments of the ancient Greek philosopher's work, the author reconstructs his metaphysical teaching about the world mind, completes the possible logical moves of the ancient thinker that he could use while creating his teaching, and shows the similarity of these moves with the logical constructions of the proofs for the existence of God, created by European theologians and philosophers of the Middle Ages and modern times. The translation is published to familiarize Russian specialists in religious studies and philosophy with the work of one of the outstanding Hungarian philosophers.

Keywords: history of philosophy, logics, religious philosophy Anaxagoras, Ákos Pauler

* ЛЕОНИДОВ Денис Владимирович, кандидат философских наук, доцент Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.
E-mail: leonidov.dv@dvfu.ru

Согласно сведениям «Венгерского биографического лексикона»¹, Акош Паулер родился 9 апреля 1876 г. в Будапеште в семье Дьюлы Паулера, государственного архивариуса и выдающегося историка [5], сына Тивадара Паулера, другого знаменитого исторического деятеля Венгрии, занимавшего в разное время должности президента Венгерской академии наук, министра религиозного и народного просвещения и министра юстиции [6]. В 1898 г. после двух лет обучения в парижском и лейпцигском университетах Акош Паулер получил докторскую степень по гуманитарным наукам. В 1902 г. он стал приват-доцентом, а в 1912 г. – ординарным профессором философии будапештского университета. В 1920 г. был избран президентом Венгерского философского общества. Умер 29 июня 1933 г. в Будапеште. За годы академической карьеры А. Паулер опубликовал ряд работ, в том числе: «Понятие и задачи натурфилософии» (*A természetfilozófia fogalmáról és feladatairól*, 1898), «Психологические основания гносеологии» (*Az ismeretelmélet lélektani alapjairól*, 1898), «Проблема вещи в себе в новейшей философии» (*A magánvaló problémája az újabb filozófiában*, 1901), «Относительность знания и формирование математических понятий» (*Az ismerés viszonylagossága és a matematikai fogalomalkotás*, 1902), «Гносеологические исследования» (*Ismeretelméleti tanulmányok*, 1903), «Об основных принципах позитивной педагогики» (*A pozitív pedagógia alapelveiről*, 1904), «Гносеологические категории» (*Ismeretelméleti kategóriák*, 1904), «Введение в философию»² (*Bevezetés a filozófiába*, 1920); «Аристотель» (*Aristoteles*, 1922), «Понятие системы» (*A rendszer fogalma*, 1923), «Логика»³ (*Logika*, 1925); «Основания философии» (*Grundlagen der Philosophie*, 1925), «Доказательство бытия Божия у Анаксагора» (*Anaxagoras istenbizonyítéka*, 1926) [4]. Перевод последней из этих работ, опубликованной в сборнике трудов по философским и социальным наукам Венгерской академии наук, предлагается вниманию читателя⁴.

¹ Электронную версию «Лексикона» поддерживает департамент Венгерской электронной библиотеки Национальной библиотеки им. Сеченьи.

² В 1928 г. книга получила премию Венгерской академии наук.

³ В 1928 г. книга также была премирована Венгерской академией наук.

⁴ Электронная копия публикации, с которой был сделан перевод, доступна в репозитории REAL-EOD

Считаем необходимым предварить наш перевод некоторыми пояснениями, касающимися разработанного Акошем Паулером учения о логических принципах, на которое он ссылается в данной работе. Согласно этому учению, человеческое мышление зиждется на трех логических принципах, которые, по мнению Паулера, являются самоочевидными истинами и элементами «чистой», в кантовском смысле, логики. Это «принцип идентичности» («каждая вещь тождественна самой себе»), «принцип когеренции» («каждая вещь связана с каждой вещью каким-либо отношением») и «принцип классификации» («каждая вещь является родовым понятием или членом какого-либо класса»). Аксиоматичность этих трех принципов наш логик доказывает «от противного»: тот, кто утверждает существование вещи, не поддающейся классификации, тем самым утверждает существование класса неклассифицируемых вещей; тот, кто отрицает возможность связанности каких-либо двух вещей каким-либо отношением, тем самым утверждает связанность этих вещей отношением абсолютного различия; наконец, человек отрицающий самотождественность вещей, должен отрицать и самотождественность этого отрицания. Таким же образом Акош Паулер опровергает и мнимую обоснованность всякого логического релятивизма: например, человек, взявшийся доказать, что у гипотетических марсиан в силу их биологических или культурных отличий от землян должна возникнуть своя, отличная от земной логика, должен будет обосновывать эту точку зрения, опираясь на те логические принципы, которые ему придется считать универсальными, применимыми не только на Земле, но и на Марсе [3, р. 27–35]. Такой сугубо рационалистический, если не метафизический, подход к мышлению и дает нашему логик основание смело заполнять предполагаемые лакуны в дошедших до нас фрагментах сочинения Анаксагора, достраивая возможные логические ходы античного мыслителя, чтобы затем показывать сходство этих ходов с логическими конструкциями средневековых богословов и философов Нового времени. Разумеется, подход Паулера не преодолевает юмовскую гильотину, отсекающую должное от сущего, но это и не является задачей венгерского философа, считавшего высшей точкой развития современной «чистой» логики заявление Бернарда Больцано о том, что «ни одна истина в себе не

(<http://real-eod.mtak.hu>) – цифровой коллекции книг, созданной Библиотекой Венгерской академии наук.

обладает наличным бытием, т.е. не находится во времени и пространстве как нечто действительное» [1, с. 67–68], а самого Больцано – основателем современного платонизма [3, р. 113–114]. Надеемся, что данное предуведомление поможет читателю чуть глубже понять предлагаемый ему историко-философский этюд одного из выдающихся европейских логиков и философов XX в.

В переводе везде, где это было возможно, были сохранены авторские курсивные выделения, написания с прописными буквами, примечания и ссылки, а также сохранены без перевода части текста на древнегреческом, латинском и немецком языках. Цитата из «Критики чистого разума» в четвертом разделе статьи приведена нами в переводе Н. Лосского [2, с. 450–451]: в оригинальном тексте статьи автор дает ее венгерский перевод.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Больцано Б. Учение о науке (Избранное). СПб.: Наука, 2003.
2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2008.
3. Pauler, Á., 1926. Anaxagoras Istenbizonyítéka. *Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből*, Vol. 2, no. 10, pp. 1–25.
4. Pauler, Á., 1920. Bevezetés a filozófiába. Budapest: Pantheon Irodalmi Intézet R.-T.
5. Pauler Ákos. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11934.htm>
6. Pauler Gyula. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11935.htm>
7. Pauler Tivadar. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11936.htm>

REFERENCES

1. Bolzano, B., 2003. Uchenie o nauke (Izbrannoe) [Theory of science (Selected fragments)]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)
2. Kant, I., 2008. Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]. Moskva: Eksmo. (in Russ.)
3. Pauler, Á., 1926. Anaxagoras Istenbizonyítéka [Anaxagoras' proof for the existence of God]. *Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből*, Vol. 2, no. 10, pp. 1–25. (in Hungarian)
4. Pauler, Á., 1920. Bevezetés a filozófiába [Introduction to philosophy]. Budapest: Pantheon Irodalmi Intézet R.-T. (in Hungarian)
5. Pauler Ákos. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11934.htm> (in Hungarian)
6. Pauler Gyula. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11935.htm> (in Hungarian)
7. Pauler Tivadar. In: Magyar életrajzi lexikon. URL: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC11587/11936.htm> (in Hungarian)

Акош Паулер

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОЖИЯ У АНАКСАГОРА

Перевод Д.В. Леонидова

Содержание

I. Введение

1. Понятие доказательства бытия Божия
2. Суть всякого возможного доказательства бытия Божия
3. Три возможных доказательства бытия Божия
4. Классификация Канта

II. Учение Анаксагора

5. Анаксагор как отец систематических доказательств бытия Божия
6. Метафизика Анаксагора
7. Логические пробелы во фрагментах

III. Сущность *νοῦς*'а

8. Объяснение трех направлений трактовки

IV. Доказательство бытия Божия у Анаксагора

9. Трансцендентальное направление мысли Анаксагора
10. Зародыш онтологического доказательства
11. Продолжение
12. Первый след космологического доказательства
13. Первое появление аксиологического доказательства
14. Подведение итогов

I. Введение

1. Под «доказательством бытия Божия» мы понимаем такое движение метафизической мысли, которое из *относительного* сущего заключает об отличном от него *абсолютном* сущем. Согласно этому нашему определению о доказательстве бытия Божьего может идти речь только в дуалистических системах, то есть таких, в которых проводится отчетливое отличие между относительным – стало быть, зависимым и изменчивым – *миром* и абсолютным – иначе говоря, независимым и неизменным сущим – *Богом*. Мы исключаем из круга доказательств бытия Божия спекуляции монистических систем, то есть таких систем, которые желают показать мир чистым проявлением Бога. Таким образом к классической области доказательств бытия Божия мы относим те теистические теории, которые самым отчетливым образом фор-

мулируют различие между относительным и абсолютным сущим, причем понятие духовного по своей природе, неизменного и абсолютно независимого «Бога» они противопоставляют изменчивому и зависимому «миру». Таким образом, история доказательств бытия Божия тождественна истории теизма.

2. Логический корень всех возможных доказательств бытия Божия, которые человеческий ум может изобрести, находится, стало быть, в том более или менее осознанном тезисе, что *относительное* сущее всегда указывает каким-то образом на *абсолютное* сущее, точнее, что познание основных форм относительного сущего скрыто таит в себе и осознание того бытия абсолютного сущего, *по сравнению с которым* мы можем назвать мир в целом относительным сущим. Короче говоря, все доказательства бытия Божия предполагают, что знание основных

форм *мира* уже таит в себе и какое-нибудь знание о *Боге*. А это понимание означает молчаливое принятие того еще более общего принципа, который в наших прежних работах¹ мы назвали «*principium correlativitatis*». Наиболее целесообразно мы можем сформулировать его так: «нет относительного без однородного с ним абсолютного».

То, что каждое относительное подразумевает признание соответствующего абсолютного, вытекает уже из самого понятия «относительное». Ведь когда мы называем что-либо относительным, тем самым мы устанавливаем основание для сопоставления его с чем-то неотносительным, то есть с чем-то абсолютным. Так, например, относительно в ряду натуральных целых чисел любое число по сравнению с *единицей*, потому что, предположим, 3 означает, что это число занимает *третье* место в серии, которую мы считаем от 1 на основании той закономерности, что к 1 мы добавляем все более новую единицу. В ряду натуральных целых чисел, стало быть, *единица* представляет собой абсолютное, от которого зависят все другие числа, поскольку значение любого числа только *относительно*; самой же единице, однако, уже нет дальнейшей численной предпосылки. Стало быть, когда я узнаю любое число, в завуалированной форме я уже признаю и существование единицы. Подобным образом принятие любой геометрической истины воплощает в себе признание соответствующих геометрических аксиом, которые точно так же являются абсолютными для геометрических понятий, вернее теорем, как и единица оказывается абсолютной для натуральных целых чисел.

Эти примеры одновременно проливают свет и на то, что мы обозначаем как «принцип соотносительности», что относительное дополнительно требует однородного с ним абсолютного. Ведь *арифметическое* относительное предполагает *арифметическое* абсолютное, а *геометрическое* относительное предполагает *геометрическое* абсолютное. «Однородность», стало быть, означает принадлежность к *одной и той же категории*. Не трудно признать, что если вещам должно принадлежать к одной и той же категории, составляющей единство относительного и абсолютного, то *только гомогенные вещи можно соразмерять друг с другом*.

¹ Ср. Bevezetés a philosophiába. 2-ik kiadás. Budapest, 1921. 31. l. и Logika. Az igazság elméletének alapvonalai. Budapest, 1925. 34 sk. lk.

Поэтому абсолютом *истине* может служить только *истина, сущему* – только *сущее, ценности* – только *ценность*. Ведь только однородные вещи могут определять друг друга, гетерогенные же вещи могут это делать лишь при том условии, что они сравнимы друг с другом, если мы заранее причисляем их к *одной и той же* общей категории; приводим их к общему знаменателю. Так мы поступаем, когда, причисляя все вещи к наиболее универсальной категории «вещи вообще», исследуем *как вещь* то, что, являясь пресуппозицией любой другой вещи, может быть с этой точки зрения наделено именем абсолютного.

3. Всякое доказательство бытия Божия, стало быть, состоит, в сущности, в онтологическом применении принципа соотносительности. Иначе говоря, такое умозаключение говорит, что знание каждого онтологического относительного включает в себя также признание бытия онтологического абсолютного. Поэтому они все до одного совпадают в том, что из относительного бытия *редуктивно*² выводится абсолютное бытие. Другими словами, суждение «Бог существует» по нашей терминологии является суждением *автотетическим*³. Первые появившиеся в ходе истории человеческого мышления доказательства бытия Божия отличаются друг от друга только в том, что выбирают тот или иной относительный онтологический момент в качестве отправной точки, из которой затем переходят к существованию Бога. В исследовании возможных доказательств бытия Божия, также предпринятых нами в прежних статьях, самую верную руководящую нить дают три логических принципа⁴.

В качестве онтологического относительного мы можем принять *в первую очередь человеческую мысль*, поскольку она относится к самому совершенному существу. Если мы спросим, является ли существующее в нашем сознании наше *понятие* Бога крайним онтологическим допущением, то возникнет так называемое «*онтологическое*» доказательство бытия Божия, которое в XI в. выдвигает Ансельм Кентерберийский и в несколько иной форме его переоткрывает *Декарт*. Это доказательство может находиться в более тесной связи с *принципом тождества*, поскольку этот принцип,

² Ср. Logika, 210. §.

³ Ср. Logika, 86. §.

⁴ Ср. Bevezetés a philosophiába, 23. skv. §§. Logika, 28. skv. §§.

собственно, характеризует именно то, что он распространяется на *единственную* вещь: не требуется другого рода отношения, кроме отношения *к самому себе*⁵. Онтологическое доказательство также берет понятие Бога *в самом себе* и на основании этого анализа стремится доказать существование Бога.

Если доказательство бытия Божия берет исходной точкой совокупность существующих меняющихся вещей в отношениях друг с другом, иначе говоря, берет понятие *мира*, то перед нами выступает *космологическое* доказательство бытия Божия, одной из форм которого является и *телеологическое* доказательство. Поскольку бытие обеих творящих мир субстанций и необходимая причина их изменений усматриваются в Боге, эти два доказательства отличаются друг от друга только в том, что первое из них рассматривает бытие субстанций и их изменений скорее в общих чертах, тогда как второе изучает их особенно: в подходящих гармонических отношениях друг к другу. Космологическое доказательство разрабатывал, как известно, в разных видах уже *Аристотель*, и в средние века его применяли, например, *Петр из Пуатье*, *Ришар Сен-Викторский*, *Александр Гэльский* и *св. Фома Аквинский*⁶. Корни телеологического доказательства также тянутся назад в древний мир; но, на наш взгляд, в самой полной форме оно представлено у Лейбница в теории «предустановленной гармонии».

Этот ход мысли очевидно можно более тесно связать со вторым основным принципом логики: с «принципом когеренции». Ведь, согласно этому принципу, каждая вещь связана (находится в связи) с каждой другой вещью⁷. А между тем, как космологическое, так и телеологическое доказательство основывается на необходимом отношении мира к абсолютному бытию, поскольку оно принимает исходным пунктом *связь субстанций друг с другом*.

Наконец, доказательство бытия Божия можно построить на той особенности существующих вещей, что они все до единой входят в определенные *классы*, то есть их можно причислить к какой-либо категории с точки зрения их качества. В этом случае мы берем в расчет то обстоятельство, что *каждое качество, мо-*

жет быть усилено, и как таковое оно имеет относительный характер. Ведь степень чего-то определяет то, как далеко отстоит степень от абсолютного исходного пункта, который может быть минимумом или максимумом данного качества. Появляющееся здесь доказательство состоит в том выводе, что какой-либо позитивный идеал может существовать только тогда, когда есть некоторое сущее, которое этим идеалом обладает в самой полной степени. Этот ход мысли схоласты называли доказательством *ex gradibus*. Им пользуется *святой Августин*, когда из имеющейся в мире интеллигенции, и *святой Ансельм*, когда из происходящих различных степеней «блага» заключает о том, что должно существовать существу с абсолютной интеллигенцией и абсолютным совершенством, *по сравнению с которым* мы определяем еще какому-нибудь существу меньшую или большую интеллигенцию, точнее говоря – совершенство. На наш взгляд, это полностью *самостоятельное* доказательство относительно двух предыдущих; выясняется это уже из того, что если, как онтологическое (особенно в форме, предложенной *Декартом*), так и космологическое доказательства заключают о бытии Бога на основании принципа причинности, то доказательство *ex gradibus*, созданное *без* применения принципа причинности, тоже оказывается состоятельным, хотя первое со вторым также может быть связано, как это обнаруживает *святой Фома Аквинский*⁸.

Не трудно узнать конечное логическое основание этого доказательства бытия Божия в том принципе, который мы выдвигаем как третий основной закон логики под названием «*principium classificationis*»⁹. Согласно этому принципу, «всякая вещь является членом какого-либо класса». Именно *это* обстоятельство принимает своим исходным пунктом доказательство бытия Божия *ex gradibus*.

4. Классификация доказательств бытия Божия, которую мы попытались предложить здесь, существенно отличается от той, которую взял за основу в «Критике чистого разума» *Кант*. По его мнению, все доказательства бытия Божия «или начинаются с определенного опыта и познанной им особой природы нашего чувственно воспринимаемого мира, восходя от нее по законам причинности до высшей причины, находящейся вне мира, или эмпирически пола-

⁵ Ср. Logika, 31. §.

⁶ Ср. G. Grunwald: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster, 1907. 55, 82, 101. l.

⁷ Ср. Logika, 31, 32. §§.

⁸ Summa Theologiae p. I. qu. II. art. 3.

⁹ Ср. Logika, 35. sk. §§.

гают в основу лишь неопределенный опыт, т.е. какое-нибудь существование [вообще], или, наконец, отвлекаются от всякого опыта и исходя из одних лишь понятий заключают совершенно а priori к существованию высшей причины. Первое доказательство называется *физикотелогическим*, второе – *космологическим*, а третье – *онтологическим*. Других доказательств нет и быть не может»¹⁰.

Но вопреки этому аподиктическому высказыванию мы должны отметить, что существует такое доказательство, о котором Кант не думал и которое существенно отличается от им перечисленных, потому что в отличие от них оно не опирается на принцип причинности, т.е. доказательство *ex gradibus*. Тем важнее нам здесь указать на то обстоятельство, что та критика, которой Кант подвергает доказательства бытия Божия, основывается как раз на неполном их перечне, который уже по этой причине нуждается в корректировке.

II. Учение Анаксагора

5. Прежде, чем наша статья перейдет к ее фактическому предмету, нам было необходимо предварить его данным кратким обзором теории и системы доказательств бытия Божия. Ведь мы сможем найти исторический корень любой философии с некоторой надеждой на успех только в том случае, если прежде уясним себе суть того, историческое проявление чего мы исследуем.

Если под доказательствами бытия Божия мы понимаем совокупность тех заключений, которые мы только что обрисовали, нам следует отметить *Анаксагора* как такого философа, у которого примерно в 500 г. до р.Х. появляется первое доказательство бытия Божия. Пять предшествующих ему философских учений стоят на более или менее смутной позиции монизма, и с такой точки зрения обосновано и то общеизвестное изречение Аристотеля, согласно которому Анаксагор появился как единственный трезвый среди многих бредящих¹¹. *Фалес*, *Анаксимандр* и *Анаксимен* также ищут абсолютное сущее, – а философствование, в сущности, всегда в этом и состоит, – однако в своем поиске они доходят до той лишь только степени, что ищут сущность первоматерии. В подобном же направлении двигались наощупь и *атомисты*, и *Эмпедокл*. Элеаты уже порядком преодолевают

понятие материи, но еще застревают в монизме. Кажется, что *пифагорейцы* и *Гераклит* уже начинают освобождаться из него, однако они еще не идут дальше туманных намеков на некий мировой ум – логос. *Анаксагор* первым осознает, что по отношению к относительному миру нам нужно подобрать такое абсолютное сущее, какое представляет собой существенно отличное от материи духовное существо. Здесь начинается рождаться философский теизм, и вслед ему выступает первое доказательство бытия Божия. В этом направлении мы последуем в дальнейшем, чтобы осветить должным образом относящееся сюда учение на основе вышеизложенной теории доказательств бытия Божия. С этого момента мы ступаем на нехоженный путь, на котором, насколько нам известно, никто до сих пор еще не пытался реконструировать ход мысли Анаксагора с такой точки зрения.

6. Из работы Анаксагора, озаглавленной *Περὶ Φύσεως*, согласно подборке Дильса, более-менее сохранилось двадцать два фрагмента¹². Из них – с точки зрения занимающей нас сейчас проблемы – можно извлечь следующее учение.

Вначале все вещи были вместе, причем это были бесконечно малые вещи в бесконечном множестве. В этой массе преобладали пар и воздух (φρ. 1), и в ней не было абсолютно маленькой или абсолютно большой составной части: ведь это относительные атрибуты (φρ. 3). То, что существует, не может перестать существовать. Если первобытная масса включает в себя все возникшие позже вещи, тогда она также содержит в себе все то, из чего будут состоять люди и вообще существа с душой (*ἄλλα ζῶα ὅσα ψυξὴν ἔχει*). Тогда не было и цветов, поскольку их формированию препятствовало смешение всего, ведь тьма и свет еще не были разделены. Масса составных частичек (*σπερμάτα*), однако, не была одинаковой, но они были полностью отличны друг от друга (*οὐδὲν εἰοικότων ἀλλήλοις* φр. 4). Их совокупность также не могла ни уменьшаться, ни возрастать, потому что включала в себя *все*, и к нему ничего не могло добавиться (φр. 5). Поскольку взаимное смешение частичек является полным, по сути дела *все* заключается *во всем* (*πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει* φр. 6). Здесь вместе находятся столько разнообразных вещей, что мы не можем познать их все ни мыслью, ни чувственным опытом (φр. 7).

¹² Для краткости мы будем их цитировать согласно нумерации Дильса. Die fragmenten der Vorsokratiker. 2 Aufl. 1906. В. 1. 313. sk. lk.

¹⁰ Tisza Ész Kritikája. Magy. ford. 361. sk. lk.

¹¹ Metaph. I. 3. 984, b. 17.

Масса этих частиц, однако, не находится в состоянии покоя, но пребывает в движении, скорость которого многократно превышает то, что в нашем мире сейчас воспринимается как скорость движения (фр. 9). Все, стало быть, смешано друг с другом, кроме Мирового ума (νοῦς)¹³, но и Мировой ум находится внутри некоторых вещей (ἐν παντί παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐνὶ φρ. 11). В последующем (фр. 12) наш философ все-таки говорит, что Мировой ум есть *нечто*¹⁴ бесконечное, самовластное и не соединенное ни с одной вещью, но одинокое и самостоятельное: νοῦς δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατέας καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἔστιν. Ибо если бы он не был таким образом полностью отделен (обособлен), смешавшаяся с ним вещь мешала бы ему в том, чтобы править каждой вещью *точно так же*, как самим собой: «Ибо он (Мировой ум) тончайшее и чистейшее из всех вещей, и у него есть знание о каждой вещи, и он сильнейший среди всех: ἔστι δὲ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον». И он правит всем, что бы ни обладало душой (ὅσα γε ψυχὴν ἔχει). И так, стало быть, правит он всем мировым круговращением, что *дает начало* (περιχωρησαὶ τὴν ἀρχήν) этому космическому круговращению, причем, начав его (ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξαστο περιχωρεῖν) на маленькой точке, он распространил его с нее и продолжает распространять его (καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον) и далее. А между тем, каждую вещь, которая вследствие этого вращения соединена и разъединена, ум (πάντα ἔγνω νοῦς) *знал* и упорядочивал (διεκόσμησε), каким образом она *будет* существовать в будущем, какой она *была* в прошлом и какова она *есть* в настоящем. Ибо каждое разделение есть результат этого вращения: но ничто не отделяется друг от друга *абсолютно, кроме ума* (πλὴν νοῦ). Все умы же схожи (νοῦς δὲ πᾶς ὁμοῖος ἔστι), будь то маленький

или большой; *прочие вещи*, однако, не похожи друг на друга: ἕτερον δὲ οὐδὲν ἔστι ὁμοῖον οὐδενί (фр. 12). Но Мировой ум, будучи *вечным*, существует с начала движения и далее и *повсюду присутствует*: как в том, которое *уже* отделено, так и в том, которое *еще* не отделилось одно от другого (фр. 14). Стало быть, нет абсолютно-го возникновения и прекращения, но есть только соединение (συνμίσησθαι) и разъединение (διακρίνεσθαι) (фр. 17). В остальном неясность чувств препятствует нам в познании истины (фр. 21), хотя то, что невидимо, мы способны познавать в видимом (фр. 21/а).

7. Прежде чем предпринять попытку реконструкции того хода мыслей, который привел Анаксагора к установлению существования νοῦς'а, нам следует заняться восполнением имеющихся в этих фрагментах среди определенных утверждений логических пробелов.

а) Во-первых, бросается в глаза, что наш философ считает необходимым то выделение, благодаря которому из первобытной массы образуются *в том числе* те существа, у которых есть души (ψυχή) (фр. 4). Также видно противоречие в том, что, с одной стороны, Мировой ум отдельный, то есть не смешанный и не смешивающийся ни с чем (фр. 12), однако, с другой стороны, утверждается (фр. 11), что Мировой ум находится и внутри *некоторых* вещей. Однако это противоречие не трудно устранить. Ведь Анаксагор под несмешанностью Мирового ума, вероятнее всего, подразумевает, что *природа* Мирового ума иная, чем материя; если мы возьмем эту отделенность в совершенно *квалитативном* смысле, то этому совсем не будет противоречить, если наш философ, с другой стороны, станет утверждать, что это нематериальное начало временно находится в тесной связи по крайней мере с некоторыми материальными частицами (напр., с человеческим телом). Очевидно то, что Мировой ум, вступивший с индивидуальным телом в более близкие отношения, называется в 4-ом фр. *душой* (ψυχή). Нам нельзя удивляться той понятийной недифференцированности, которая проявляется в том, что одним словом – νοῦς – Анаксагор обозначает как Мировой ум, так и частный ум; ведь расхожее словоупотребление остается таковым и сегодня, когда, с одной стороны, «умом» называется всеобщий логикум, а с другой стороны – тот *психологический* момент, который мы подразумеваем тогда, когда говорим об уме, как частной *способности*.

¹³ Дильс, как большинство историков философии, переводит νοῦς как «дух» (Geist). Однако мы думаем, что понятие «дух» выражает больше, чем выражает понятие νοῦς'а: дух эллинистические мыслители – когда это понятие сложилось – называли πνεῦμα. Ср. с книгой Псевдо-Аристотеля Περί πνεύματος.

¹⁴ Становясь на эту точку зрения, мы вновь отклоняемся от перевода Дильса, который передает этот текст так: “Der Geist ist unendlich etc.” (Fragm. d. Vors. I. 318. 1.) Однако в тексте стоит не ἄπειρος, а ἄπειρον.

К тому, чтобы обозначить эти две разные вещи одним словом, нашего философа, вероятно, побудило то единство логического ряда, которое выражается как в логикуме, так и в логическом частном мышлении; на это определенно указывает и фр. 12.

Из этого недифференцированного словоупотребления нам, однако, отнюдь нельзя заключать, что Анаксагор отождествляет частную душу с Мировым умом, как это позднее как раз и делал, например, аверроизм. Этого нам нужно остерегаться не только потому, что уже в его текстах мы встречаем дуэт терминов νοῦς и ψυχή, но и потому, что *Аристотель* решительно ссылается на противоположное такому заключению учение Анаксагора. Αναξαγόρας – говорит он – δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν. Но тотчас добавляет, что χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μᾶ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων¹⁵. Важно это утверждение особенно потому, что оно ясно показывает, как далек Анаксагор от всякого рода монизма: очевидно, что душа и Мировой ум, а также мир и Мировой ум стоят на основании дуализма.

б) Логический пробел виднеется в текстах Анаксагора и там, где Мировому уму приписывается только исключительно механическое движение, но никоим образом не объясняется, почему эту же самую функцию не может выполнить совершенно материальная вещь: почему нужно было объявлять «первое движущее» духовным началом? То, что νοῦς после первого движения первоматерии совершенно пассивно относится к ней и больше не вмешивается в мировой процесс, это, несомненно, можно вывести из заявлений как Платона¹⁶, так и Аристотеля¹⁷, которые также упрекают за это нашего философа. Пассивное поведение Мирового ума тем удивительнее, что, кроме того, он до малейшей детали *знает* прошлое, настоящее и будущее (фр. 12).

Трудность, однако, легко устранить, если обдумать следующее. Анаксагор – как позднее и Аристотель – очевидно, находится на той точке зрения, что роль «первого движущего» не может выполнять материальная вещь. Ведь νοῦς, несомненно, *упорядочивает* мир (διεκόσμησε) тем самым, что запускает его движение. Мировой ум, стало быть, *предшествует* в существовании этому нынешнему миропорядку, ведь

Анаксагор считает его вечным: ὁ δὲ νοῦς, ὅς ἀεί ἐστι (фр. 14). Наш философ, стало быть, полагает, что то предварительное условие рационального порядка мира, которое уже существовало превентивно, должно быть каким-нибудь вечным началом, которое этот порядок каким-то образом в себе несет благодаря тому, что о нем *думает*, то есть *знает* его. Анаксагор каким-то образом увидел, что логический ряд по своей сути вечен, ибо исключает понятие изменения; если, стало быть, в этом мире мы также находим вечный порядок, то его источник может быть только в каком-то вечном принципе. Его, однако, мы можем помыслить только как обладающего духовной природой, ведь только мысль может изначально содержать логический ряд. Вообще не является невозможным, чтобы в потерянных текстах нашего философа подробно излагалось – как позднее и *Аристотелем*¹⁸ – и то, что первое движущее не может быть материальной, иначе говоря, конечной вещью. Поскольку мы должны считать бесспорным, что учение Аристотеля о «первом движущем» сложилось под сильным влиянием *Анаксагора*, не является невозможным, стало быть, чтобы аристотелевское учение о духовной природе первого движущего также несло на себе отпечаток теории клазоменского мыслителя. После того, как таким образом нам удалось устранить в его фрагментах данные логические пробелы, мы можем попытаться решить и вопрос о том, что понимал Анаксагор под Мировым умом.

III. Сущность νοῦς'а

8. Новейшие трактовки данной проблемы можно разделить на *три* большие группы¹⁹.

а) В *первую* группу входят те исследователи, согласно которым анаксагоровский Мировой ум является во всех отношениях материальным началом. Эту точку зрения разделяют Дж. Бёрнет и К. Гёбель. Согласно сказанному ранее, если бы Анаксагор понимал под νοῦς'ом духовное существо, ему лишним было бы подчеркивать, что он не смешивается с другими вещами, так же, как и непонятно было бы подчеркивание того, что Мировой ум – «тончайший» среди всех вещей. Правда, νοῦς «все знает», но ведь то же самое *Гераклит* рассказывал об огне, а

¹⁵ De Anima I. 2. 405, a. 13.

¹⁶ Phaidon p. 97, b.

¹⁷ Metaph. I. 4. 985, a. 21.

¹⁸ Physic. VIII. 10. Ср. ниже § 12.

¹⁹ Относительно более старых теорий см.: F. Löwy-Cleve: Die Philosophie des Anaxagoras, 1917. 21. sk. lk.

Диоген Аполлонийский – о воздухе²⁰. Гёбель указывает на то, что Анаксагор называет Мировой ум тончайшей вещью, но полагает его во всех отношениях материальным – несмотря на то, что этим он входит в некоторое противоречие своему же заявлению о том, что Анаксагор впервые утверждает противоположность духа и природы²¹.

Это материалистическое объяснение нам никоим образом нельзя принимать. Ведь если бы Анаксагор признавал существование только материальных вещей, было бы полностью необъяснимо то выше цитированное замечание Аристотеля, согласно которому Анаксагор учил существенно иному, чем его предшественники. Неприемлема эта интерпретация уже и потому, что, согласно нашему философу, созидающие мир (стало быть, материальные) вещи *не могут быть друг от друга* полностью отделены: «не отделены топором» οὐ κεχώρισται – πελέκει (фр. 8). Стало быть, когда Анаксагор делает акцент на *отдельном положении* νοῦς'а, и на том, что он *снаружи* приходит к миру²² – он очевидно утверждает существенное различие между материей и Мировым умом, потому что приписывает такой образ действий тому, кто *не может находиться* в созидающих мир материальных вещах.

б) Во главе второй группы комментаторов стоит Э. Целлер, согласно которому, хотя у Анаксагора начинается разделение понятий природы и духа, оно не оканчивается полностью. Поскольку νοῦς не фигурирует как «wirklich naturfreies Subjekt» «da er einerseits zwar als unkörperlich und als denkend, zugleich aber auch als ein an die Einzelwesen vertheiltes, in der weise einer Naturkraft wirkendes Element vorgestellt wird»²³. Мировой ум отнюдь нельзя считать *личным* существом, потому что Анаксагор нигде не приписывает ему свободного, обладающего решающим значением своеобразия, самоопределения («freie Selbstbestimmung») личности. Ведь греки сколько угодно приписывали мышление и таким существам, какие не считали всерьез личностями; это произошло,

напр., в учении Гераклита²⁴. По сути дела, тому же самому учит и Т. Гомперц, который, однако, решительно полагает νοῦς чем-то средним между материальной вещью и нематериальным сущим²⁵. Своеобразный вариант этой точки зрения провозглашает Лёви-Клеве, согласно которому Анаксагор – точно так же, как ионийские философы, – исповедует панзоизм²⁶. Следовательно, по сути дела анахронизмом по отношению к νοῦς'у было бы поднимать вопрос о том, является ли он материальным или духовным началом. На самом деле оба они, как те части, из которых состоит мир, не представляют собой чисто материальные моменты в сегодняшнем смысле слова, ведь, согласно нашему философу, все, что существует, обладает жизнью и сознанием.

Это полудуалистическое объяснение не выдерживает, однако, более основательной критики. Относительно аргументации Целлера нам следует отметить, что Анаксагор именно резко *противопоставляет* материю Мировому уму, поскольку признает, что между ними есть *существенное* различие. Его учение, стало быть, определено является *дуализмом*, и мы не находим следы того, что Мировой ум представляет собой некий переходный момент между материей и духом. То, что он назван «тончайшим» по отношению к другим вещам, не свидетельствует против этого, ведь во все времена философы-спиритуалисты пользовались некоторыми условными выражениями: сам термин «спиритуализм» носит такой характер. Однако мы допускаем, что νοῦς у Анаксагора еще не обладает в полной мере сознанием личности; всецело согласимся и с тем утверждением Целлера, что в нем еще нет и следа *воли*.

Относительно пантеистического толкования Лёви-Клеве у нас также есть сомнения. Ведь если бы оно было верным, тогда, по Анаксагору, Мировой ум так относился бы к миру, как душа относится к телу. Однако этому противоречит то, что νοῦς очевидно приводит в движение первобытную массу *снаружи*, стало быть, добавляется к ней как постороннее начало. Кроме того, Мировой ум во всех деталях *знает* мир, хотя душа лишь отчасти знает принадлежащее ей тело. Да и сам Лёви-Клеве сравнивает деятельность νοῦς'а с деятельностью какого-то

²⁰ J. Burnet: Anfänge der griechischen Philosophie übers. v. E. Schenkl. 1913. 246. 1.

²¹ K. Goebel: Die vorsokratische Philosophie. 1910. 231, 241. 1k.

²² Ср. Diog. Laert. II. 6. πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.

²³ Philosophie der Griechen. Th. 1. 2. Aufl. 1856. 685. 1.

²⁴ Ibid., 683. 1.

²⁵ Griechische Denker. B. 1. 2. Aufl. 1903. 174. sk. 1k.

²⁶ Die Philosophie des Anaxagoras, 1917. 24. 1.

физико-математического гения²⁷, и вместе с тем признает, что тот так относится к миру, как мастер-каменщик относится к тому материалу, из которого он создает дом, и такое отношение их гораздо более поверхностно, чем отношение души и тела.

с) Полностью духовный характер анаксагоровского Мирового ума всецело признают Гегель²⁸, Гейнце и Ибервег²⁹, О. Вильман³⁰, Г. фон Арним³¹, К. Йозль³² и Хорват Йозеф³³. Относительно того, однако, каким образом воῦς соотносится с идеей личного Бога, взгляды исследователей последнего времени разнятся друг от друга. Далее всех в эту область идет Ханс Майер, который видит в Анаксагоре основателя философского теизма³⁴. То обстоятельство, что сам Анаксагор не называет воῦς θεός'ом – по нашему мнению не свидетельствует против верности этого понимания; ведь он мог взять это слово и из осторожности, чтобы не показаться религиозным новатором. Возможно, он предчувствовал свою будущую судьбу, в которой было обвинение в безбожии, из-за которого он должен был бежать из Афин. По крайней мере столь же несомненно, что наш философ весьма близко подошел к основному учению теизма – до такой степени, что невозможно не увидеть в воῦς'е предшественника πρῶτον κινῶν. Если и мы так истолкуем учение Анаксагора, нам нельзя будет забывать, что в теизме Платона и Аристотеля выделяется один весьма существенный момент: недостаток какой-либо внутренней связи между миром и божеством. Согласно Платону и Аристотелю мир в каждой его детали *тоскует* по Богу, как по самому главному совершенству. Это проявляется в платоновском ἔρος'е, равно как и в том положении Аристотеля, что Бог так приводит в движение мир, как любимое существо привлекает того, кто его любит: κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον³⁵. Несмотря на эти различия, однако, несомненно, что воῦς

уже в самых основных его чертах соответствует аристотелевскому понятию божества. После них не может показаться чрезмерно смелым утверждение, что те пути мысли, благодаря которым оба философа приходят к одному, отличному от мира, но им управляющему духовному существу, по сути дела тождественны, и на таком основании мы можем приписать Анаксагору *первую попытку систематического доказательства бытия Божия*.

IV. Доказательство бытия Божия у Анаксагора

9. Та спекуляция, при помощи которой Анаксагор от понятия чувственно познаваемого материального мира доходит до недоступного органам чувств Мирового ума, – несомненно *трансцендентного* направления. Мы не можем, стало быть, разделять тот взгляд Ховальда³⁶, согласно которому у Анаксагора мы наблюдаем смерть метафизической точки зрения, и как раз противоположное ему мнение мы считаем верным. Дуализм в любом случае в большей степени ссылается на трансцендентное, чем монизм, и такое появление его естественно является укреплением метафизического духа. Так было и у Анаксагора, которого именно поэтому мы должны связать с тем большим возрождением метафизики, результатом которого стал мир идей Сократа, Платона и Аристотеля.

Мы не можем удовлетвориться, однако, тем общим утверждением, что нам надлежит установить наличие уже у Анаксагора систематического доказательства бытия Божия. Мы попытаемся показать и то, что та спекуляция, благодаря которой Анаксагор приходит к выдвиганию существования воῦς'а, *в одинаковой мере содержит в себе зародыш всех трех возможных доказательств бытия Божия*. Для достижения этой цели нужно нам доказать, что в относящихся к существованию воῦς'а заключениях имеются следы как онтологического, так и космологического доказательств бытия Божия, равно как и доказательства *ex gradibus*. Все это, естественно, не должно пониматься как то, что эти три доказательства бытия Божия получают выражение в текстах Анаксагора *expressis verbis*; речь может идти лишь о том, что наш философ следует *в общих чертах* тому же самому ходу мыслей, который соответствует этим трем доказательствам.

²⁷ Ibid., 111. 1.

²⁸ Geschichte der Philosophie. (Werke, 1833). XIII. 393. 1.

²⁹ Grundriss d. Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. 1903. I. 96. 1.

³⁰ Geschichte des Idealismus. I. 2. Aufl. 1907. 221. 1.

³¹ Die europäische Philosophie des Altertums. Die Kultur der Gegenwart. Th. I. Abt. V. 1909. 136. 1.

³² Geschichte der antiken Philosophie. I. 1921. 578. 1.

³³ Bölcsészettörténet, I. Az ókori filozófia története. Pécs, 1914. 174 lap.

³⁴ Geschichte der alten Philosophie. 1925. 65. 1.

³⁵ Metaph. XII. 7. 1072, b. 3.

³⁶ Die Anfänge der europäischen Philosophie, 1925. 72 sk. 1k.

10. Чтобы нам доказать это, на первый взгляд, несколько смелое утверждение в первую очередь с точки зрения *онтологического* доказательства, прежде всего нам нужно уяснить себе его логические корни. Доказательство бытия Божия, исходящее из *понятия* Бога, исторически проявило себя в *двух* формах: у *святого Ансельма* и у *Декарта*. У первого³⁷ это доказательство исходит из того, что в сущности Бога есть нечто такое, «quo magis cogitari nequit», из чего затем так следует: «Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest (sc. id quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re». *Декарт* в своем доказательстве также исходит из чистого понятия Бога, но в то же время подробно разбирает его с *двух* точек зрения. Во-первых, устанавливается, что означает *сущность* идеи Бога. «Dei nomine intelligo, – говорит он³⁸, – substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum». Затем, исходя из того, что идею Бога мы не можем добыть ни из опыта, ни из усиления наших собственных свойств (потому что, сколько бы мы ни увеличивали конечное, оно никогда не станет бесконечным), заключается, что «quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur» (т.е. мои мысли, касающиеся Бога). Стало быть, если *Ансельм непосредственно* заключает от *сохранения* идеи Бога к существованию Бога, то *Декарт* строит доказательство на *присутствии* идеи Бога в нашем сознании. Мы могли бы сказать, что *Ансельм* переходит от идеи Бога к его существованию с помощью чистой логики, *Декарт* же – с помощью логики и психологии.

11. Находим ли мы в спекуляции *Анаксагора* следы того, что приближается к первому из этих двух видов онтологического доказательства? Несомненно, что *воџ* он мыслил по образу *человеческого ума*: как этот последний осуществлением *упорядочивающей* человеческой деятельности, так и *Мировой ум* запуском первого движения упорядочивает мир. Возможно, мы не слишком удалимся от истины, если так передадим ход мыслей нашего философа. По свидетельству 12-го фрагмента *Анаксагор* исходит из *понятия* *воџ*'а, когда его свойство

первого движущего устанавливает также его *существование*. Ведь он развивает ту мысль, что *Мировой ум* в силу *своей сущности* есть *нечто* бесконечное, самосущее и несмешанное, которое в силу своей сущности *не может быть* смешано с другими вещами. Кроме того, также в силу своей сущности, иначе говоря, в силу своего понятия будучи тончайшим, чистейшим, могущественнейшим существом, *должно*, чтобы он запускал мировой процесс. Будем, стало быть, очень осторожны: наш философ выводит то, чем является *Мировой ум*, из его *понятия*; здесь нет и следа какого-либо индуктивного обоснования. И вследствие этого *понятийного анализа* он устанавливает, что именно в *воџ*'е мы должны видеть первое движущее. Стало быть, еще короче тот ход мысли, которым *Анаксагор* доказывает существование *Мирового ума*, мы можем передать в следующем силлогизме.

То, что я по необходимости мыслю в каком-либо понятии, находится и в предмете понятия.

Однако в понятии *воџ*'а по необходимости кроется то, что он есть бесконечная, самосущая, несмешанная, всеведущая, могущественнейшая и все приводящая в движение вещь.

Стало быть, *воџ*, как бесконечная, самосущая и т.д. вещь, существует.

Кант говорил, что каждое доказательство бытия Божия в конце концов опирается на онтологическое доказательство, поскольку из них следует, что то, что мы *должны* мыслить в понятии Бога, то и существует³⁹. В своей основе это замечание правильное, но, исходя только из этого обстоятельства, оно одно еще не может быть выдвинуто возражением против онтологических доказательств. Ведь *все* – стало быть, относящиеся и к эмпирическим предметам – доказательства лежат в основе того способа доказывания, согласно которому в силу определенных обстоятельств мы *должны* мыслить нечто верным, и поэтому считаем наши доказательства верными. Пример *Анаксагора* показывает и то, что онтологическое доказательство бытия Божия таится в каждом таком рассуждении, которое требует подтвердить существование какого-либо трансцендентного момента. Таким образом, тот прием, каким *Анаксагор* делает вывод о существовании *Мирового ума*, по своей сути не отличается от доказательств бытия Божия *Ансельма Кентерберийского* и *Декарта*.

³⁷ Proslogion seu Alloquium de Dei existentia. С. 2.

³⁸ Meditationes de prima philosophia. III.

³⁹ Ср. Tista Ész Kririkája. Magy. ford. 383. 1.

12. Еще заметнее, что в спекуляции нашего мудреца уже появляется тот ход мысли, который позднее назвали *космологическим доказательством бытия Божия*: мы увидели его сущность⁴⁰ в осознании того, что отношение создающих мир (хоть с точки зрения каузальности, хоть с телеологической точки зрения) субстанций друг к другу требует существования отличного от мира абсолюта, духовного высшего существа. Различаемые *четыре формы* таким образом понимаемого доказательства, исторически яснейшим образом обнаруживаются у *святого Фомы Аквинского*⁴¹.

Согласно первому варианту, «*ex parte motus*» доказываем следующим образом. Согласно свидетельству опыта, всякое изменение (и таким образом движение также) может опираться только на внешнее побуждение. Стало быть, суть изменений состоит в переходе от потенции к акту, однако его *самого* ничто не переводит из состояния возможности в состояние осуществления. Однако ряд движущих (побудительных) причин не может уходить в бесконечность, поскольку в таком случае движение, а также изменение никогда не перешло бы от возможности к существованию. Стало быть, должно существовать первому движущему, которое как движущее отличается от мира как от движимого.

Вторая формула (*ex ratione causae efficientis*) основывается на невозможности бесконечного ряда причин вообще, и из этого делается вывод о единой первопричине: ибо если бы ряд причин был бесконечным, то есть если бы у него не было первого члена, тогда второй, третий и следующие его члены не могли бы перейти к существованию.

Третий вид доказательства строится на той мысли, что «*non ... omnia entia sunt possibile, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus*». Иначе говоря, невозможно, чтобы ничего не существовало по необходимости, но исключительно так, что все могло бы существовать и по-иному. Вселенная не может состоять сплошь из не-необходимых вещей, ведь тогда не было бы ничего, соотносительно с чем мы могли бы назвать определенные вещи целиком не-необходимыми. Должно, стало быть, существовать абсолютно необходимым вещам, которые отличают мир от составляющих его не-необходимых вещей, а такое сущее тождественно Богу.

Четвертая же формула из наличия в мире познаваемого на опыте ряда событий и их целесообразности делает вывод о существовании такого существа, которое как разумное начало создает этот ряд.

Ясно, что Анаксагор уже сознавал сущность космологического доказательства. Ведь *νοῦς* *потому* был им использован в объяснении необходимости мирового процесса, что была *нужда в первом движущем*, которое не может быть материальным началом. Если даже оставшиеся тексты не содержат так члененный ход мысли, то итог, к которому приходит Анаксагор, несомненно, означает, что, согласно его убеждению, на самом деле невозможно возвращаться по ряду движущих причин назад до бесконечности и что первое движущее не могло быть материальной природы. Очевидным анахронизмом было бы искать полностью и всесторонне выработанную форму космологического доказательства у нашего мудреца, ведь у него отсутствует аристотелевская идея «акта» и «потенции», без которой обсуждаемый ход мысли логически выработать абсолютно невозможно.

Решить, насколько повлияли телеологические размышления на принятие Анаксагором Мирового ума, весьма трудно, поскольку очевидно, что те тексты, которые могли бы пролить на это свет, потеряны. Верно лишь то, что для Анаксагора главная причина сделать это заключалась в том, что под первым движущим он понимает духовное и *разумное* начало. Однако же мы не можем сказать, что это принятие было основано *преимущественно* на том взгляде, согласно которому наблюдаемые в мире порядок и целесообразность требуют разумного устроителя. Ведь очевидно, что по Анаксагору сегодняшний миропорядок во всех отношениях механически дает бытие мировому процессу тем, что связанные частички объединяются в соответствии с ним. Наиболее вероятна та гипотеза, согласно которой нашего философа навели на эту точку зрения в первую очередь не телеологические взгляды, но тот ход мысли, который позднее мы находим в «Физике» Аристотеля⁴². Согласно этой спекуляции, первое движущее не могло быть материальной природы, поскольку из-за вечности мира движущее развивало бы свою деятельность вечно. Но то, что движет бесконечно долго, должно владеть бесконечной же силой, которой, однако, материальная вещь (тело) не может обладать. Ведь по своей сущ-

⁴⁰ 48. 1.

⁴¹ Summa Theologiae. p. I. qu. 2. art. 3.

⁴² VIII, 10.

ности тело имеет какую-то пространственную форму, то есть ограничено, другими словами, конечно. Первое движущее, следовательно, может быть только нематериальным, то есть духовным началом.

Что от Анаксагора не была слишком далека та мысль, согласно которой первое движущее никак не может быть материальной природы, о том, возможно, мы вольны заключить и из того, что Мировой ум не может быть смешан с другой вещью, поскольку в этом случае он не мог бы править *всеми* вещами. Как мы подозреваем, в этом утверждении получает выражение то убеждение нашего философа, согласно которому только «несмешанная», то есть *нематериальная* вещь может владеть силой, которой она приводит в движение каждую частицу мира. Наши тексты, стало быть, делают вероятным и то, что уже Анаксагор учил о том, что только нематериальная вещь может развить такую огромную деятельность, которую мы должны приписывать первому движущему. Анаксагор, собственно говоря, впервые проповедует автоматическое полное развитие миропорядка, поскольку утверждает, что после запуска «первого двигателя» эволюция сама собой производит формы бытия более высокого порядка благодаря тому, что разделение составных частей, современным языком – их дифференциация, течет все дальше. После всего сказанного мы можем выразить это учение в том тезисе, что только духовное начало может иметь ту способность, которая вызывает развитие духовной жизни.

13. Сколь угодно удивительно, но в высказываниях Анаксагора доказуемы и первые следы доказательства «ex gradibus». Суть этого хода мысли, как мы видели в разделе 5, заключается в том, что применение ценностных атрибутов различной степени уже по умолчанию означает признание такого сущего, которое обладает этими ценностными атрибутами в максимальной степени.

На первый взгляд кажется, что это доказательство бытия Божия уже потому и не могло появиться у Анаксагора в сколь угодно эмбриональной форме, что *воῦς* полностью свободен от ценностей: ни этических, ни эстетических свойств он не имеет. Однако более подробное исследование дает другой результат. Ведь если наш философ и не приписывает Мировому уму такого рода качеств, *одним* таким качеством, которое выражает некий максимум ценностного и изменяемого по степеням человеческого

свойства, он его без всякого сомнения облакает. Это *всеведение*, что мы можем выразить и так, что, согласно Анаксагору, Мировой ум владеет *интеллекцией* максимальной степени. Стало быть, когда Анаксагор конструировал идею *воῦς*'а, несомненно, он действовал так, что *ценностное человеческое качество*, которое в нас присутствует в маленькой степени, то есть, *относительно*, было перенесено на Мировой ум, в котором оно присутствует как *то же самое качество* по необходимости в максимальной степени, то есть без ограничения, *абсолютно*. Стало быть, в этом заключении, согласно которому происходит переход от *человеческой* интеллигенции к бытию *мировой интеллигенции*, несомненно, логически признается уже и сила того положения, согласно которому относительная ценность полагает существование абсолютной ценности.

Можно ли в дошедших до нас текстах указать признаки того, что в выдающемся уме Анаксагора *в самом деле* блеснул этот ход мысли? Постольку по крайней мере, поскольку мы можем установить, что наш философ полагает интеллигенцию повсюду *гомогенной* (ср. фр. 12: *воῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστί*), следовательно, в различных проявлениях ума, какие существуют между человеческим и всеведущим Мировым умом, уже заметна постепенность. Стало быть, можно сказать, что полное формирование доказательства бытия Божия *ex gradibus* присутствовало в мысли Анаксагора в стадии формирования, и мы не можем сказать того, что его спекуляции, касающейся бытия Мирового ума, оно было полностью чуждо.

14. Результаты нашего исследования мы можем резюмировать в следующих тезисах. Хотя мы еще не можем полагать, что в учении Анаксагора полностью сформирован теизм, однако, его основные мысли – полный дуализм, духовное начало как первое движущее – проявляются в нем с такой ясностью, что заключения позже названные «доказательствами бытия Божия», доказуемы у него по крайней мере в общих чертах. Это вообще неудивительно; ведь ход мысли, заключающий о существовании духовного сущего, правящего миром, как раз и есть то, что мы называем доказательством бытия Божия. К бытию Мирового ума и невозможно было бы прийти *иначе, как именно этим путем*. В этой связи теряет вид исторического парадокса и то наше утверждение, согласно которому позже сформировавшееся тройное доказательство бы-

тия Божия в самых главных чертах также уже может быть показано в спекуляции Анаксагора. Ведь установлено, что эти три доказательства бытия Божия, в сущности, *одно*: не что иное, как онтологическое применение принципа коррелятивности. Тот, кто разобрался в действии этого великого принципа, *eo ipso* схватил и единый логический корень всех возможных доказательств бытия Божия. Было бы более удивительно, если бы Анаксагор, доказывая бытие Мирового ума, *не* увидел бы хотя бы в смутных общих чертах основную мысль всякого возможного доказательства бытия Божия.

* * *

Напоследок небольшое методическое замечание. При объяснении философских текстов нам угрожают две опасности. С одной стороны, может случиться, что, привязываясь к слишком буквальному смыслу текста, в его *логическом* дополнении мы будем в высшей степени осторожны и сдержанны. В противоположном же случае мы будем путать смысл *текста* с тем, что из него можно *заключить*. В первом случае мы очевидно обедняем подлежащий объяснению мир идей философа; но в не меньшей степени мы катимся по наклонной плоскости и в том случае, когда не оказываемся достаточно осторожны. Выход из этого затруднения мы найдем лишь тогда, когда будем исходить из следующего эвристического правила: *от вели-*

ких умов в первую очередь нам нужно ждать логичных идей, и только в крайнем случае нам можно предполагать логический пробел или ошибку. Следовательно, если мы не находим в дошедших до нас текстах какого-то *объяснения* их утверждения, то мы должны сказать, что философ считает данное объяснение «само собой разумеющимся», чему психологически отвечает тот факт, что он еще не осознал необходимость такого логического объяснения. Этому приему мы и следовали выше. *Анаксагор*, несомненно, был одним из самых больших умов древнего мира, и, стало быть, мы не можем предположить у него логически произвольных утверждений. Если в своих текстах он говорит, что *первопричина* запустила движение мира, тогда он должен был считать само собой разумеющимся, что по ряду движущих причин нельзя возвращаться до бесконечности, и таким образом возникает нужда в первом движущем. Если из *понятия* Мирового ума он переходит к его определению и существованию, тогда, само собой разумеется, он должен был считать, что такой ход мысли правилен. Наконец, если из бытия *ограниченной интеллигенции* он выводит необходимое бытие *духа с неограниченной интеллигенцией*, подобным же образом он должен быть убежден и в том, что такого рода вывод безупречен. Задача же нашего исследования *в целом в том* и состояла, чтобы прояснить такого рода предпосылки мышления Анаксагора.



Е.В. Бессчетнова*

В ПОИСКАХ ОБЪЯСНЕНИЯ
ТАЙНЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА.

Рец.: Бонецкая Н.К. Русский экзистенциализм.

СПб.: Алетейя, 2021.**

В статье рецензируется книга специалиста по истории русской философии Натальи Константиновны Бонецкой, посвященная русскому экзистенциализму – идеям Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова и М.М. Бахтина и их творческому диалогу с европейскими философами и друг с другом.

Ключевые слова: русская философия, экзистенциализм, Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов, М.М. Бахтин

In search for explaining the mystery of human existence. A review of «Russian existentialism» (2021) by Natalia Bonetskaya. ELENA V. BESSCHETNOVA (HSE University, Moscow)

The article reviews a book by Natalia Bonetskaya, a historian of Russian philosophy, dedicated to Russian existentialism, focusing on the ideas of Nikolay Berdyaeva, Lev Shestov and Mikhail Bakhtin, their dialogue with European philosophers and with each other.

Keywords: Russian philosophy, existentialism, Nikolay Berdyaev, Lev Shestov, Mikhail Bakhtin

Одним из заметных событий в академической среде стала публикация монографии замечательной исследовательницы истории русской философии, переводчика и культуролога Н.К. Бонецкой «Русский экзистенциализм». Новая книга Бонецкой, с одной стороны, продолжает ее исследовательскую работу по раскрытию специфики уникального периода русской интеллектуальной культуры – Серебряного века, но, с другой стороны, переводит читателя из историко-философской плоскости к философским рассуждениям самого автора о специфике современной эпохи и духовных вызовах,

которые сегодня стоят перед человеком. Иными словами, Бонецкая в своей работе не просто актуализирует идеи русских философов, но и раскрывает содержание собственной философии существования индивида. В книге наряду с творчеством Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова, которых традиционно относят к основоположникам русского религиозного экзистенциализма XX в., рассматривается наследие М.М. Бахтина как создателя учения о нравственном существовании человека. Кроме того, в восьми «Письмах об экзистенциализме», которые являются жанровым подражанием «Философическим пись-

* БЕССЧЕТНОВА Елена Валерьевна, кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии, старший научный сотрудник Научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: ebesschetnova@hse.ru

© Бессчетнова Е.В., 2022

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 19-18-00100.

мам» П.Я. Чаадаева, как философ-экзистенциалист раскрывается и сама Н.К. Бонеецкая. Через разговоры об идеях главных героев книги (Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова и М.М. Бахтина) и их творческом диалоге с европейскими философами и друг с другом исследовательница поднимает вопросы о существовании современного человека в эпоху глобальных перемен и трансформаций и дает свое видение возможных путей преодоления антропологического кризиса нового формата и сохранения особого духовного статуса человека, продолжая идейную традицию русского экзистенциализма.

Свою книгу Бонеецкая, вслед за классиком отечественной истории философии П.П. Гайденко, начинает с обоснования законного места русского экзистенциализма в истории европейской мысли, справедливо показывая, что именно Шестов и Бердяев задолго до Сартра и Камю развили это учение в философское направление. Но при этом, как отмечает Бонеецкая, философский путь русских экзистенциалистов отличался от пути западноевропейских мыслителей: «В отличие от Камю (1913–1960) – профессионального философа, знатока экзистенциализма европейского и российского, – и Шестов, и Бердяев отправлялись от собственного существования, осмысливая свой личный бытийственный опыт» [2, с. 8].

Интересно, что основатели русского экзистенциализма Бердяев и Шестов, при их многолетней дружбе, внешних сходствах жизненного пути и общности поднимаемых философских вопросов о свободе, знании, Боге, добре и зле, на глубинном уровне были диаметрально противоположными мыслителями. Бердяев диалогичен, а Шестов монологичен. Бердяев разнообразен, и это разнообразие в своей книге показывает Н.К. Бонеецкая. Шестов – это мыслитель одной темы и одной идеи, которая полностью овладела его мыслью. Бонеецкая называет Шестова «метафизическим странником», отсылая к его собственному герменевтическому методу «странствия по душам». Именно Шестова автор книги считает пионером русского экзистенциализма и подчеркивает, что он, актуализируя интуицию «приоритетности существования индивидуального, придал отечественному экзистенциализму совершенно новый колорит» [2, с. 8].

Бонеецкая отмечает, что индивидуализм Шестова – это скорее не философский апофеоз беспочвенности, а богословский апофеоз абсурда. Понятие абсурда впоследствии сделал

центральным для своей философии французский экзистенциалист Альберт Камю, и в нем – принципиальное отличие взглядов Шестова от взглядов Бердяева. Шестов живет бунтом, в то время как Бердяев, остававшийся на позициях разума, вслед за Иваном Карамазовым полагал, что бунтом жить невозможно, и «искал выход в мир духа» [2, с. 8]. В рецензируемой книге Бердяев представлен не только как мистик, экзистенциалист и философ свободы, но прежде всего как гностик.

Первые два раздела работы представляют собой одновременно анализ ключевых идей и представление материала для дальнейшего сравнения двух мыслителей, создание почвы их философского диалога, который развертывается в отдельных главах (письмах) третьего раздела, где арбитром дружеского, но при этом сложного спора Шестова и Бердяева становится сама автор рецензируемой книги.

Первая глава разделов и о Шестове, и о Бердяеве посвящена их интеллектуальным связям с Фридрихом Ницше. И это представляется логичным, так как именно Ницше был воспринят как носитель нового откровения в русском философском пространстве Серебряного века. В книге «Дух Серебряного века (феноменология эпохи)» [1] Бонеецкой подробно проанализировано влияние Ницше на русскую мысль начала XX в. В «Русском экзистенциализме» Бонеецкая еще раз акцентирует внимание на том, что проблема воздействия идей Ницше на русских мыслителей остается актуальным исследовательским вопросом, подчеркивая, что «каждый, кто в начале XX века претендовал на собственное слово в истории русской мысли, хотел он того или нет, был вынужден вступить в “диалог” с Ницше» [2, с. 14].

Можно с уверенностью сказать, что влияние ницшеанских идей на Шестова было фундаментальным и во многом определило весь дальнейший ход его мысли. Бонеецкая пишет, что «в случае Льва Шестова или Андрея Белого влияние Ницше оказалось еще более глубоким и принципиальным, а “культ” приобрел подлинно религиозные черты» [2, с. 14]. Действительно, Шестов не просто принял феномен Ницше, как справедливо отмечает автор книги, но и религиозно оправдал его. Ницше русского экзистенциалиста предстает трагическим богоискателем, призывающим возвыситься над абсурдным миром разума и перейти «по ту сторону добра и зла». Бонеецкая отмечает, что

у Шестова существует представление о Ницше как христианском праведнике, но нам все-таки ближе представление о внеконфессиональном и универсальном значении ницшеанских идей для русского философа, которые были для него выше всяких условностей культуры, церкви и общества. Христианским пророком Ницше скорее был для Д.С. Мережковского или Андрея Белого, нежели для свободного мыслителя, которым был Шестов.

Предметом отдельной дискуссии Бонецкая делает вопрос о том, был ли Шестов библейским человеком и, частично соглашаясь с С.Н. Булгаковым, отмечает, что «Бог Шестова – а Он в принципе лишен каких бы то ни было конкретных определений – есть не столько Божественная Личность Ветхого Завета, сколько напоминает каббалистический Эн-Соф, т.е. “ничто или Бесконечное”. Точнее же, Бог Шестова – это чистый, ничем не мотивированный акт, а еще вернее – таинственная сфера божественных возможностей, потенций» [2, с. 41]. И далее признает, что в целом правы его критики: «Л. Шестов не библейский человек, его ссылки на Писание вовсе не означают, чтобы Шестовым было действительно воспринято библейское мировоззрение» [2, с. 42]. Бонецкая блестяще показывает генезис понимания сущности Бога у философа, отмечая, что истоки его мысли стоит искать не в библейских текстах, как это традиционно принято делать, а в радикальных представлениях средневековых номиналистов. Так, именно у Оккама Шестов заимствует определение Бога как необъяснимого, ниоткуда не выводимого произвола. В свою очередь, ключевая идея философа о всемогуществе Бога и его способности сделать бывшее не бывшим, с точки зрения Бонецкой, заимствована из трактата «О божественном всемогуществе» Петра Дамиани. Небиблейский характер Шестова проявляется, по мнению Бонецкой, и в самой главной интриге всех произведений мыслителя, а именно – в моменте, когда человек, переживающий трагедию всей своей жизни, трагедию потери и осознания абсурдности мира, вспоминает о всемогущем Боге – Боге-произволе – и взывает к нему с отчаянием сделать бывшее небывшим. Иными словами, в самом акте веры по Шестову Бонецкая и усматривает его отклонение от библейского миропонимания. Исследовательница пишет: «Основной ценностью “философии веры” Шестова является, очевидно, не любовь к Богу и не доверие к Нему, не

реальность диалога – богообщения, а также и не «детская» вера в чудо, – но вера прямо-таки как магия – неограниченная власть субъекта веры не только над судьбами людей (Регина Ольсен, дети Иова), но и над природными стихиями и законами, над самим временем и пространством. Воля к магии, воля к власти самого маленького, самого плюгавого (“подпольного”) человека над миром – вот пафос, если угодно – смысл “заумной” “философии веры” Шестова» [2, с. 45]. Действительно, Шестов был уверен, что Бога познать невозможно, разум и вера – понятия несопоставимые. Вера – это само событие утраты человеком «твердости, правил, почвы» и переход в иной мир, находящийся за рамками человеческого опыта и познания. Вера отрицательна – это утрата, разрыв, отречение, переворот. Только вера может привести человека к Богу, который находится вне этого мира, по ту сторону добра и зла.

В последующих главах о Шестове Бонецкая продолжает ставшую классической тему критики герменевтического метода философа, поднятую ею в отдельных статьях, опубликованных, в частности, в журнале «Вопросы философии», и в вышеупомянутой монографии [1]. Автор книги дает свой оригинальный взгляд на творческое наследие философа, называя его адвокатом дьявола и философом-абсурдистом, который пытался не просто выйти за пределы традиции рационального умозрения, но и оправдать зло этого мира. С точки зрения Бонецкой, в творчестве Шестова предстает апология зла. В определенной степени данная позиция спорна, но среди философов начала XX в. ее разделял С.Н. Булгаков, а из современных исследователей с ней согласен В.К. Кантор, отмечающий, что Шестов едва ли не единственный из русских философов отрицает теодицею в силу того, что смотрит на Бога как на абсолютный каприз и произвол. Бонецкая, в свою очередь, подчеркивает, что «Шестов “оправдывает” индивида не вопреки его злым деяниям, а как раз благодаря им. В срежиссированном им Суде Шестов-«адвокат» всегда держит сторону традиционного зла, и потому его роль можно соотнести с ролью адвоката дьявола в процедуре канонизации (или беатификации), принятой в католической Церкви. ... Такой смысл канонизации предполагает присутствие в ее ритуале двух позиций – адвоката Божия, открывающего добрые дела человека, и адвоката дьявольского, вызывающего сомнение в них и акцентирующе-

го зло, совершенное претендентом на рай, ответствующего его именно в качестве грешника» [2, с. 58]. Бердяев очень точно отметил, что подпольный человек из повести Ф.М. Достоевского – архетип грешника – для Шестова становится практически святым, так как он восстает против понятого традиционно в христианском контексте «добра», отмечая, что это «добро» и есть «зло».

Важно отметить, что Шестов не принимает не только христианство как идею, но и Христа как путь и истину. Христос для Шестова есть не воплотившийся Бог, который несет свет Истины, а «совершеннейший из людей» и единственный человек, в полной мере открывший для себя трансцендентного Бога, переживший особый опыт экзистенциального общения с Богом. Боневская очень точно отмечает, что Шестова привлекает «Христос страждущий», Христос Гефсиманской ночи – человек перед лицом смерти, «человек над бездной». По мнению исследовательницы, Гефсиманская молитва о чаше – это указание на неизбежный для каждого человека предсмертный ужас и переживание последнего одиночества. Понятие одиночества и поиск пути выхода из него были релевантны и для философии Бердяева, но для его религиозных интуиций Христос всегда оставался центром бытия, светом во тьме, который помогает человеку справиться как с чувством одиночества, так и с чувством богооставленности. В рецензируемой книге философским воззрением Бердяева полностью посвящен второй раздел «Мой Бердяев», в котором Боневская представила свой новый неклассический взгляд на наследие русского мыслителя.

Свое путешествие по философскому миру Бердяева исследовательница начинает с иллюстрации идейной связи Бердяева со значительной частью представителей Серебряного века, и в частности – с героем предыдущего раздела книги, Шестовым. Корнем данной связи вновь оказывается русская самобытная трактовка ницшеанской философии как учения, пропитанного религиозным пафосом. Ссылаясь на слова Шестова об очевидных параллелях «Смысла творчества» и «Антихриста», Боневская раскрывает истоки взглядов Бердяева сквозь призму знаменитого тезиса Ницше о смерти Бога. Исследовательница показывает, что он был воспринят русским мыслителем оригинально и в собственных категориях. Фактически Бердяев от фразы «Бог умер» пришел к глубокой, но

трагической экзистенциальной интуиции о богооставленности человеческого бытия. Боневская подчеркивает, что «тезис Ницше о “смерти Бога” был не просто принят на веру Бердяевым: Бердяев сошелся с Ницше в глубинах духовного опыта, – сочинения же Ницше предоставили русскому философу теоретическое оправдание его религиозных переживаний» [2, с. 196]. Опираясь на автобиографическую работу Бердяева «Самопознание», исследовательница делает вывод о фундаментальности интуиции безблагодатности и богооставленности не только для личного мировоззрения мыслителя, но и для становления его философских взглядов. С одной стороны, это действительно очень тонкое исследовательское наблюдение, которым объясняется специфика взглядов Бердяева на свободу, творчество, человека и мир. Но, с другой стороны, Боневская все-таки ограничивает религиозно-метафизическую позицию Бердяева его ранними работами «Смысл творчества» и «Философия свободы», а также книгой «Самопознание». Во-первых, исследовательница отмечает, что у мыслителя главенствующее место занимает проблема антропологии, а проблеме теодицеи Бердяев не уделяет должного внимания. Но все-таки сам философ, прежде всего, в работе «Миросозерцание Достоевского» теме оправдания Бога за существующее зло и страдание уделяет значительное внимание, подчеркивая, что именно Достоевский подтолкнул его к проблеме теодицеи, но при этом действительно делает акцент на том, что решение данного многовекового философского вопроса возможно только в контексте оправдания человека. Во-вторых, Боневская лишает Бердяева церковного опыта, ориентируясь на признания философа в «Самопознании». Безусловно, в начале своего творческого пути Бердяев находился под влиянием «нового религиозного сознания», и в этом нельзя не согласиться с исследовательницей. Но все же общеизвестно, что до революции Бердяев духовно окормлялся у св. прот. Алексия Мечева, исповедовался и причащался в церкви Св. Николая Чудотворца в Клениках на ул. Маросейке, то есть участвовал в таинствах, тем самым подчеркивал свое пребывание внутри Церкви.

В сущности, Бердяев никогда не отходил от Православия, о чем писал в своей статье «Вселенность и конфессионализм», но при этом всю свою жизнь критиковал его конфессиональную специфику, отмечая, что историческая ортодок-

сия представляется ему недостаточно вселенской и замкнутой. Кроме того, философ неоднократно подчеркивал, в том числе и в «Сампознании», свою интуицию принадлежности к мистической Церкви Христовой, а в работе об Алексее Хомякове отмечал свое полное согласие с тезисом отца-основателя славянофильства о том, что Церковь должно мыслить органически, как живой организм. В определенном смысле Бердяев, как и другие русские религиозные философы Серебряного века, стоит у истоков миссии возвращения интеллигенции в Церковь. Он был убежден, что недопустимо разделять понятия «верность Богу» и «верность Церкви».

Конечно, в понимании сущности Церкви Бердяевым слышны отнюдь не новозаветные интонации, и в этом нельзя не согласиться с автором рецензируемой книги. Действительно, Церковь Бердяева, будучи живым организмом, вырастает из мистической глубины мировой жизни. Догмат и обряд перестают быть опорой христианства. Непосредственное религиозное восприятие выходит на первый план, берет на себя роль авторитета и оказывается выше церкви и выше самого Священного Писания, именно оно претендует на истинный соборный опыт. Стоит отметить, что в данном контексте становится понятен исследовательский замысел Бонецкой, так как она постепенно подводит нас к своему личному взгляду на Бердяева не просто как религиозного философа-экзистенциалиста, иррационального богоискателя, каким представлен в книге Шестов, но, прежде всего, как мыслителя, стремящегося к творческому богопознанию и уверенного в том, что вне гнозиса тайна бытия не открывается. Безусловно, это путь не церковный, не святоотеческий, это не путь монашеской молитвы и аскезы, но путь апофатический.

Бонецкая, в свою очередь, дает его реконструкцию через рассмотрение центрального с ее точки зрения понятия философии Бердяева – понятия творчества. Исследовательница отдельно подчеркивает, что творчество выдвигается философом в качестве всеобщего императива: «согласно Бердяеву, творчество по своей сути бытийственно. Своим творчеством человек призван продолжать миротворение, Богом не завершено. В творчестве, не устает повторять Бердяев, человек осуществляет свое богоподобие, высшее достоинство» [2, с. 248].

Именно через понимание смысла, вкладываемого Бердяевым в понятие творчества, в книге

открываются и основы его нового религиозного сознания с представлениями о «творческой морали молодости», «мистической творческой любви», «творчестве общественного человека» и «философском творчестве», которое и является подлинным творчеством по Бердяеву. С одной стороны, Бонецкая скептически относится к общей идее Бердяева о смысле творчества, в центре которой, по ее мнению, стоит сверхчеловек, стремящийся возвыситься до Бога, и отнюдь не человек, который стремится прикоснуться к тайне Богочеловека, как это представлялось, на мой взгляд, самому Бердяеву. Но, с другой стороны, Бонецкая совпадает с Бердяевым в понимании значения философии как подлинного творчества, освобождающего от оков «мира объектов», и подчеркивает, что мыслитель «предпринял героическую попытку философского возврата к бытию в эпоху, когда философия неуклонно превращалась в философию культуры – религии, искусства, науки и т.д., – приобретала качество герменевтики – становилась толкованием уже очеловеченной реальности» [2, с. 258]. Далее исследовательница отмечает, что подлинное «творчество – это религия», «творческий опыт – особый религиозный опыт и путь», «творческий экстаз – потрясение всего существа человека», и он является «выходом в иной мир». Этот особый опыт сочетания религиозного начала с философским гнозисом у Бердяева Бонецкая противопоставляет религиозно-церковным догматам, показывая, как философ высказывает свое несогласие с ними, тем самым ставя себя в оппозицию эмпирической церкви.

В итоге исследовательница резюмирует: «Религия Бердяева – это постнищевское апокалипсическое христианство, выстроенное вокруг представления о Христе сильным и славном, подражать которому и призван творческий человек» [2, с. 268]. Творческий человек в определенном смысле оказывается революционером духа, он низвергает условности внешнего ему «мира объекта», он не выстраивает этот мир, он его не преобразует и не изменяет, а перемещает свою творческую и религиозную энергию в пределы своего внутреннего бытия, откуда и появляется «новый мир». В этом смысле Бонецкая подводит нас к логичному выводу о том, что философия Бердяева – это философия персоналистической революции, а слово «революция» (и отнюдь не «творчество» или «свобода») в полной мере характеризует воззрения Бердяева.

В этом смысле русская революция, с точки зрения Бердяева, оказалась тотальной катастрофой для русского человека и России в целом, ведь она была симулякром, за ней не стояло никакой положительной творческой силы, а только лишь пустота и бездна.

Самобытна также глава, в которой экзистенциализм Бердяева сравнивается с антропософией Р. Штейнера. Бонецкая показывает, что Бердяев придавал огромное значение Штейнеру гнозису, но при этом себя самого философ «относил к “теософскому” человеческому типу – признавал за собой способность сверхчувственных восприятий, которые считал исток собственного экзистенциализма» [2, с. 305]. Напомню, что Бердяев сам себя называл гностиком и подчеркивал, что выход на духовный уровень невозможен без «даров гнозиса», однако своими учителями он считал прежде всего христианских гностиков Я. Беме, Ангелуса Силезиуса, Ф. Баадера и крайне резко отзывался о внецерковном «гностицизме» [2, с. 305].

В последней главе второго раздела перед нами предстает Бердяев, который в предыдущих частях книги прятался под маской нищестанства, религиозного экзистенциализма, философии творчества, теософии: в самом конце перед читателем предстает Бердяев-гностик. В русской мысли второй половины XIX – начала XX вв. гностические учения с претензией на обладание неким знанием о невидимом мире пережили своеобразный ренессанс. Помимо Бердяева гностические мотивы очевидно присутствуют у Ф.М. Достоевского, Вл.С. Соловьева, Вяч.И. Иванова, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и др. Продолжая выстраивать свое мирозерцание Бердяева, Бонецкая, отмечает специфику гностических интуиций философа, представляя его гнозис как творчество: «“Творчество есть движение к трансцендентному”, – путь мистический и гностический, овладение ноуменом, слияние субъекта с объектом, – “обличение вещей невидимых”» [2, с. 337]. Исследовательница подчеркивает: гнозис Бердяева уникален, это выход из времени в мгновение бытия, которое только и имеет освобождающую силу, это выход к тому самому новому небу и новой земле.

Третий раздел книги «Русский экзистенциализм» представляет собой уникальную для историко-философского исследования форму изложения своих взглядов на характер интеллектуального диалога между русскими философами-экзистенциалистами, среди которых – Шестов, Бердяев и Бахтин, и западноевропейскими мыслителями (Ж.-П. Сартром, А. Камю). Бонецкая жанрово подражает «Философическим письмам» Чадаева, намерено подчеркивая свою приверженность именно диалогической форме постепенного, религиозно-метафизического приближения к разгадке тайны бытия. Безусловно, «Письма русского экзистенциализма» при всей своей научной ценности не задумывались, да и в сущности не являются историко-философским текстом. Через герменевтический метод «странствия по душам» Шестова сам автор (Наталья Константиновна Бонецкая) раскрывается в своей работе как представитель русского экзистенциализма и хранитель той духовной и интеллектуальной традиции, которую в начале XX в. задали Шестов и Бердяев и чуть позже продолжил их младший современник Бахтин.

В заключение хочется поблагодарить исследовательницу за глубокую книгу, которая не только расширяет исследовательские горизонты, но и побуждает к философскому творчеству.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бонецкая Н.К. Дух Серебряного века (феноменология эпохи). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
2. Бонецкая Н.К. Русский экзистенциализм. СПб.: Алетейя, 2021.

REFERENCES

1. Bonetskaya, N.K., 2016. Dukh Serebryanogo veka (fenomenologiya epokhi) [The spirit of the Silver age (the phenomenology of the era)]. Moskva; Sankt-Peterburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. (in Russ.)
2. Bonetskaya, N.K., 2021. Russkii ekzistentsializm [Russian existentialism]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

Д.А. Павилов*

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОСТРОЕНИЯ
ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ Н.М. БОГОЛЮБОВА

Статья посвящена особенностям философии религии Н.М. Боголюбова, представителя русской духовно-академической философии, которые были изложены им в незавершенной работе «Философия религии» (1915 г.). Автор рассматривает, как философ-теист определял условия формирования философии религии как философской дисциплины, как понимал системный подход в исследовательской практике в рамках философии религии, а также какие аспекты религиозной традиции виделись ему ключевыми для понимания природы религии.

Ключевые слова: философия религии, духовно-академическая философия, Н.М. Боголюбов

Methodological features of Nikolay Bogolyubov's concept of the philosophy of religion. DANILA A. PAVILOV (Far Eastern Federal University)

The article is devoted to the methodological features of the philosophy of religion as they present in the unfinished work «Philosophy of religion» (1915) by Nikolay Bogolyubov, a representative of Russian theological academies philosophy. The author examines how the philosopher determined the conditions for the formation of the philosophy of religion as a philosophical discipline, how he understood the systematic approach in research practice within this discipline, and what aspects of the religious tradition he saw as key to understanding the nature of religion.

Keywords: philosophy of religion, Russian theological academies philosophy, Nikolay Bogolyubov

Духовно-академическая философия дореволюционной России имела множество направлений и форм. В данном контексте часто встречаются исследования, тематика которых связана с теоретическим осмыслением самой природы религиозного. В связи с этим становится актуальным изучение научно-философского творчества Николая Михайловича Боголюбова (1872–1934), который является автором хоть и не законченного, но серьезного методологического труда «Философия религии» (1915 г.).

Данная работа освещает специфику самой дисциплины, а также многочисленные особенности развития верующего сознания. Являясь выходцем из священнической среды, Боголюбов прошел обучение в Московской духовной академии (1888–1892 гг.), преподавателями которой были такие именитые профессора, как В.Д. Кудрявцев-Платонов, А.И. Введенский и другие [9, с. 82].

Специфика развития традиции философствования в рамках духовно-академического

* ПАВИЛОВ Данила Анатольевич, ассистент Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: pavilov.da@dvfu.ru

© Павилов Д.А., 2022

дискурса предполагала постановку отдельного вопроса о природе религии. Однако, любопытно отметить, что в эпоху превалирования естественно-научного метода, иначе говоря, эмпирического подхода в исследовании, представители духовно-академической линии философствования в своих работах отстаивают именно теоретическое познание. Подобным примером теоретизирования можно считать и философию религии В.Д. Кудрявцева-Платонова, который сформулировал общие принципы православно-теистической интерпретации философии религии. Для философии религии Кудрявцева-Платонова характерно представление о сущности религии в двух основаниях, которое представлено в виде синтеза объективного и субъективного источников – действие Сверхсущего на человека и усвоение этого влияния самим человеком [8, с. 124]. Другой представитель теистической линии философствования – А.И. Введенский, являясь идейным продолжателем намеченной традиции мысли Кудрявцева-Платонова, приоткрывает иные грани данной проблематики. Так, если исходным моментом теистическо-религиоведческой концепции Кудрявцева-Платонова был вопрос о сущности религии, то подобным исходным моментом у Введенского можно назвать проблему сущности религиозной веры [4, с. 15].

Находя опору в традиции православной веры теизма, Боголюбов также пересматривает всю европейскую философию религии. Так, в разделе об истории религии мы находим такие имена, как Р. Эйкен, Г. Геффдинг, Г. Гегель, О. Пфлейдерер. В разделе, где затрагиваются вопросы психологии религии, Боголюбов анализирует особенности концепции У. Джеймса, а в социологии религии его внимание привлекают работы Э. Дюркгейма и его школы. Анализ предшествующей традиции изучения религии позволяет Боголюбову сделать вывод о неудовлетворительности результатов современной ему апологетической мысли христианства в вопросах философии религии. Боголюбов как философ не стремился в своем подходе противопоставлять зарубежную и отечественную науку о религии [6, с. 218]. Им предпринята попытка объединить христианскую позицию и нехристианскую мысль в единый философский комплекс. Таким образом, Боголюбов стремился создать свою версию философии религии, которую можно охарактеризовать как синтетическую, т.е. ставящую своей приоритетной за-

дачей синтез новых содержательных понятий, терминов и суждений различных дискурсов.

Свои концептуальные утверждения Боголюбов традиционно выстраивает, отталкиваясь от собственного понимания самой философии религии. Данная процедура, хоть и кажется на первый взгляд весьма обыденной для подобных исследований, тем не менее не так проста. Например, оксфордский философ Брайан Дэвис в своей монографии «Введение в философию религии» (1982 г.) указал, что предпочел и вовсе не определять, что из себя представляет философия религии. Вместо этого он изложил некоторые из тем, которые традиционно относятся к сфере ее охвата [14, IX]. Боголюбов, наоборот, предлагает два варианта истолкования теоретического значения дисциплины. Первый предполагает интерпретировать философию религии как особое религиозное мировоззрение, обрамленное категориями метафизики. Второй же видит ее как особую «науку», предметом изучения которой становится религия как целое. В первом варианте философия религии не уступает по древности философии как таковой, т.к. всякая религия на определенной стадии своего развития стремится «принять философскую окраску» [11, с. 35]. Так, одним из первых, кто с помощью философского анализа начал решать теологические вопросы, был Ксенофан из Колофона (около 570 г. до н.э. – 478 г. до н.э.) [12, с. 18]. Безусловно, второй вариант интерпретации философии религии представляется куда более концептуально проработанным. Подобное разграничение философии религии на два дискурса хоть и не является безальтернативным взглядом на дисциплину, неоднократно найдет свое воплощение в трудах отечественных исследователей. К примеру, подобным подходом к пониманию философии религии неоднократно руководствовался советский и российский религиовед Ю.А. Кимелев [5, с. 8–9].

Однако для того, чтобы поставить религию на место предмета изучения или же взглянуть на нее извне, необходимо, чтобы религия сепарировалась от общественной жизни человека в особую автономную сферу. Подобное, по словам Боголюбова, стало возможным лишь с появлением христианства, которое являет собой самостоятельную религиозно-мировоззренческую систему, отличную от обыденного и научного мышления [3, с. 25–26]. Но не только автономия религии по отношению к общественной жизни является условием для формирования

философии религии как таковой. Необходимо также, чтобы и научное мышление проявило свою самостоятельность по отношению к религиозной традиции. Как отмечает Боголюбов, данное обстоятельство стало возможно лишь под влиянием философии Канта, который, по замечанию А.И. Абрамова, занимал центральное место во многих трудах представителей духовно-академической традиции [1, с. 82].

Итак, обозначенные условия формирования философии религии как концептуально проработанной философской дисциплины (автономия религии и самостоятельность научного мышления) можно охарактеризовать как внешние проблемы философии религии.

Одним из ключевых вопросов, которые можно отнести к внутренним проблемам философии религии, является вопрос о том, как сделать религию предметом философского (метафизического) познания. Ответом на этот вопрос может стать раскрытие специфики понимания самой философии религии, которая рассматривает феномен религиозной жизни как нечто целое. Речь идет о том, чтобы исследование в рамках философии религии опиралось на системный подход, т.е. религия трактовалась как система с определенным набором элементов во взаимосвязи с природными и социальными процессами, понимание которых необходимо для уяснения сущности и принципа развития религии. Подобный философский взгляд на предмет исследования Боголюбов противопоставляет положительной науке, где группа изучаемых предметов обособляется от других подобных групп для выявления особенностей их частных свойств и отношений [3, с. 28–29]. Тем самым философ-теист проводит демаркационную линию между философией религии (как наукой о религии в целом) и историей религии (как позитивной наукой о религии в ее частных исторических проявлениях).

По мнению Боголюбова, находя опору в эмпирическом (историческом) материале, философия религии имеет совершенно иную цель нежели история религии, которая стремится к детальному исследованию исторических фактов развития различных религиозных традиций. Философия религии, наоборот, интересуется историческими формами религии, поскольку находит в них отражение религиозной природы человечества, т.е. осуществляет рефлексивное познание действительности. Результатом этой рефлексии является синтез разностороннего ма-

териала о религии как таковой, а также последующая обработка и истолкование данного материала. Акцентировать внимание на рефлексии следует, на наш взгляд, в силу того, что это есть свидетельство наличия антропоцентрического подхода, который, хоть и в ином виде, свойственен и для других представителей духовно-академической философии. Так, для В.И. Несмелова основание истины о существовании бытия невозможно отыскать вне человека, поскольку это знание о бытии существует исключительно для человека и в нем самом [7, с. 118].

В качестве объекта для теоретического осмысления, который может пролить свет на природу религии, могут подходить не все составные части религиозной традиции. Боголюбов предлагает подвергнуть философско-критическому анализу три возможных аспекта религиозной жизнедеятельности: вероучение, культ и ритуал. Он отмечает, что тенденция системного изучения культовых и ритуальных практик в исследовании религии становится преобладающей в начале XX в. Действительно, рассматривая западноевропейскую научно-философскую традицию изучения религии, Боголюбов указывает на определенную направленность познавательного процесса, сводящуюся к пониманию различия между двумя важнейшими типами религиозного мышления: ортопраксическим и ортодоксальным. Первый тип основан на идее «правильного действия», тогда как второй – на принципе «правильного мнения». Так, изучение античной мифологии и религиозной мысли невозможно без уяснения значимости точного воспроизведения ритуальной практики: «Вера в известные ряды мифов не была обязательной, как часть истинной религии... Обязательным и вменяемым в заслугу было только точное исполнение известных священных действий, предписанных религиозной традицией» [3, с. 31].

Анализу со стороны Боголюбова подлежали также положения социологической школы Э. Дюркгейма, в которых обрядовая сторона религии рассматривалась как ядро любой религиозной традиции, потому как в этом проявлялся ее социальный характер. Ритуал религиозен в силу того, что он обязателен к исполнению всеми или избранными членами социума, а если он носит императивный характер для индивида, то, следовательно, находится в поле действия социального [3, с. 32–33]. Однако Боголюбов, соглашаясь с выдающимся нидерландским ре-

лигиоведом К.П. Тиле, отстаивает иную точку зрения. Для того, чтобы исследователь, относящий себя к специалистам в сфере философии религии, смог проанализировать тот или иной культ или ритуальную практику, ему необходимо прежде знать доктринальный материал. Тем самым, принимая во внимание важность ритуальных и культовых действий для той или иной религиозной традиции, Боголюбов настаивает именно на доктринальном подходе в изучении религии, так как именно исследование вероучения позволяет понять, как человек представляет себе свою связь с божеством и выстраивает отношения с ним.

Важен для Боголюбова и вопрос об истинной и ложной религии. В своей работе философ-теист отмечает, что, поскольку философия религии является критической наукой, все религии для нее одинаковы: «Поэтому ко всем религиям она относится с научным беспристрастием или научной объективностью» [3, с. 35]. Но, по всей видимости, тезис о беспристрастности исследования религии претерпел существенное развитие в творчестве Боголюбова. Так, в его работе «Понятие о религии: (Признаки истинного и неистинного религиозного сознания)» (1900 г.) мы видим ярко выраженную позицию по отношению к христианскому религиозному мировидению: «И как разумно и вполне логически последовательно выясняется и раскрывается в Христианской Церкви это истинное понятие о Божественном откровении...» [2, с. 264]. Несмотря на принцип беспристрастности при изучении той или иной религиозной традиции, который присущ всем религиоведческим дисциплинам, по замечанию Боголюбова, в философии религии имплицитно присутствует нацеленность исследователя на поиск «истинной религиозности». Дело в том, что задача философии религии – это постижение сущности и природы религии как таковой, вне ее исторических или психологических проявлений [3, с. 39–41]. Таким образом, совершая данную редукцию, философия религии замещает реальный эмпирический пласт знаний о религиозных традициях на идеализированную, новую, «очищенную» религию.

Особое внимание в ходе построения собственной модели философии религии Боголюбов уделил ее методологическим основаниям. Говоря об общей структуре исследуемой дисциплины, он выделял два уровня научного познания: эмпирический (опытный) и теоретический

(умозрительный). Философия религии, по мнению Боголюбова, занята не сбором фактического материала, но его переработкой и интерпретацией. Отсюда вытекает зависимость философии религии от других наук, которые являются по отношению к ней вспомогательными. К ним относятся уже указанные выше история религии, психология, антропология, социология, а также филология. При этом, взятые в отдельности, данные науки не способны комплексно осветить аспекты религиозного сознания, поэтому они и занимают роль вспомогательных [10, с. 202–203]. Продолжая отстаивать примат теоретического подхода в философии религии, Боголюбов указывает на несостоятельность эмпирического метода в данной дисциплине. Опытный метод в применении к философии религии начинает воспринимать черты теоретического подхода. Тенденция к универсализации как необходимая составляющая любой науки, работающей с абстрактными (идеальными) понятиями и явлениями, оказывает негативное влияние на опытный метод. Частные феномены возводятся до степени общего положения. [3, с. 61]. Тем самым Боголюбов в своем исследовании приблизился к решению характерной для существенного числа частных наук проблемы, которая связана с возможностью формирования дисциплинарной модели человека.

Несмотря на то, что отечественным мыслителем не была предложена цельная методологическая концепция исследования в рамках философии религии, тем не менее мы можем выявить в его работе элементы оригинальной методологии, которая может быть воспроизведена в любых философских исследованиях, так как является отражением мыслительных операций сознания как таковых. Современный исследователь С.Е. Ячин вычленяет четыре попарно расположенные мыслительные операции: анализ – синтез, интерпретация – рефлексия [13, с. 136]. Все эти мыслительные операции легли в основу тех подходов и принципов, которыми руководствуется Боголюбов в процессе построения своей философии религии.

В целом, следуя Тиле, Боголюбов разделяет философию религии на следующие части:

- историческую, которая устанавливает основные формы, которые религия принимала в ходе исторического процесса;
- онтологическую, которая стремится выяснить постоянные элементы религии, сущность и происхождение [3, с. 68].

Нетрудно заметить, обращаясь к основной логике работы, что онтологическая часть безусловно превалирует в исследовательском подходе Боголюбова.

Таким образом, несмотря на то, что «Философия религии» является незавершенной работой, Боголюбовым были сделаны существенные наброски для формирования цельной дисциплины. Он встраивал православную апологетическую философию в общий европейский контекст. В своей работе Боголюбов продемонстрировал использование современных ему достижений таких наук, как психология, история и социология. Он стремился выстроить синтетическую философию религии, опираясь, с одной стороны, на отечественную академическую мысль, с другой – на достижения европейской традиции философствования. Особенность проделанной Боголюбовым работы состоит также и в том, что ему удалось выявить условия возникновения и специфику функционирования философии религии, предпосылкой которой является представление исследуемого предмета в виде обобщенной системы с ее структурными характеристиками.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов А.И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М.: Наука, 1994. С. 81–113.
2. Боголюбов Н.М. Понятие о религии (Признаки истинного и неистинного религиозного сознания) // Богословский вестник. 1900. Т. 1. № 2. С. 231–265.
3. Боголюбов Н.М. Философия религии. Ч. 1. Историческая. Т. 1. Киев, 1915.
4. Введенский А.И. Вера в Бога, ее происхождение и основания. М.: Университетская типография, 1891.
5. Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. М.: Nota Bene, 1998.
6. Кузьмина Е.В. Философия религии Николая Михайловича Боголюбова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2013. Т. 2. № 4. С. 210–218.
7. Матяш Т.П., Матяш Д.В. Объективная реальность: философское обоснование (Декарт – Несмелов – Вл. Соловьев) // Гуманитарий Юга России. 2020. Т. 9. № 1. С. 108–122.
8. Пишун С.В. Субстанциальность Сверхсущего как основа метафизического познания в духовно-академическом теизме конца XIX – начала XX века // Социальные и гуманитарные

науки на Дальнем Востоке. 2020. Т. 17. № 3. С. 115–121.

9. Стоюхина Н.Ю. Богослов, философ и психолог протоиерей Николай Михайлович Боголюбов: судьба и творчество // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2016. № 14. С. 69–161.

10. Стоюхина Н.Ю. Религиозно-философская психология в творчестве Н.М. Боголюбова // Психологическая наука и образование. 2014. № 14. С. 196–208.

11. Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010.

12. Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018.

13. Ячин С.Е. Аналитика человеческого бытия: введение в опыт самопознания. Систематический очерк. М.: ИНФРА-М, 2014.

14. Davies, B., 1993. An introduction to the philosophy of religion. Oxford: Oxford University Press.

REFERENCES

1. Abramov, A.I., 1994. Kant v russkoi dukhovno-akademicheskoi filosofii [Kant in Russian theological academies philosophy]. Moskva: Nauka, pp. 81–113. (in Russ.)
2. Bogolyubov, N.M., 1900. Ponyatie o religii: (Priznaki istinnogo i neistinnogo religioznogo soznaniya) [The concept of religion: (Signs of true and untrue religious consciousness), Bogoslovskii vestnik, Vol. 1, no. 2, pp. 231–265. (in Russ.)
3. Bogolyubov, N.M., 1915. Filosofiya religii. Ch. 1. Istoricheskaya. T. 1 [Philosophy of religion. Part 1. Historical. Vol. 1]. Kiev. (in Russ)
4. Vvedenskii, A.I., 1891. Vera v Boga, eyo proiskhozhdenie i osnovaniya [Belief in God, its origins and foundations]. Moskva: Universitetskaya tipografiya. (in Russ.)
5. Kimelev, Yu.A., 1998. Filosofiya religii: sistematicheskii ocherk [Philosophy of religion: a systematic essay]. Moskva: Nota Bene. (in Russ.)
6. Kuz'mina, E.V., 2013. Filosofiya religii Nikolaya Mikhailovicha Bogolyubova [Nikolai Bogolyubov's philosophy of religion], Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina, Vol. 2, no. 4, pp. 210–218. (in Russ.)
7. Matyash, T.P. and Matyash, D.V., 2020. Ob'ektivnaya real'nost': filosofskoe obosnovanie (Dekart – Nesmelov – Vl. Solov'ev) [Objective reality: philosophical justification (Descartes –

Nesmelov – Vl. Solovyov)], *Gumanitarii Yuga Rossii*, Vol. 9, no. 1, pp. 108–122. (in Russ.)

8. Pishun, S.V., 2020. Substantial'nost' Sverkh-sushchego kak osnova metafizicheskogo poznaniya v dukhovno-akademicheskom teizme kontsa XIX – nachala XX veka [The substantiality of the superexistent as the basis for metaphysical cognition in Russian theological academies philosophy of the late 19th – early 20th century], *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke*, Vol. 17, no. 3, pp. 115–121. (in Russ.)

9. Stoyukhina, N.Yu., 2014. Bogoslov, filosof i psikholog protoierei Nikolai Mikhailovich Bogolyubov: sud'ba i tvorchestvo [Theologian, philosopher and psychologist Archpriest Nikolai Mikhailovich Bogolyubov: fate and work], *Psikhologicheskaya nauka i obrazovanie*, no. 14, pp. 196–208. (in Russ.)

10. Stoyukhina, N.Yu., 2016. Religiozno-filosofskaya psikhologiya v tvorchestve N.M. Bogolyubova [Religious and philosophical

psychology in the work of N.M. Bogolyubov], *Trudy Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii*, no. 14, pp. 69–161. (in Russ.)

11. Shokhin, V.K., 2010. *Filosofiya religii i eyo istoricheskie formy (antichnost' – konets XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms (antiquity – the end of the 18th century)]. Moskva: Al'fa-M. (in Russ.)

12. Shokhin, V.K., 2018. *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'* [Philosophical theology: canon and variability]. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya. (in Russ.)

13. Yachin, S.E., 2014. *Analitika chelovecheskogo bytiya: vvedenie v opyt samopoznaniya. Sistemicheskii ocherk* [Analytics of human being: introduction to the experiment of self-cognition. Methodical essay]. Moskva: INFRA-M. (in Russ.)

14. Davies, B., 1993. *An introduction to the philosophy of religion*. Oxford: Oxford University Press.



А.И. Кадыров*

РАННЕЕ ТВОРЧЕСТВО ЧИНГИЗА АЙТМАТОВА
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В статье раннее творчество киргизского писателя-мыслителя Чингиза Айтматова (1928–2008) анализируется через призму историко-философского анализа. Автор полагает, что в своих ранних произведениях Айтматов выступает в большей степени как писатель, живущий в неразделенном мире киргизской культуры, чем как философ, в связи с чем его творчество невозможно описать исходя из сугубо рациональной философской методологии. Вместе с тем этическая проблематика занимает ключевое место в творчестве Айтматова раннего периода. Здесь у персонажей Айтматова еще отсутствует та «прививка» декартовского сомнения, которая обнаруживается позднее. В последующем творчестве писатель переосмысливает этику как данность и, находясь под огромным влиянием русской и европейской литературы, начинает свой поиск оснований этики, но уже в метафизическом осмыслении.

Ключевые слова: Ч. Айтматов, этика, метафизика, раздвоенность, европейская философия, киргизская культура

The early work of Chingiz Aitmatov through the prism of the history of philosophy. ARGEN I. KADYROV (Peoples' Friendship University of Russia)

The article analyses the early work of the Kyrgyz writer and thinker Chingiz Aitmatov (1928–2008) through the prism of the history of philosophy. The author believes that in his early work Aitmatov acts more as a writer living in the undivided world of Kyrgyz culture than as a philosopher, and therefore his work cannot be described on the basis of a purely rational philosophical methodology. At the same time, ethical issues occupy a key place in the work of Aitmatov in the early period. Here Aitmatov's characters still lack that «inoculation» of Cartesian doubt, which can be easily found in his later works. In them the writer rethinks ethics as a given and, being under the great influence of Russian and European literature, begins his search for the foundations of ethics, but in a metaphysical interpretation.

Keywords: Chingiz Aitmatov, ethics, metaphysics, duality, Western philosophy, Kyrgyz culture

Введение

Чингиз Торокулович Айтматов – ярчайший киргизский, русский писатель, философ, гуманист. Писать о таком крупном мыслителе и философе, как Ч. Айтматов, чрезвычайно трудная

задача. С одной стороны, это связано с невозможностью объять, собрать и подогнать мысли писателя под какую-либо готовую философскую систему; с другой стороны, его глубоко этические и сугубо созерцательно-метафизи-

* КАДЫРОВ Арген Ишенбекович, аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов.

E-mail: argenkaddyrov@gmail.com

© Кадыров А.И., 2022

ческие идеи заставляют нас выходить за пределы очевидного, обыденно-житейского опыта, требуя от читателя немало интеллектуальных усилий. Именно такая разносторонность мотивирует читателей и тем более исследователей творчества писателя вновь и вновь обращаться к его произведениям в поисках понимания и эстетического переживания. Произведения Айтматова становятся предметом исследования в разных областях социально-гуманитарных наук, и параллельно с творчеством самого Айтматова, как и бывает с писателями такого ранга, появляется отдельная наука – «айтматоведение». Исследователи со всего мира пытаются, каждый на свой лад, осмыслить и интерпретировать его произведения. В рамках этой сложившейся традиции «айтматоведения» сделано немало попыток периодизации и систематизации идей писателя. Следует, однако, отметить, что «айтматоведение» сложилось именно в рамках филологической науки, а его историко-философская составляющая все еще в недостаточной мере представлена в исследованиях творчества писателя. Необходимо восполнить этот пробел, насколько это возможно. Однако наше исследование вызвано не столько стремлением простого «заполнения пробелов», сколько размышлением о вечных вопросах философии, которые в изобилии содержатся в айтматовском художественном мире и требуют своих отдельных интерпретаций.

Методы

Какой философский метод позволит нам погрузиться в творческий мир Айтматова? Этот вопрос является принципиальным, поскольку, не пояснив его, многие исследования, претендующие на философский статус, терпят неудачу. Работы, упускающие из виду этот момент, непременно сталкиваются с эклектичной интерпретацией автора и по большей части заняты описанием событий и сюжетов его произведений. Например, в работе «Философия Чингиза Айтматова» Ж. Сааданбекова [7] в изобилии приведены ссылки на работы разных европейских и русских философов с целью сопоставить их взгляды с айтматовскими. Порой начинает казаться, что нахождение аналогий между писателем и европейскими философами стало главной целью данной монографии. Однако работа написана в большей степени в филологическом ключе, поэтому философско-онтологические основания в ней не рассматривались. Кроме

того, методологической основой данной работы выступило творчество крупных киргизских исследователей-филологов, таких как А. Эркебаев, О. Ибраимов, А. Акматалиев. На наш взгляд, в методологическом плане изучение творчества Айтматова наилучшим образом осуществлено в работе российского философа, культуролога и литературоведа Георгия Гачева (1929–2008). Он всегда стремился уловить в текстах Айтматова онтологическое содержание, не сосредоточиваясь на простом проведении аналогии с европейскими философами. Г. Гачев разработал концепцию национальных картин мира, позволяющую увидеть онтологическую разность между киргизским и русско-европейским мировоззрениями. Поэтому для него было бы ошибкой видеть в творчестве раннего Айтматова «только личные воспоминания подростка-персонажа или произвольные картины, вызываемые в памяти по пристрастию этого писателя» [3, с. 324]. Если большинство киргизских исследователей пытались в своих изысканиях «подтянуть» Айтматова к европейским философским системам, утверждая, что писатель писал то же самое, что и европейские философы, то для Гачева, наоборот, важна была самобытная киргизская онтологическая составляющая в творчестве писателя. Например, он обратил внимание на скульптурность описания человека Айтматовым, которая присуща кочевым народам: «Джамия в приведенном изображении видится не зрением живописца, а зрением скульптора, что обращает внимание на рельефы, пластические объемы, а не на цвета и линии. И это не случайно. Зрительные впечатления, которые за века и тысячелетия нагнетались в сознании кочевого народа, связаны в большинстве своем с движением, пластикой тел (людей и животных). Увидеть, различить цвет и линию можно уже на остановившейся предметности – и живопись возникает, как правило, уже у оседлых, земледельческих народов» [3, с. 325].

Поэтому в нашей работе важно пояснить следующую методологическую основу: либо мы будем понимать философию как метод анализа, либо же будем стараться исследовать творчество писателя в рамках уже определенной сложившейся философской школы. Философия в ее широком смысле присуща всем культурам, в том числе и киргизской, которая породила Айтматова. Но европейское понимание философии, основываясь на котором мы пытаемся понять

Айтматова, является новым явлением для киргизской культуры, которое необходимо осмыслить. По сути, эта наша методологическая установка говорит следующее: русско-европейское понимание философии мы переносим на совершенно другую почву. Вообще, возможна ли такая работа? Смеем думать, что возможна. Ведь сам Чингиз Айтматов выбрал именно такой интегративный путь между русско-европейским и киргизским. Но, в отличие от Айтматова, мы выбираем не столько интегративный, сколько аналитический путь.

Писатель, воспитанный и творивший при советской власти, для которой официальной идеологией был марксизм-ленинизм, уже находился в рамках одной из систем новоевропейской философии. При этом для нас становится очевидным тот факт, что его творчество невозможно понять, если исходить лишь из одной марксистско-ленинской философии, ведь Ч. Айтматов был писателем, который верил в силу слова и символа, а не ортодоксальным философом-марксистом, использующим рациональный понятийно-категориальный аппарат для описания и конструирования действительности с материалистических позиций. Тем не менее, многие крупные киргизские исследователи, которые учились и творили в рамках строгой идеологии, порой уходят в интерпретациях работ писателя дальше, чем он сам, видя в них только то, что попадает в их круг размышлений.

Поэтому, учитывая ограниченность понимания философии в рамках отдельного направления, претендующего заменить собой всю философию как таковую, нам близка позиция, в которой философия предстает как метод. Неокантианец П. Наторп в связи с этим писал: «Кто хочет пойти дальше в направлении основных идей, добытых для философии Кантом, кто хочет продолжать его работу в углублении вечных вопросов философии, тот не может не исходить из Канта. Философия есть вечное стремление к фундаментальной истине (такое классическое значение этого слова!), но не претензия на обладание этой истиной. Именно Кант, который понимал философию как критику, как метод, учил философствовать, но не навязывал какой-нибудь определенной философии. Плохой ученик Канта тот, кто придерживается другого взгляда!» [5, с. 122] Здесь под методом философии понимается все же трансцендентальный метод Канта, а нам бы хоте-

лось акцентировать внимание на философствовании, присущем творчеству Айтматова. Для Айтматова сложно было представить себе абстрактного, обособленного субъекта и тем более – «извлекать» его из человека, поэтому он пишет о невозможности прийти к герою лишь путем «чистого разума». То, что критики понимают под термином «положительный герой», для него нередко оказывается огрублением, поскольку герои серьезной литературы всегда противоречивые, внутренне богатые личности. И если нельзя упрощать литературных героев, то тем более это касается писателя. Поэтому Айтматов утверждает: «Я вижу крах прогрессизма, рационализма, возникших в результате поверхностного анализа человеческой личности, основанного на ложно-идеалистическом взгляде на человека» [2, с. 350].

Айтматов в беседе с японским философом Д. Икедой признается, что не получил специального философского образования. И в силу объективных причин получить нейтральное, глубокое и разностороннее философское образование тогда не представлялось возможным. Вероятно, поэтому он считал философию одной из составных частей литературы. Поскольку, начиная с Парменида, классическая философия признает тождество мышления и бытия, следовательно, все, что не связано с мышлением, отбрасывается от «чистой философии». Панлогизм Гегеля, утверждающий тождество мышления и бытия, и марксистский общественный детерминизм, не оставляющий места для личности, гуссерлевская редукция и попытка свести философию к строгой науке, а также утверждение Витгенштейна «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» для романтика-метафизика Айтматова были неприемлемыми. Поскольку философия в стремлении к объективности иногда слишком отдаляется от самого человека, а человек становится всего лишь орудием «объективного» закона (по крайней мере в известных Айтматову концепциях гегельяно-марксизма), постольку он не стремится исходить из какой-либо философской системы, отказываясь признавать за ней универсальный и всеобъемлющий метод познания общества и человека.

Таким образом, Чингиз Айтматов позиционировал себя как писателя, а не как философа. Литература для Айтматова выступала как вид искусства, который наиболее масштабно и разносторонне объемлет жизнь: она способ-

на транслировать народное творчество в ином виде, при этом не теряя в нем существенное. Жанр прозы для него есть то, что помогает перейти от описательности к глубокому осмыслению человека, личности. В этом плане «писатель видел преимущества литературы перед классической философией, поскольку она не только апеллирует к разуму, строгости мышления, логике, но и объемлет в себе еще и чувственность, “жизненный мир”, выражаясь в терминах феноменологии. Если философия склонна к различению разума и чувственности, то литература стремится синтезировать их в себе, создавая образы и описывая человека в его полноте и противоречивости» [9, p. 112].

Различие европейского и кыргызского в раннем творчестве Айтматова

Анализируя ранние работы Чингиза Айтматова («Джамийля», «Лицом к лицу», «Верблюжий глаз», «Первый учитель», «Прощай, Гульсары!» (1966 г.) и т.д.), исследователи едины во мнении, что он писал свои произведения, опираясь на личный жизненно-экзистенциальный опыт (об этом в автобиографической книге «Детство в Киргизии» говорит и сам автор). Здесь он выступает как писатель-художник. К тому же, в отличие от поздних, его ранние произведения опираются в целом на фундамент киргизской культуры. Именно поэтому для большинства киргизских читателей «близкими» и «родными» остаются именно ранние произведения писателя. На наш взгляд, именно в них Айтматов проявил себя в большей степени как писатель, чем как философ – писатель в том смысле, что он описывал события, которые происходили в его жизненном пространстве, не делая специальных попыток их философски обобщать, рефлексировать над ними.

Для раннего Айтматова, к счастью, был доступен только тыл, а не сама война (Великая Отечественная), точно так же по большей части для него не были доступны те теоретические, философские, политические идеи, стоявшие за развязыванием этой войны. В повести «Джамийля», когда бывшего фронтовика Данияра просят рассказать о войне, он отказывается. Истинные причины войны были для него чем-то из области непознанного, «вещи в себе». Поэтому герои ранних произведений Айтматова (Исмаил, Толгонай, Данияр и т.д.) воспринимают войну через призму своего личного экзистенциального переживания, а не

через усердные размышление. Причины этой войны интерпретировались ими через мир своей культуры – как извечная борьба добра и зла, через любовь к родине и ненависть к врагу. В нашей недавней истории такое отношение к войне списывалось на отсутствие глубокого европейского образования у киргизов. Но, как показывает наш опыт исследования, здесь фактор культуры выходит на передний план, ставя образования на второе, а то и на третье место. Поскольку, даже имея прекрасное европейское образование, киргизский человек в силу отсутствия культурного опыта быть «европейцем» по большей части был далек от долгого теоретизирования о чем-либо, а также от спекулирования понятиями. В связи с этим, говоря о европейской философии, Гегель в «Науке логики» пишет: «Что касается потери естественного единства (природы и человека. – прим. авт.), то это чудесное раздвоение духовного в себе было истари предметом сознания народов. ... Древнее представление о происхождении и последствиях этого раздвоения дано в Моисеевом мифе о грехопадении» [4, с. 59]. Последующее развитие европейской философии во многом строилось вокруг дуальной структуры мира (сущее – бытие, символическое – реальное, означаемое – означающее, божественный мир – людской мир, идея – вещь, форма – материя, субъект – объект, теория – практика, рационализм – эмпиризм и т.д.). Поэтому М. Хайдеггер, пытаясь «остановить» эту раздвоенность, разрабатывает свою онтологию *Dasein* (термин переведен В. Бибихиным на русский язык как «здесь-бытие»). Для Хайдеггера, чтобы «остановить» раздвоенность, сначала потребовалось найти ее более фундаментальное основание. Онтологическая дифференциация, разделение сущего и бытия, пожалуй, есть главное, вокруг чего разворачивается вся мысль немецкого мыслителя. Позже в работе «К философии (О событии)» он разрабатывает философию «события» (*Er-eignis*), в которой «событие – это временно пространственная одновременность для бытия и сущего» [8, с. 32]. Так оно «бытие и сущее превращает разом в их одновременность» [8, с. 32]. Наверное, именно поэтому Хайдеггер, понимая масштабность своей мысли, назвал свою философию философией «другого начала».

В истории европейской философии попытки преодоления раздвоенности предпринимались не раз. Иногда они состояли в отрицании

противостоящего элемента либо в снятии дуальности в Абсолютном духе (диалектика Гегеля). Можно заметить, что решение вопроса о раздвоенности в европейской культуре нуждалось в некоем Абсолюте. Несмотря на то, что в материалистической философии Абсолют старательно отрицался, его присутствие, кажется, всегда было аксиоматическим. Натурализм и материализм, отвергая метафизику, впадали в неразрешимую трудную проблему сознания. В свою очередь метафизика нередко уходила в идеалистическую догматику, став объектом критики Канта, который, также оставаясь верен логике раздвоенности, разделял мир на интеллигибельный и чувственный. Видимо, здесь Кант целиком стоял на почве европейской культуры и не пытался ставить вопрос о преодолении раздвоенности, ведь для него философствование означало именно способность различать. Человек, воспитанный в киргизской культуре, ярким представителем которой является ранний Айтматов, остается верен пониманию философии как этико-нравственного мировоззрения, которое не основывается на логике раздвоенности.

Обычно раздвоение происходит между природой и человеком. В уже упомянутой работе Гегель пишет, что «природа для человека является лишь исходным пунктом, который должен быть им преобразован» [4, с. 63]. Согласно этой логике, преодоление природы означает, что мораль через человека должна быть принесена извне в лоно природы, поскольку сама природа не имеет опыта познания себя. На наш взгляд, европейская культура тем и отличается от киргизской, что последняя, хоть и пытается преодолеть природу, но все же остается верна ей. Поскольку, согласно представлениям киргизов, у природы есть свои законы, культура, вместо того чтобы их преодолевать, должна гармонизировать свои моральные законы с природными. Гармония с природой не есть подчинение или поклонение природе, как это обычно представляется в монотеистических религиях. Гармония с природой означает, что она работает не в ущерб человеческой морали, а, наоборот, дополняет ее; отвергается рабство природы по отношению к человеку. При этом законы природы не должны переноситься в социальную сферу, как в вульгарном социальном дарвинизме. На наш взгляд, именно этот принцип не давал возможности оформиться дуальной мировоззренческой системе у кирги-

зов. При этом киргизская культура, соизмеряя человеческую мораль с природой, не скатывалась к слепому пантеизму и разработала те же моральные законы и принципы, которые есть в мировых религиях. На современном этапе отсутствие у киргизов развитой метафизики в каком-то смысле хаотичным образом начинает компенсироваться исламом. Писатель, у которого отсутствует религиозный опыт и мистические религиозные переживания, во многом не видит сущностной разницы в подходах к проблемам нравственности и этики в мировых религиях. Оговариваясь, что он мазан миром марксизма, Айтматов пишет: «И еще, опираясь на свой жизненный опыт, хочу сказать: возможно, я не один такой на свете, возможно, многие люди конца XX в. понимают изнутри, что современный человек может исповедовать сразу все религии – христианство, ислам, буддизм и другие – в той мере, в какой они ему доступны, и в той части, где они несут в себе общечеловеческие ценности нравственности и культуры» [2, с. 443]. Писатель иногда не мог понять конфликт между религиозными конфессиями, поскольку, с одной стороны, как они сами утверждают, они несут общечеловеческую нравственность, но в то же время не могут прийти к согласию друг с другом. С другой стороны, этические нормы у всех по большей части схожи, а спор возникает там, где дело касается понимания сущности Бога. Собственно, к рассмотрению сущности религий, прежде всего – христианства, писатель приступает в позднем периоде своего творчества, особенно под влиянием Достоевского. Как он сам признавался, это обогатило его и представило «жизнь в новом свете», и он «яснее начал понимать загадочную фразу Достоевского “Красота спасет мир”» [2, с. 443].

У гуманиста Айтматова постоянно присутствует тревога о природе. Так, он пишет: «Меня постоянно преследует мысль: сколько природа будет или может терпеть “человеческий империализм” над собой? *Дети ли мы природы* (курсив мой. – прим. авт.), как привыкли называть себя?» [2, с. 443] Говоря о природе, писатель понимал ее не в духе социал-дарвинизма, перенося законы природы в социальную среду, а скорее так, как понимали ее античные греки. В этом смысле мы можем назвать писателя гуманистом лишь с большой оговоркой, поскольку в его представлении о гуманизме человек не занимает приоритетное положение. Если для

Хайдеггера истинным гуманизмом является обращенность человека к Бытию, то у Айтматова человек обращен не столько к рефлексивному понятию Бытия, сколько к природе как конкретной данности.

Идея Ницше о преобразовании человека присутствует и у Айтматова. Однако если у Ницше, возможно, речь идет о христианском человеке, то относительно творчества Айтматова до конца не известно, о каком понимании человека идет речь. Ведь в киргизской культуре нет теоретически оформленной концепции человека, которая была бы очерчена в рамках какой-либо философской системы. Но у обоих явно проскальзывает мысль о том, что традиционные религии не совсем справляются с задачей преодоления зла и пороков в человеке. А что нужно сделать? В данном случае в отличие от Ницше Айтматов все еще находится внутри системы добра и зла, а не за ее пределами. В поздних произведениях Айтматова добро все еще проникает в область, где господствует зло, и начинает ему противиться (Руна Лапатина из романа «Тавро Кассандры», Авдий Каллистратов из романа «Плаха»). Но в этих романах заметно, что Айтматов, как европейский человек, уже «вкусил» плод с дерева познания добра и зла. Тем не менее, как и русские философы-метафизики, он не доверяет разуму полностью в делах нравственности и пытается ограничить его моралью, т.е. совестью. Поэтому он пишет: «Прежде я верил в разум как высшую функцию Вселенной, но разум оказался вечным заложником зла. И станет ли он когда-либо свободным?» [1, с. 219] И добавляет: «Прогресс науки нескончаем, но он ничто в сравнении с совестью. И ничто не сравнимо с Духом, заключающим в себе смысл и развитие Вечности» [1, с. 258]. Но все же Айтматов стал «европейским человеком» не до конца, поскольку в области этики и нравственности для него были важны прежде всего поступки, а не вечное мудрствование с помощью понятийных конструкций. Айтматов в диалогах пишет: «И еще, по-моему, истинная философия проявляется в самых простых обстоятельствах, когда люди поступают по велению сердца – не мудрствуя лукаво» [2, с. 304]. Поэтому, на наш взгляд, ранний Айтматов имел этическое представление о мире, источником которого являлся еще не раздвоенный мир киргизской культуры. Двухгодичные высшие литературные курсы в Москве, которые посещал писатель, дали ему

форму в виде литературного самовыражения. Содержание этой формы Айтматов открывает в более поздних своих произведениях. Таким образом, поздний Айтматов стал ближе к русской и европейской культуре и философии. К тому же, следует упомянуть, что поздний Айтматов писал на русском языке, а язык определяет граница нашего мира. Мир Айтматова существенно трансформировался в символическом пространстве русского языка.

Начало раздвоенности

В ранних произведениях Чингиз Айтматов демонстрирует все еще нераздвоенность сознания киргизов, несмотря на изменение быта и новое устройство общественной жизни при советской власти. В отличие от европейской культуры, где первичной является не сама жизнь, а сконструированный идеальный мир над жизнью, в киргизской культуре яркого противопоставления идеального и самой жизни не наблюдается. Герои Айтматова в ранних произведениях живут все еще в другом мире, нежели Кант и Гегель. Отсюда – их спокойствие, отсутствие тревоги и терзания себя вопрошанием над вечными, абстрактными вопросами бытия, несмотря на все ужасы войны и собственной жизни. Вместо этого казах, вернувшийся инвалидом с фронта (Данияр), по дороге домой на конной повозке поет песни, что дает ему духовную пищу, помогая обрести покой. Толгонай, потерявшая на войне мужа и сыновей, как киргизы говорят, «не помещается внутри себя» и начинает диалог с Великой матерью – Землей, а не, например, с Богом. Если экзистенциалисты утверждали, что существование предшествует сущности, то для героев Айтматова существование является данностью вместе с сущностью, где их невозможно разделить. У айтматовских персонажей отсутствует «прививка» декартовского сомнения. Тем не менее, Айтматов полагал, что нельзя сомневаться в собственном существовании, иначе кто же будет осуществлять акт сомнения. Сомнение как таковое и сомнение в отношении разума отмечается у Айтматова в более поздних произведениях: «Думаем ли мы о том, что нам доверен мировой разум, субстрат, а вернее, ипостась вечности? Сомневаюсь. Где-то среди нас, в стихии нашей, происходит срыв, обвал, извращение нравственности, незримая радиация зла и страха распространяется из того обвала по миру, нарушается космическая справедливость...» [2, с. 53]. Вообще позднее твор-

чество Айтматова, как отмечают исследователи, пронизано пессимизмом в отношении мира и тревогой за человечество. Герои Айтматова меняются: если его ранние персонажи жили спокойной жизнью и пытались насладиться каждым моментом, то поздние даже в мирное время постоянно терзают себя, тревожатся, не находят себя в этом мире. На наш взгляд, эти перемены были результатом не только профессионального роста писателя, пытающегося охватить своим взором всю проблематичность существования человека, но и смены культуры в его собственном мире.

Айтматов тем и гениален, что высоко ценил Слово. В романе «Когда падают горы (Вечная невеста)» он устами Арсена Саманчина пишет: «В частности, приведу емкое изречение из казахско-киргизской поэзии еще номадской эпохи, высказанное задолго до догматов господствующих мировых религий. В переводе это звучит так: “Слово выпасает Бога на небесах, Слово доит молоко Вселенной и кормит нас тем молоком из рода в род, из века в век. И потому вне Слова, за пределами Слова нет ни Бога, ни Вселенной, и нет в мире силы, превосходящей силу Слова, и нет в мире пламени, превосходящего жаром пламя и мощь Слова”. Эта универсальная максима была выработана тогдашними кочевыми философами, тогдашними акынами импровизаторами, обозревавшими мир из седла» [1, с. 362].

Из всех земных существ только человек способен строить свой собственный символический мир, используя силу Слова. Если мир существует только в Слове, значит мир без человека не существует. У Айтматова бытие и мышление не тождественны, как у Парменида, ведь Слово шире, чем мышление. Гегель в «Науке логики» пишет, что «именно мышление является собственно философской формой деятельности» [4, с. 8]. Мышление может использовать Слово как свой предмет и инструмент для построения разумной системы, но Слово не тождественно мышлению. Слово может быть инструментом чего угодно – философии, науки, религии, искусства, но оно не сводится к ним. Раз Слово – прерогатива только человека, то его невозможно объять, объяснить, используя что-то ограниченное и созданное самим же человеком. Поэтому, если можно так выразиться, Слово есть метауровень всех видов искусства, включая и философию, но оно не сводимо ни к одному из них.

Исходя из этой логики, ранний Айтматов выступает как художник и поэт, которому пока что чужда метафизическая рефлексия. Как известно, еще в античности Платон считал поэтов и людей, которые вольно и не критично используют слово, опасными. В диалоге «Государство» он выступает за изгнание поэтов из своего полиса, выдвигая в отношении них обвинения в подражательности, незнании поэтами предмета своего подражания, чуждости философии, граничащем с коварством очарования. Среди них присутствует и упрек в том, что поэзия, как и другие подражательные искусства, обращена к неразумному (чувственному, «яростному») началу души и потому приносит больше вреда, чем пользы: «Ясно, что подражательный поэт по своей природе не имеет отношения к разумному началу души и не для его удовлетворения изощряет свое искусство, когда хочет достичь успеха у толпы» [6, с. 402]; «Как раз к этому выводу я и клонил, утверждая, что живопись – и вообще подражательное искусство – творит произведения, далекие от действительности, и имеет дело с началом нашей души, далеким от разумности; поэтому такое искусство не может быть сподвижником и другом всего того, что здраво и истинно» [6, с. 399].

Исходя из этого мы предполагаем, что творчество Айтматова, особенно раннее, невозможно описать с позиции рациональной спекулятивной философии. Но, несмотря на это, в ранних художественных произведениях Айтматова этика занимает центральное место; тем не менее это этика, в которой отсутствует трансцендентный моральный порядок. Поэтому киргизский писатель, отвечая на вопрос об источнике и основаниях справедливости, отвечает: «Смею думать: в любви к человеку, который рожден и должен быть счастливым, свободным. И все идеологии, любое государственное устройство перед этим – не в счет. А если в счет, то лишь потому, что превыше всего ценят и утверждают справедливость» [1, с. 390]. В понимании Айтматова «любовь к человеку» – изначальная моральная аксиома, которую нельзя подвергать сомнению и искать ее основания в области разума. Также и гуманизм Айтматова не имеет под собой теоретической обоснованности, но преимущественно основывается на представлении о человеке, схожем с Аристотелевским, согласно которому быть человеком означает преодоление всего пороч-

ного и невежественного. В этом плане айтматовский гуманизм не терпит релятивизма в области морали, но и не зависит от обоснования через трансцендентное начало. Отсутствие теории в области морали компенсируется через конкретных персонажей его произведений. Такое понимание человека ближе к китайскому мировосприятию, для которого не существует абстрактного человека, а под человеком понимается всегда конкретный человек. Так, например, Едигей из романа «И дольше века длится день» не интеллектуализировал свою нравственность, но все же нес в себе высшие человеческие качества, на которых строится вся айтматовская этика (Айтматов считал Едигея образцом человека).

Заключение

В изучении творчества Чингиза Айтматова мы придерживались историко-философского подхода, а также понимания философствования как метода, поскольку, на наш взгляд, творчество Айтматова невозможно интерпретировать в рамках одной философской традиции. В своих ранних произведениях Чингиз Айтматов в большей степени выступает как писатель, а не философ; ему пока что чужда метафизическая рефлексия. Раннее творчество Айтматова во многом развивалось на почве киргизской культуры, в которой отсутствовала раздвоенность мира. С философской точки зрения оно в большей степени занято этической проблематикой, в отличие от позднего творчества, которое обращено к метафизике.

Тема нравственности, морали, гуманизма будет центральной для всего творчества Айтматова. В более поздних произведениях мы наблюдаем, как писатель отрывается от представления об этике как данности и под огромным влиянием русской и европейской литературы начинает поиск оснований этики уже в метафизических категориях. С этого момента для обычного киргизского читателя Айтматов становится «неродным» и в прямом смысле этого слово непонятным. В глазах этих читателей прежний «близкий» Айтматов стал сложным для понимания и скудным в художественных образах, поскольку у них во многом отсутствовал религиозно-метафизический опыт переживания жизни, который стал характерным для самого Айтматова и нашел выражение в его поздних текстах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Айтматов Ч. Полное собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 5. Романы. Бишкек: Улуу тоолор, 2018.
2. Айтматов Ч. Полное собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 6. Рассказы. Диалог. Бишкек: Улуу тоолор, 2018.
3. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999.
4. Гегель Г.В.Ф. Логика. М.: АСТ, 2021.
5. Наторп П. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2006.
6. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
7. Сааданбеков Ж. Философия Чингиза Айтматова. Бишкек, 2013.
8. Хайдеггер М. К философии (О событии). М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.
9. Kadyrov, A., Zhumagulov, T. and Maratov, B., 2021. Humanism of Chingiz Aitmatov gained through suffering of the epoch. In: *Advances in Social Science, Education and Humanities Research, Vol. 575. Proceedings of 6th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities*. Paris: Atlantis Press, pp. 110–116.

REFERENCES

1. Aitmatov, Ch., 2018. *Polnoe sobranie sochinenii: v 10-ti t. T. 5. Romany* [Complete works: in 10 volumes. Vol. 5. Novels]. Bishkek: Uluu toolor. (in Russ.)
2. Aitmatov, Ch., 2018. *Polnoe sobranie sochinenii: v 10-ti t. T. 6. Rasskazy. Dialog* [Complete works: in 10 volumes. T. 6. Stories. Dialog]. Bishkek: Uluu toolor. (in Russ.)
3. Gachev, G.D., 1999. *Natsional'nye obrazy mira. Evraziya – kosmos kochevnika, zemledel'tsa i gortsa* [National images of the world. Eurasia – the space of a nomad, a farmer and a highlander]. Moskva: Institut DI-DIK. (in Russ.)
4. Hegel, G.W.F., 2021. *Logika* [Logics]. Moskva: AST. (in Russ.)
5. Natorp, P. 2006. *Izbrannye raboty* [Selected works]. Moskva: Territoriya budushchego. (in Russ.)
6. Plato, 1994. *Gosudarstvo* [Polity]. In: *Plato, 1994. Sobranie sochinenii: v 4-kh t. T. 3*. Moskva: Mysl', pp. 79–420. (in Russ.)
7. Heidegger, M., 2020. *K filosofii (O sobytii)* [Contributions to philosophy (Of the event)]. Moskva: Izd-vo Instituta Gaidara. (in Russ.)

8. Saadanbekov, Zh., 2013. *Filosofiya Chingiza Aitmatova* [Philosophy of Chingiz Aitmatov]. Bishkek. (in Russ.)

9. Kadyrov, A., Zhumagulov, T. and Maratov, B., 2021. Humanism of Chingiz Aitmatov gained through suffering of the epoch. In: *Advances*

in Social Science, Education and Humanities Research, Vol. 575. Proceedings of 6th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities. Paris: Atlantis Press, pp. 110–116.



А.Л. Вольский*

АМЕРИКАНСКИЙ КОД В НОВЕЛЛАХ ТОМАСА МАННА
«ТОНИО КРЁГЕР» И «ОБМАНУТАЯ»**

В художественном мире Томаса Манна национальная идентичность играет важную смысловую роль. Яркими примерами литературной игры с национальным кодом являются ранняя новелла «Тонио Крёгер» и последняя новелла писателя «Обманутая», смыслообразующим мотивом в которых – хотя и в разной степени – выступает американский код. В статье представлена попытка определить семантику данного кода, а также выявить основные черты его эволюции в творчестве писателя. Образ Америки и американцев возникает в контексте историко-философских оппозиций культуры и цивилизации, демократии и аристократии. Ироническое отношение к американской цивилизации со стороны немецкой культуры, которое характерно для раннего творчества Манна, сменяется надеждой на возможность их синтеза в романе «Иосиф и его братья». В новелле «Обманутая» пародийно обыгрывается утопия их гармонии.

Ключевые слова: американский код, национальная идентичность, Т. Манн, природа, культура, цивилизация

American code in Thomas Mann's novellas «Tonio Kröger» and «The Black Swan». ALEXEY L. VOLSKIY (Herzen University)

National identity plays an important semantic role in Thomas Mann's fictional world. Vivid examples of the literary game with the national code are his novellas «Tonio Kröger» and «The Black Swan», in which the American code acts as a semantic motif – although to a different extent. The article presents an attempt to determine the semantics of this code, as well as to identify the main features of its evolution in the writer's work. The image of America and Americans arises in Mann's works in the context of oppositions traditional for the history of philosophy – between culture and civilization, democracy and aristocracy. The ironic attitude towards American civilization on the part of German culture, which is typical for Mann's early work, is replaced by the hope for the possibility of their synthesis in the novel «Joseph and His Brothers», while «The Black Swan» parodies the utopia of their harmony.

Keywords: American code, national identity, Thomas Mann, nature, culture, civilisation

* ВОЛЬСКИЙ Алексей Львович, доктор филологических наук, профессор кафедры зарубежной литературы филологического факультета Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

E-mail: volskij@mail.ru

© Вольский А.Л., 2022

** Статья написана по материалам доклада, прочитанного на конференции «В.В. Набоков и трансатлантические связи в американской и европейской культуре» (14–15 мая 2021 г., Санкт-Петербург).

Введение

При всей внутренней несхожести художественных миров В. Набокова и Т. Манна между ними немало внешних биографических аналогий. Вот некоторые из них. Оба писателя происходили из богатых патрицианских семей. Оба, будучи лишены всего, в том числе и гражданства, отправились в вынужденную эмиграцию. Оба покинули Европу и прожили в США существенную часть жизни: Т. Манн – с 1938 по 1952 г., В. Набоков – с 1940 по 1961 г. Оба преподавали в американских университетах и почти одновременно получили американское гражданство (Манн – в 1944 г., Набоков – в 1945 г.). Оба были женаты на еврейках, преданно служивших их таланту. И, наконец, оба закончили свои дни в Швейцарии: Томас Манн – в немецкоязычном Кильхберге, Набоков – в франкоязычном Монтрё.

Антипатия Набокова к Томасу Манну – известный факт. Одной из ее причин является преувеличенный, с точки зрения Набокова, интеллектуализм манновской прозы, трансформация литературы в философию или квазифилософию, превращение художественного образа из цели в средство выражения идей. Напомню, что и Гёте такое не нравилось: философских поэтов он называл «форсированными талантами».

Напротив, создатель интеллектуального романа, Т. Манн считал идейность произведения особенностью реализма XX в., когда потребность в философской интерпретации жизни становится сильнее потребности в ее изображении. Более того, он считал интеллектуализм тенденцией развития всей немецкой литературы, восходящей через Ницше к романтикам и, прежде всего, к Шиллеру с его теорией наивной, чувственной и сентиментальной, идейной поэзии. Применяя терминологию Шиллера, Набокова можно назвать наивным поэтом современности, Т. Манна – сентиментальным.

У Манна трудно провести границу между его чисто философской эссеистикой и художественной прозой, которые образуют общее дискурсивное пространство, а структуры сюжетов и образы персонажей нередко воспроизводят мыслительные ходы абстрактной философии, хотя и не сводятся к таковым. «Можно думать в духе философа, не следуя его духу, то есть пользоваться его мыслями, но при этом думать так, как он, безусловно, не хотел думать... Так обходятся художники со всякой философией, – они “понимают” ее на свой лад, на эмоциональный лад» [1, с. 44].

Одним их аспектов интеллектуальной кодировки у Т. Манна является национальная идентичность, которая всегда или почти всегда идейно нагружена.

Американский код в новелле «Тонио Крёгер»

Ярким примером литературной игры с национальным кодом является новелла Т. Манна «Тонио Крёгер» (1903), в которой описан путь духовных исканий немецкого писателя. И хотя автору важна именно «немецкость» его героя, в качестве оттеняющего ее фона он задействует богатую национальную и интернациональную символику: наряду с антитезой бюргерского Любека и божемного Мюнхена здесь так или иначе присутствуют и Италия, и Франция, и Россия, и Дания – Север и Юг, Восток и Запад, которые выступают не столько как локусы географии, сколько как логосы культуры, образуя подчас прихотливые смысловые сочетания. И это касается не только центральных персонажей, но и эпизодических. Например, чудовищный учитель танцев Франсуа Кнаак не просто всем своим гротескным видом и поведением, но одним только именем, в котором комично для немецкого уха сочетается французское с нижне-немецким, воплощает собой претензию глухой провинциальности на версальское изящество и, более того, всю ту топорную галломанию немцев, над которой потешался еще Лессинг.

Как мы знаем, центральной для этой новеллы является антитеза немецкого и русского искусства, представленная образами немецкого писателя и русской художницы, за которыми легко угадывается шиллеровская антиномия наивного и сентиментального искусства.

Какое искусство выше – «святое», т.е. буквально «целостное», иными словами, наивное русское искусство Лизаветы (а мы бы сказали – и Набокова) или проблематичное, раздвоенное между реальностью и идеалом немецкое искусство Крёгера? Однозначного ответа автор не дает, хотя его эстетические надежды воплощает, безусловно, Тонио Крёгер. Финальное письмо Тонио Лизавете, подводящее итог его духовных исканий, фактически является художественным парафразом теоретических построений Шиллера.

И вот на фоне этого «шиллеровско-манновского» идейного сюжета возникает (хотя и эпизодически) американская тема. Американцев Тонио неожиданно встречает в курортной

датской деревушке, достигая финальной точки своего путешествия.

Напомню, что после разговора с Лизаветой, в котором она назвала его «заблудшим в искусство бургером», Тонио отправляется в путешествие, которое становится не столько перемещением в пространстве, сколько самопознанием, путешествием к истокам своей личности и своего искусства. Таких истоков здесь, на мой взгляд, три. Первый исток – личный, родной Любек, в котором он не чувствует себя дома. Попытка вернуться в детство терпит крах, здесь все чужое, и эпизод с полицейской проверкой это подчеркивает.

Затем следует путешествие по Балтике, как бы переносящее героя в мир надличностных форм. Второй исток – это датский Хельсингёр, известный всем как Эльсинор, символ крёгеровского гамлетизма¹. Но и родина его литературного прототипа – все еще не конечная точка его исканий. Ибо оттуда герой направляется в курортную деревушку Аальсгарде², название которой прозрачно намекает на Асгард, мифологическую прародину германских богов-асов. Только там Тонио, наконец, обретает самопознание. Т. Манн описывает первозданность и элементарную стихийность этого места, гулкий рокот вечного моря и тот свет, который озаряет героя. Именно здесь, а не в отцовском Любеке, Тонио «упивается забвением и свободно парит над временем и пространством» [2, с. 247], ибо здесь ему открывается его вечная прародина. В Аальсгарде разыгрывается мистерия «вечного возвращения того же самого», где ему и являются боги его детства – современные асы Ганс Ганзен и Ингеборг Хольм. Но, как это нередко бывает у Манна, утопия иронично оттеняется антиутопией: «Кроме него, здесь жили еще только три американских юнца то ли с гувернером, то ли с домашним учителем, который молча поправлял очки и с утра до вечера играл с ними в футбол. У юнцов были рыжие волосы, причесанные на прямой пробор, и длинные неподвижные лица. “Please, give me the колбаса, there” – говорил один. “That’s not колбаса; that’s ветчина” – отвечал другой. Этим ограничива-

лось участие молодых американцев и их учителя в застольной беседе; все остальное время они сидели молча и пили только кипяток» [2, с. 245–246].

Больше об этих добрых людях не говорится ни слова, но и сказанного довольно. Вместо обаяния молодости Инги и Ганса перед нами скука, вместо целомудренной чистоты – стерильность, вместо божественной грации – угрюмая инфантильность, граничащая с идиотизмом. Гамлетовский вопрос Крёгера «жизнь или дух» сведен здесь к дилемме «the колбаса или the ветчина».

Американский код в контексте оппозиции демократии и аристократии

Скептическое отношение Манна к Америке, которое явно звучит и здесь, и на страницах «Размышлений аполитичного», конечно, эволюционировало в годы демократических преобразований Веймарской республики и особенно в годы его жизни в США, всесторонне описанные в ряде научных работ, прежде всего – в обширной и глубокой монографии американского германиста Ханса Рудольфа Вазэ «Томас Манн, американец» (2011) [5]. Вазэ указывает, что американские годы не были просто случайным интермеццо, но являлись самобытным этапом творческой эволюции писателя, плодами которого стало завершение «Лютты в Веймаре», «Иосифа и его братьев» и создание «Доктора Фаустуса», а также многочисленные эссе, доклады и радиопередачи, в которых Т. Манн выступил уже не только как писатель-интеллектуал, но как политический писатель и антифашист.

Но и проживая в Америке, Т. Манн продолжал ощущать себя немцем, что выразил в знаменитой фразе «Where I am, there is Germany», когда 21 февраля 1938 г. он, как «the greatest living man of letters», впервые прибыл в Нью-Йорк. И хотя путь его духовных исканий подсказывался логикой не американской, а немецкой культуры, многие традиционные для него темы под влиянием американского опыта и войны с фашизмом были продуманы им заново.

В частности, исконно немецкий дуализм плоти и духа, природы и культуры, осмысляется сквозь призму соотношения демократизма и аристократизма. Т. Манн задается вопросом, возможен ли синтез этих принципов. Возможен ли такая демократизация общества, которая

¹ Гамлет олицетворяет, по Т. Манну, «познавательную брезгливость». Ему «достаточно прозреть предмет, чтобы ощутить брезгливое отношение к нему» [2, с. 223]. См. также: [6, с. 107].

² Симптоматично, что во время посещения Аальсгарде в 1899 г. Томас Манн читал роман Гончарова «Обломов».

исключала бы триумф пошлости, упадок высокой культуры, профанизацию сакрального? Возможна ли аристократическая демократия, которая не допустила бы превращение народа в разнузданное стадо, как это уже произошло в Германии? Иными словами, возможно ли одухотворение социальной плоти?

Вряд ли Т. Манн серьезно верил в триумф подобной утопии, однако по мере сил способствовал хотя бы частичной ее реализации. Индивидуальным примером такого синтеза стал для него американский президент Рузвельт, которого он назвал «Цезарем в инвалидной коляске». Томас Манн усматривал в Рузвельте «гермесовскую натуру» и «олицетворение ловкого, радостно-умелого посредничества, духовное начало, которое, если и идет на уступки материи, то только ради осуществления в ней высоких целей» [1, с. 151]. Поэтому не случайно, что Иосиф Прекрасный его тетралогии наделен чертами американского лидера, а проводимые им в Египте реформы проникнуты духом «Нового курса» Рузвельта.

Но Т. Манн не мог не замечать и другую, пошлую сторону американской жизни. Проживая в фешенебельном «Пасифик Палисейдс», он с грустью отмечает «добродушное варварство американцев, их непроникуемость историческим опытом, неподготовленность к возлагаемой на них исторической миссии» [1, с. 155]. Цитируя одного американского солдата, он пишет своей подруге и протектору Агнесе Майер: «Всюду dancing, эротика, равнодушие, полная неосведомленность» [1, с. 156]. В дневнике постоянно звучат жалобы на «варварскую инфантильность» этих «boys». Все это означает для Манна смерть культуры, которая, однако, предстает в веселом и беззаботном облике, можно сказать, в образе некой «ложной естественности».

Американский код в новелле «Обманутая»

Воплощением такой ложной естественности становится молодой американец из последней новеллы «Обманутая» (другое ее название – «Черный лебедь»), которая, как и «Смерть в Венеции», тематизирует недостойную страсть³. Ее сюжет вкратце состоит в следующем. Во времена Веймарской республики и свободных

нравов в Дюссельдорфе проживает почтенная вдова, полковница Розалия фон Тюммлер, мать двух взрослых детей. Она ведет подобающий ее статусу степенный образ жизни, пока в их городе не появляется некое новое лицо. «Этим новым лицом был некто Кен Китон, двадцати-четырёхлетний американец. ... Во время войны он застрял в Дюссельдорфе, где давал уроки английского, а в иных домах за вознаграждение просто болтал с женами богатых коммерсантов на своем родном языке» [3, с. 399]. «У Кена были густые светлые волосы, не слишком красивое, но не лишенное приятности, открытое лицо типичного англосакса, здесь, в Дюссельдорфе, поражавшее своей оригинальностью. Превосходно сложенный, что угадывалось, несмотря на широкую, свободную одежду, он был крепок, длинноног, узкобедр» [3, с. 400].

Руки у него тоже были красивые, на левой он носил довольно безвкусное кольцо. Простые, непринужденные, но не лишенные изящества манеры, потешный немецкий язык, в его устах безнадежно сходствовавший с английским, как, впрочем, и крохи итальянского и французского (он побывал во многих европейских странах), – все нравилось Розали.

Вскоре Розали осознает, что страстно влюблена в американца. И тут с ее стареющим организмом происходит необъяснимое чудо: ее менопауза внезапно отступает, к ней возвращается женская молодость, в которой ей видится «женская пасха», торжество молодости над увяданием.

Спустя некоторое время Розали вместе с детьми и Кеном совершают загородную прогулку в увеселительный замок, во время которой она признается американцу в любви и назначает ему свидание. Этому свиданию, однако, не суждено состояться, поскольку той же ночью у нее случается кровоизлияние и экстренно проведенное обследование диагностирует метастатическую стадию рака матки, от которого Розали умирает через несколько дней. Новелла потому и называется «Обманутая», что Розали ошибочно приняла симптомы наступающей смерти за возвращение юности. Оперировавший ее перед смертью хирург высказал гипотезу, что острая форма болезни могла быть спровоцирована вспышкой ее либидо.

И в этой новелле американский код определяется полем напряжения между природой и духом, олицетворением которых выступают Розали и ее дочь Анна. Томас Манн постоянно

³ Примечательно также, что эта новелла была написана в том же 1953 г., что и роман Набокова «Лолита».

подчеркивает, что Розали – дитя природы, которая влюблена в жизнь и грезит, чтобы ее «хле-стали розгой жизни». К природе она испытывает поистине религиозное чувство. Ее хромая и свыкшаяся с ролью старой девы дочь, художница-абстракционистка, напротив, стоически отвергает все притязания природы во имя искусства и духа. Вся новелла проходит под знаком дискуссий о первенстве, которые ведут морально нестойкая мать-природа и ее морально устойчивая дочь-культура.

Так, признаваясь дочери в своих чувствах к американцу, Розали говорит: «Я горда ущербной весной своей души [3, с. 420]. ... То, что сделала со мной природа, – красиво. Только красоты жду я от нее и впредь» [3, с. 431]. Анна возражает: «Гармония между духом и телом, несомненно, хорошая, необходимая вещь. ... Но гармония между *образом жизни и врожденными нравственными убеждениями* (курсив мой. – прим. авт.) еще более необходима человеку. Там, где она нарушена, нарушен весь духовный строй, и это приводит к несчастью» [3, с. 434].

Слова Анны есть не что иное, как переформулировка кантовского категорического императива, преломленная сквозь рассуждения Шиллера о достоинстве человека, Шопенгауэра о героической резиньяции и Ницше о т.н. пафосе дистанции, суть которых состоит в господстве моральной силы над инстинктами и духовной аскезе. Неумение владеть собой приведет Розали к внутреннему разладу, разрушению личности, а в итоге – к гибели.

И Розали, хотя и не без внутреннего сопротивления, сначала честно пытается следовать увещаниям дочери и обуздывать свои страсти, однако не находит в себе сил. Почему? Т. Манн показывает страсть Розали не просто как субъективный эксцесс, но как нечто фатальное и предначертанное, как судьбу, «бытие к смерти», что связывает эту новеллу с немецким дискурсом иррационализма от Шопенгауэра и Ницше до Фрейда и Хайдеггера.

Ссылаясь в одной из статей на Шопенгауэра, Т. Манн говорит: «Так же, как во сне наша собственная воля, не ведая того, предстает немумолимо-объективной судьбой, как во сне все исходит от нас и каждый есть тайный режиссер своих сновидений, – точно так же и в действительности, в этом большом сне, который вместе со всеми нами видит одно-единственное существо, сама воля, наши судьбы суть производное

нашей сути – нашей воли, и мы, следовательно, сами, в сущности, устраиваем то, что кажется нам просто случившимся...» [4, с. 73].

Все, что происходит с Розали, есть на самом деле экстериоризация ее бессознательных волевых импульсов, которая находит свое выражение прежде всего в богатой танатологической символике, которую она толкует превратно, принимая знамения смерти за символы жизни.

Одним из наиболее ярких символов смерти является хищный черный лебедь из замкового пруда, увидеть которого Розали почему-то очень хочется. «Я истосковалась по черным лебедям», – говорит она, не ведая, какой трагический смысл вкладывает в эти слова. Другим зловещим предзнаменованием становится тонкий мускусный аромат, который привлекает гуляющих по парку дам. Оказывается, что его источает разлагающийся труп животного. Путем Розали в небытие становится увеселительная прогулка по Рейну, символическим склепом – красивый замок рококо, могилой – потайная комната для наслаждений и т.д.

Квинтэссенцией подмены выступает американец Кен Китон, человек-иллюзия, появляющийся ниоткуда и исчезающий в никуда. Проницательная Анна это чувствует и предупреждает мать. Конечно, в отличие от всезнающего рассказчика она не дает метафизической интерпретации, но и она видит, что за привлекательной внешностью скрыта заурядная личность или даже некая безличная сила. Кен, который ведет бесцельный, пошлый образ жизни бездельника на содержании жен богатых коммерсантов, есть пародия на вольтеровского Простодушного и симуляция естественного человека. Не случайно, что именно Кен запускает в действие механизм разрушения Розали.

Сама структура трех главных персонажей фактически воспроизводит фрейдовскую схему личности, в которой Розали воплощает Я, Анна – Сверх-Я, Кен – Оно. Кен – проекция бессознательного Розали.

В частности, одним из симптомов такого бессознательного является безличность его речи. Кен, как и Тадзио из «Смерти в Венеции», не наделен собственной прямой речью: на фоне диалогов Розалии и Анны все слова Кена передаются косвенной речью. Его жизнь, мысли, намеренья – потемки. Разговоры матери и дочери, в которых они пытаются разобраться в истинных намереньях Кена, напоминают сеанс на кушетке психоаналитика.

Несмотря на жестокую развязку, финал новеллы проникнут светлой грустью. Розали воздается по вере ее. На краю гибели она принимает смерть и примиряется с ней, ибо природа, которой она поклонялась всю свою жизнь, открывается ей, наконец, во всей своей трагической истине, которая есть двуединство бытия и ничто.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Апт С. Томас Манн. М.: Молодая гвардия, 1972.
2. Манн Т. Собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 7. Рассказы. Тонио Крёгер. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960.
3. Манн Т. Собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 8. Повести и рассказы. Обманутая. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960.
4. Манн Т. Фрейд и будущее // Иностранная литература. 1996. № 6. 66–78.
5. Vaget, H.R., 2011. Thomas Mann, der Amerikaner. Leben und Werk im amerikanischen Exil 1938–1952. Frankfurt am Main: Fischer.

6. Vaget, H.R., 1984. Thomas Mann. Kommentar zu sämtlichen Erzählungen. München: Winkler.

REFERENCES

1. Apt, S., 1972. Tomas Mann [Thomas Mann]. Moskva: Molodaya gvardiya. (in Russ.)
2. Mann, T., 1960. Sbranie sochinenii: v 10-ti t. T. 7. Rasskazy. Tonio Kryoger [Collected works: in 10 volumes. Vol. 7. Stories. Tonio Kröger]. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. (in Russ.)
3. Mann, T., 1960. Sbranie sochinenii: v 10-ti t. T. 8. Povesti i rasskazy. Obmanutaya [Collected works: in 10 volumes. Vol. 8. Novellas and stories. The Black Swan]. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. (in Russ.)
4. Mann, T., 1996. Freid i budushchee [Freud and the future], Inostrannaya literatura, no. 6, pp. 66–78. (in Russ.)
5. Vaget, H.R., 2011. Thomas Mann, der Amerikaner. Leben und Werk im amerikanischen Exil 1938–1952. Frankfurt am Main: Fischer.
6. Vaget, H.R., 1984. Thomas Mann. Kommentar zu sämtlichen Erzählungen. München: Winkler.

ФЭНТЕЗИ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Автор обосновывает тезис о том, что фэнтези выполняет в бесконечно меняющемся современном мире очень важную функцию: оно действует таким образом, чтобы изменчивость, характерная для эпохи постмодерна, становилась комфортной для восприятия. Погружение в фэнтези позволяет людям не просто осознать, что изменение и есть нормальное состояние для человеческого существования, но и убедиться в том, что помимо человека как активного начала, существует реальность, которая также может оказывать влияние на формирование новых жанров и нового отношения к основаниям культуры.

Ключевые слова: постмодерн, социокультурные изменения, фэнтези, аксиологический базис, массовая культура

Fantasy as a cultural and historical phenomenon. GLEB A. UNUKAEV (Moscow Pedagogical State University)

The author states that fantasy performs a very important function in the endlessly changing modern world: it acts in such a way that the variability characteristic of the postmodern era becomes comfortable for perception. Immersion in fantasy allows people not only to realize that change is a normal state for human existence, but also to make sure that in addition to a person as an active force, there is a reality that can also influence the formation of new genres and a new attitude to the foundations of culture.

Keywords: postmodern, sociocultural changes, fantasy, axiological basis, mass culture

В разные исторические периоды люди создавали вокруг себя пространство культуры, т.е. окружали себя общезначимыми смыслами, с помощью которых регулировали социальные отношения. Эти смыслы люди формировали, соприкасаясь с реальностью и преобразуя ее, облекая познание в знаково-символические формы. И хотя исторически эти смыслы менялись, все-таки надо признать, что на определенное время они как бы застывали и воспринимались обществом как общезначимые ценностные ориентиры, которые транслировались из поколения

в поколение. При этом в процессе трансляции они постоянно адаптировались к меняющейся реальности – менялись вместе с человеком, движущимся исторически. С развитием научно-технического прогресса раскрываются новые возможности процесса изменчивости в социокультурном разрезе. Поскольку данные перемены связаны с идеей позитивизма и прогрессивизма, подчинением возможности мысли, философствования – науке, происходит сдвиг в основах аксиологического базиса. Он становится, помимо ценностно-смысловой площадки

* УНУКАЕВ Глеб Андреевич, аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета.

E-mail: kragozogark@gmail.com

© Унукаев Г.А., 2022

для функционирования возможностей осмысления, деконструкции окружающего, обширным цензом культурных кодов, связывающим отличающиеся (неглобальные) идеи в самоцели триумфа науки. Эпоха модерна закономерно подводит свой итог, названный Ф. Ницше «смертью Бога». Прежние чаяния, интенции, стремления, формирующиеся в «мире идей», разбиваются о реальный мир, кризис культуры, две мировые войны. Р. Панвиц в 1917 г. назовет это явление постмодерном, а в более обширный, научный оборот термин войдет к 1950-м гг.

Время постмодерна, последовавшее за «смертью Бога», для нас наиболее важно, поскольку именно в этот период усложняется познание и восприятие социокультурных изменений. На фоне роста населения, привнесенных глобализмом механизмов обобщения смыслов, а также расширения технологий происходит масштабная сегментация сфер общественной жизни. Они делятся на многие части, отличающиеся друг от друга (но не аксиологически), ведь наука открывает все новые возможности использования как природных, так и социальных потенциалов. Становление ценза как значимой особенности аксиологического базиса, его основа, вытекающая из идеи господства науки, показывают свою несостоятельность. Она выражается в социальном кризисе, экзистенциальном страхе перед будущим и поиском путей выражения самости.

Р. Барт в работе «Смерть автора» напишет, что рождение читателя (субъекта) приходится оплачивать смертью автора. Оно делает его человеком, не имеющим истории, биографии, в этой парадигме автор – «некто». П. Галисон, работая над анализом коллективного аспекта авторства в науке, описывает необходимость данной сегментации как неотъемлемой части действительности. Но экспериментатор в этой парадигме – эфемерный, непостоянный социальный феномен. Ж.-Ф. Лиотар же говорит о смерти метанарративов, т.е. об утрате ими легитимирующей силы, силы придавать смысл. И хотя он делает акцент на том, что необходимо осознать активность жизни, где закономерное разнообразие подразумевается как позитивный фактор, ситуация потерянности в этом случае не снимается. Если допустить, что природа является «безразличным противником», как он пишет в своей работе «Состояние постмодерна», разность может становиться причиной действия, но необходимость формирования

базы для осознания смыслов никуда не исчезает, что создает проблему в условиях всеобщей потерянности.

Данная почва в высшей степени плодородна для появления массовой культуры, овладения ею доминантной ролью в передаче ценностей. Она охватывает наиболее широкую аудиторию, потребители ее продуктов глобальны, а транслируемое вторично, так как имеет свою основу в идейном фундаменте прошлого. Однако контексты не понятны (внутри сегментации) в своей сиюминутной адаптации. Эта особенность свидетельствует о том, что массовым становится и личностный коллапс, условия для которого уже сформированы.

Чтобы осознать какую-то идею, добраться до ее корня, нам необходимо пройти как бы по «лестнице», двигаясь от одной «болевого точки» к другой, в зависимости от того, какими догадками (предположениями) мы располагаем. Это движение будет иметь либо хаотичный эффект, характерный для «аномалий», описанных Томасом Куном явлений, которые не наблюдаются изначально, но представляют собой сферу, неразрешимую с помощью подходов устоявшейся системы, либо структурный, проявляющийся чаще, но фактически состоящий из пирамидального вида движения от одной догадки к другой. Последний эффект доказательства идеи предполагает, что обладание меньшим вариантом фактического знания дает ключ к переходу на другой вариант и так далее. Попытаемся применить эту схему к анализу фэнтези, точнее – того, как это явление отражается в контексте постмодерна.

Итак, появление фэнтези входит во временные рамки эпохи постмодерна. Постмодерн выражается в аксиологическом слове восприятия бытия человеком, основанном на нарушении генезиса идей – смыслов, определяющих подход к целеполаганию в жизнедеятельности. Задачи, стоящие перед человеком, связаны с выражением его самости через взгляд на мироустройство, а значит, охватывают все сферы его существования – как духовные, так и материальные. Как материальные, так и духовные сферы жизни во многом определяются социальной природой людей, а, значит, предполагают удовлетворение определенных потребностей, связанных с самореализацией человека. Следовательно, эти сферы жизни ставят перед человеком задачи, решение которых, несомненно, определяется актуальной для данного этапа формой познания действительности.

В этой связи можно рассмотреть поле возможностей фэнтези и его проявления в рамках восприятия бытия. Совершенно ясно, что появление фэнтези – это ответ на изменения, происходящие в социуме и мире. Речь идет о переменах, характерных для эпохи постмодерна: потеря ценности прежней устойчивости мировосприятия, четких границ целеполагания и прежнего взгляда на действительность. Человек мыслится как животное, «заболевшее разумом» и производящее пустые суррогаты, а глобализм господствует как общий ценз в трансляции смыслов, растворяя многообразие и особенности культур. Человечество сталкивается с небывалыми кризисами, такими как Вторая мировая война, массовая потеря потребности в осознании точек для самореализации (происходящая через тревогу, подавленность, страх и пр.). Между тем, рост науки и техники позволяет уйти от сложного характера удовлетворения ряда потребностей и открывает простор для воплощения потребности в духовном развитии, что диссонирует с идеями, присущими духу времени.

Мы знаем, что фэнтези рождается в 1950-е гг. и с того времени не только не теряет популярности, но лишь наращивает ее, т.к. принадлежит господствующей массовой культуре. Важно, что оно появляется в то время, когда задаются множественные вопросы о потере смысла жизни и возникают все новые и новые общественные вызовы. Как взаимодействовать с этой усложнившейся реальностью? Каким образом познать ее через дух своего времени? Продукты культуры, а именно – массовой, несущей ценности в рамках социокультурной изменчивости, откликаются на общественные вызовы и задачи. В данном контексте можно говорить о фэнтези как явлении, возникающем в точке культурной бифуркации и кризиса. Наше предположение состоит в следующем: популярность и значимость фэнтези связана с его позитивным влиянием на личность и социум, становясь в известной степени формой ответа на общественный запрос.

В том виде, в котором мы понимаем фэнтези, оно обретает себя именно в XX в., насыщенном проблемами самоидентификации, глобальными и частными идеями развития. «Дочь короля Эльфландии», книга Эдварда Планкетта (использовал псевдоним «Лорд Дансени»), появляется в 1924 г. Позже, в 1932 г., издается роман «Конан» Роберта Говарда. В 1950-е гг.

увидят свет «Хроники Нарнии» Клайва Льюиса. Но, безусловно, основное влияние и большую часть популярности обеспечивает фэнтези «Властелин колец» Дж.Р.Р. Толкина, изданный в 1954–1955 гг. Созданное профессором Толкином пространство смыслов, этот «вторичный мир», описанный им в «Мифопоэте», фактически делит фэнтези на «до» и «после». И, наконец, в отношении 1960-х гг., когда «Властелин колец» широко распространяется в США, вызывая невероятный интерес молодежи (т.н. «Толкиновский бум»), мы имеем полное право утверждать, что явление фэнтези приобретает основные столпы и черты своего современного облика. Несмотря на то, что присутствует значительное количество авторов, наделенных самобытностью и описывающих свои вселенные и создания, их населяющие, именно мир Толкина – Средиземье (шире – Арда, Эа) – становится важнейшим фэнтези-произведением [1].

Человек постмодерна переживает кризис, ему необходимо понять, куда двигаться и как справляться с вызовами современности. Именно в этих условиях как нельзя лучше показывает себя фэнтези, ведь его главные герои и участники (Геральт, Арагорн, Торин Дартул, Дейнерис и др.) вырываются из определенной зоны комфорта, помещаются в сложные условия, они «вторгаются» в приключение. Сапковский напишет: «Фэнтези – это сказка, лишенная оптимизма детерминированной судьбы, это повествование, в котором детерминизм судьбы подпорчен стохастикой случайностей» [2]. Но цепь случайностей происходит в соответствии с определенными законами устройства фэнтезийного мироздания. Оно обладает магической системой, сотканной из смыслов и путей героев. В нем действия персонажей приобретают значения, их видение ситуации конкретно. Совершение некоего поступка приводит к последствиям, которые можно оценить и просчитать. Взглянув на эти рамки, мы можем заметить, что герои имеют возможность жить ради того, что они считают правильным. Но это происходит без внутреннего порицания, поскольку пустоту «той стороны» закрывает собой конкретная система законов мира. Их онтологический статус не подвергается постоянному сражению с самим собой, не насыщается бессмысленностью, хотя внутренние декорации фэнтези-продуктов могут внешне делать акцент именно на это, как в жанрово популярной концепции серой морали.

В данном случае может возникнуть проблема – в ситуации «онтологической неопределенности» самым верным выбором будет эскапизм, уход от окружающей действительности. Однако в этой схеме фэнтези выступает неким зеркалом, которое лишь отражает реальность и деконструирует ее, позволяя взглянуть на нее без риска «окаменеть» как жертва Горгоны, т.е. без переживания экзистенциальной боли и объективных трудностей.

Принимая во внимание, что фэнтези использует экзистенциальную ситуацию, в которой завтрашний день поддавался определению, а бытие могло быть воспринято людьми и не находилось в сфере постоянной неопределенности, оно выступает своеобразной защитой от неподлинности существования. Возможность поиска решений и обретения выхода, окрашенная конкретикой смыслов мироздания, не уводит человека из реальности, но позволяет ему взглянуть на кризис идентичности и социокультурные изменения под другим углом, формируя конструкцию их познания.

Начиная с 2010-х гг. мир сталкивается с расширением влияния сети интернет. Глобальная паутина, в силу своей специфики, начинает охватывать все сферы человеческой жизнедеятельности и воздействовать на них. Через интернет проходят информационные потоки, насыщенные широким спектром функций, которые, в том числе, транслируют культуру, питают ее. Это позволяет отдельным аспектам массовой культуры, ранее проявлявшимся спорадически, прочно закрепиться в человеческой жизни. Фэнтези также адаптируется к этим условиям, успешно преодолевая зыбкую почву. Так, выход сериала «Игра престолов» знаменовал собой новый виток общественного интереса к этому жанру. Однако у фэнтези появляется новая черта: любая информация, попадающая в объединения, основанные на интересе к жанру, трансформируется в часть того или иного сеттинга – среды, в которой происходит действие произведения. Возникает механизм интерпретации контента, что на фоне консолидации людей позволяет говорить о рождении культуры фэнтези. Этот пласт массовой культуры обладает большим потенциалом, поскольку охватывает наиболее активную в интернете прослойку – молодежь.

В интернете мы сталкиваемся с разного рода сообществами, связанными с фэнтези. Сюда входят группы в социальных сетях, посвящен-

ные обсуждению различных теорий и загадок в фэнтези-сеттингах, новинок кинематографа, компьютерных игр и литературы этого жанра. Присутствуют и страницы по производству игрушек, аксессуаров, созданию артов и косплея. К примеру, на август 2020 г. в социальной сети «ВКонтакте» насчитывалось более 940 групп, связанных с вселенной «Ведьмака», свыше 1150 – с «Песней льда и огня» и свыше 1330, относящихся к универсуму Толкина. Количество участников в них различается, но в отдельных группах оно может превышать миллион человек, а просмотры отдельных постов достигают более 80 тысяч.

Исходя из этого, мы можем заключить, что фэнтези предлагает релевантные возможности для самоидентификации, выражения личностных интересов и интенций, коммерческой деятельности, формирования и выражения мнений. Помимо прочего, эти возможности включены в особый механизм, возникающий в рамках относящихся к фэнтези-среде сообществ и заключающийся в трансформации привносимого контента, связанного с другими продуктами массовой культуры. Посредством этого открывается возможность разрешения личностных проблем, возникающих по причине затруднительного восприятия сложностей социокультурных изменений. В данном случае доступная глобально информация распределяется по ценностному критерию внутри устойчивой среды, функции которой состоят не только в обеспечении объединяюще-комфортного взаимодействия с продуктами культуры, но и в создании рабочей схемы построения устойчивого ценностного базиса.

Представленные особенности фэнтези позволяют говорить о том, что потребители этого продукта массовой культуры не уходят от реальности с его помощью: они получают и используют факторы восприятия окружающей действительности, что важно в условиях социокультурных изменений и кризиса идентичности. Проведенный нами в 2021 г. опрос по культуре фэнтези, охватывающий 540 человек, выявил, что лишь 10,6% от общего количества опрошенных не интересуются фэнтези; 76,7% смотрят фильмы, сериалы и интересуются информацией, имеющей отношение к фэнтези; 50,2% читают соответствующую литературу; 35,2% играют в компьютерные игры; 32,6% активно проявляют себя в соцсетях (оставляют комментарии либо имеют свою группу, ведут

переписку); 58,1% опрошенных хотят знать о жанре фэнтези больше, а у более чем 72,8% в компаниях он активно обсуждается. Более 66% человек вдохновляют истории о фэнтези-героях. В этой связи можно утверждать, что явление фэнтези становится значимым способом и возможностью познания изменчивости в контексте постмодерна.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Толкин Дж.Р.Р. О волшебных сказках // Толкин Дж.Р.Р. Приключения Тома Бомбадила и другие истории. СПб.: Академический проект, 1994. С. 365–460.

2. Sapkowski, A., 1993. Piróg albo Nie ma złota w Szarych Górach. Nowa Fantastyka, no. 5, pp. 65–72.

REFERENCES

1. Tolkien, J.R.R., 1994. O volshebnykh skazkakh [On fairy stories]. In: Tolkien, J.R.R., 1994. Priklyucheniya Toma Bombadila i drugie istorii. Sankt-Peterburg: Akademicheskii proekt, pp. 365–460. (in Russ.)

2. Sapkowski, A., 1993. Piróg albo Nie ma złota w Szarych Górach [Piróg or There is no gold in the Gray Mountains], Nowa Fantastyka, no. 5, pp. 65–72. (in Polish)

