

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 (46) 2018

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-4

СОДЕРЖАНИЕ

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

- Табарев А.В., Попов А.Н., Лазин Б.В., Гаврилина Т.А.** Первая российская археологическая экспедиция в Южной Америке: предварительные результаты раскопок в Эквадоре в 2014–2015, 2017 гг.5
- Горохов С.В.** Хронологический-планиграфический анализ состава сплавов нательных крестов Илимского острога.....14
- Гнездилова И.С.** Скромное обаяние ханива: образ женщины в глиняных скульптурах периода Кофун.....29

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

- Трубникова Н.Н., Коляда М.С.** «Собрание стародавних повестей» в традиции японских поучительных рассказов XII–XIV вв.34
- Белая И.В.** О «Встрече» и одном стихотворении Сунь Буэр: к проблеме интерпретации даосской поэзии.....45

МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

- Попова В.С.** О роли логики в историческом познании: опыт русских мыслителей начала XX в.51
- Щедрина Т.Г.** Понимание как проблема герменевтики: методологический подход Густава Шпета (по материалам архива).....58
- Шпет Г.Г.** Заметки о понимании (отрывок). *Публикация и археографическая работа Т.Г. Щедриной*.....61

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ОБЩЕСТВА

- Ажимов Ф.Е., Сабанчеев Р.Ю., Щедрина И.О.** Коллективная память и история в контексте нарративного подхода.....65
- Ольхов П.А.** Речь и память: стратегии и риски нарративной реконструкции истории.....73
- Докучаев И.И.** Марксизм и историческая типология культуры.....79

PHILOSOPHIA PERENNIS

- Светлов Р.В.** Меритократия в античной политической философии.....83
- Федчук Д.А.** Бытие, сущее и сущность в метафизике Альберта Великого.....90
- Дроздова Д.Н.** Ранние годы Александра Койре (по архивным материалам).....100
- Сердюкова Е.В.** Смысл истории в аксиологической парадигме Н.О. Лосского.....107

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ф.Е. АЖИМОВ – доктор философских наук, профессор,
директор Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

А.В. АХМЕТОВА	кандидат исторических наук, начальник управления научно-исследовательской деятельностью Комсомольского-на-Амуре государственного университета
С.В. БЕРЕЗНИЦКИЙ	доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории Кунсткамеры и отечественной науки XVIII века (Музея М.В. Ломоносова) Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН
Н.Н. КРАДИН	член-корреспондент Российской академии наук, доктор исторических наук, заведующий Центром политической антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН
Н.Л. МАМАЕВА	доктор исторических наук, руководитель Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Дальнего Востока РАН
Б.И. ПРУЖИНИН	доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, логики и теории познания философского факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», 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 10.12.2018.
Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 13,02. Уч.-изд. л. 13,31.
Тираж 500 экз. Заказ
Цена свободная.

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

Отпечатано в типографии
Дальневосточного федерального университета
690950, 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 (46) 2018

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-4

TABLE OF CONTENTS

ARCHAEOLOGY, ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY IN CIRCUM-PACIFIC

- Tabarev A.V., Popov A.N., Lazin B.V., Gavrilina T.A.** First Russian archaeological expedition in South America: preliminary results of the excavations in Ecuador in 2014–2015 and 2017.....5
- Gorokhov S.V.** Chronological and planigraphic metal alloy composition analysis of the cross pendants from Fort Ilim.....14
- Gnezdilova I.S.** The discreet charm of the haniwa: images of women in the clay sculpture of Kofun period.....29

HISTORY AND CULTURE OF THE EAST

- Trubnikova N.N., Kolyada M.S.** Konjaku Monogatari-shu in the Japanese didactic tales tradition of XIIth – XIVth centuries.....34
- Belaya I.V.** On the «Meeting» and one of Sun Buer's poems: towards the issue of Taoist poetry interpretation.....45

METHODOLOGY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

- Popova V.S.** Reflections on the role of logic in the cognition of history by the Russian philosophers of the early XX century.....51
- Shchedrina T.G.** Understanding as a problem of hermeneutics: Gustav Shpet's methodological approach (based on archival materials).....58
- Shpet G.G.** Notes on understanding (a fragment). *Prepared for publication by Tatiana Shchedrina*.....61

THEORETICAL DIMENSION OF SOCIETY

- Azhimov F.E., Sabancheev R.Yu., Shchedrina I.O.** Collective memory and history in the context of the narrative approach.....65
- Olkhov P.A.** Speech and memory: strategies and risks of narrative history reconstruction.....73
- Dokuchaev I.I.** Marxism and historical typology of culture.....79

PHILOSOPHIA PERENNIS

- Svetlov R.V.** Meritocracy in ancient political philosophy.....83
- Fedchuk D.A.** Esse, ens and essentia in the metaphysics of St. Albert the Great.....90
- Drozdova D.N.** Archival documents on the early years of Alexander Koyre.....100
- Serdyukova E.V.** The meaning of history in the axiological paradigm of Nikolay Lossky.....107

FOUNDED
IN 2008

FOUNDER:
FAR EASTERN FEDERAL UNIVERSITY

PUBLISHED
QUARTERLY

EDITOR-IN-CHIEF

FELIX E. AZHIMOV – Doctor of Sc. (Philosophy), professor,
Director of the School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University

EDITORIAL STAFF

ANNA V. AKHMETOVA	Candidate of Sc. (History), Komsomolsk-na-Amure State University
SERGEY V. BEREZNITSKIY	Doctor of Sc. (History), Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences
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
NATALYA L. MAMAEVA	Doctor of Sc. (History), Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences
BORIS I. PRUZHININ	Doctor of Sc. (Philosophy), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
ANDREY V. TABAREV	Doctor of Sc. (History), Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences
TATIANA G. SHCHEDRINA	Doctor of Sc. (Philosophy), Moscow State Pedagogical University
SERGEY E. YACHIN	Doctor of Sc. (Philosophy), Far Eastern Federal University

EXECUTIVE SECRETARY

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

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

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

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

УДК 902

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-4/5-13

А.В. Табарев, А.Н. Попов, Б.В. Лазин, Т.А. Гаврилина*

ПЕРВАЯ РОССИЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В ЮЖНОЙ АМЕРИКЕ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ РАСКОПОК В ЭКВАДОРЕ В 2014–2015, 2017 гг.**

В статье представлены предварительные результаты исследований на опорном памятнике раннеземледельческой культуры вальдивия Реаль-Альто (провинция Санта-Элена, Эквадор), проведенных первой российской археологической экспедицией в Южной Америке в 2014–2015, 2017 гг. Основной задачей проекта было изучение наиболее ранних этапов истории поселения, особенностей перехода от охотничье-собираательской к раннеземледельческой модели экономики и контекста появления ранней керамики. Полученные археологические и антропологические материалы, а также новые радиоуглеродные даты позволяют предположить, что на этапе перехода от архаического к раннеформативному периоду (5800–5000 л. н.) на побережье Эквадора существовала не одна, а сразу несколько ранних керамических традиций («Вальдивия», «Сан-Педро»).

Ключевые слова: Южная Америка, Эквадор, формативный период, культура вальдивия, Реаль-Альто

First Russian archaeological expedition in South America: preliminary results of the excavations in Ecuador in 2014–2015 and 2017. ANDREY

* ТАБАРЕВ Андрей Владимирович, доктор исторических наук, заведующий сектором зарубежной археологии Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.

E-mail: olmec@yandex.ru

ПОПОВ Александр Николаевич, кандидат исторических наук, директор Учебно-научного музея Дальневосточного федерального университета.

E-mail: popov.an@dvfu.ru

ЛАЗИН Борис Владимирович, научный сотрудник Учебно-научного музея Дальневосточного федерального университета.

E-mail: lazin.bv@dvfu.ru

ГАВРИЛИНА Татьяна Александровна, магистрант Гуманитарного института Новосибирского государственного университета.

E-mail: tanyaesler@gmail.com

© Табарев А.В., Попов А.Н., Лазин Б.В., Гаврилина Т.А., 2018

** Авторы выражают сердечную признательность профессору Х.Г. Маркосу, всем эквадорским коллегам, студентам и магистрантам из Приморского политехнического университета (г. Гуаякиль), жителям коммуны Печиче за помощь в организации и проведении исследований на памятнике Реаль-Альто, а также нашим зарубежным коллегам – профессору К. Стосерт (Университет Сан-Антонио, США) за возможность работы с коллекциями культуры лас-вегас; профессору Й. Каномата (Университет Тохоку, Япония) за участие в работах, проведении трасологического и радиоуглеродного анализов. Особая благодарность – всем российским участникам (гг. Владивосток, Москва, Сан-Петербург) наших раскопок в Эквадоре 2014–2015, 2017 гг. – за самоотверженный труд, профессионализм и удивительную атмосферу партнерства и дружбы.

V. TABAREV (Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences), ALEXANDER N. POPOV, BORIS V. LAZIN (Far Eastern Federal University), TATIANA A. GAVRILINA (Novosibirsk State University)

The article presents preliminary results of the research at Real Alto, principle site of the early agricultural Valdivia culture (Santa Elena Province, Ecuador), conducted by the first Russian archaeological expedition in South America in 2014–2015 and 2017. The main goal of the project was to study the initial stages of the history of this site, the features of the transition from hunter-gather to early agricultural model of economy and the context of the first pottery origin. Archaeological and anthropological materials from the site along with the new series of carbon dates allow suggesting that during the transition from Archaic to Formative period (5800–5000 BP) there were more than one early pottery traditions («Valdivia», «San Pedro») on the coast of Ecuador.

Keywords: South America, Ecuador, Formative period, Valdivia culture, Real Alto

Начиная с 2010 г. коллектив российских археологов реализует серию исследовательских проектов в Южной Америке [2; 3; 6]. Особое место в этих исследованиях занимают стационарные раскопки на памятнике Реаль-Альто (провинция Санта-Элена, Эквадор), которые являются первым в истории отечественной археологии опытом проведения совместных экспедиционных работ на территории южноамериканского континента.

Ядро научной команды составляют российские археологи из Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток) и Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск), а также специалисты из ряда исследовательских институтов ДВО РАН и Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера). Основным партнером с эквадорской стороны выступает Приморский политехнический университет (Escuela Superior Politécnica del Litoral, г. Гуаякиль).

На сегодняшний день можно говорить о завершении первого цикла этого совместного проекта – проведено три полноценных полевых сезона (2014–2015, 2017 гг.), вскрыта значительная площадь (более 100 кв. м), накоплен обширный массив археологических (камень, керамика), антропологических (погребения) и фаунистических материалов, получены новые радиоуглеродные датировки, большая серия образцов находится в работе в российских лабораториях, а также в зарубежных научных центрах (Япония, Швеция).

Предварительные результаты работ частично освещены в российских и зарубежных периодических изданиях (научных и научно-популярных) [7–10; 20; 21], а также представлены

на нескольких российских и международных научных конференциях¹.

Выбор памятника Реаль-Альто в качестве объекта совместных российско-эквадорских раскопок неслучаен. Он является крупным и единственным неповрежденным природными и антропогенными факторами поселением, на котором представлены практически все этапы раннеземледельческой культуры вальдивия, ключевой для понимания процессов культурогенеза не только на территории Эквадора, но и на всей тропической части южноамериканского побережья в диапазоне 5800–3500 л. н.

История открытия и исследования культуры вальдивия заслуживает отдельной книги, предметом же данной публикации являются работы на памятнике Реаль-Альто, предыстория которых вкратце такова. Памятник Реаль-Альто (Real Alto, GSECh-012) был открыт эквадорским археологом Х.Г. Маркосом в августе 1971 г. в ходе разведок, проводившихся в южной части полуострова Санта-Элена (ныне – провинция Санта-Элена). Памятник расположен на серии пологих холмов, между населенными пунктами Эль-Реаль, Печиче и Манантиаль, в бассейне Рио Верде, примерно в полутора километрах от побережья океана [1].

В январе 1972 г. Х. Маркос с небольшой группой помощников вернулся на памятник, произвел съемку местности, составил общий план местонахождения, определил его приблизительно площадь (более 12 гектаров) и со-

¹ Совместные доклады о раскопках в Эквадоре были в частности представлены на международных форумах в Японии (2015, 2016, 2017), на Филиппинах (2016), в Индонезии (2016) и в Польше (2016).

брал представительную коллекцию артефактов (керамика, камень, кость, раковины), обращая внимание в первую очередь на скопления диаметром 4 м и более. Эти материалы подробно изучались в 1972–1973 гг. и позволили исследователю аргументировано утверждать, что памятник Реаль-Альто является уникальным комплексом раннеземледельческой культуры вальдивия, на котором представлены все 8 фаз (Вальдивия I–VIII) ее развития. Присутствие более поздних культур (мачалилья, гуангала²) было минимальным (не более 0,1% от общего числа находок).

Первый археологический проект на памятнике был реализован в 1974–1975 гг. совместной экспедицией под эгидой Иллинойского университета (США) и при руководстве американского археолога, одного из основоположников современной тропической археологии, Д. Латрапа. При выборе методики раскопок участники проекта ориентировались на успешный опыт изучения поселений с большими площадями, полученный на памятниках культур миссисипи и хоупвелл в Северной Америке. Эта методика предусматривала закладку серии траншей и расширения их на участках обнаружения концентрации археологического материала, фиксации жилищных конструкций, погребений, рабочих площадок и т. д. Основным способом разборки культурного слоя были так называемые «бритвенные зачистки» – последовательное снятие тонких пластов грунта с помощью остро наточенных лопат или совков.

Всего на Реаль-Альто было заложено три траншеи – А, В и С. Места для траншей А и С были выбраны с учетом наиболее возвышенных частей памятника, а для траншеи В – в центральной части памятника, где визуально просматривалась площадка (plaza), ограниченная несколькими искусственными земляными насыпями.

Раскопки (траншеи А и В) выявили на памятнике серию жилищных конструкций (в том числе и неоднократно обновленных, что фиксируется по столбовым ямкам), хозяйственные ямы и площадки, очаги вне жилищ, несколько крупных земляных насыпей (маунды) со следами ритуальных сооружений, а также участок с элитными погребениями. Кроме того, была собрана внушительная коллекция артефактов из камня (орудия, терочки), раковин и массовый керамический материал (фрагменты сосудов,

антропоморфные изображения, украшения) [15–17].

В свою очередь, северо-восточный участок памятника связан с ранним периодом пребывания человека на Реаль-Альто – в пользу этого свидетельствуют наиболее древние даты, полученные по углю в нижних горизонтах траншеи С: 5495±200 и 5260±256 л. н.³ Таким образом, в истории Реаль-Альто были условно выделены три значимых этапа: небольшой поселок ранних земледельцев, охотников и собирателей; крупный региональный центр; крупный церемониальный центр. По мнению специалистов, роль крупного регионального, а затем и ритуального центра памятник начинает выполнять с фазы III (около 4 тыс. л. н.) [13].

С 1988 г. на памятнике был открыт музей «Реаль-Альто» (с лабораторией, жилыми помещениями и конференц-залом), территория находится под охраной Министерства культурного наследия Эквадора.

Предшествует культуре вальдивия на побережье Эквадора лишь одна (докерамическая) культура – лас-вегас, возраст которой определяется в весьма широких рамках – от 10800 до 6600 л. н. Казус ситуации состоит в том, что на сегодняшний день на полуострове Санта-Элена известно около 40 местонахождений, которые отнесены к этой культуре, но из них раскопан (и то частично) лишь один памятник – №80 (все остальные определены по подъемным сборам), т. е. презентация культуры выполнена на материалах одного памятника. Отсюда и предварительная внутренняя периодизация культуры (пре-вегас, ранний вегас, поздний вегас и пост-вегас), и «загадочный», основанный на разнице в радиоуглеродных датах, пробел между лас-вегас и вальдивией в 1500–1000 лет [18; 19].

Прежде чем приступать к исследованиям культуры вальдивия нами, совместно с американскими и японскими коллегами, была проведена работа с обширной коллекцией материалов культуры лас-вегас, которые хранятся в Лаборатории Каутиво и Музее Сумпа (г. Ла-Либерта, провинция Санта-Элена). Анализ каменного инвентаря (типологический, технологический и трасологический) культуры лас-вегас оказался исключительно полезным при последующем обращении к вальдивийским материалам.

³ Следует отметить, что эти даты были получены традиционным способом еще в 1970-х гг., имеют большую погрешность (± 200–250 лет) и требуют осторожного использования при археологических интерпретациях, дополнительного подтверждения методом AMS.

² Культура мачалилья – 3500–3000 л. н., культура гуангала – 2200–1600 л. н.

Таким образом, при выборе участка для нового этапа раскопок мы исходили из нескольких принципиальных задач: выяснение стратиграфической ситуации для наиболее ранних этапов культуры вальдивия на памятнике Реаль-Альто, обнаружение наличия или отсутствия докерамического этапа, поиск наиболее ранних следов гончарства и его датировка различными методами. Для этого оптимально подходит именно северо-восточная часть памятника, недалеко от траншеи С.

Рассмотрим кратко наиболее важные находки и события трех сезонов раскопок. Первый (2014 г.) сезон раскопок на Реаль-Альто носил, с одной стороны, тестовый характер – определить характер отложений, насыщенность культуросодержащих горизонтов, познакомиться с археологическим материалом, произвести его камеральную обработку и предварительный анализ для привязки к определенным этапам культуры вальдивия или иным культурным комплексам, собрать, по возможности, образцы для датирования.

С другой стороны, с самого начала формат изучения объекта носил комплексный характер – для работы были привлечены специалисты по инструментальной съемке, морской фауне, палеогеографии, а также геофизике (радарное сканирование поверхности)⁴.

В пределах северо-восточной части памятника нами был заложен небольшой раскоп 20 кв. м (2 сектора по 8 кв. м с метровой бровкой), разбор отложений производился условными горизонтами по 5–10 см с тщательной фотофиксацией всех археологических комплексов и фаунистических скоплений, особенностей их стратиграфического и планиграфического расположения. Мощность культуросодержащих отложений (аллювиальные супеси и пески) в раскопе составила около 1 м, из них в последних 10–15 см (горизонт, насыщенный створками раковин *Anadara similis*) керамики не зафиксировано.

В ходе раскопок была получена представительная коллекция археологического и фаунистического материала. Археологический материал, в свою очередь, состоял из фрагментов керамики, каменных артефактов, орудий из раковин и кости.

Керамический комплекс (1090 единиц) практически полностью состоял из фрагментов со-

судов, принадлежащих к ранним фазам (I–II) культуры вальдивия, количество фрагментов, характерных для фазы III, незначительно, все они найдены в верхних горизонтах. Там же обнаружены и единичные фрагменты более поздней культуры – мачалилья. Основной массив представлен обломками ранневальдивийских форм – горшковидными сосудами и широкими мисками, с отогнутой внутрь или наружу кромкой венчика с характерными видами орнамента – заштрихованными трапециями или треугольниками, шевронами, меандрами и т. д.

Каменный инвентарь (1455 единиц) был предварительно разделен на 14 категорий, которые отражают ведущие технологии обработки (колотые гальки, галечные нуклеусы, галечные отщепы, дебитаж), орудийный набор (отбойники, скребки, проколки, сверла), варианты терочных плиток и курантов, а также отдельные находки кусочков красящего пигмента (красный, желтый, белый, оранжевый) и небольших галек из мягкого камня (заготовки антропоморфных фигурок). Предварительный трасологический анализ позволил выделить инструменты для обработки дерева, раковин и шкур животных.

Анализ каменной индустрии ранней вальдивии позволил сделать весьма важное наблюдение – ее технико-типологические характеристики (приемы расщепления, орудийный набор, диапазон используемого сырья) практически идентичны характеристикам культуры лас-вегас.

Таким образом, полученный в первый год раскопок на Реаль-Альто археологический материал свидетельствовал о том, что на данном участке представлен именно ранний этап обитания памятника. Дополнительный аргумент в пользу данного вывода – серия из трех дат, полученных по углю для средней (наиболее насыщенной) части культуросодержащих отложений – 4450±30, 4490±30 и 4620±30 л. н. [4; 21].

Второй сезон (2015 г.) был посвящен дальнейшему изучению северо-восточного участка памятника – разобрана бровка в раскопе 2014 г. и две двадцатиметровые траншеи заложены на север и восток от раскопа. Стратиграфия траншей четко иллюстрирует изменения мощности культуросодержащих отложений в склоновой ситуации – от 1,1 м в квадратах, прилегающих к раскопу, до 45–40 см в наиболее удаленных квадратах. Другая тенденция – возрастание в верхних горизонтах траншей по мере удаления от раскопа керамического материала более поздних фаз (III–VI) культуры. В квадратах,

⁴ Работы выполнялись сотрудниками и студентами ДВФУ, а также специалистами Дальневосточного геологического института и Тихоокеанского института ДВО РАН (г. Владивосток).

прилегающих к раскопу, стратиграфическая ситуация, характер археологического материала и статистические показатели аналогичны 2014 г.: единичные фрагменты керамики фазы III, доминирование керамики ранних фаз I и II. В целом же раскопки 2015 г. позволили детализировать порядок и хронологию культуросодержащих отложений, а также обнаружить интереснейшие находки.

Во-первых, разборка бровки в раскопе 2014 г. и траншей подтвердила наличие нижнего «бескерамического горизонта» и, что особенно важно, отсутствие каких-либо пауз или пустых прослоек между раннекерамическим и бескерамическим горизонтами. Из самой верхней части бескерамического горизонта (который мы пока не спешим идентифицировать с культурой лас-вегас) получена дата 5800 ± 30 л. н. – самая древняя для памятника Реаль-Альто на сегодняшний день.

Во-вторых, на контакте бескерамического и раннекерамического горизонта удалось обнаружить несколько фрагментов керамики, которая отличается от ранневальдивийской. Она предварительно была отнесена к комплексу «Сан-Педро», о существовании которого на эпонимном памятнике Вальдивия ранее писали Х. Бишоп и Х. Витери [11; 12].

В-третьих, в нижних горизонтах и в «материке» были прослежены ямки от столбовых конструкций наземных жилищ, а также несколько комплексов с терочными плитками и курантами. И, наконец, найдено по одному мужскому погребению в каждой из траншей. Для погребения № 2 (Северная траншея) по нагару на фрагменте керамики получена дата – 4550 ± 20 л. н. Следует отметить, что в предыдущие годы исследований памятника на Реаль-Альто было обнаружено почти 100 погребений, но лишь 1–2 (условно) отнесены к ранним фазам культуры. В непосредственной близости от погребений зафиксирован различный археологический материал, включая антропоморфные фигурки из камня и керамики, орудия из камня, изделия из раковин, кусочки охры.

Продолжить исследования в Эквадоре удалось в 2017 г. в формате двух поездок. Весенняя поездка была посвящена детальной работе в фондах Приморского политехнического университета с археологическими и антропологическими материалами раскопок, проведенных на Реаль-Альто в 1970-х – 1980-х гг. В первую очередь, нас интересовали находки в траншее С, соотношение керамического материала раз-

ных фаз и описанные авторами раскопок несколько фрагментов керамики «Сан-Педро». Судя по публикациям одного из авторов раскопок, Д. Дэмпа, они происходили с горизонта на глубине 40–60 см (между слоями с керамикой Вальдивия I и II) [14, р. 161–162], что отличалось от наших находок (на контакте с бескерамическим горизонтом на глубине 75–90 см). В результате керамика «Сан-Педро» нашлась не в материалах траншеи С, а в коллекции небольшого шурфа, заложенного на памятнике в 1989 г. недалеко от места нашего раскопа 2014–2015 гг. Несколько выразительных фрагментов происходили с глубины 80–90 см, что и позволило нам окончательно определиться с направлением дальнейших раскопок.

Осенью 2017 г. были продолжены исследования на самом памятнике Реаль-Альто – к раскопу 2014 г. мы сделали две прирезки (с запада и с северо-востока) площадью 40 кв. м. Общая картина стратиграфии и распределения археологического материала по горизонтам прежняя: наибольшая насыщенность керамикой ранних фаз в средней части культуросодержащих отложений и практически полное отсутствие в нижнем 12–15-ти сантиметровом горизонте с двустворчатыми ракушками. Два погребения (№ 3–4) – одно в площади раскопа (рис. 1) и в дополнительной прирезке к северной траншее – оба частичные, плохой сохранности, но с повторяющимися элементами сопровождающего инвентаря (кусочками красного пигмента, ложками из раковин) – предварительно отнесены к ранневальдивийскому времени. Детали погребальной практики культуры вальдивия постепенно складываются в систему, наряду с явными особенностями она демонстрирует и явные аналогии с погребальными традициями других культур архаического и раннеформативного периодов на тихоокеанском побережье Южной Америки [5].

Из других находок следует отметить серию антропоморфных фигурок из камня, инструменты из раковин, несколько комплексов, состоящих из крупных терочников и курантов.

Самые важные находки были сделаны на компактном участке северо-восточной прирезки на контакте раннекерамического и бескерамического горизонта (на глубине 80–90 см) – речь идет о серии (около 30) фрагментов керамики «Сан-Педро», из части которых в лабораторных условиях удалось собрать практически половину сосуда (рис. 2). На нескольких фрагментах придонной части сосуда сохранились четкие остатки нагара,



Рис. 1. Раскопки на памятнике Реаль-Альто, 2017. Разборка погребения.



Рис. 2. Керамический комплекс «Сан-Педро», обнаруженный во время раскопок на памятнике Реаль-Альто в 2017 г.

которые были переданы для проведения радиоуглеродного анализа в Японии.

Новые даты свидетельствуют, что возраст керамики «Сан-Педро» ($4\ 640 \pm 20$ л. н.)⁵ несколько древнее основного (ранневальдивийского) керамического комплекса на том участке памятника Реаль-Альто (4620–4450 л. н.).

Полученные результаты подтвердили нашу гипотезу о том, что на переходе от охотничье-собираательской модели экономики к раннеземледельческой на территории полуострова Санта-Элена могли существовать несколько раннекерамических традиций («Вальдивия», «Сан-Педро»).

Ярким завершением третьего сезона раскопок стала международная конференция «Альтернативные модели развития прибрежных обществ: автохтонное происхождение керамики в тропической Америке», которая состоялась на Реаль-Альто 3–5 ноября 2017 г. под эгидой Приморского политехнического университета. В ней приняли участие археологи из Аргентины, Бразилии, Колумбии, Польши, США, России, Эквадора и Японии, были представлены доклады о раскопках памятников с ранней керамикой в различных районах Южной и Центральной Америки, об особенностях перехода от архаического периода к формативному и о корреляции радиоуглеродных датировок, полученных традиционным методом (в 1970-х – 1980-х гг.) и методом AMS.

Именно в этом контексте, в альтернативности моделей культурогенеза на этапе перехода от архаического периода к формативному, от присваивающей экономики к производящей, от бескерамических к раннекерамическим культурам и следует оценивать предварительные итоги трехлетнего цикла раскопок памятника Реаль-Альто совместной российско-эквадорской экспедицией.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркос Х.Г. Появление раннеземледельческих обществ в Северных Андах (пер. с исп. В.А. Башилова) // Проблемы археологии и древней истории стран Латинской Америки. М.: Наука, 1990. С. 86–111.

2. Табарев А.В. Как начиналась легенда (культура вальдивия и дискуссия о возможности трансокеанских контактов в Пасифике) // Юбилей Лидера. Тихоокеанская археология. Вып. 23. Владивосток, 2012. С. 94–133.

3. Табарев А.В. На странных берегах: археологические культуры Эквадора // Дальний Восток России и Эквадор. Тихоокеанская археология. Вып. 27. Владивосток, 2013. С. 122–141.

4. Табарев А.В. Формативный период в археологии Эквадора: анатомия термина и вопросы практического применения // Теория и практика археологических исследований. 2016. № 1. С. 111–126.

5. Табарев А.В., Гаврилина Т.А. Истоки погребальных традиций древних культур Тихоокеанского побережья Южной Америки // Теория и практика археологических исследований. 2017. № 1. С. 167–180.

6. Табарев А.В., Попов А.Н. Возвращение в Южную Америку: некоторые итоги, проблемы, перспективы // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2014 г. Т. XX. Новосибирск, 2014. С. 289–291.

7. Табарев А.В., Маркос Х.Г., Попов А.Н. Эквадор: по следам одной необычной археологической гипотезы // Наука из первых рук. 2013. № 5–6. С. 124–141.

8. Табарев А.В., Маркос Х.Г., Попов А.Н. Штурм Королевских холмов. Русская археологическая экспедиция в Эквадоре // Наука из первых рук. 2015. № 2. С. 112–125.

9. Табарев А.В., Маркос Х.Г., Попов А.Н. Совсем не «печальные» тропики: Российская археологическая экспедиция в Эквадоре // Наука из первых рук. 2015. № 5–6. С. 156–171.

10. Табарев А.В., Попов А.Н., Маркос Х.Г. Культура вальдивия: возможности трансокеанских контактов в Пасифике // Природа. 2016. № 2. С. 81–82.

11. Bischof, H. and Viteri, J.G., 1972. Pre-Valdivia occupations on the southwest coast of Ecuador. *American Antiquity*, Vol. 37, no. 4, pp. 548–551.

12. Bischof, H. and Viteri, J.G., 2006. Entre Vegas y Valdivia: la fase San Pedro en el suroeste del Ecuador. *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, Vol. 35, no. 3, pp. 361–276.

13. Damp, J.E., 1979. Better homes and gardens: the life and death of early Valdivia community. PhD dissertation. University of Calgary.

14. Damp, J.E. and Vargas, L.P., 1995. The many contexts of early Valdivia ceramics. In: Barnett, W.K. and Hoopes, J.W. eds., 1995. *The emergence of pottery: technology and innovation in ancient societies*. Washington: Smithsonian University Press, pp. 157–168.

⁵ 4640 ± 20 (IAAA-171318) – дата публикуется впервые.

15. Lathrap, D.W., Marcos, J.G. and Zeidler, J.A., 1977. Real Alto, an ancient ceremonial center. *Archaeology*, Vol. 30, no. 1, pp. 2–13.

16. Marcos, J.G., 1988. Real Alto: La Historia de un centro ceremonial Valdivia. Quito: ESPOL, Corporación Editora Nacional.

17. Marcos, J.G., 2015. Un sitio llamado Real Alto. Quito: Universidad Internacional del Ecuador.

18. Stothert, K.E., 1988. La Prehistoria temprana de la península de Santa Elena, Ecuador: cultura Las Vegas. Guayaquil: Museos del Banco Central del Ecuador.

19. Stothert, K.E., Piperno, D.R. and Andres, Th.C., 2003. Terminal Pleistocene/early Holocene human adaptation in coastal Ecuador: the Las Vegas evidence. *Quaternary International*, Vol. 109, pp. 23–43.

20. Tabarev, A.V., Popov, A.N., Marcos, J.G. and Kanomata, Y., 2016. New excavations at Real Alto site, Valdivia culture: joint Russian-Japanese-Ecuadorian project, 2014–2015. In: *The latest results of American studies. II International Symposium*. University of Wrocław, September 12–14, 2016. Wrocław: University of Wrocław, p. 44.

21. Tabarev, A., Kanomata, Y., Marcos, J., Popov, A. and Lazin, B., 2016. Insights into the earliest Formative period of coastal Ecuador: new evidence and radiocarbon dates from the Real Alto site. *Radiocarbon*, Vol. 58, no. 2, pp. 323–330.

REFERENCES

1. Markos, J.G., 1990. Poyavlenie rannezemledel'cheskikh obshchestv v Severnykh Andakh [The emergence of early agricultural societies in Northern Andes]. In: *Problemy arkheologii i drevnei istorii stran Latinskoj Ameriki*. Moskva: Nauka, pp. 86–111. (in Russ.)

2. Tabarev, A.V., 2012. Kak nachinalas' legenda (kul'tura val'diviya i diskussiya o vozmozhnosti transokeanskikh kontaktov v Pasifike) [How the legend has appeared: Valdivia culture and the discussion about the possibilities of trans-Pacific contacts]. In: *Yubilei Lidera. Tikhookeanskaya arkheologiya*. Vyp. 23. Vladivostok, pp. 94–133. (in Russ.)

3. Tabarev, A.V., 2013. Na strannykh beregakh: arkheologicheskie kul'tury Ekvadora [On the strange coasts: archaeological cultures of Ecuador]. In: *Dal'nii Vostok Rossii i Ekvador. Tikhookeanskaya arkheologiya*. Vyp. 27. Vladivostok, pp. 122–141. (in Russ.)

4. Tabarev, A.V., 2016. Formativnyi period v arkheologii Ekvadora: anatomiya termina i voprosy prakticheskogo primeneniya [Formative

period in the archaeology of Ecuador: anatomy of the term and issues of practical use], *Teoriya i praktika arkheologicheskikh issledovaniy*, no. 1, pp. 111–126. (in Russ.)

5. Tabarev, A.V. and Gavrilina, T.A., 2017. Istoki pogrebal'nykh traditsii drevnykh kul'tur Tikhookeanskogo poberezhya Yuzhnoi Ameriki [The roots of the burial traditions of ancient cultures on the Pacific coast of South America], *Teoriya i praktika arkheologicheskikh issledovaniy*, no. 1, pp. 167–180. (in Russ.)

6. Tabarev, A.V. and Popov, A.N., 2014. Vozvrashchenie v Yuzhnyu Ameriku: nekotorye itogi, problemy, perspektivy [The return to South America: some results, problems, and perspectives]. In: *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii: Materialy itogovoi sessii Instituta arkheologii i etnografii SO RAN 2014 g.* Vol. XX. Novosibirsk, pp. 289–291. (in Russ.)

7. Tabarev, A.V., Markos, J.G. and Popov, A.N., 2013. Ekvador: po sledam odnoi neobychnoi arkheologicheskoi gipotezy [Ecuador: on the traces of one unusual hypothesis in archaeology], *Nauka iz pervykh ruk*, no. 5–6, pp. 124–141. (in Russ.)

8. Tabarev, A.V., Markos, J.G. and Popov, A.N., 2015. Shturm Korolevskikh kholmov. Russkaya arkheologicheskaya ekspeditsiya v Ekvadore [Attack on Royal Hills. Russian archaeological expedition in Ecuador], *Nauka iz pervykh ruk*, no. 2, pp. 112–125. (in Russ.)

9. Tabarev, A.V., Markos, J.G. and Popov, A.N., 2015. Sovsem ne «pechal'nye» tropiki: Rossiiskaya arkheologicheskaya ekspeditsiya v Ekvadore [Russian archaeological expedition in Ecuador], *Nauka iz pervykh ruk*, no. 5–6, pp. 156–171. (in Russ.)

10. Tabarev, A.V., Popov, A.N. and Markos, J.G., 2016. Kul'tura val'diviya: vozmozhnosti transokeanskikh kontaktov v Pasifike [Valdivia culture: possibilities of the trans-Pacific contacts], *Priroda*, no. 2, pp. 81–82. (in Russ.)

11. Bischof, H. and Viteri, J.G., 1972. Pre-Valdivia occupations on the southwest coast of Ecuador. *American Antiquity*, Vol. 37, no. 4, pp. 548–551.

12. Bischof, H. and Viteri, J.G., 2006. Entre Vegas y Valdivia: la fase San Pedro en el suroeste del Ecuador [Between Vegas and Valdivia: the San Pedro phase in southwestern Ecuador], *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, Vol. 35, no. 3, pp. 361–276. (in Spanish)

13. Damp, J.E., 1979. Better homes and gardens: the life and death of early Valdivia community. PhD dissertation. University of Calgary.

14. Damp, J.E. and Vargas, L.P., 1995. The many contexts of early Valdivia ceramics. In: Barnett, W.K. and Hoopes, J.W. eds., 1995. *The emergence of pottery: technology and innovation in ancient societies*. Washington: Smithsonian University Press, pp. 157–168.
15. Lathrap, D.W., Marcos, J.G. and Zeidler, J.A., 1977. Real Alto, an ancient ceremonial center. *Archaeology*, Vol. 30, no. 1, pp. 2–13.
16. Marcos, J.G., 1988. Real Alto: La Historia de un centro ceremonial Valdivia [Real Alto: the history of a Valdivia ceremonial center]. Quito: ESPOL, Corporación Editora Nacional. (in Spanish)
17. Marcos, J.G., 2015. Un sitio llamado Real Alto [A place called Real Alto]. Quito: Universidad Internacional del Ecuador. (in Spanish)
18. Stothert, K.E., 1988. La Prehistoria temprana de la península de Santa Elena, Ecuador: cultura Las Vegas [Early prehistory of the Santa Elena peninsula, Ecuador: Las Vegas culture]. Guayaquil: Museos del Banco Central del Ecuador. (in Spanish)
19. Stothert, K.E., Piperno, D.R. and Andres, Th.C., 2003. Terminal Pleistocene/early Holocene human adaptation in coastal Ecuador: the Las Vegas evidence. *Quaternary International*, Vol. 109, pp. 23–43.
20. Tabarev, A.V., Popov, A.N., Marcos, J.G. and Kanomata, Y., 2016. New excavations at Real Alto site, Valdivia culture: joint Russian-Japanese-Ecuadorian project, 2014–2015. In: *The latest results of American studies. II International Symposium*. University of Wroclaw, September 12–14, 2016. Wroclaw: University of Wroclaw, p. 44.
21. Tabarev, A., Kanomata, Y., Marcos, J., Popov, A. and Lazin, B., 2016. Insights into the earliest Formative period of coastal Ecuador: new evidence and radiocarbon dates from the Real Alto site. *Radiocarbon*, Vol. 58, no. 2, pp. 323–330.



С.В. Горохов*

ХРОНОЛОГО-ПЛАНИГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОСТАВА СПЛАВОВ НАТЕЛЬНЫХ КРЕСТОВ ИЛИМСКОГО ОСТРОГА**

Статья посвящена разработке относительной хронологии сплавов нательных крестов. Источниковая база исследования представлена 190 экземплярами нательных крестов Илимского острога, для которых выполнено определение состава металла. Выработаны подходы к выделению сплавов нательных крестов, разработаны и применены методы выделения компактных разновременных участков некрополя и метод хронологического анализа. Выделено семь этапов формирования некрополя, которые последовательно сменяли друг друга. Установлено, что исследованный участок кладбища развивался из южной, юго-восточной и восточной части на запад, северо-запад и север. Определено, что старые участки некрополя характеризуются хаотическим расположением захоронений. Изучено распределение крестов из определенных сплавов в составе ярусных захоронений. Установлено, что общая закономерность состоит в отсутствии крестов в погребениях нижних ярусов, наличии крестов из редких сплавов в средних ярусах и присутствии крестов из массовых сплавов в верхних ярусах.

Ключевые слова: Илимский острог, некрополь, ярусное захоронение, нательный крест, состав металла, хронологический и планиграфический анализ

Chronological and planigraphic metal alloy composition analysis of the cross pendants from Fort Ilim. SERGEY V. GOROKHOV (Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences)

The article deals with the development of a relative chronology of cross pendants' alloys, basing on the metal alloy composition analysis of 190 cross pendants from Fort Ilim. The author identifies seven stages of the necropolis formation that consecutively followed one another on this site and states that the examined area of the cemetery grew from the southern, south-eastern, and eastern parts to the west, north-west, and north directions. It is determined that sporadic location of graves is typical for the older parts of the necropolis and that within multi-tiered graves there is a following pattern: the absence of cross pendants in the burials of the lower tiers, the presence of cross pendants made of rare alloys in the middle tiers and the presence of cross pendants made of mass alloys in the upper tiers.

Keywords: Fort Ilim, necropolis, multi-tiered burial, cross pendant, metal alloy composition, chronological and planigraphic analysis

* ГОРОХОВ Сергей Валерьевич, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.

E-mail: gorokhov.sv@gmail.com

© Горохов С.В., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 14-50-00036.

В последние годы проблемы сибирской ставрографии все чаще становятся предметом исследований. Появление доступных экспресс-методов анализа состава металла археологических артефактов позволило существенно расширить информационный потенциал такого вида источника, как нательные кресты. Подробный историографический обзор публикаций, посвященных анализу состава металла, представлен в нашей статье [3], в которой приводится всесторонняя характеристика современного состояния изучения состава металла православных нательных крестов конца XVI–XIX вв. В этой работе дан историографический обзор всех исследований по указанной теме, очерчен круг актуальных проблем и задач, а также определены перспективные направления продолжения исследований. Публикаций, посвященных анализу состава металла ставрографических коллекций, немного, поэтому проанализирована каждая из них. Это статьи В.Н. Перетца (1933 г.), Л.Н. Савиной (1993 г.), М.С. Шемаханской (1993 и 1996 гг.), А.И. Бобровой (2004 г.), С.А. Перевозчиковой и С.Е. Перевошикова (2014 г.), Д.И. Волкова с соавторами (2015 г.), И.В. Сальниковой (две статьи, вышедшие в 2016 г.), С.В. Горохова и А.П. Бородавского (2017 г.), Л.В. Татауровой и А.А. Тишкина (2018 г.) [1; 2; 4; 7–14]. Выполненный историографический анализ позволил выявить круг современных проблем, связанных с изучением состава металла нательных крестов, а также убедительно показал, что к настоящему времени сложились условия для полного или частичного их решения, что может способствовать повышению информационного потенциала ставрографических материалов для реконструкции исторической действительности периода русского освоения зауральской части Российского государства.

Цель настоящего исследования состоит в решении взаимосвязанных проблем: проблемы относительной хронологии различных составов сплавов нательных крестов Илимского острога и проблемы относительной хронологии различных участков некрополя Илимского острога. Для достижения этой цели необходимо решить ряд задач: 1) разработать подходы к выделению сплавов нательных крестов Илимского острога; 2) выделить отдельные компактные участки некрополя, которые сформировались в течение временного отрезка, существенно меньшего, чем хронологические рамки функционирования раскопанного участка кладбища Илимского

острога; 3) разработать аналитическую методику, которая позволит на основе синтеза результатов выделения сплавов нательных крестов (задача 1) и результатов выделения отдельных компактных участков некрополя (задача 2) реконструировать относительную хронологию бытования отдельных сплавов нательных крестов некрополя Илимского острога и относительную хронологию формирования отдельных участков кладбища.

Источниковая база исследования представлена результатами раскопок некрополя Илимского острога в 1973–1975 гг., которые велись под руководством В.И. Молодина [6]. Всего было исследовано 336 погребений Илимского кладбища, содержащих 214 крестов¹. По плану раскопа удалось установить точное месторасположение 325 могил. Номера пяти захоронений встречаются на плане дважды (№ 120, 139, 231, 232, и 298), поэтому их истинное место неизвестно. Из них три погребения с нательными крестами (№ 120, 139, 231). Номера шести могил на плане отсутствуют (№ 1, 10, 67, 129, 281, 282). Из них три погребения с нательными крестами (№ 10, 67, 282) [6, с. 29, рис. 25]. Для 19 крестов данные о составе сплава неизвестны. Выполнен анализ состава сплава для креста из погребения 300, однако, согласно данным В.И. Молодина, в этом захоронении креста не обнаружено [12, с. 60; 6, с. 33]. Таким образом, источниковая база состоит из 190 нательных крестов, для которых выполнен анализ состава металла и месторасположение которых точно известно.

Данные о составе сплавов крестов представлены в статье И.В. Сальниковой [12]. Сплавы в различных пропорциях включают в себя медь, цинк, олово, свинец, серебро и железо. Для проведения хронологического-планиграфического анализа рецептур металла необходимо выделить сами сплавы. Так как количество крестов недостаточно для статистического анализа и в специальной литературе отсутствуют какие-либо исторически обусловленные критерии определения сплавов нательных крестов, то мы в первом приближении подойдем формально к их выделению. В дальнейшем будет выполнена корректировка состава некоторых групп в

¹ В литературе существует путаница относительно количества крестов из Илимского некрополя. В монографии В.И. Молодина в одном месте указано число 215, в другом – 214 [6, с. 30–33, 39]. В статье И.В. Сальниковой сказано, что крестов было 205 [12, с. 51].

соответствии с проявляющимися закономерностями. К первой группе отнесем все кресты, в составе сплавов которых присутствует серебро (группа [Ag], 15 шт.). Ко второй – кресты, содержащие железо и не содержащие серебро (группа [Fe], 19 шт.). Все прочие кресты отнесены к группе [Cu] (156 шт.). Группа Fe разделена нами на две подгруппы: [Fe+] – с бóльшим содержанием железа (0,35% и более, 8 шт.) и [Fe-] с меньшим содержанием железа (11 шт.). Такое деление обусловлено дифференциацией локализации крестов этих подгрупп в некрополе. Группа [Cu] разделена на 37 подгрупп. В основу деления положен формальный критерий, суть которого заключается в следующем: а) на первом этапе все кресты упорядочиваются по процентному содержанию цинка в сплаве (кресты, не имеющие в составе цинк, не учитываются); б) затем разделяются на три равные части, при этом в первую часть (обозначается знаком «1») попадают кресты с самой низкой долей цинка в сплаве, в третью («3») – с самой высо-

кой, во вторую – все остальные кресты («2»). Та же операция осуществляется для олова и свинца. В результате для каждого креста была получена запись вида «1–2–3», которая означает, что этот крест относится к группе с низким содержанием цинка («1»), средним содержанием олова («2») и высоким содержанием свинца («3»). Если какой-либо из перечисленных элементов отсутствует в сплаве, то этот компонент обозначается знаком «0». Например, запись вида «2–0–3» означает, что в составе сплава отсутствует олово. Таким образом, мы получаем три переменных, каждая из которых способна принять одно из четырех значений, следовательно, теоретически возможно выделить 64 типа сплавов (фактически 37). Ряд выделенных сплавов в группе [Cu] малочисленны, но имеют схожие составы. Например, «0–3–2» и «0–3–3». В таких случаях целесообразно объединить схожие сплавы в один сплав. Таким образом, общее количество сплавов в группе [Cu] снижается с 37 до 29 (рис. 1, табл. 1).

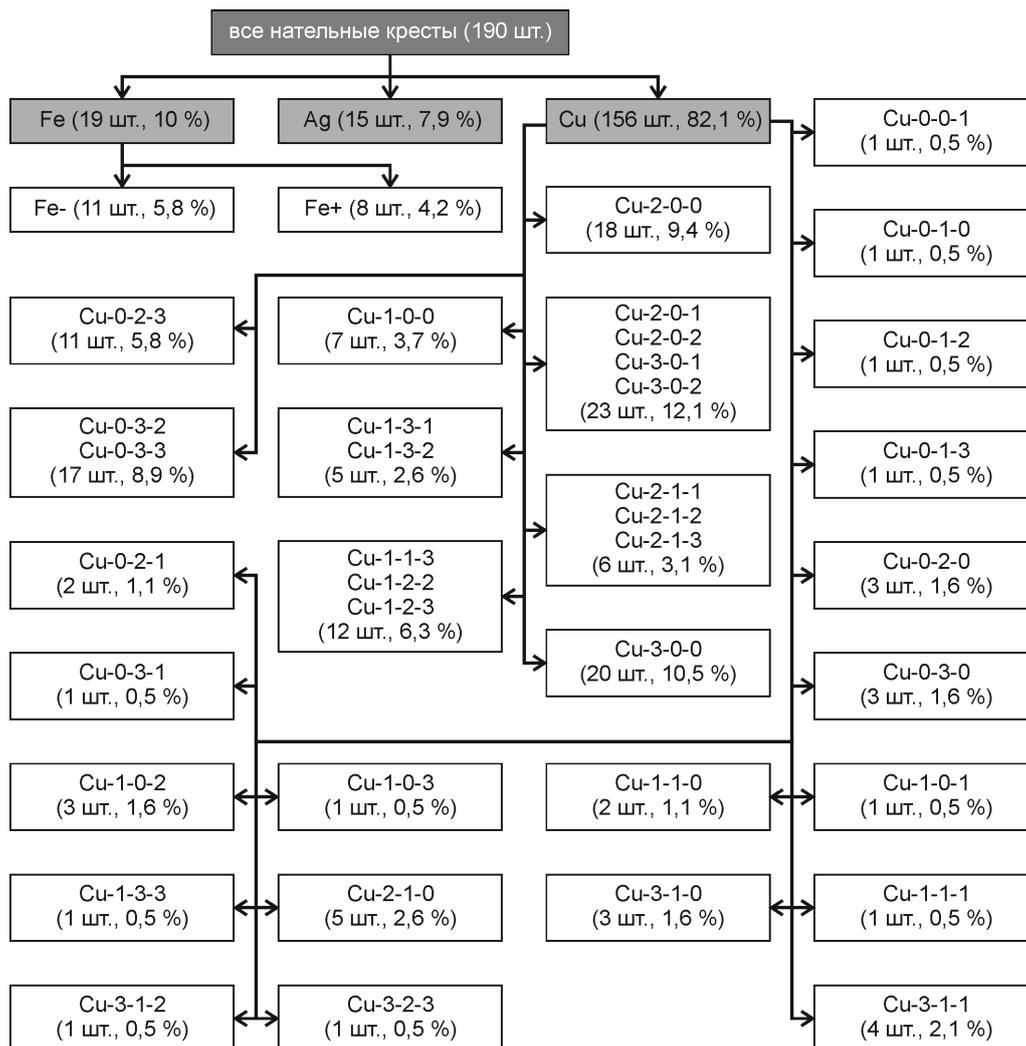


Рис. 1. Группы нателных крестов, выделенные по сплаву

Типы сплавов и места расположения нательных крестов некрополя Илимского острога

номер погребения	группа сплава	участок некрополя	номер погребения	группа сплава	участок некрополя	номер погребения	группа сплава	участок некрополя	номер погребения	группа сплава	участок некрополя
1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3
2		У3	86		У1	171	1-3-3	У6	255	1-1-3	У5
3	Fe-	У6	87	0-2-3	У1	172	1-2-3	У6	256	Ag	У8
4	3-0-1	У6	88	3-1-1	У1	173		У6	257		У8
5	2-0-2	У6	89	0-3-2	У4	174	3-1-0	У7	258		У8
6		У6	90	0-3-3	У4	175	0-3-1	У6	259	2-0-0	У5
7	Fe-	У6	91		У4	176	Fe+	У7	260	2-0-0	У9
8		У4	92		У11	177	1-2-2	У7	261	0-3-3	У8
9		У4	93		У4	178	2-0-2	У7	262	2-1-2	У5
11	2-0-0	У6	94	2-0-0	У6	179	0-1-2	У7	263		У5
12	1-2-2	У6	95		У6	180	2-0-0	У7	264	0-1-0	У2
13		У6	96	1-2-2	У6	181	3-0-1	У7	265	3-0-0	У2
14	2-0-1	У3	97	0-2-3	У6	182	1-2-2	У7	266	2-0-0	У5
15		У3	98		У6	183	2-0-0	У7	267		У5
16	1-0-0	У3	99	3-0-0	У6	184	Fe-	У7	268	2-0-0	У11
17		У3	100	3-2-3	У6	185		У8	269	0-3-0	У11
18	1-0-2	У3	101	Fe-	У6	186	0-3-2	У8	270	3-0-0	У11
19		У3	102	0-3-3	У6	187	0-3-0	У7	271	Ag	У11
20		У6	103		У6	188	2-0-1	У7	272	Fe+	У11
21		У6	104		У6	189	1-0-0	У8	273	3-0-0	У11
22	3-0-0	У6	105	Ag	У3	190	3-1-1	У8	274	1-0-2	У11
23		У6	106		У3	191	2-0-0	У8	275	2-0-0	У11
24	2-1-1	У6	107		У6	192	1-1-3	У8	276		У10

25		Y6	108		Y6	193	3-0-1	Y8	277		Y11
26	2-0-2	Y6	109	Fe-	Y6	194	Fe-	Y8	278		Y10
27	3-0-0	Y6	110		Y6	195		Y8	279	1-1-0	Y10
28	Fe-	Y6	111	3-0-0	Y1	196	0-3-3	Y7	280	3-1-0	Y10
29		Y6	112	3-1-0	Y1	197	2-0-0	Y5	283		Y10
30	2-0-1	Y3	113	1-0-0	Y1	198		Y5	284	0-2-3	Y10
31	0-2-3	Y3	114	3-0-0	Y1	199	2-0-0	Y5	285		Y10
32	3-0-0	Y3	115		Y1	200	1-0-0	Y5	286	1-0-0	Y10
33	2-0-0	Y3	116	0-2-3	Y1	201		Y7	287		Y10
34		Y3	117		Y1	202		Y7	288	1-1-1	Y10
35	3-0-0	Y3	118		Y1	203	0-3-3	Y7	289	Fe+	Y10
36	3-0-2	Y3	119	0-2-3	Y2	204		Y7	290		Y10
37	3-0-0	Y4	121		Y2	205	Ag	Y7	291	Ag	Y10
38	2-0-2	Y3	122	0-2-0	Y2	206	0-3-2	Y7	292	2-1-3	Y10
39	2-0-0	Y3	123	2-0-1	Y2	207		Y7	293	Ag	Y10
40		Y4	124	2-0-0	Y2	208	0-3-3	Y7	294	1-3-2	Y10
41		Y4	125		Y2	209		Y7	295	2-1-3	Y10
42		Y4	126	3-0-1	Y2	210	Fe+	Y7	296	2-0-1	Y10
43	3-0-1	Y4	127		Y2	211	1-2-3	Y7	297	1-3-2	Y11
44		Y4	128	Fe-	Y2	212		Y7	299	0-2-3	Y10
45	3-1-1	Y3	130		Y4	213		Y9	300	2-0-1	Y10
46		Y4	131	0-3-3	Y4	214	0-2-3	Y9	301	Ag	Y10
47	Fe-	Y4	132	3-0-0	Y4	215	Ag	Y9	302	1-0-1	Y11
48	3-1-1	Y4	133	Fe-	Y4	216	0-3-3	Y9	303		Y10
49		Y4	134	Ag	Y4	217		Y9	304	Fe+	Y10
50		Y4	135	Fe-	Y4	218	2-1-0	Y9	305		Y10
51		Y4	136		Y4	219	2-0-0	Y9	306		Y10
52		Y4	137		Y7	220	1-2-3	Y9	307	1-0-0	Y10
53		Y4	138		Y9	221	1-2-2	Y9	308		Y10

54	2-0-0	У4	140		У5	222		У9	309	0-2-3	У10
55	1-3-1	У4	141		У4	223	1-3-2	У9	310		У10
56		У4	142		У8	224		У9	311		У10
57		У3	143		У5	225		У9	312	0-2-0	У10
58	2-0-0	У3	144		У4	226	0-2-3	У9	313		У10
59		У3	145		У4	227		У9	314	Fe+	У10
60		У3	146		У4	228	3-0-0	У9	315	3-1-2	У10
61		У3	147		У4	229	3-0-0	У9	316	2-0-2	У10
62	0-3-3	У4	148		У8	230		У9	317		У10
63		У4	149		У4	233		У2	318	Ag	У10
64		У11	150	Ag	У4	234	2-0-2	У2	319		У10
65	3-0-2	У4	151	2-1-0	У4	235	0-2-1	У5	320	Fe+	У10
66	0-3-3	У11	152		У4	236		У5	321	3-0-1	У10
68	0-3-3	У1	153		У9	237		У5	322	2-1-1	У10
69		У1	154		У9	238		У5	323		У10
70		У1	155		У9	239	2-0-2	У8	324	Fe+	У10
71		У1	156	1-0-3	У2	240	3-0-0	У8	325	1-3-2	У10
72	0-2-0	У11	157		У2	241	0-3-2	У8	326	2-1-0	У10
73	3-0-2	У1	158	0-3-0	У2	242	1-2-3	У8	327	1-2-2	У10
74	3-0-0	У1	159	0-3-3	У2	243	3-0-0	У8	328		У10
75		У1	160		У2	244	0-2-3	У8	329	0-1-3	У10
76		У1	161		У9	245	0-0-1	У8	330		У10
77	2-0-1	У1	162	Ag	У9	246		У8	331		У10
78		У1	163		У9	247		У8	332		У10
79		У1	164	2-1-2	У9	248	2-1-0	У8	333		У10
80		У1	165	3-0-0	У9	249		У8	334	3-0-0	У3
81	3-0-1	У1	166	Ag	У9	250		У8	335		У3
82	2-1-0	У1	167	1-0-0	У9	251		У5	336		У3
83	3-0-0	У1	168		У9	252	0-3-3	У8	-	-	-
84	0-2-1	У1	169	1-1-0	У9	253	Ag	У5	-	-	-
85	1-0-2	У1	170	Ag	У9	254		У8	-	-	-

Данные о планиграфии некрополя представлены в монографии «Кресты-тельники Илимского острога» [6]. В расположении могил присутствуют закономерности: 1) захоронения размещены группами, между которыми находится не занятое погребениями пространство; 2) часть могил расположены протяженными рядами (центральные и северные участки раскопа), другая часть расположена хаотически (южные и юго-восточные участки раскопа); 3) в той части раскопа, где могилы расположены хаотически, присутствуют участки с плотным и разреженным расположением захоронений. Руководствуясь этими фактами, а также тем, что длинные ряды, вероятно, формировались не синхронно на всем своем протяжении, мы выделили 11 участков и присвоили им обозначения от У1 до У11 (рис. 2).

Когда каждый нательный крест отнесен к одной из групп сплавов и выделены отдельные компактные группы погребений, можно приступить к анализу планиграфического распределения сплавов в изученной части некрополя. Выделенные по сплавам группы крестов локализованы в разных частях исследованной площади некрополя Илимского острога. Это позволяет нам установить последовательность появления захоронений (см. табл. 2 и рис. 3).

Для этапов 1–3 характерны сплавы, в составе которых в любом количестве присутствует олово. Напротив, для этапов 4–7 характерны сплавы без олова (за исключением сплава 0–2–3, 12 крестов). Факт того, что в выделенных нами по критерию пространственной группировки последовательных этапах оказались кресты из близких по составу сплавов, свидетельствует о присутствии явных закономерностей, связывающих между собой состав сплава отдельных крестов и их локализацию в пространстве некрополя.

Как следует из таблицы 2 и рисунка 3, некрополь развивался из южной, юго-восточной и восточной части на запад, северо-запад и север. Более старые участки некрополя характеризуются хаотическим расположением захоронений.

В коллекции крестов из некрополя Илимского острога присутствуют экземпляры из идентичных сплавов: 32 креста, представляющие семь сплавов (табл. 3, рис. 4.1). Это означает, что такие кресты либо были отлиты из одного расплава, либо из разных расплавов, подготовленных из одного и того же металла. В любом случае они были изготовлены или одновременно, или с незначительным промежутком. Все сплавы, к которым относятся эти кресты, являются массовыми. Больше всего идентичных

по сплаву изделий относится к сплавам [2–0–0] (9 крестов) и [3–0–0] (12 крестов). Вероятно, именно из этих сплавов осуществлялось массовое производство крестов. Большинство экземпляров из идентичных сплавов локализуется в центральной и северной части исследованной площади некрополя. Так как массовое производство – это признак более поздних эпох, то следует ожидать повышения доли массовых изделий в более поздние эпохи, то есть из наиболее поздних участков некрополя должно происходить больше крестов из идентичных сплавов. Однако для Илимского острога такая закономерность не наблюдается (участки У1 и У2). Это может быть объяснено тем, что участки некрополя, содержащие кресты из сплавов идентичных сплавам крестов из зон У1 и У2, остались за пределами раскопа (эти участки являются крайними западными), либо тем, что до окончательного перехода на массовое производства периоды массового производства сменялись периодами кустарного промысла.

В ходе археологических раскопок в погребении с нательным крестом № 105 был обнаружен жетон 1908 г., в погребении с крестом 232 две монеты 1749 и 1750 гг., а в безынвентарном погребении № 40 монета 1749 г. Обнаружение монет и жетона в погребениях в данном случае не способно прояснить проблему абсолютной и относительной хронологии сплавов крестов и этапов формирования некрополя, так как: 1) погребение № 105 с жетоном находится между рядов и могло появиться существенно позже большинства окружающих его захоронений. На основании этого факта можно лишь утверждать, что в самом начале XX в. жители Илимска еще помнили о том, что на этом месте было кладбище. Также возможно, что на некрополе сохранялись рельефные признаки могил, что позволило совершить захоронение 105 на незанятом участке. 2) информация о монетах в погребении 232 бесполезна, так как не известно месторасположение захоронения (на плане памятника две могилы с таким номером); 3) погребение 40 безынвентарное, поэтому монета из этого захоронения никак не соотносится ни с одним из сплавов нательных крестов, но могла бы дать информацию о хронологии этапов формирования некрополя, если бы было еще несколько таких прецедентов; 4) монеты могли попасть в могилу как целенаправленно при погребении, так и случайно при засыпке могилы. Иногда определить способ попадания монеты в могилу практически невозможно [15, с. 126, рис. 3; 5, с. 126, рис. 3].

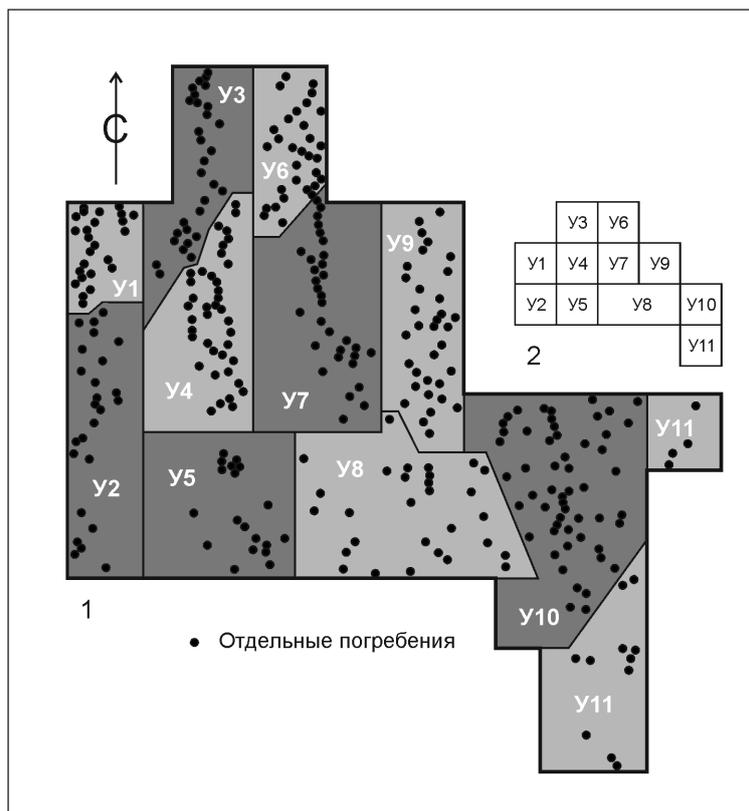


Рис. 2. Разбивка раскопанной части некрополя Илимского острога на отдельные участки (1) и схематическое изображение разбивки (2)

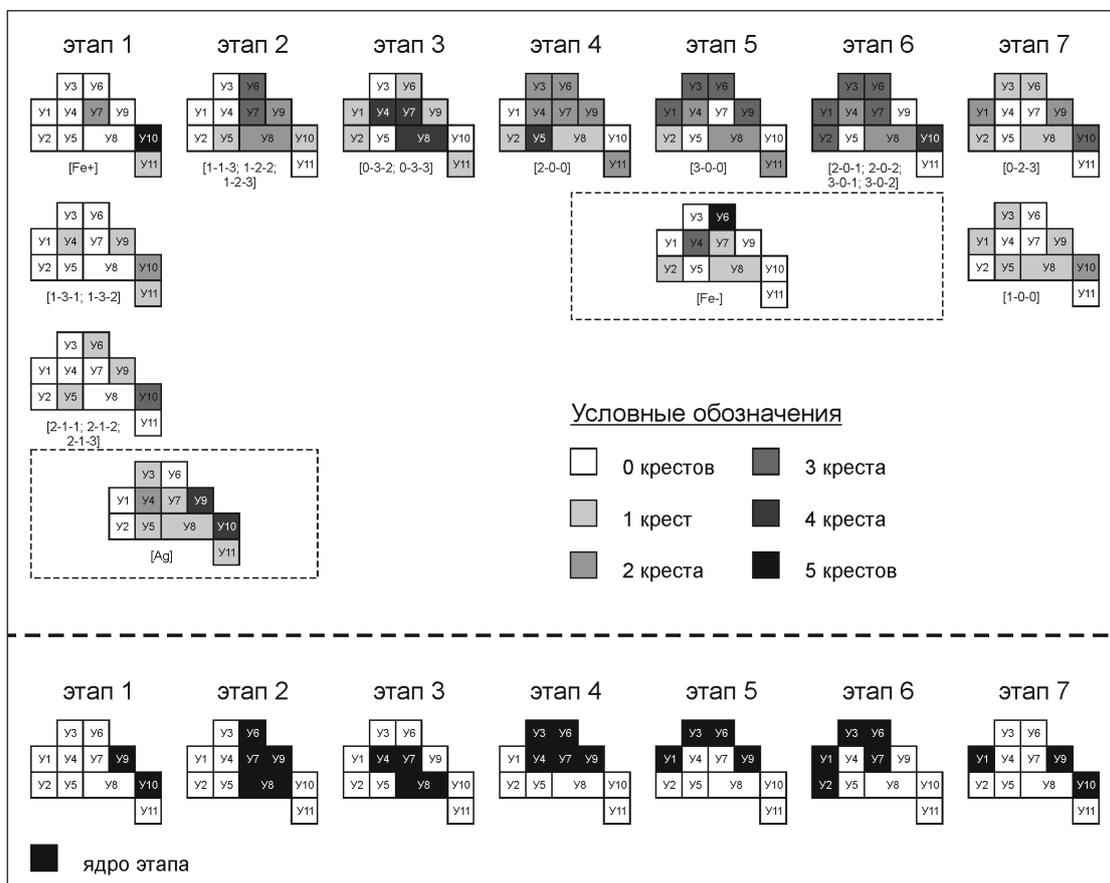


Рис. 3. Этапы формирования некрополя Илимского острога

Этапы формирования некрополя Илимского острога

Этап формирования некрополя	Сплав		Группа погребений	Комментарий
1	[Fe+]	[Ag]	У10	<p>В этом месте размещается 10 захоронений из 19 с крестами из указанных сплавов, еще 4 погребения находятся на смежных участках У9 и У11. Вероятно, синхронные погребения остались за пределами раскопа к востоку и югу от него.</p> <p>Группа [Ag] сформировалась на этапе 1 и 2, так как ее ядро (8 из 15 захоронений) расположено на участках У9-10. Еще одним важным признаком является отсутствие захоронений на участках У1-2, что характерно исключительно для этапов 1 и 2 (это позволяет исключить этап 7).</p>
	[1-3-1; 1-3-2]			
	[2-1-1; 2-1-2; 2-1-3]			
2	[1-1-3; 1-2-2; 1-2-3]		У6-9	<p>В этом месте размещается 10 захоронений из 12 с крестами из указанных сплавов, еще 2 погребения находятся на смежных участках У5 и У10. Ядро погребений этого этапа расположено на периферии этапа 1, а периферия этого этапа расположена на месте ядра этапа 1, что позволяет сделать вывод о последовательной смене этапов 1 и 2.</p>
3	[0-3-2; 0-3-3]		У4, У7-8	<p>В этом месте размещается 12 захоронений из 17 с крестами из указанных сплавов. Ядро этого этапа частично пересекается с ядром этапа 2 и смещается на запад (У4). При этом резко снижается количество погребений на участках к востоку от ядра (У6, У9-10), которые являются ядром этапов 1 и 2.</p>
4	[2-0-0]	[Fe-]	У3-7, У9	<p>В этом месте размещается 14 захоронений из 18 с крестами из указанных сплавов. Ядро этого этапа частично пересекается с ядром этапа 3 и смещается на север, а также на участок У5.</p> <p>Группа [Fe-] представлена 11 крестами, расположенными, в основном, на участках У4 и У6 (8 крестов). Эти участки являются ядром групп этапов 4-6.</p>
5	[3-0-0]		У1, У3, У6, У9	<p>Для этих этапов характерно смещение ядра на север и запад с частичным перекрытием ядра этапа 4. Для этапа 5 более характерно смещение в западном направлении относительно этапа 4, а для этапа 6 – на север относительно этапа 4. На имеющейся источниковой базе не представляется возможным определить последовательность этапов 5 и 6.</p>
6	[2-0-1; 2-0-2; 3-0-1; 3-0-2]		У1-3, У6-7, У9	
7	[0-2-3]		У10	<p>У этого этапа отсутствует ярко выраженное ядро. Захоронения группируются по краям исследованной части некрополя. Вероятно, ядро этого этапа осталось за пределами изученной части некрополя.</p>
	[1-0-0]			

Нательные кресты из идентичных сплавов из некрополя Илимского острога

№ погреб.	Cu, %	Zn, %	Sn, %	Pb, %	Ag, %	Fe, %	группа по металлу		идентичные сплавы	группа по месту
162	56,84	2,7	0	2,36	38,1	0	Ag		1	У9
256	56,7	1,93	0	2,97	38,4	0	Ag		1	У8
184	66,48	31,99	0	1,35	0	0,18	Fe-	3-0-1	2	У7
210	67,03	30,85	0	1,65	0	0,47	Fe+	3-0-1	2	У7
229	66,86	33,14	0	0	0	0		3-0-0	3	У9
270	67,37	32,63	0	0	0	0		3-0-0	3	У11
32	67,4	32,6	0	0	0	0		3-0-0	4	У3
99	67,75	32,25	0	0	0	0		3-0-0	4	У6
22	68,35	31,65	0	0	0	0		3-0-0	5	У6
114	68,32	31,68	0	0	0	0		3-0-0	5	У1
132	68,16	31,84	0	0	0	0		3-0-0	5	У4
206	72,99	0	23,48	3,53	0	0		0-3-2	6	У7
241	72,02	0	24,72	3,26	0	0		0-3-2	6	У8
35	73,48	26,52	0	0	0	0		3-0-0	7	У3
37	73,47	26,53	0	0	0	0		3-0-0	7	У4

334	73,82	26,18	0	0	0	0		3-0-0	7	У3
327	74,47	0,58	19,55	5,4	0	0		1-2-2	8	У10
26	75,28	21,65	0	3,07	0	0		2-0-2	9	У6
178	75,1	21,48	0	3,42	0	0		2-0-2	9	У7
240	75,84	24,16	0	0	0	0		3-0-0	10	У8
243	75,83	24,17	0	0	0	0		3-0-0	10	У8
5	76,44	17,36	0	6,2	0	0		2-0-2	11	У6
239	77,23	16,49	0	6,28	0	0		2-0-2	11	У8
58	78,97	21,03	0	0	0	0		2-0-0	12	У3
183	78,56	21,44	0	0	0	0		2-0-0	12	У7
191	79,52	20,48	0	0	0	0		2-0-0	13	У8
219	79,24	20,76	0	0	0	0		2-0-0	13	У9
180	83,8	16,2	0	0	0	0		2-0-0	14	У7
259	84,14	15,86	0	0	0	0		2-0-0	14	У5
268	84,15	15,85	0	0	0	0		2-0-0	14	У11
11	85,23	14,77	0	0	0	0		2-0-0	15	У6
54	85,69	14,31	0	0	0	0		2-0-0	15	У4

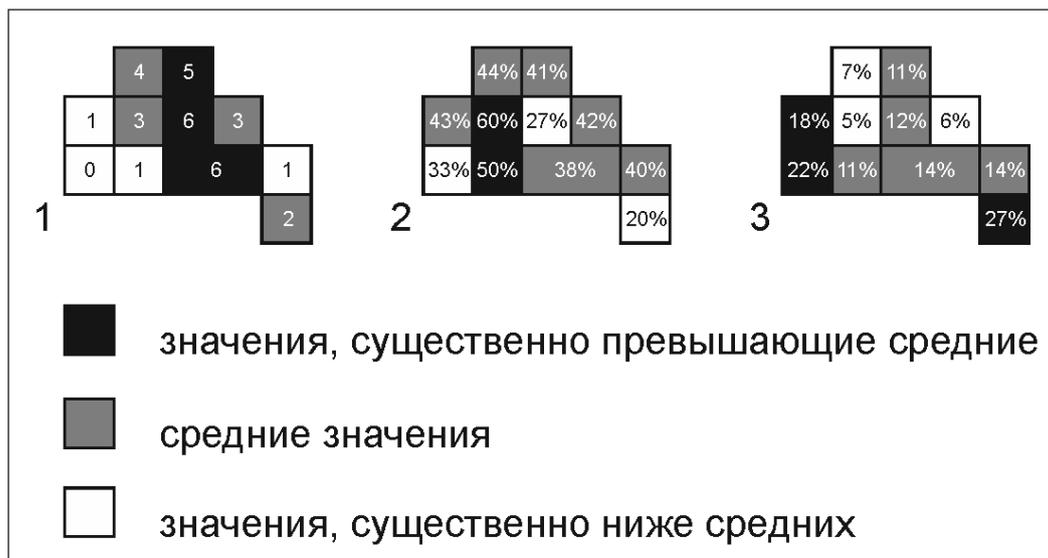


Рис. 4. Распределение отдельных категорий нательных крестов в пространстве некрополя Илимского острога.

- 1 – распределение нательных крестов из массовых сплавов;
 2 – распределение погребений без нательных крестов;
 3 – распределение нательных крестов из единичных сплавов

В монографии В.И. Молодина приведены данные о фактах перекрытия погребений (ярусные захоронения) [6]. Очевидно, что непотревоженные погребения, лежащие выше, являются более поздними. По одному такому факту зафиксировано на участках У2 и У4. Остальные 12 – на У5, У8, У10 и У11, то есть в южной части исследованного фрагмента некрополя. Особенно высокая концентрация таких захоронений на участках У10 и У11 (рис. 2). При этом плотность расположения могил в этой части кладбища невелика и позволяла совершать захоронения рядом с существующими могилами. Следовательно, жители острога целенаправленно совершали ярусные захоронения, руководствуясь, по-видимому, какими-то неизвестными нам традициями и представлениями. Так как такие погребения локализованы весьма компактно, то закономерным представляется вывод, что этот участок некрополя был специально выделен для захоронения людей из семей, в которых бытовали соответствующие традиции. Следовательно, среди жителей Илимского острога на определенном этапе существовала некая группа людей, которые практиковали погребальный обряд, существенно отличный от того, какого придерживалась основная масса жителей.

Если сопоставить данные о порядке совершения захоронений в ярусных погребениях (на участках У5, У8, У10–11) и сведения о составе сплавов крестов из этих могил, то можно сделать ряд наблюдений о погребальной практике той группы населения, которая оставила ярус-

ные захоронения (рис. 5). Во-первых, погребения с крестами занимают верхние ярусы. Лишь в одном случае из 13 это не так (безинвентарное погребение 303 перекрывает погребения с нательными крестами 296 и 299). Во-вторых, погребения с крестами из массовых сплавов занимают верхние ярусы, перекрывая погребения с крестами из редких сплавов (три случая из четырех, когда в рамках одного ярусного захоронения встречаются кресты из редких и массовых сплавов), что свидетельствует о том, что кресты из редких сплавов наряду с безинвентарными погребениями относятся к более ранним эпохам, чем кресты из массовых сплавов. Этот вывод нельзя распространить на всю исследованную часть некрополя, так как для кладбища в целом эта закономерность не проявляется: отсутствует факт уменьшения количества безинвентарных погребений и погребений с крестами из редких сплавов последовательно от этапа 1 к этапу 7 (рис. 4-2, 4-3).

Проведенное нами исследование позволяет прийти к важному для современной ставрографии выводу о том, что планиграфический анализ распределения нательных крестов из определенных сплавов способен дать информацию об относительной хронологии рецептур металла. Выполнение аналогичных исследований на других ставрографических коллекциях и сопоставление их результатов с уже проведенными исследованиями позволит перейти к построению относительной хронологии сплавов нательных крестов в масштабах всей территории России.

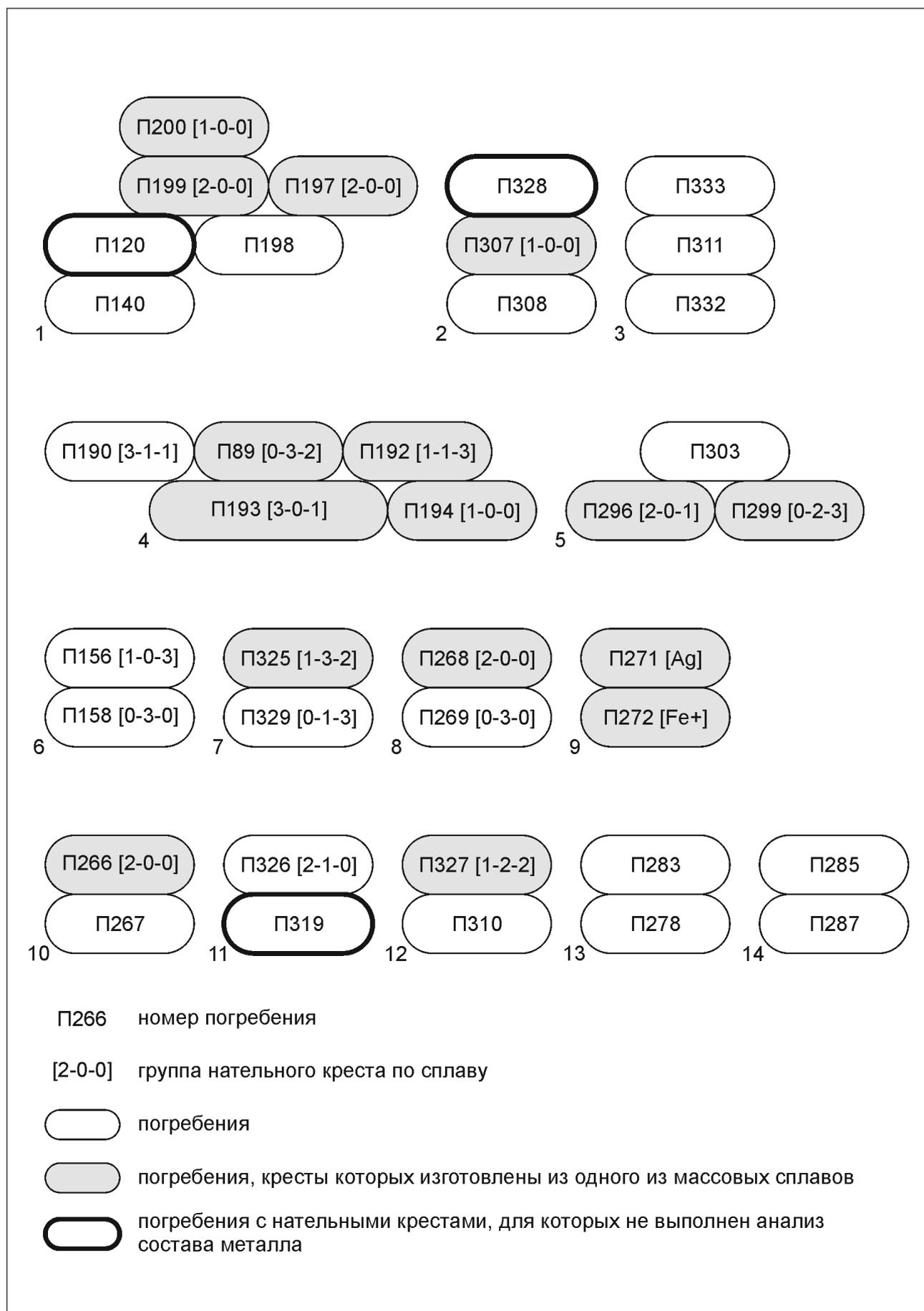


Рис. 5. Ярусные захоронения Илимского острога

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Боброва А.И. Нателные кресты с Тискинского могильника // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 4. С. 107–115.
2. Волков Д.И., Коваленко С.В., Ермацанс Е.А., Палажченко А.И. Нателный крест из Албазинского острога: проблемы атрибуции // Археология, этнография и антропология Евразии. 2015. № 1. С. 73–80.
3. Горохов С.В. История, проблемы, цели и перспективы анализа состава металла православных нателных крестов конца XVI–XIX веков в Сибири и на Дальнем Востоке // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История. Филология. 2018. Т. 17. № 7. С. 44–55.
4. Горохов С.В., Бородовский А.П. Нателные кресты Умревинского острога // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2017. Т. 16. № 3. С. 98–107.
5. Горохов С.В., Бородовский А.П. Некрополь Умревинского острога (Верхнее Приобье) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2018. Т. 46. № 2. С. 123–130.
6. Молодин В.И. Кресты-тельники Илимского острога. Новосибирск: ИНФОЛИО, 2007.
7. Перевозчикова С.А., Перевощиков С.Е. Предварительные исследования Гольянского кладбища нового времени в Прикамье // Ежегодник финно-угорских исследований. 2014. № 1. С. 85–93.
8. Перевозчикова С.А., Перевощиков С.Е., Постушенко И.Ю. Гольянское кладбище – памятник нового времени в Среднем Прикамье // Культура русских в археологических исследованиях. Омск; Тюмень; Екатеринбург: Изд-во Магеллан, 2014. С. 40–47.
9. Перетц В.Н. О некоторых основаниях для датировки древнерусского медного литья. Л.: Издательство ГАИМК, 1933.
10. Савина Л.Н. К истории производства и бытования медного художественного литья в XIX – начале XX века // Русское медное литье. Вып. 2. М.: Сол Систем, 1993. С. 48–55.
11. Сальникова И.В. Результаты статистического анализа химико-технологического исследования коллекции меднолитой пластики // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2016. Т. 15. № 7. С. 39–48.
12. Сальникова И.В. Элементный анализ православного медного художественного литья как способ химико-технологической атрибуции // Вестник Новосибирского государствен-

ного университета. Серия: История, филология. 2016. Т. 15. № 5. С. 50–69.

13. Татаурова Л.В., Тишкин А.А. Результаты рентгенофлюоресцентного анализа предметов культового литья из коллекций археологических памятников XVII–XVIII вв. русского населения Омского Прииртышья // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2018. № 1. С. 220–231.

14. Шемаханская М.С. К вопросу о химико-технологической атрибуции медного художественного литья // Русское медное литье. Вып. 2. М.: Сол Систем, 1993. С. 8–10.

15. Gorokhov, S.V. and Borodovsky, A.P., 2018. The cemetery at Fort Umrevinsky, in the Upper Ob Basin. *Archaeology, Ethnology & Anthropology*, Vol. 46, no. 2, pp. 123–130.

REFERENCES

1. Bobrova, A.I., 2004. Natelnye kresty s Tiskinskogo mogilnika [Cross pendants from the Tiskinsky cemetery], *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, no. 4, pp. 107–115. (in Russ.)
2. Volkov, D.I., Kovalenko, S.V., Ermatsans, E.A. and Palazhchenko, A.I., 2015. Natelnyy krest iz Albazinskogo ostroga: problemy atributsii [The cross pendant from Fort Albazin: the issues of attribution], *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, no. 1, pp. 73–80. (in Russ.)
3. Gorokhov, S.V., 2018. Istoriya, problem, tseli i perspektivy analiza sostava metalla pravoslavnykh natelnykh krestov kontsa XVI–XIX vekov v Sibiri i na Dalnem Vostoke [History, problems, goals and prospects of analyzing the metal composition of the Orthodox cross pendants of the late XVI–XIX centuries in Siberia and the Russian Far East], *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya*, Vol. 17, no. 7, pp. 44–55. (in Russ.)
4. Gorokhov, S.V. and Borodovskiy, A.P., 2017. Natelnye kresty Umrevinskogo ostroga [Cross pendants of Fort Umrevinsky], *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya*, no. 3, pp. 98–107. (in Russ.)
5. Gorokhov, S.V. and Borodovskiy, A.P., 2018. Nekropol' Umrevinskogo ostroga (Verkhnee Priobye) [Necropolis of Fort Umrevinsky (Upper Priob'ye)], *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, no. 2, pp. 123–130. (in Russ.)
6. Molodin, V.I., 2007. Kresty-telniki Ilimskogo ostroga [Cross pendants of Fort Ilim]. *Novosibirsk: INFOLIO*. (in Russ.)

7. Perevozchikova, S.A. and Perevoshchikov, S.E., 2014. Predvaritelnye issledovaniya Gol'yanskogo kladbishcha novogo vremeni v Prikamye [Preliminary studies of the modern Golyansky cemetery in the Kama region], *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*, no. 1, pp. 85–93. (in Russ.)
8. Perevozchikova, S.A., Perevoshchikov, S.E. and Postushenko, I.Yu., 2014. Gol'yanskoye kladbishche – pamyatnik novogo vremeni v Srednem Prikamye [Golyanskoe cemetery – a modern time archeological site in the middle Kama region]. In: *Kul'tura russkikh v arkheologicheskikh issledovaniyakh*. Omsk; Tyumen; Ekaterinburg: Izd-vo Magellan, pp. 40–47. (in Russ.)
9. Peretts, V.N., 1933. O nekotorykh osnovaniyakh dlya datirovki drevnerusskogo mednogo lit'ya [On some grounds for the dating of Old Russian copper casting]. Leningrad: Izdatelstvo GAIMK. (in Russ.)
10. Savina, L.N., 1993. K istorii proizvodstva i bytovaniya mednogo khudozhestvennogo lit'ya v XIX – nachale XX veka [To the history of production and use of copper art castings in the XIXth – early XXth century], *Russkoe mednoe lit'ye*. Vyp. 2. Moskva: Sol Sistem, pp. 48–55. (in Russ.)
11. Salnikova, I.V., 2016. Rezultaty statisticheskogo analiza khimiko-tekhnologicheskogo issledovaniya kolleksii mednolitooy plastiki [The results of statistical analysis of chemical and technological study of the copper-cast items collection], *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya: Istoriya, filologiya, no. 7, pp. 39–48. (in Russ.)
12. Salnikova, I.V., 2016. Elementnyi analiz pravoslavnogo mednogo khudozhestvennogo lit'ya kak sposob khimiko-tekhnologicheskoy atributsii [Elemental analysis of Orthodox copper art castings as a method of chemical and technological attribution], *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya: Istoriya, filologiya, no. 5, pp. 50–69. (in Russ.)
13. Tataurova, L.V. and Tishkin, A.A., 2018. Rezul'taty rentgenoflyuoretsentnogo analiza predmetov kul'tovogo lit'ya iz kolleksii arkheologicheskikh pamyatnikov XVII–XVIII vv. russkogo naseleniya Omskogo Priirtyshya [The results of the X-ray fluorescent analysis of the religious castings from the collections of archaeological sites of the XVII–XVIII centuries of the Russian population of Irtysh region], *Vestnik Omskogo universiteta*. Seriya «Istoricheskie nauki», no. 1, pp. 220–231. (in Russ.)
14. Shemakhanskaya, M.S., 1993. K voprosu o khimiko-tekhnologicheskoy atributsii mednogo khudozhestvennogo lit'ya [On the issue of chemical and technological attribution of copper art castings], *Russkoe mednoe lit'ye*. Vyp. 2. Moskva: Sol Sistem, pp. 8–10. (in Russ.)
15. Gorokhov, S.V. and Borodovsky, A.P., 2018. The cemetery at Fort Umrevinsky, in the Upper Ob Basin. *Archaeology, Ethnology & Anthropology*, Vol. 46, no. 2, pp. 123–130.



И.С. Гнездилова*

СКРОМНОЕ ОБАЯНИЕ ХАНИВА:
ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ В ГЛИНЯНЫХ СКУЛЬПТУРАХ ПЕРИОДА КОФУН**

На заключительном этапе периода Кофун в Японии получила распространение традиция установки на погребальных комплексах глиняных скульптур *ханива* в форме людей, животных, предметов быта, домов и т. д. На некоторых курганах создавались масштабные скульптурные композиции из *ханива*. В данной статье анализируются материалы находок *ханива*, изображающих женщин, выявляются особенности отображения женского образа в различных регионах. Находки сохранившихся скульптурных групп позволяют проследить сюжетные линии, в которых задействованы женские *ханива*, и выявить среди них основные.

Ключевые слова: ханива, Японский архипелаг, период Кофун, курган, погребение

The discreet charm of the *haniwa*: images of women in the clay sculpture of Kofun period. IRINA S. GNEZDILOVA (Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences)

The tradition of installation of *haniwa* clay sculptures depicting human beings, animals, household items, houses, etc. on the keyhole-shaped mounds (*kofun*) became widespread in Japan at the final stage of the Kofun period. The article analyzes the finds of *haniwa*, depicting women, and identifies the regional differences in the representation of female images. The finds of the surviving sculptural groups allow us to trace the plot lines in which female *haniwa* figures are involved, and to reveal the key ones among them.

Keywords: *haniwa*, Japanese archipelago, Kofun period, burial mound

С началом создания в конце III в. н. э. крупных квадратно-круглых (в виде замочной скважины) курганов на территории Японского архипелага связано и появление первых *ханива* – цилиндрических. Они устанавливались по периметру ступеней насыпи кургана. С середины IV в. для размещения на кофунах начали создавать *ханива* в форме домов, птиц, щитов, колчанов. Конец IV – начало V вв. ознаменовалось появлением среди глиняных скульптур фигур воинов в доспехах, моделей лодок. Однако самые масштабные скульптурные группы

создавались на курганах с середины V в., когда получили распространение антропоморфные и зооморфные *ханива*. В это время на вершинах кофунов формировались целые композиции из глиняных фигур. «Люди» выстраивались рядами или располагались друг напротив друга – «беседовали» друг с другом, «играли» на музыкальных инструментах, «вели» лошадей, держа поводья; зооморфные *ханива* устанавливались группами либо рядами вокруг главной «сцены». Скульптурные группы *ханива* на кофунах представляли собой застывшую сцену.

* ГНЕЗДИЛОВА Ирина Сергеевна, младший научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.

E-mail: gnezdilova06@mail.ru

© Гнездилова И.С., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 18-0900507.

Традиция создания масштабных скульптурных композиций, зародившись в середине V в. в районе равнины Кавати (территория современной преф. Нара), получила невероятно быстрое распространение, и вскоре *ханива* в форме людей украшали курганы самых удаленных районов территории распространения культуры кофун.

На сегодняшний день нет единого мнения по поводу цели установки скульптурных групп на курганах. Специалисты расходятся во мнениях и по вопросу о том, символизируют ли данные сцены земной мир, либо это представления о потустороннем, загробном мире. Можно выделить несколько основных интерпретаций. Первая состоит в том, что скульптурные группы представляют собой изображения сцен, относящихся к погребальному ритуалу. Это может быть собственно сцена погребального ритуала [3; 9], совершаемого перед захоронением, оплакивание смерти вождя или же иные действия, совершаемые во время ритуала. Вторая трактует скульптурные группы как изображение ритуалов во время временного захоронения, «*могари*» [5]. Они проводились в другом месте (возможно, во дворце или в месте временного погребения), когда подтверждалась смерть вождя и власть переходила к преемнику. Существует также версия, что в скульптурных композициях на кофунах запечатлен ритуал обожествления вождя, а именно обряд перехода души вождя из земного мира в мир богов, в разряд «*ками*» [10]. Другой блок интерпретаций объясняет сцены *ханива* как отображение представлений о потустороннем мире: о дворце вождя, месте его обитания после смерти [7], или об идеальном загробном мире, мире богов, куда попадает вождь [11].

Однако на сегодняшний день все больше сторонников привлекает гипотеза, интерпретирующая *ханива* как отражение не загробного мира, а прижизненного окружения вождя. Возможно, *ханива* создавались, чтобы потомки помнили об ушедшем вожде [6], и изображают совершаемый им ритуал. Или же в этих скульптурных композициях нашел отражение не какой-либо один ритуал, а набор различных сцен и действий, в которых мог принимать участие вождь (ритуальные, военные, повседневные сцены, охота и т. д. [1, с. 73]. Именно последнее предположение представляется на сегодняшний день наиболее перспективным. На основе него в данной работе и будут рассматриваться сюжеты, в которых задействованы женские *ханива*.

Отсутствие единых норм расположения фигур в скульптурных композициях может быть связано с еще не утвердившимися политическими отношениями центра и периферии в качестве единой государственной структуры и сохранением региональных вариантов традиции.

Самые многочисленные и наиболее яркие скульптурные группы *ханива* были обнаружены на трех кофунах, два из которых расположены в префектуре Гумма – кофуне Хатимандзука (в группе Ходота, вторая половина V в.) и кофуне Каннонъяма (в группе Ватануки, вторая половина VI в.) – и один в префектуре Осака – кофун Имасиродзука (первая половина VI в.). На этих памятниках удалось полностью восстановить месторасположение *ханива* в скульптурных группах. Центральное место в них занимают фигуры мужчины и женщины, обращенных лицами друг к другу. Выделяется несколько основных паттернов этого сюжета: 1. сидящие на небольших стульях (типа банкетов) мужчина и женщина (кофун Хатимандзука), 2. сидящий, скрестив ноги, мужчина и сидящая, подогнув ноги под себя, женщина (Каннонъяма), 3. сидящий, скрестив ноги, мужчина и стоящая женщина (Имасиродзука), 4. сидящий на стуле мужчина и стоящая женщина, 5. стоящие друг напротив друга мужчина и женщина (Хатимандзука, другая сцена). На крупных кофунах в основном представлены сюжеты 1-3 [1, с. 34]. Однако подобные масштабные композиции единичны, в большинстве случаев находки немногочисленны. Есть курганы, где представлена только одна *ханива*. Тем не менее, на основе находок *ханива*, изображающих женщин, можно выявить несколько основных сюжетов, в которых они фигурируют.

Женские образы в *ханива* получили выражение в скульптурах женщин, протягивающих чаши, играющих на музыкальных инструментах. Также встречаются *ханива*, у которых руки сложены перед собой, либо одна или две руки подняты вверх. Женские *ханива*, держащие сосуд, считаются изображением шаманок, служительниц синтоистского культа. На это указывают и изображения *тасукикагэ*, специальных лент для подвязывания рукавов во время исполнения ритуала.

Подобные скульптуры встречаются повсеместно на кофунах Японского архипелага, но имеют свои территориальные особенности. На курганах южной и юго-западной части Японского архипелага (о. Кюсю, юго-западная оконечность о. Хонсю) *ханива* на памятниках в

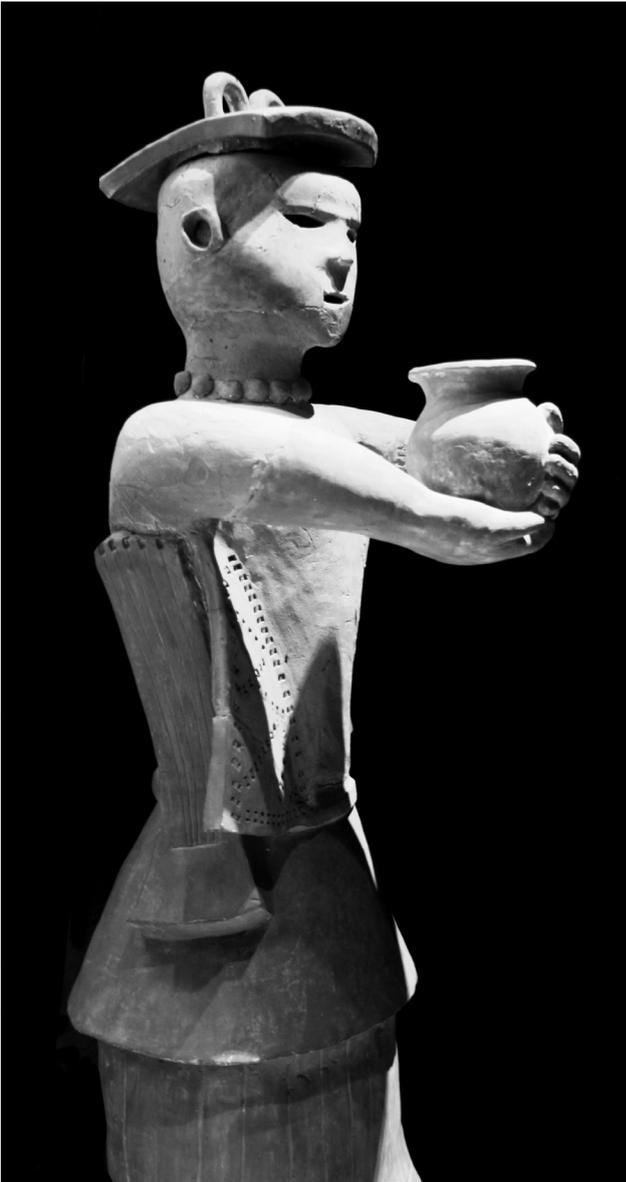


Рис. 1. Женская ханива с сосудом и кото. 13-й кофун группы Татиямаяма, г. Ямэ, преф. Фукуока. Музей г. Ямэ. Фото автора.

целом не так многочисленны. Женские ханива выполнены просто, с небольшим количеством деталей, из украшений присутствуют небольшие ожерелья на шее, иногда с *магатама*, в некоторых случаях имеются следы нанесения красной краски на лицо и одежду. К подобным ханива относится находка на 13-м кофуне группы Татиямаяма. Этот небольшой круглый курган диаметром 24 м, с горизонтальной погребальной камерой, датируется VI в. и расположен в г. Ямэ (преф. Фукуока, о. Кюсю). На кургане была представлена ханива девушки, которая держит сосуд (рис. 1). Достаточно распространенный сюжет здесь имеет свою особенность: сзади к поясу прикреплен предмет, который не виден с лицевой стороны. Предмет

напоминает по форме музыкальный инструмент *кото*. Среди антропоморфных ханива на кофунках встречаются либо фигуры женщин с сосудами, либо фигуры музыкантов (как женщин, так и мужчин), подобная «многофункциональность» не является обычной практикой. Форма прически может являться прообразом прически «*симадамагэ*», получившей наибольшее распространение в период Эдо. Одежда несколько отличается от той, которая представлена на ханива центральной части Японии, и состоит из юбки, верхней рубашки и накидки, украшенной узором. Из украшений – только одно ожерелье.

В центральной части о. Хонсю со второй половины V в. группы ханива устанавливались на сужающейся части квадратно-круглых кофундов, площадках *цукурудаси* (примыкающих к насыпи кофундов), а также на внешней стороне рва. В этих группах располагались и женские скульптуры ханива. Они имеют простое оформление – традиционная одежда, небольшие ожерелья, у сохранившихся ханива в руках сосуды или же руки подняты вверх [8, с. 49].

Ханива-женщины на кофунках северо-восточной оконечности о. Хонсю имеют свои особенности. Их одежда и лица более детально оформлены, окрашивание краской здесь встречается чаще, изображается много украшений: ожерелья, включая ожерелья с бусинами *магатама*, серьги, браслеты на руках и на ногах, аксессуары на одежде (как правило, бронзовые зеркала). На 4-м кофуне группы Цукамавари (г. Ота, преф. Гумма), датированном концом VI в. н. э., обнаружена женская ханива, держащая в руках небольшой меч, по размеру близкий к катана. Ханива имеет следы окрашивания краской. Прическа, серьги, ожерелья с *магатама* и браслеты не оставляют сомнений в том, что изображена женщина. Основная группа ханива на данном кургане была расположена не на вершине насыпи круглой части, а на передней квадратной части кофуна. При небольшом размере кофуна в 22,5 м общей длины насыпи здесь было обнаружено 304 ханива (цилиндрические, стили ивами, зооморфные, антропоморфные) [12].

Помимо распространенных женских ханива с сосудом, с поднятыми вверх руками, встречаются на кофунках и достаточно редкие образы. На сегодняшний день обнаружен всего один экземпляр ханива, изображающей женщину, которая кормит ребенка. Находка сделана на кофуне Коганэдзука (преф. Яманаси). Это квадратно-круглой формы кофун с длиной насыпи 60 м, датируется второй половиной VI в. Жен-

ская ханива с ребенком обнаружена также на памятнике Киёдзуми (преф. Гумма) [4, с. 79]. Еще одна нетрадиционная ханива была обнаружена на памятнике Мукаэдэзука (поселок Синтоми, преф. Миядзаки) [2, с. 12]. Эта территория – одна из областей наибольшей концентрации кофун на Японском архипелаге, здесь создавались крупные курганы на протяжении всего периода Кофун. Кофун Мукаэдэзука датируется V в. Необычность найденной здесь ханива выражается в том, что она поднимает подол платья. В некоторой степени подобные находки могут служить подтверждением «земной» интерпретации скульптурных групп ханива, поскольку сюжет кормления ребенка и достаточно откровенная демонстрация половой принадлежности больше ассоциируются с жизнью и ее зарождением, чем с загробным миром. Однако подобные ханива – скорее исключения.

Женские образы в скульптурных группах ханива относятся, прежде всего, к ритуальной деятельности, однако встречаются и изображения бытовых сцен. В отличие от мужских образов, среди которых мужчины-вожди, воины, всадники, музыканты, артисты, борцы сумо и т. д., образы женщин в ханива достаточно единообразны по всей стране. Одежда представлена длинным платьем (кимоно), поверх которого надета накидка. В некоторых случаях изображаются повязки для рукавов (*тасукикагэ*). Из украшений – ожерелья, к которым могут быть присоединены *магатама*, браслеты на руках встречаются реже, еще реже изображаются браслеты на ногах. Следует учитывать, что в период Кофун на территории Японского архипелага еще не существовало единого государственного образования. В каждом конкретном случае количество ханива могло отличаться, а используемые сюжеты создавались индивидуально. На выбор могли повлиять и близость мастерских, источников сырья, и местные представления о том, для чего устанавливались ханива, какую функцию должны были выполнять. Цилиндрические ханива к концу периода Кофун уже имели определенные нормы – они устанавливались по периметру насыпей кофун и, с одной стороны, несли функциональную нагрузку, препятствуя разрушению ступеней, а с другой – формировали священное пространство, в то время как зооморфные и антропоморфные ханива не имели строго устоявшихся правил.

Ханива как один из наиболее известных и ярких элементов древнего искусства Японии позволяет определить тенденции в развитии худо-

жественных представлений древнего общества в период, непосредственно предшествующий появлению буддизма. Поскольку многие кофунны даже в центральной части о. Хонсю еще не исследованы или исследованы лишь частично, новые находки обещают принести и новые открытия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вакаса Т. Ханива-но сэкай. Кодай сякай кара мэссэ:дзи (Мир ханива. Послание из древнего мира). Токио: Кабусикигайся Токё:бидзюцу, 2009.
2. Гионбару кофунгун 3 (Группа кофун Гинбару-3). Синтоми, 2000.
3. Гото С. Нихон кодай бунка кэнкю: (Исследования древней истории Японии). Токио: Кавадэ Сёбо, 1942.
4. Иофан Н.А. Культура древней Японии. М.: Изд-во Наука, 1974.
5. Морита К. Имасиродзука кофун то ханива сайси (Кофун Имасиродзука и ритуальные ханива) // То:адзия-но кодай бунка. 2003. № 117. С. 57–82.
6. Сугияма С. То:гоку-но дзинбуцу ханива гундзо: то сися гирэй (Скульптурные группы антропоморфных ханива региона Канто и погребальные ритуалы) // Кокурицу рэкиси миндзоку хакубуцукан кэнкю: хококу. 1996. № 68. С. 20–47.
7. Тацуми К. Ханива то кайга но кодайгаку (Исследования древней живописи и ханива). Токио: Хакусуйся, 1992.
8. Тига Х. Ханива. Кофун-но нака но ханива найрэцу-но хэнсэн (Изменения в расположении ханива в период кофун) // Ямато-но кофун II. Киото: Дзимбунсёин, 2006. С. 45–56.
9. Харуо К. Ханива (Ханива). Токио: Нихон кэйдзай симбунся, 1963.
10. Хидака С. Сайтамакаварадзука кофун-но ханива гундзо: о емитоку (Интерпретация скульптурной группы ханива кофуна Каварадзука (преф. Сайтама)) // Ханива гундзо: о ёмитоку. Такасаки: Камицукэ-но сато хакубуцукан, 2000. С. 68–89.
11. Цукада Ё. Дзинбуцу ханива-но бунка ситэки кэнкю: (Историко-культурологические исследования антропоморфных ханива). Токио: Ю:дзанкаку, 2007.
12. Цукамавари кофунгун (Группа кофун Цукамавари) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.city.ota.gunma.jp/005gyosei/0170-009kyoiku-bunka/kankoubutu/files/tukamawari.pdf>

REFERENCES

1. 若狭徹, 2009. はにわの世界. 古代社会からのメッセージ [The world of haniwa. Messages from ancient society]. 東京: 株式会社東京美術. (in Japanese)
2. 祇園原古墳群3 [Gionbaru kofungun 3]. 新富町: 宮崎県新富町教育委員会, 2000. (in Japanese)
3. 後藤守一, 1942. 日本古代文化研究 [The study of Japanese ancient culture]. 東京: 河出書房. (in Japanese)
4. Iofan, N.A., 1974. Kul'tura drevney Yaponii [The culture of ancient Japan]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
5. 森田克行, 2003. 今城塚古墳と埴輪祭祀 [Imashirozuka kofun and ritual haniwa], 東アジアの古代文化, no. 117, pp. 57–82. (in Japanese)
6. 杉山晋作, 1996. 東国の人物埴輪群像と死者儀礼 [Anthropomorphic haniwa of the Togoku region and funeral rituals], 国立歴史民俗博物館研究報告, no. 68, pp. 20–47. (in Japanese)
7. 辰巳和弘, 1992. 埴輪と絵画の古代学 [Studies of ancient paintings and haniwa]. 東京: 白水社. (in Japanese)
8. 千賀久, 2006. 埴輪 – 古墳のなかの埴輪配列の変遷 [History of the haniwa arrangements in the ancient mound burials]. In: 大和の古墳 II. 京都市: 人文書院. (in Japanese)
9. 滝口宏, 1963. はにわ [Haniwa]. 東京: 日本経済新聞社. (in Japanese)
10. 日高慎, 2000. 埼玉瓦塚古墳の埴輪群像を読み解く [Interpretation of the haniwa group on the Saitamakawarajuka kofun]. In: はにわ群像を読み解く. 高崎市: かみつけの里博物館, pp. 68–89. (in Japanese)
11. 塚田良道, 2007. 人物埴輪の文化史的研究 [Cultural and historical study of anthropomorphic haniwa]. 東京: 雄山閣. (in Japanese)
12. 塚廻り古墳群 [Tsukamawari group of kofuns]. URL: <https://www.city.ota.gunma.jp/005gyosei/0170-009kyoiku-bunka/kankoubutu/files/tukamawari.pdf> (in Japanese)

УДК 821.521

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-4/34-44

Н.Н. Трубникова, М.С. Коляда*

«СОБРАНИЕ СТАРОДАВНИХ ПОВЕСТЕЙ» В ТРАДИЦИИ ЯПОНСКИХ ПОУЧИТЕЛЬНЫХ РАССКАЗОВ XII–XIV ВВ.**

В данной статье авторы продолжают рассмотрение сборника поучительных рассказов *сэцува* «Собрание стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари сю*», XII в.) в комплексе его взаимосвязей и сходств с другими сборниками этой традиции, составленными в начале XII–XIV вв. Рассказы из «*Кондзяку*» заимствуются почти во все сборники XIII в., как буддийские, так и светские; иногда это лишь сюжетная схема, а иногда, как в случае «Рассказов, собранных в Удзи» («*Удзи сюи моногатари*»), – текст целиком. При этом «*Удзи сюи*» – произведение, уже в большей степени ориентированное на читателя, а не на слушателя, и потому рассказы из «*Кондзяку*» в этом сборнике перерабатываются и подаются иначе. С течением времени традиция *сэцува* все больше старается приблизиться к «высокой» литературе, вместе с тем сохраняя связь с проповеднической традицией. Тематика рассказов остается очень широкой. Сборники становятся все больше «авторскими» произведениями. Разнообразные по проблематике и стилю изложения, все они до начала XV в., когда традиция сходит на нет, в той или иной степени испытали влияние «Собрания стародавних повестей».

Ключевые слова: японский буддизм, японская литература, рассказы *сэцува*, практическая философия, *Кондзяку моногатари*

Konjaku Monogatari-shu in the Japanese didactic tales tradition of XIIth – XIVth centuries. NADEZHDA N. TRUBNIKOVA, MARIA S. KOLYADA (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration)

In the following article, the authors continue to immerse *Konjaku monogatari-shu* (Anthology of tales from the past) of the XIIth century in the complex context of its interrelations and similarities with other collections of *setsuwa* tales, compiled at the beginning of XII – XIV centuries. Multifarious in their subject area and narrative style, all of the tales compilations were more or less under the influence of *Konjaku* until the beginning of XVth century when *setsuwa* tales tradition went into decline.

* ТРУБНИКОВА Надежда Николаевна, доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии», ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, профессор кафедры истории и культуры Японии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

E-mail: trubnikovann@mail.ru

КОЛЯДА Мария Сергеевна, редактор журнала «Вопросы философии», научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

E-mail: warrionmary@yandex.ru

© Трубникова Н.Н., Коляда М.С., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 18-011-00558.

Keywords: Japanese Buddhism, Japanese literature, *setsuwa* tales, practical philosophy, *Konjaku monogatari*

В предыдущей статье [12] мы в основном сравнивали «Собрание стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*») [4; 5] со сборниками поучительных рассказов и другими текстами, составленными до рубежа XI–XII вв. Следующие сборники относятся примерно к тому же времени, что и «*Кондзяку*», и трудно сказать, какие ему предшествовали, а какие следовали за ним. Более того, между ним и некоторыми текстами вообще сложно провести четкую грань. Таковы «Повести старшего советника Удзи», «*Удзи дайнагон моногатари*», – «сборник-призрак», один из самых загадочных памятников во всей японской словесности. Рукописи его не сохранились, но он упоминается в нескольких сочинениях, в том числе в «Рассказах, собранных в Удзи», о которых речь пойдет ниже. В предисловии этого сочинения сказано: «Есть на свете “Повести старшего советника Удзи”. Этот старший советник – человек по имени Такакуни, внук господина Нисиномия (он же Такаакира), второй сын старшего советника Тосиката. В зрелые годы Такакуни стал плохо переносить жару. Он испрашивал отпуск и с пятого по восьмой месяцы затворялся в месте, что зовется Нансэнбо, на южном склоне холма возле книгохранилища храма Бёдоин [у реки Удзи]. Потому его и прозвали старшим советником Удзи. Бывало, закрутит волосы в два узла – странный вид! – расстелет на полу циновку, ляжет в холодке, велит слуге обмахивать его большим веером. И зовет к себе всех, кто проходит мимо, – низших, средних и высших без разбора – просит рассказать о старине, а сам лежит за занавесом и все записывает в большую тетрадь. Там есть рассказы и индийские, и китайские, и японские. Среди них и величавые, и смешные, и страшные, и грустные, и грязные, немного рассказов пустых, а есть и весьма тонкие – всякие, каких только нет!» [13].

Далее в предисловии говорится, что позже книгу Такакуни дописывали другие люди, и все же некоторые рассказы в нее не вошли; их-то читателю и предлагает новый сборник.

Скажем несколько слов о собирателе рассказов и его предках. Принц Такаакира (914–983), десятый сын государя Дайго, был выведен из государева рода и по обычаю получил прозвание Минамото. Он был Левым министром

в пору правления государя Рэйдзэй. Тосиката (959–1027), третий сын Такаакиры, столь высокой должности не занимал, но считался одним из ближних людей государя Итидзё и славился мудростью; рассказы о нем входят в несколько собраний *сэцува*¹. Второй сын Тосикаты, Минамото-но Такакуни (1004–1077), также служил при дворе, входил в ближнее окружение канцлера Фудзивара-но Ёримити, с которым состоял в родстве (бабка Такакуни была сестрой деда Ёримити). Храм Бёдоин на реке Удзи, один из шедевров японского зодчества, Ёримити построил в 1052 г.; этот год в Японии считали первым годом эпохи «конца Закона», поры неизбежного упадка буддийского учения и всего мироздания в целом (см.: [10, с. 60–67]). Странная прическа Такакуни (поверх нее невозможно надеть шапку, обязательный головной убор взрослого мужчины-мирянина), указывает, видимо, на то, что советник на отдыхе окончательно ушел в частную жизнь, отбросил светские условности. Но в монахи не постригся, хотя приют его называется «Кельей к югу от ручья», как монашеская обитель. Его коллекция рассказов будто бы и стала сборником «*Удзи дайнагон моногатари*».

По описанию этот свод рассказов очень похож на «*Кондзяку*»: те же три части по трем странам, то же разнообразие и огромный объем. Существовала ли такая книга, и если да, послужила ли она для «*Кондзяку*» не только образцом, но и источником рассказов? Или же под нею имеется в виду не что иное, как «*Кондзяку*»? В ранних изданиях «Стародавних повестей» (с XVIII в. до начала XX в.) составителем значится Минамото-но Такакуни, а порой и заглавие звучит как «Повести старшего советника Удзи». С другой стороны, самая старая из известных рукописей не содержит данных о составителе и озаглавлена как «*Кондзяку*», а не «*Удзи дайнагон моногатари*» (см.: [11]). Исследователи до сих пор спорят, считать ли собрание Такакуни и «*Кондзяку*» одной и той же книгой или нет, но чаще их все-таки различают.

В предисловиях к сборникам XIII в. станет общим местом утверждение составителя: я не буду отделять хорошие рассказы от плохих, положительные примеры от отрицательных (хотя

¹ Например, в «Дзиккинсё» (см. о нем ниже).

на самом деле рассказы в сборниках, конечно, всегда отобраны). Вероятно, эта черта восходит к преданию о Минамото-но Такакуни, так что его собрание, будем ли мы отождествлять его с «*Кондзяку*» или нет, стало для дальнейшей традиции определяющим еще и в этом смысле.

«Старинное собрание поучительных рассказов», «*Кохон сэцува-сю*», сохранилось в рукописи, датируемой первой третью XII в. и открытой в 1943 г. На ее обложке стоит заглавие «Стародавние повести», рассказы, как и в «*Кондзяку*», начинаются со слов «В стародавние времена...», всего их 70. На первый взгляд, это фрагмент или выборка из «*Кондзяку*», каких известно несколько десятков. Однако некоторые рассказы в этой рукописи не имеют соответствий в «*Кондзяку*», а другие поначалу похожи, но сюжет в них развивается иначе. В итоге решено было считать эту книгу самостоятельным сборником, заглавие ей дали исследователи (также ее иногда называют просто «рукописью Умэдзава»).

Дональд Кин в книге по истории японской литературы сопоставляет два рассказа из «*Кохон*» (4 и 5) с похожими историями из «*Кондзяку*» (24–51 и 24–52). В них одни и те же действующие лица – придворный Ооэ-но Масахира и его жена, знаменитая поэтесса Акадзомэ-эмон, жившие на рубеже X–XI вв. Построены рассказы вокруг одних и тех же стихотворений, которые сочинили эти двое. Однако смысл рассказов и трактовка стихов прямо противоположные: в «*Кохон*» перед нами история нелюбви и несчастного брака, тогда как в «*Кондзяку*» чувства супругов непросты, но любовь все-таки побеждает [19, с. 577–578]. Вообще «Старинное собрание» ближе к придворной словесности, чем любой из свитков «Стародавних повестей». Оно, например, содержит увлекательный, пусть и недостоверный рассказ о том, как была написана «Повесть о Гэндзи» (рассказ 9). Эта история может служить хорошим примером к теме «наивного читателя» и «читателя-творца», о чем мы говорили в первой статье [12]. Придворная дама беседует с государыней (сестрой упомянутого выше канцлера Ёримити) о том, как бы раздобыть новых книг: верховная жрица столичного святилища Камо просит что-нибудь почитать, а старые повести она уже все прочла. «Вот ты и напиши!» – велит государыня, дама берется за дело и создает величайший шедевр японской словесности всех времен.

Исследователи различают в традиции *сэцува* две ветви, религиозную и светскую. Сбор-

ники, составленные до «*Кондзяку*», содержат рассказы только буддийские. Начало собрания мирских рассказов, как часто считается, положили именно «Стародавние повести», и мирские истории «*Кондзяку*» (вторая половина японской части, свитки с 22-го по 31-й) долгое время ценились выше буддийских². Их чаще переписывали, издавали, исследовали, а потом и переводили на современный японский и на европейские языки (см.: [11]). При этом к традиции поучительных рассказов можно отнести несколько текстов преимущественно мирского содержания, и самый ранний из них мог предшествовать «*Кондзяку*». Он, как и ранние буддийские сборники, написан на китайском языке, только здесь это не язык буддийских книг, а язык мужской придворной словесности; лишь отдельные места изложены по-японски. Это «Сборник бесед Ооэ», «*Годансё*» (1100-е гг.). Фудзивара-но Санэканэ (1085–1112) составил его из записей устных рассказов и рассуждений Ооэ-но Масафусы (1041–1111) – правнука Масахиры и Акадзомэ-эмон, прославленного знатока китайской и японской словесности, а также придворных обычаев (см.: [27; 14, с. 156–215]). Как считается, Масафуса сам составил несколько сборников *сэцува* религиозного содержания, о возрождении в раю и о даосских бессмертных (см.: [12]). Что же касается бесед, то в них Масафуса разбирает старинные и недавние события при дворе, толкует предсказания гадателей и китайские стихи, сложенные по разным поводам. Каким бы строгим и подробным правилам ни подчинялась придворная жизнь, любое из них можно трактовать по-разному, и задать общий принцип толкования правил невозможно; можно лишь показать на примерах, как разные люди применяли эти правила на пользу или во вред себе и окружающим. Такова главная тема «*Годансё*». «*Кондзяку*» имеет с ним около десятка общих рассказов, в основном в свитке 24-м, где темой является другое: мирские искусства, такие как врачевание, поэзия, музыка, предсказания по звездам и др., их возможности, часто близкие к чудесным.

Слово «беседы», *дан*, из заглавия «*Годансё*», станет одним из жанровых определений для сборников поучительных рассказов: в «Беседах о делах старины», «*Кодзидан*» (см. ниже) или «Собрании разных бесед», «*Дзодансю*» (1305 г.). Напомним, что *сэцува* – термин, вве-

² В том числе и потому, что буддийские рассказы «*Кондзяку*» по большей части уже появлялись в более ранних сборниках (см.: [11]).

денный исследователями, в самой же традиции чаще встречаются названия *моногатари*, или *дан*, или *ки* («записки»), или определения жанра в заглавиях нет вовсе. Слово «собрание», *сю*, как в заглавии «*Кондзяку моногатари-сю*», отсылает прежде всего к поэтическим антологиям («*Манъёсю*», «*Кокисю*» и др.) и предполагает внутреннюю связность: как стихотворения в антологии, так и рассказы в сборнике вместе составляют некую единую картину. Слово «сборник», *сё*, скорее, указывает на целенаправленный отбор и часто подразумевает авторский подход к традиции; так, в «Личных выборках» монаха Дзиэна («*Гукансё*», начало XIII в.) японская история изложена исходя из взглядов автора на закономерности смены эпох. Часто *сё* появляется в заглавиях сочинений, где отобраны и истолкованы отрывки из буддийских канонических текстов по какой-либо теме, выбранной составителем: таково сочинение монаха Нитирэна «*Хоонсё*» второй половины XIII в., чья тема – «возврат долга», «благодарность», *хоон*.

Традицию «Бесед Ооэ» в XII в. продолжают «Сборник личных записей Накахары[–но Моромото]», «*Тю:гайсё:*» (1154 г.), и «Беседы Фукэ», «*Фукэ-гатари*» (1161 г.). Обе эти книги содержат записи бесед канцлера Фудзивара-но Тададзанэ (1078–1162), сановника с непростой судьбой: он был ввергнут в опалу, вернулся, потом снова удален в изгнание. Для более поздней традиции *сэцува* эти два сборника, как и «*Годансё*», стали источниками множества придворных историй [19, с. 582] и по цитируемости едва ли не обошли мирские разделы «*Кондзяку*».

К собраниям мирских рассказов близки сочинения в жанре трактатов о поэтическом искусстве, *карон*. Из них следует назвать «Секреты мастерства Тосиёри», «*Тосиёри дзуйно*» (1113 г.). Минамото-но Тосиёри (1055–1129), дальний родич Минамото-но Такакуни (род Тосиёри пошел от другого принца, брата государя Дайго), славился не только как поэт, но и как знаток поэзии, собиратель всевозможных историй о поэтах и обо всех тех, кто как-либо был причастен к созданию известных стихотворений. По одной из версий [6], Тосиёри мог быть также и составителем «*Кондзяку*», однако у других исследователей эта гипотеза поддержки не получила.

Еще две книги имеют отношение не к японской, а к китайской части «*Кондзяку*». Это, во-первых, «Китайские повести», «*Кара-моногатари*» (середина XII в.), Фудзивара-но Сигэ-

нори (1135–1187), куда вошли переложения 27 рассказов из разных китайских источников (см.: [18]). Как указывает Д. Кин, это первая книга японских переводов в собственном смысле слова [19, с. 583]. Здесь каждый рассказ начинается словами «В старину...», *мукаси*. С мирскими китайскими историями из «*Кондзяку*» сборник имеет общие сюжеты, но способ изложения различается. Сравним рассказ из «*Кара-моногатари*» о китайском государе Сюань-цзуне и красавице Ян-гуйфэй (18) с рассказом из «*Кондзяку*» (10–7). В «*Кара-моногатари*» рассказ гораздо длиннее, в него включено несколько японских песен *вака*, и в целом перед нами повествование о любви. В «*Кондзяку*» же это рассказ о государе. Наложница Ян выглядит как одно из важных обстоятельств его правления, но не как действующее лицо. Видимо, разница объясняется тем, что в основе рассказов лежат разные китайские версии этой многократно пересказанной истории, но сам выбор версий показателен. Отметим, что в более позднем «Сборнике наставлений в десяти разделах» (о нем речь пойдет ниже, там это рассказ 9–5) пересказана уже не история наложницы Ян как таковая, а ее осмысление в поэме Бо Цзюй-и «Вечная печаль». Рассказ становится совсем кратким и служит одним из примеров того, что такое «печаль», «тоска», и почему этому чувству не надо поддаваться.

Для «*Кара-моногатари*» одним из источников послужил китайский сборник жизнеописаний «Незрелые ищут», «*Мэн цю*» (VIII в.)³; в Японии он начиная с IX в. использовался при обучении китайскому языку. В 1204 г. Минамото-но Мицуюки (1163–1244), еще один дальний родич Такакуни, составил книгу «Незрелые ищут: родные песни», «*Могю вака*», где переведены (с сокращениями и дополнениями) 25 историй из «*Мэн цю*». Как и в «*Кара-моногатари*», они сопровождаются японскими стихотворениями, а расставлены рассказы в порядке поэтической антологии: сначала идут истории по четырем временам года, затем истории о любви и т. д. Здесь уже ясно видна ориентация составителя сборника *сэцува* на образцы «высокой» словесности, среди которых антологии занимают высшее место; исследователи видят начало этого движения уже в «*Кондзяку*» (см.: [12]).

Примечательно, что через «китайские» рассказы сборники *сэцува* связаны и с воинскими

³ Заглавие восходит к одной из фраз древнекитайской «Книги перемен», в переводе Ю.К. Щуцкого – «Не я ищу юношей, юноши ищут меня».

повестями. Примеры из китайской истории и литературы, которые присутствуют в *гунки-моногогатари*, предположительно, во многих случаях имеют источником скорее пересказы в *сэцува*, нежели китайские тексты [23, с. 283].

С конца XII в. начинается «век поучительных рассказов» – с этого времени и до конца XIII в. новые сборники *сэцува* появляются во множестве. Во всех них так или иначе можно проследить влияние «Стародавних повестей»: общие рассказы, принцип построения, отбор тем и подходы к их освещению.

«Собрание драгоценностей», *«Хобуцусю»* (около 1179 г.), приписывают Тайра-но Ясуёри (1146–1220), воину на службе у государя-монаха Госиракава-ин, а затем монаху в миру. О судьбе Ясуёри в пору смут второй половины XII в. говорится в «Повести о доме Тайра». Он был сослан на отдаленный остров, сумел оттуда вернуться и перед самым началом междоусобной войны между родами Тайра и Минамото (а может быть, уже в пору войны) составил книгу, куда вошла будто бы записанная со слуха беседа монахов и прихожан в одном из столичных храмов. Название *«Хобуцусю»*, возможно, отсылает к сборнику «Рассказов с картинками о Трех Сокровищах» X в. (*«Самбо экотоба»*), но если там было очевидно, каковы на свете величайшие сокровища – Будда, Учение и Община, то здесь собеседники спорят, приводят примеры разных драгоценных вещей, умений и т. д., и лишь в итоге соглашаются, что буддийские сокровища ценнее всех. Книга сохранилась в нескольких изводах, какой из них считать основным – неясно. Эти сборники значительно отличаются по количеству рассказов: при переписывании в книгу включались истории, ранее в нее не входившие, при этом получившиеся тексты считались вариантами одного и того же произведения. Похожим образом рождались различные версии *гунки-моногогатари*, таких как «Повесть о братьях Сога»: часть историй (фактически, таких же *сэцува*), из которых состояло повествование, переписчики перерабатывали по-своему, и в итоге появлялись сильно отличающиеся друг от друга тексты, тем не менее воспринимаемые как одно и то же произведение (см.: [20, с. 173–174]). Построение *«Хобуцусю»* отсылает к историческим «зерцалам», *кагами* (где обычно дела минувших лет обсуждаются в беседе старцев). Вместе с тем, можно сказать, что здесь по-новому решается та же задача, что в *«Кондзяку»*: передать литературными средствами устный рассказ; только здесь

еще и описаны обстоятельства его произнесения и реакция слушателей. В *«Хобуцусю»* представлены те же три страны и три эпохи, что и в *«Кондзяку»*: древняя Индия, старинный Китай, Япония от древности до недавних дней. Среди индийских сюжетов, например, присутствует японская краткая версия «Рамаяны».

В 1210-е гг., после замирения междоусобиц, когда устанавливается новое, воинское правление (сёгунат), создаются по меньшей мере четыре сборника. Самый крупный из них, «Беседы о делах старины», *«Кодзидан»* (462 рассказа), принадлежит отставному придворному Минамото-но Акиканэ (1160–1215) [3]. Вероятно, он брал за образец *«Годансё»* и мирские свитки японской части *«Кондзяку»*, а писал то на японском, то на китайском. *«Кодзидан»* делится на шесть частей, и в них появляются новые тематические разделы. Первый – о государях и их ближних родичах (такой свиток, возможно, в *«Кондзяку»* был или предполагался, и шел он 21-м, открывая мирскую половину японской части). Дальше, как и в *«Кондзяку»*, помещены рассказы о высших сановниках и о воинах, но между этими разделами вставлен раздел о монахах. Монашество здесь выглядит как один из слоев общества, храмовая карьера – скорее, один из способов применить человеческие способности в здешнем мире, а не путь к спасению. За воинскими рассказами в *«Кодзидан»* следуют истории о синтоистских святилищах и буддийских храмах, а затем о мастерах различных искусств. Общих сюжетов в *«Кондзяку»* и *«Кодзидан»* много, но изложение почти всегда настолько разное, что трудно считать эти версии одним и тем же рассказом. В те же 1210-е гг., что и *«Кодзидан»*, появилось «Продолжение бесед о делах старины», *«Дзоку кодзидан»* (185 рассказов).

«Собрание пробужденного сердца», *«Хоссинсю»*, принадлежит поэту-отшельнику Камо-но Тёмэй (1155–1216), чьи знаменитые «Записки из кельи», *«Ходзёки»*, рисуют страшную картину наставшего «злого века», эпохи смут конца XII в., а затем рассказывают о счастье отшельничества; в русском переводе Н.И. Конрада этот текст переиздавался много раз. Кроме того, Тёмэй составил «Записки без названия», *«Мумёсё»*, – трактат о поэтическом искусстве (см.: [1]). Сборник *«Хоссинсю»* содержит 102 рассказа, распределенных по восьми разделам; его основная тема восходит к изречению из «Сутры о Нирване»: «Будь учителем для своего сердца, но не давай сердцу быть твоим учителем» (см.: [26;

21]). В предисловии Тёмэй пишет, что рассказы он собирал для себя: чтобы, глядя на мудрых, стараться подражать им, пусть с ними и трудно сравниться, а глядя на глупых, самому избегать глупостей. Таким образом, для него собирание рассказов – способ совершенствования, своеобразный путь подвижничества. Он пишет: я не берусь рассуждать о глубоком учении Будды, а записываю, что видел и слышал; индийских и китайских преданий я не трогаю, ибо они слишком далеки от нас, также оставляю в стороне чудеса будд и бодхисаттв, ибо не знаю, какие из них выбрать, а рассказываю в основном о делах людей. Говоря это, Тёмэй словно бы движется по оглавлению «*Кондзяку*» от индийской части к японской и отмечает, каких разделов, аналогичных «*Стародавним повестям*», в его книге не будет. Из этого возможно сделать вывод, что ожидания читателя, приступающего к книге поучительных рассказов, могли, по крайней мере с точки зрения Тёмэй, исходить из опыта знакомства с «*Кондзяку*».

Одна из тем китайской части «*Кондзяку*» в «*Хоссинсю*» все же звучит: это сыновья почтительность. Правда, обсуждается она на японских примерах. Из 13-го – 15-го свитков «*Кондзяку*», посвященных чудесам, несколько рассказов тоже имеют параллели в «*Хоссинсю*», но Тёмэй пересказывает их с другой точки зрения: не как предания о буддах и бодхисаттвах, а как истории людей, в чьих сердцах пробудилась вера. Но действительно, гораздо большее сходство с «*Хоссинсю*» имеют в «*Кондзяку*» свитки начиная с 19-го, где речь идет о том, как разные люди принимали монашество. Отметим, что тема «ухода в монахи», *сюккэ*, для «*Хоссинсю*» не менее важна, чем для «*Кондзяку*», однако у Тёмэй еще больше места занимает тема отшельничества, «ухода от мира», *тонсэй*. Это понятие может относиться и к мирянам, удалившимся от света, и к монахам, когда те из больших храмов переселяются в уединенные кельи. Другая особенность «*Хоссинсю*» в том, что здесь, как и в «*Записках из кельи*», занятия поэзией и музыкой мыслятся как способы буддийского подвижничества; в «*Кондзяку*» же (в свитке 24-м) они, скорее, выглядят как особые пути. Также в «*Хоссинсю*» самостоятельной темой рассказов становится самоубийство – столь характерное для японской культуры, по крайней мере на западный взгляд; этой теме Тёмэй отводит больше десятка историй. В «*Кондзяку*» герои погибают во многих рассказах, причин смерти множество, от бытовых до чудесных,

часто люди сами губят себя, но самоубийц в прямом смысле слова среди них почти нет.

Об «уходе от мира» речь идет и в первой из двух частей небольшого сборника «*Друг уединенной жизни*», «*Канкё-но томо*» (1222 г.) (см.: [22]). Его составил монах Кэйсэй (1189–1268), брат канцлера Кудзё-но Митиизэ. В сборнике всего 32 рассказа, вторая часть отведена теме женской судьбы: в «*Кондзяку*» рассказов о женщинах много, но в особый свиток они не выделяются. По предположению Д. Кина, «*Канкё-но томо*» был рассчитан на читательниц, вопреки принятому взгляду на традицию *сэцува* как «*мужскую*» [19, с. 770].

Вероятно, в первой половине XIII в. появляется сборник, который чаще всего сравнивают с «*Кондзяку*»: это «*Рассказы, собранные в Удзи*», «*Удзи сюи-моногатари*» (см.: [2]). Его составитель неизвестен. И заглавие, и предисловие отсылают к «*Повестям среднего советника Удзи*». Из 197 его рассказов по меньшей мере 83 имеют источники в «*Кондзяку*», но в «*Удзи сюи*» все эти сюжеты пересказаны заново. Перед нами уже не записи устных рассказов, а книга для чтения «глазами». То, что мог бы сыграть рассказчик (голосом, жестами и т. д.) или вообразить опытный слушатель устных рассказов, здесь передается литературными средствами. Именно сравнение с «*Удзи сюи*» позволяет понять, насколько в «*Кондзяку*» значимы отсылки к устной традиции. «*Рассказы, собранные в Удзи*» принято считать самым стилистически совершенным сочинением во всей традиции *сэцува*, из всех сборников его первым стали помещать в ряд классических произведений японской словесности. Сопоставлению «*Кондзяку*» и «*Удзи сюи*» посвящена книга Г.Г. Свиридова [7], где показано, что ассоциативные связи между рассказами во втором из сборников становятся гораздо более сложными; в конечном счете, здесь каждый рассказ связан со всеми остальными, тогда как в «*Кондзяку*» связи строятся, скорее, по цепочке (см.: [12]).

Сопоставим две версии одного и того же рассказа: «*Кондзяку*» 25–7 и «*Удзи сюи*» 28. В нем говорится о встрече разбойника по имени Хакамадарэ, который промышлял воровством одежды, и Фудзивара-но Ясумасы – знатного воина, поэта и музыканта, мужа знаменитой поэтессы Идзуми Сикибу. Сюжет таков: однажды ночью Хакамадарэ искал себе жертву, чтобы ограбить. И вот он видит господина в богатых одеяниях, который в одиночестве, без свиты, бредет по дороге, наигрывая на флейте. Хакамадарэ хо-

тел было напасть на него, но не смог, поскольку незнакомец внушал ему непонятный страх. И пока разбойник преследовал Ясумасу, воин словно бы ничего и не замечал, хотя не мог не слышать, как за ним крадется вор, оставаясь невозмутимым. Хакамадарэ такое хладнокровие испугало еще больше. Но он все следовал и следовал за воином, то подбегая ближе, то снова отступая, пока наконец не выхватил меч. Тогда Ясумаса остановился и спросил имя преследователя, после чего велел следовать за ним. Хакамадарэ не дерзнул ослушаться, и когда они дошли до имени Ясумасы, разбойник понял, кем был его таинственный воин, а Ясумаса пожаловал вору одежду.

Версия, помещенная в «Удзи сюи», короче, чем история из «Кондзяку», но в ней используются те же самые выражения – многие фразы совпадают дословно, иногда отличаясь лишь отдельными грамматическими формами. В «Удзи сюи» опущены или сокращены некоторые описания, в результате чего версия «Кондзяку» читается больше как «сказовая», обладающая своеобразным ритмом и большей эмоциональностью, в то время как в «Удзи сюи» все внимание сосредоточено на сюжете. Но главное отличие двух вариантов в том, как они завершаются. В «Удзи сюи» рассказ заканчивается на том, как Ясумаса дарит разбойнику одежду и говорит: «Когда тебе понадобится одежда, приходи и говори. Отнимая у человека не понимающего, ты можешь совершить ошибку». Потом, когда был пойман, Хакамадарэ говорил, насколько удивительный и пугающий человек Ясумаса. В «Кондзяку» за этим же эпизодом помещен еще краткий рассказ о самом Ясумасе, причем его способность внушать страх не оценивается как однозначно положительное качество: всем он был хорош и благороден, сообщает рассказчик, а в свете его все равно боялись и не понимали. Причиной было то, что Ясумаса происходил не из воинской семьи, не следовал традициям предков, а значит, в некотором смысле, находился не на своем месте, и потому, сколь бы талантлив он ни был, счастья это ему не принесло.

Кониси Дзинъити сравнивает изложения еще одной истории, включенной в оба сборника, – рассказа о военачальнике Тосихито. Это история, которая легла в основу новеллы Акутагавы Рюноске «Бататовая каша», – о том, как некий человек мечтал вдоволь наесться каши, а бесстрашный воин Тосихито пожалел его и, решив накормить, забрал с собой, а в пути продемонстрировал, что не страшится даже общения со сверхъестествен-

ными существами, такими как лиса-оборотень. В «Удзи сюи» (1–18) повествованию свойственна большая целостность, а построение сюжета рассчитано на способность произвести больший эффект на читающего (а не слушающего) человека [20, с. 324–325]. Различные объяснения составитель «Удзи сюи» счел возможным опустить; в этом отношении «Кондзяку» (26–17) несколько ближе к буддийским проповедям, в ходе которых священнику приходилось давать множество дополнительных разъяснений, чтобы сделать рассказ понятным для всех [20, с. 326].

Ближе к середине XIII в. было составлено еще пять собраний, каждое из которых в чем-то продолжает традицию «Стародавних повестей», а в чем-то отталкивается от нее. «Повести нынешнего века», «Има-моногатари» (после 1239 г.), собрал знаменитый поэт и живописец Фудзивара-но Нобудзанэ (1176–1266). Отсчет «нынешних времен» в них начинается от той поры, на которой заканчивается «Кондзяку», от первых десятилетий XII в. Здешние 53 рассказа в основном продолжают темы 24-го и 30-го свитков «Кондзяку»: истории о поэтах и о любви. В «Сборник избранных рассказов», «Сэндзюсё», также вошли рассказы о стихах (см.: [25]). Его приписывают Сайгё, знаменитому поэту-страннику XII в., но на деле он был составлен, вероятно, около 1250 г. В нем 121 рассказ, предполагаемый способ их сбора – противоположный, чем в «Кондзяку»: любитель послушать истории не сидит на месте, зазывая к себе гостей, а, наоборот, странствует и в пути встречает разных рассказчиков, а некоторые истории приключаются и с ним самим. Здесь продолжается то же движение, что наметилось в «Хоссинсю» и «Канкё-но томо»: сборники становятся все более «авторскими», повествователь с его жизненным опытом, взглядами и вкусами занимает в книге все больше места. В какой-то мере это можно считать возвратом к самому началу традиции *сэцува*: и в «Нихон рёики» VIII–IX вв., первом буддийском сборнике, и в «Годансё» личность единого рассказчика явственно различима. В «Кондзяку» же, скорее, слышны разные голоса, это собрание больше похоже на работу нескольких составителей, хотя, возможно, они и следовали единому замыслу.

В 1254 г. создается второй после «Кондзяку» по объему свод *сэцува* – «Собрание примечательных рассказов из нынешних и прежних времен», «Кокон тёмондзю» (см.: [17]). Его составил поэт и знаток словесности Татибана-но Нарисуэ (даты жизни неизвестны). Заглавие от-

сылает и к «Стародавним повестям», и к «Собранию старых и новых песен», «*Кокинсю*». В собрании тридцать тематических разделов, по объему, как правило, чуть меньших, чем свитки «*Кондзяку*»⁴: это разделы о японских богах *ками* (1)⁵, о буддах и бодхисаттвах (2), сановниках (3), государях и их родичах (4), о словесности (5), отдельно о придворной поэзии (6), о музыке и танцах (7), каллиграфии (8), врачевании и гадании (9), о почтительных детях (10), влюбленных (11), воинах (12), отдельно о лучниках (13), наездниках (14), борцах и силачах (15), о живописцах (16), игроках в мяч (17), игроках в кости (18), разбойниках (19), о счастливой судьбе (20), о несчастной судьбе (21), о забавах (22), страстях (23), сражениях (24), об острословах (25), о загадочных происшествиях (26), видениях (27), о еде и напитках (28), растениях (29) и животных (30). Такое построение восходит к китайским энциклопедическим собраниям историй⁶, однако и переклички с «*Кондзяку*» в нем можно проследить. Отсылки к устной традиции в «*Кокон тёмондзю*» играют меньшую роль, зато часты указания на то, из какой книги взят тот или иной рассказ (не все эти книги дошли до наших дней). Отметим, как невелика здесь доля собственно буддийских рассказов (хотя монахи действуют не только во 2-м, но и в других разделах) и как возрастает доля рассказов воинских: в «*Кондзяку*» рассказы о полководцах и силачах и о воинах занимают 23-й и 25-й свитки, всего рассказов 26 (числится 40, из них 14 пропущены); в «*Кокон тёмондзю*» воинских разделов пять, всего рассказов 56.

Иногда Нарисуэ считается составителем также и «Сборника наставлений в десяти разделах», «*Дзиккинсё*» (1252 г.) (см.: [9]). По другой версии, «*Дзиккинсё*» составил Рокухара Дзиродзаэмон – воин, возможно, служивший при представителе ставки сёгуна в столице. В сборнике

ке 282 рассказа, разделы озаглавлены десятью этическими предписаниями: по-доброму обходиться с людьми; отдалиться от чванства; не презирать людские дела; быть осмотрительным с людьми; выбирать друзей; быть преданным и прямым; всегда поступать обдуманно; быть терпеливым; умерять свои запросы; ценить дарования. Как и сборник «*Могю вака*», «*Дзиккинсё*» предназначен для юного читателя, рассказы в нем, как правило, короткие и простые. При этом они содержат множество отсылок к классической китайской и японской словесности, перед нами своего рода хрестоматия «крылатых слов» и часто упоминаемых сюжетов. С «*Кондзяку*» сборник имеет около тридцати общих рассказов, особенно много параллелей с 10-м и 24-м свитками (рассказы о китайских государях и о японских поэтах и музыкантах).

Сопоставим версии одного и того же рассказа о японском почтительном сыне из «*Кондзяку*» (19–26), «*Кодзидан*» (6–66) и «*Дзиккинсё*» (6–20). Самая короткая версия – в «*Кодзидан*», она помещена среди историй о знаменитых лучниках. Приведем ее целиком:

«Такэнори и Кинсукэ в старину были свитскими воинами при государе. Это были отец и сын, и что отец, что сын – люди не утонченные. На стрелковых состязаниях на ристалище Правой государевой стражи отец от сына отступился – за то, что тот плохо стрелял, – и при всех стал его избивать, а сын не убежал, позволял себя бить. Люди, кто видел это, спрашивали: что же ты не убежал, дал себя избить? А сын отвечал:

– Мой престарелый батюшка, если бы я пустился бежать, чего доброго, погнался бы за мной, и если бы запнулся и упал, вышло бы очень нехорошо. Вот я и терпел, скрепя сердце, пока он меня бил.

Люди того века говорили: исключительно почтительный сын! Другого такого в свете не бывало».

В «*Дзиккинсё*» сам этот эпизод рассказан почти теми же словами, однако далее повествователь сравнивает Кинсукэ с древними почтительными детьми: японским царевичем Сётоку (VI–VII вв.) и китайцем Цзэн Шэнем, учеником Конфуция (VI–V вв. до н.э.); правда, Конфуций ученику говорил, что если позволить отцу забить сына до смерти, это будет крайне непочтительно, ведь тогда на отца падет злая слава. Рассказ помещен в раздел о преданности; составитель исходит из конфуцианского постулата, что без сыновней почтительности невозможно и преданность господину.

⁴ Напомним, что в «*Кондзяку*» числится 31 свиток, из них 3 неизвестны.

⁵ В «*Кондзяку*» боги упоминаются не раз, но в качестве отдельной темы синтоистские сюжеты не выделяются. В XIV в. появится «Собрание Пути богов», «*Синтосю*», полностью посвященное этой теме.

⁶ Похожим образом строятся и некоторые поздние японские собрания, например, «Заметки Тосая», «*Тосай дзуйхицу*», принадлежащие самому высокопоставленному из составителей сборников – канцлеру Итидзё Канэра (1402–1481). Эти заметки делятся на разделы о музыке, травах и деревьях, птицах и зверях, делах людей, стихах и песнях, правителях, учении Будды, «Пути богов» (синтоизме), обычаях и обрядах, любви и забавах.

В «*Кондзяку*» эта история изложена гораздо подробнее. Сказано, что Кинсукэ был искусным стрелком, но в этот раз проиграл; что вообще отец сына очень любил, потому так и расстроился из-за его проигрыша. Показано, как отец, бывший на состязании одним из судей, вскакивает с места, не обувшись, бежит к лучникам, отрывает доску от ограды, сын склоняется перед ним и т. д. В этой версии люди не просто недоумевают, а смеются над Кинсукэ, называя его простаком. А отец, избив сына, отшвыривает доску и заливается слезами. Почему Кинсукэ так повел себя, спрашивают не просто «люди», а воинское начальство, и объяснение заставляет воевод пролить слезы. Сослуживцы молодого воина предлагают понизить его в должности за проигрыш, но начальство не соглашается. Позже Кинсукэ говорит: отец был прав, и если бы я не принял от него наказания, меня бы покарало Небо. Добрая слава Кинсукэ только возрастает, о нем докладывают самому канцлеру, сравнивая поступок юноши с деяниями бодхисаттв; здесь рассказчик сводит воедино буддийское самопожертвование и конфуцианскую почтительность к родителю. Канцлер одобряет Кинсукэ, а вслед за ним и другие начинают хвалить юношу. Рассказ помещен в тот свиток, где говорится, как разные люди решались на уход в монахи и на другие благочестивые дела. Версия «*Кондзяку*» не просто гораздо более живая, с бурными спортивными страстями. Она допускает несколько разных толкований, из которых в традиции закрепилось одно, конфуцианское.

В 1283 г. монах Мудзю Итиэн (1226–1312) завершил «Собрание песка и камней», «*Сясэкисю*» (см.: [8]). Здесь авторский голос еще слышнее, чем в «*Хоссинсю*» или «*Има-моногатари*», поучительные истории часто встроены в рассуждения повествователя, по несколько сюжетов в одном рассказе (всего их 153). Свитки «*Сясэкисю*» заглавий не имеют, кратко определить их темы непросто, например, для 1-го свитка это тема единства богов и будд, для второго – чудеса будд и бодхисаттв, а для третьего – соотношение между словами и делами. В «*Сясэкисю*» есть параллели к рассказам из всех трех частей «*Кондзяку*», хотя здесь особенно трудно сказать, взяты ли сюжеты из «Стародавних повестей» или из других источников, где они также встречаются. Если в «*Удзисюи*» перед нами условно «устные» рассказы, перешедшие в «книжную», литературную форму, то в «*Сясэкисю*» и контекст рассказа, проповедь, из «устной» становится «книжной»,

часто Мудзю разбирает весьма сложные темы буддийского учения, которые трудно воспринять на слух. А один из свитков его собрания, 6-й, посвящен самому искусству проповеди, в нем есть несколько рассказов о том, какие поучительные примеры уместны в том или ином наставлении, а какие нет.

Как жанр литературы, сборники *сэцува* в XIII в., оставаясь смешанным жанром *га-дзюку*, – то есть таким, в котором сочетаются элементы и литературы для подготовленного читателя (читателя-сотворца), требующей определенной базы знаний для восприятия текста, и литературы, которая не требует от читателя такой базы, – развивались в направлении увеличения доли *га*. Однако они по-прежнему сохраняли и многое от своей изначальной природы – в частности, им были свойственны отсутствие унификации стиля, использование разных приемов для изложения разных вещей. Изменчивой была сама структура сборников: до наших дней некоторые из них сохранились во множестве вариантов, из которых не обязательно самый короткий – изначальный. *Сэцува* оставались литературой назидательной, хотя не обязательно имели прямо сформулированную мораль и не обязательно эта мораль была буддийской. Помимо этого, с проповедями сборники *сэцува* сближало желание обозначить излагаемую историю как происходившую в реальности: похожее стремление можно наблюдать в текстах жанра *кагами*, только там происходящее точно датируется, как в летописях, а не помещается в условную «старину», как в *сэцува*. В «*Кондзяку*» тяга к «документальности» выражается порой в указании на место и время событий и на то, кем и как был передан рассказ [20, с. 327–329].

Несколько сборников *сэцува* появляется в XIV в. Принято считать, что к XV в. традиция эта постепенно сходит на нет. Из поздних собраний следует назвать «Предания трех стран», «*Сангоку дэнки*» (1407 г.), где снова, как и в «*Кондзяку*», составители стараются охватить все известные им страны и всю историю мира.

Литература *сэцува* повлияла на развитие многих других жанров японской словесности. В частности, во многом ей наследовала традиция коротких рассказов *отоги-дзоси*. Интерес же собственно к сборникам *сэцува* вспыхнул вновь в эпоху Эдо (XVII–XIX вв.). Но несмотря на то значение, которое «Собрание стародавних повестей» имело в истории японской литературы, в новейшее время ценность его осознали далеко не сразу. «*Кондзяку*» снискало попу-

лярность намного позже, чем «Удзи сюи», и во многом благодаря творчеству Акутагава Рюноске и других писателей начала XX в. История из «Кондзяку» (29–23), известная во всем мире далеко не только японоведам, ставшая основой сюжета знаменитого кинофильма «Расёмон» (1950 г., режиссер Куросава Акира), приобрела известность как раз благодаря пересказу Акутагавы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Камо-но Тёмэй. Записки без названия. Беседы с Сётэцу. СПб.: Гиперион, 2015.
2. Кикнадзе Д.Г. «Удзи сюи моногатари» как источник по духовной культуре Японии эпохи Хэйан (794–1185): дисс. ... канд. ист. н. СПб., 2016.
3. Кодзидан. Дзоку кодзидан (Беседы о делах старины. Продолжение бесед о делах старины). Токио: Иванами, 2005.
4. Кондзяку моногатари-сю: (Собрание стародавних повестей) // Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 22–26. Токио: Иванами, 1959–1963.
5. Кондзяку моногатари-сю: (Собрание стародавних повестей) // Ятагарасу-наби. Котэн бунгаку дэнси тэкисутокэнсяку [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html
6. Кунисаки Фумимаро. Кондзяку моногатари-сю сакуся-ко: (Размышления об авторе «Собрания стародавних повестей»). Токио: Мусасино сёин, 1985.
7. Свиридов Г.Г. Японская средневековая проза сэцува (структура и образ). М.: Наука, 1981.
8. Собрание песка и камней. Т. 1. «Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли. Т. 2. Исследование. Указатели. Приложение / Пер. и иссл. Н.Н. Трубниковой. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
9. Трубникова Н.Н. «Сборник наставлений в десяти разделах» («Дзиккинсё») и вопрос о светской мысли в эпоху Камакура // *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. LVII. СПб.: Гиперион, 2015. С. 111–122.
10. Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014.
11. Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. «Собрание стародавних повестей» в оценках исследователей: основные вопросы и трудности (в печати).
12. Трубникова Н.Н., Коляда М.С. «Собрание стародавних повестей» в традиции японских поучительных рассказов VIII–XI вв. // Гу-

манитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2018. № 3. С. 35–45.

13. Удзи сюи моногатари (Рассказы, собранные в Удзи) // Ятагарасу-наби. Котэн бунгаку дэнси тэкисутокэнсяку [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://yatanavi.org/text/yomeiujii/index.html>
14. Япония в эпоху Хэйан (794–1185). Хрестоматия. М.: РГГУ, 2009.
15. A collection of tales from Uji: a study and translation of Uji Shūi Monogatari. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
16. Buddhist tales of India, China, and Japan: a complete translation of the Konjaku Monogatari-shū by Yoshiko Dykstra. Vol. 1–3. Honolulu: Kanji Press, 2015.
17. Dykstra, Y.K., 1992. Notable tales old and new: Tachibana Narisue's Kokon Chomonjū. Monumenta Nipponica, Vol. 47, no. 4, pp. 469–493.
18. Geddes, W., 2005. Kara Monogatari – Tales of China. Kumamoto: Kurodahan Press.
19. Keene, D., 1999. Seeds in the heart: Japanese literature from earliest times to the late sixteenth century. New York: Columbia University Press.
20. Konishi Jin'ichi, 1991. A history of Japanese literature. Vol. 3. The high Middle ages. Princeton: Princeton University Press.
21. Pandey, R., 1992. Suki and religious awakening: Kamo no Chōmei's Hosshinshū. Monumenta Nipponica, Vol. 47, no. 3, pp. 299–321.
22. Pandey, R., 1995. Women, sexuality, and enlightenment: Kankyō no Tomo. Monumenta Nipponica, Vol. 50, no. 3, pp. 325–356.
23. The Cambridge history of Japanese literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
24. The demon at Agi Bridge and other Japanese tales. New York: Columbia University Press, 2011.
25. The Senjūshō: Buddhist tales of early Medieval Japan. Honolulu: Kanji Press, 2014.
26. Ury, M.B., 1972. Recluses and eccentric monks: tales from the Hosshinshū by Kamo no Chōmei. Monumenta Nipponica, Vol. 27, no. 2, pp. 149–173.
27. Ury, M.B., 1993. The Ōe conversations. Monumenta Nipponica, Vol. 48, no. 3, pp. 359–380.

REFERENCES

1. Kamo no Chomei, 2015. Zapiski bez nazvaniya. Besedy s Syotetsu [Mumyosho. Conversations with Shotetsu]. Sankt-Peterburg: Giperion. (in Russ.)
2. Kiknadze, D.G., 2016. «Udзи syui monogatari» kak istochnik po dukhovnoy kul'ture

Yaponii epokhi Kheyān (794–1185) [«Uzi Shūi Monogatari» as a source on spiritual culture of Heian Japan, 794–1185], dissertatsiya kandidata istoricheskikh nauk. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

3. 古事談. 続古事談 [Kojidan. Zoku Kojidan]. 東京: 岩波書店, 2005. (in Japanese)

4. 今昔物語集 [Konjaku Monogatari-shū]. Vol. 22–26. 東京: 岩波書店, 1959–1963. (in Japanese)

5. 今昔物語集 [Konjaku Monogatari-shū]. URL: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html (in Japanese)

6. 国東文麿, 1985. 今昔物語集作者考 [On authorship of Konjaku Monogatari-shū]. 東京: 武蔵野書院. (in Japanese)

7. Sviridov, G.G., 1981. Yaponskaya srednevekovaya proza setsuwa. Struktura i obraz [Japanese Medieval setsuwa prose: structure and image]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

8. Sbranie peska i kamney. T. 1. «Sbranie peska i kamney» v istorii yaponskoy filosofskoy mysli. T. 2. Issledovanie. Ukazateli. Prilozhenie [Sand and pebbles. Vol. 1. «Sand and pebbles» in the history of Japanese philosophical thought. Vol. 2. Research by N.N. Trubnikova. Index. Appendix]. Moskva–Sankt-Peterburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017. (in Russ.)

9. Trubnikova, N.N., 2015. «Sbornik nastavleniy v desyati razdelakh» («Dzikkinsyo») i vopros o svetskoy misli v epokhu Kamakura [«Jikkishō» and the issue of secular philosophy of Kamakura era]. In: *Orientalia et Classica: Trudy Instituta vostochnykh kul'tur i antichnosti RGGU. Vyp. LVII.* Sankt-Peterburg: Giperion, pp. 111–122 (in Russ.)

10. Trubnikova, N.N. and Babkova, M.V., 2014. Obnovlenie traditsii v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv. [Japanese religious philosophy in 13th–14th centuries: renewing traditions]. Moskva: Politicheskaya entsiklopediya. (in Russ.)

11. Trubnikova, N.N. and Babkova, M.V., 2018. «Sbranie starodavnykh povestey» v otsenkakh issledovateley: osnovnie voprosi i trudnosti [Konjaku Monogatari-shū in the research: main issues and problems]. (in print) (in Russ.)

12. Trubnikova, N.N. and Kolyada, M.S., 2018. «Sbranie starodavnykh povestey» v traditsii yaponskikh pouchitelnykh rasskazov VIII–XI

vv. [Konjaku Monogatari-shū in the Japanese didactic tales tradition of VIIIth–XIth centuries], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, no. 3, pp. 35–45. (in Russ.)

13. 宇治拾遺物語 [Uji Shūi Monogatari]. URL: <http://yatanavi.org/text/yomeiuji/index.html> (in Japanese)

14. Grachev, M.V. ed., 2009. Yaponiya v epokhu Kheyān (794–1185). Khrestomatiya [Japan of the Heian period, 794–1185. A reader]. Moskva: RGGU. (in Russ.)

15. A collection of tales from Uji: a study and translation of Uji Shūi Monogatari. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

16. Buddhist tales of India, China, and Japan: a complete translation of the Konjaku Monogatari Shū by Yoshiko Dykstra. Vol. 1–3. Honolulu: Kanji Press, 2015.

17. Dykstra, Y.K., 1992. Notable tales old and new: Tachibana Narisue's Kokon Chomonjū. *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, no. 4, pp. 469–493.

18. Geddes, W., 2005. Kara Monogatari – Tales of China. Kumamoto: Kurodahan Press.

19. Keene, D., 1999. Seeds in the heart: Japanese literature from earliest times to the late sixteenth century. New York: Columbia University Press.

20. Konishi Jin'ichi, 1991. A history of Japanese literature. Vol. 3. The high Middle ages. Princeton: Princeton University Press.

21. Pandey, R., 1992. Suki and religious awakening: Kamo no Chōmei's Hosshinshū. *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, no. 3, pp. 299–321.

22. Pandey, R., 1995. Women, sexuality, and enlightenment: Kankyō no Tomo. *Monumenta Nipponica*, Vol. 50, no. 3, pp. 325–356.

23. The Cambridge history of Japanese literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

24. The demon at Agi Bridge and other Japanese tales. New York: Columbia University Press, 2011.

25. The Senjūshō: Buddhist tales of early Medieval Japan. Honolulu: Kanji Press, 2014.

26. Ury, M.B., 1972. Recluses and eccentric monks: tales from the Hosshinshū by Kamo no Chōmei. *Monumenta Nipponica*, Vol. 27, no. 2, pp. 149–173.

27. Ury, M.B., 1993. The Ōe conversations. *Monumenta Nipponica*, Vol. 48, no. 3, pp. 359–380.

И.В. Белая*

О «ВСТРЕЧЕ» И ОДНОМ СТИХОТВОРЕНИИ СУНЬ БУЭР:
К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДАОССКОЙ ПОЭЗИИ

Статья посвящена анализу одного из стихотворений, приписываемых даосской наставнице Сунь Буэр. На примере четверостишья из «Женского мастерства внутренней алхимии» (*Нюй гун нэй дань*) автор обращается к проблеме интерпретации даосской поэзии и, опираясь на используемые в поэме образы и метафоры, выделяет в ней несколько содержательных слоев, каждый из которых предполагает ее различные толкования.

Ключевые слова: Китай, даосизм, даосская поэзия, женская алхимия, Сунь Буэр

On the «Meeting» and one of Sun Buer's poems: towards the issue of Taoist poetry interpretation. IRINA V. BELAYA (Independent researcher, Kursk, Russia)

The article is devoted to the analysis of one of the poems attributed to the Taoist master Sun Buer. Using the example of the quatrain from the «Female practice of internal alchemy» (*Nü gong nei dan*), the author addresses the problem of interpreting Taoist poetry and, relying on the images and metaphors used in the quatrain, identifies several layers of meaning, each of which assumes its different interpretations.

Keywords: China, Taoism, Taoist poetry, female alchemy, Sun Bu-er

Во второй половине XII в. в Китае возникает даосская школа Целостности и совершенства (Цюаньчжэнь). Одной из первых наставниц этого религиозного движения была Сунь Буэр (1119–1182)¹, основательница субнаправления Чистоты и покоя (Цинцзин пай). В текстах, приписываемых ей, были изложены основы женской алхимической практики (*нюй дань*), которая является одним из самых интересных и малоизученных направлений даосизма в культуре современного Китая. Наибольшую известность получили ее стихи, посвященные даосской алхимии для женщин. В современном

издании даосских сочинений «Даосские книги, не вошедшие в “Даосский канон”» (*Цзан вай дао шу*) они представлены под названием «Почтения Изначальной владычицы Сунь Буэр» (*Сунь Буэр юань цзюнь фа юй*) (досл. «Уставные речи» (*фа юй*) – прим. авт.) [9, т. 10, с. 805–806]. Это поэтическое собрание включает в себя два сборника стихотворений – «Последовательность овладения мастерством женского Дао-Пути» (*Кунь дао гун фу цы ди*) [9, т. 10, с. 805–806] и «Женское мастерство внутренней алхимии» (*Нюй гун нэй дань*) [9, т. 10, с. 806].

В настоящей статье мы обратимся к теме перевода и интерпретации даосской поэзии на примере стихотворения, открывающего поэтический сборник «Женское мастерство внутренней алхимии». Это единственная поэма из вхо-

¹ Даты жизни главных действующих лиц в статье даны в соответствии с традиционным китайским летоисчислением.

* БЕЛАЯ Ирина Витальевна, кандидат философских наук, независимый исследователь, г. Курск.

E-mail: belaya-irina@rambler.ru

© Белая И.В., 2018

дящих в него семи четверостиший, которая ни разу не была переведена с китайского языка².

*Чем седлать белых журавлей, лучше за-
прячь луаней,*

*Окружив двадцатью бунчуками и стяга-
ми слева и справа.*

*Моя пара войдет в келью ученого – про-
мелькнет улыбка.*

*Снизойдут Совершенные, и дым благо-
воний обовьет лазурные перила.*

[9, т. 10, с. 806].

В Китае журавлей и фениксов издревле наде- ляли волшебной природой. Журавль олицетво- ряет светлое космическое начало *Ян* и счита- ется символом долголетия. В даосизме журавли служили средством передвижения небожите- лей-*сяней*. Еще с древних времен в мифах и ска- заниях рассказывалось о людях, летавших на журавлях, что символизировало обретение че- ловеком чудесных качеств. Это подтверждает множество иллюстраций, изображающих да- осов, оседлавших журавлей для того, чтобы, поднявшись ввысь, предстать перед небесным императором для получения *сяньского* ранга.

Жизнеописания даосских подвижников шко- лы Цюаньжэнь так же свидетельствуют о том, что журавли играли в их жизни немаловажную роль. Согласно преданиям, мать Сунь Буэр за- беременела в результате чудесного сна, где она увидела семерых журавлей, круживших над ее домом, один из которых чудесным образом во- шел в ее грудь [2, с. 29]. Основатель учения Цю- аньжэнь Ван Чунъян поселился во владениях супружеской пары Ма Даньяна и Сунь Буэр на том самом месте, куда однажды приземлились два журавля, что стало для них предзнаменова- нием чудесной встречи с даосским наставником [1, с. 251].

Что касается луаней, то это один из видов фениксов. Согласно китайской мифологии, в оперении луаней преобладает красный цвет,

² На английский язык четырнадцать поэм пере- вел Томас Клири, под заглавием «Fourteen poems with commentary by Chen Yingning» («Четырнадцать поэм с комментариями Чэнь Иннина») [11, р. 7–45]. Кроме того, в главе, посвященной женской алхи- мической поэзии, он привел перевод шести поэм под заглавием «Sun Yu-er», за исключением поэмы, представленной в настоящей статье [11, р. 74–78]. Современные комментарии к поэмам из «Женско- го мастерства внутренней алхимии» были сделаны Томасом Клири [11], известным японским исследо- вателем даосизма Хатией Кунио [8] и тайваньской исследовательницей Е Ицзин [3].

а посему они являются олицетворением Юга. В «Каталоге гор и морей» (*Шань хай цзин*) го- ворится, что водятся эти сказочные птицы на горе Куньлунь, где проживает Матушка-влады- чица Запада (Си-ван-му): «[На горе Куньлунь] <...> К западу от Открывающего свет живут птицы [фениксы] *фэн*, *хуан* и *луань*. На головах и на ногах у них [висят] змеи, на груди тоже змеи красного цвета» [4, с. 105]. Интересно, что в том же сочинении рассказывается о луанях, гнездящихся на горе под названием «Женское ложе» [4, с. 39]. Возможно, это одно из объяс- нений, восходящее к древнекитайской мифо- логии, почему в поэме, посвященной методам совершенствования для женщин, Сунь Буэр от- дает предпочтение луаням в качестве средства передвижения.

Бунчуки и стяги (*чуан фань*) символизируют флаги и знамена (*ци чжи*), которые располагали вокруг алтаря (*шэнь тань*, *цзяо тань*) во время даосских богослужений. Во время проведения торжественного ритуала-*цзяо* даосы воскурива- ют благовония, призывая их ароматом спустить- ся на землю *сяней* и Совершенных. На первый взгляд кажется, что в этом четверостишье го- ворится о необходимости физического взаимо- действия между партнерами для достижения результата в даосском искусстве «внутренней алхимии». Перед нами алтарь, вокруг него раз- веваются бунчуки и флаги, даосская подвижни- ца и ее партнер возжигают благовония, взывая к небесным Совершенным, и уединяются для завершения «парного» ритуала. Такие методы совершенствования, известные как «парные» (*шуан сю*), получили широкое распространение в конце эпохи Мин (1368–1644). Парные мето- ды, такие как, например, «соединение животво- рящих дыханий-*ци* [мужчины и женщины]» (*хэ ци*), объединяли в себе сексуальные отноше- ния с ритуальной практикой. Часто для этого использовалась специальная комната, где был установлен алтарь, изображения даосских бо- жеств и патриархов, а сам союз воспринимался как особый ритуал, во время которого партнеры должны были воздерживаться от чувственных желаний и похотливых мыслей [12, р. 211].

Восстановив экстралингвистический кон- текст четверостишья, мы поймем, кого Сунь Буэр называет «своей парой» и какие мысли и чувства она стремилась вложить в эти строки. Обратившись к жизнеописанию Сунь Буэр, мы узнаем, что ее первоначальное имя было Сунь Юаньжэнь. Она происходила из знатной семьи и рано вышла замуж. Ее мужем стал Ма Цун-и

(1123–1183), потомок прославленного полководца эпохи Хань Ма Юаня, от которого у нее родилось трое детей. Их размеренная жизнь закончилась, когда в их владениях поселился даос Ван Чунъян (1113–1170). Соорудив в саду хижину «Целостности и совершенства» (*Цюань чжэнь ань*), Ван Чунъян стал обращать в свое учение супругов:

Эр-по, Вы знаете только, как жить в мире страстей,

Но не знаете, что на Пэн[лай] и Инь[чжоу] есть Нефритовый чайник³.

Если решите одуматься и устремитесь к пробуждению,

Тогда Ваше имя прославят навечно и прозовут Бессмертной девой.

[10, т. 26, с. 391].

Он настаивал на обязательном разделении семейной пары, преподнося им разрезанные пополам груши (*фэнь ли*), символизирующие их раздельную жизнь (*фэнь ли* – записано другими иероглифами – прим. авт.):

«Преподнесено деве Сунь» (Цзэн Сунь гу)

Эр-по, Вы все еще сами цепляетесь за дом и хозяйство.

Но для дома и хозяйства нужны деньги, чтобы не прийти в негодность.

Если Вы продолжите оставаться дома, как и прежде,

Господин Ма не уйдет, чтобы стать чудесным сянем.

[10, т. 26, с. 384; 13, р. 179].

Вскоре Ма Цунъян стал даосом и получил даосское имя Юй и прозвище «Киноварный свет» (Даньян). Он ушел от жены и детей и отправился совершенствоваться в даосских методах в горы Куньюйшань вместе со своим наставником. Через год Сунь также обратилась к учению Ван Чунъяна. Она получила от него посвящение в даосские монахини в Зале Золотого лотоса (*Цзиньлянтан*) и взяла даосское имя Буэр, означавшее, что она больше «Не [жена] второго [сына]», символизировавшее ее уход из семьи в монашество. Ван Чунъян дал ей даосское прозвище «Чистота и покой» (Цинцзин) и подарил поэму:

В позапрошлом году я делил груши десять раз, чтобы преобразовать Вас.

Этому самоестественно способствовали Небеса и благоприятное время.

Так почему же тогда Вы не расстались [со своей семьей]?

А потому что Вы всего-навсего ждали, когда сформируется Золотой лотос.

[10, т. 26, с. 377; 13, р. 178].

После смерти Ван Чунъяна Сунь Буэр оформила развод с Ма Даньяном и продолжила осваивать даосские методы в отдельной хижине. Ма Даньян посвятил ей поэму:

«О плавке киноварного песка» (Лянь дань ша)

С почетом преподношу деве из Фучунь, Ты больше не должна следовать за мной, и отныне мы не жена и не муж.

Каждый по отдельности закончит совершенствовать свой подлинный облик.

Для того, чтобы освободиться от Трех путей и очистить ци,

нет нужды в общих покаях.

[Дыхание-ци тянется] вверх и вниз, попереки и вдаль,

Как бесконечная нить, как будто бы есть, но как будто бы нет.

Как только обернешь им чудесного реbenка,

С ним сонастроишь, побуждая появиться на свет,

Тогда будешь готова отправиться в столицу небожителей.

[10, т. 26, с. 52; 13, р. 180].

Примеры из жизнеописания Сунь Буэр свидетельствуют о том, что в школе Цюаньчжэнь отказ от семьи (*чу цзя*) считался необходимым условием для вступления в члены монашеской общины. Таким образом, в заключительной строчке поэмы Сунь Буэр не может подразумеваться ни реальный союз женщины с мужчиной, ни даосские методы *хэ ци*, относящиеся к парному совершенствованию, потому что всеми членами этого религиозного сообщества соблюдался целибат.

А может быть под словами «моя пара» имеется в виду не мужчина, а женщина? После развода и расставания с Ма Даньяном Сунь Буэр отправилась в Лоян, где продолжила изучать даосские методы под руководством Фэн Сяньгу (Бессмертной девы Фэн). Сунь Буэр поселилась над пещерой, в которой проживала Фэн Сяньгу. Женщины забаррикадировали подступы к своему жилищу камнями и сбрасывали их вниз, если к ним приближался мужчина [10, т. 47, с. 662].

Как отмечает С.В. Филонов, литературный текст может указывать как на реальные, так и

³ «Нефритовый чайник» (*юй ху*) – образное обозначение волшебного мира небожителей.

на непройденные пути, рождаемые творческим воображением автора [6]. Следовательно, «парой» из поэмы Сунь Буэр не обязательно является реально существовавший человек. Кому же посвящаются данные строки? Разгадка кроется в стихотворении, написанном даосским деятелем по прозвищу «Совершенный человек Правильного сокровенного» (Чжэнсюань чжэньжэнь) и входящем в сборник «Чудесное мастерство даоинь и тонкости женской алхимии» (*Нюйдань синьфа юй даоинь шэньгун*) [5, с. 285]. Первые иероглифы каждой строки образуют фразу «снизоидет Бессмертная дева Хэ» (*Хэ Сяньгу цзян*).

Хэ [Сяньгу] выезжает на белом журавле, не садится на луаней.

Бессмертные-сяни окружают с бунчуками и стягами слева и справа.

Дева войдет в Сокровенные врата – промелькнет улыбка.

Снизойдет, окутает ароматом, переведет на Иной берег

[на аудиенцию] к Изначальным [владыкам].

Описание визитов небожителей к даосским подвижникам, которые С.В. Филонов называет «концепцией встречи», было весьма характерно еще для сочинений возникшей в III–IV в. школы Высшей чистоты (Шанцин). Как уточняет С.В. Филонов, «во время этих встреч и небожители и простые смертные являют собой образцы изысканности и утонченности, образованности и эстетизма – они декламируют, поют, играют на музыкальных инструментах, дарят друг другу экспромтом составленные стихи, проявляют чувства восторга, смущения или робости». В результате общения с Совершенными, даос «получает от них наставления, указания, книги»⁴ [6]. Торжественный выезд высших даосских божеств и Совершенных сопровождает свита из небожителей, нефритовых дев и отроков. Эта процессия шествует рядом с экипажем и несет императорские регалии, бунчуки и стяги. «Моя пара войдет в келью ученого» – это и есть описание «Встречи» даосской подвижницы, долгие годы стремившейся постичь тайны Дао-Пути в одинокой келье, с божеством, чьи тексты шанцинских сочинений называют *оу цзин* – «моя пара, созданная из света звезд». Основная цель даосского совершенствования –

это отнюдь не обретение бессмертия или prolongation физического существования, а спасение из мира пыли и грязи, вознесение на Небеса и получение *сяньского* чина [7, с. 508]. Одна из особенностей сотериологической парадигмы даосских сочинений XVIII–XX вв., описывающих методы совершенствования для женщин, состоит в том, что даже после завершения практики женщина не может самостоятельно подняться на Небеса и вынуждена ждать, пока за ней придут небожители. Это связано с представлениями о «грязном» *иньском* начале, из которого состоит ее тело. Считалось, что оно не может быть очищено полностью, пока даоска не совершит множество добродетельных деяний и не накопит достаточное количество заслуг. Только тогда небожители сжалятся над ней и переведут на Иной берег. Согласно содержанию второго стихотворения, именно эта парадигма лежит в основе и стихотворения Сунь Буэр. Это Хэ Сяньгу послала за ней свою колесницу, чтобы сопроводить на Небеса.

Однако перед нами не просто поэзия, а наставления в высших методах приобщения к *сяньскому*. Поэтому за описанием торжественного появления небожителей может быть скрыт тайный язык даосских методов совершенствования, называемых «внутренней алхимией» (*нэй дань*).

Японский специалист в области даосизма Хатия Кунио считает, что выражение «белый журавль» символизирует мужское жидкостное начало – семенную эссенцию (*цзин*), а красный цвет луаней указывает на женское жидкостное начало – кровь (*сюэ*). «Двадцать бунчуков и стягов» – может обозначать движение дыхания-*ци* в природе по Небесному кругу (*чжоу тянь*), а также оборот, который внутреннее дыхание-*ци* совершает в течение суток в теле человека. Слово «*тань*» (с ключом «почва») – это не только «алтарь» или «хижина», но и омофон иероглифа *тань* (с ключом «мясо»), которым обозначается особая область в груди, носящая в акупунктуре название «*тань чжун*». Согласно Хатии Кунио, в этом четверостишье рассказывается о том, как дыхание-*ци* совершает кругооборот из Моря крови (*сюэ хай*), расположенного у женщин внизу живота, к груди, в область *тань чжун*, где соединяется с духом-*шэнь*, создавая зародыш «еще-не родившегося-сяня» [8, с. 419–420].

Учитывая образный язык «даосской алхимии», первая строка «Чем седлать белых журавлей, лучше запрячь луаней», означает, что даоска не будет заниматься практиками для

⁴ Один из примеров такого торжественного выезда небожителей описан в даосском сочинении «Получения Совершенных» (*Чжэнь гао*) (см.: [7, с. 7–10]).

мужчин – «выезжать на белых журавлях», она предпочитает «выезжать на луанях», т. е. использовать методы «женской алхимии». Тайваньская исследовательница Е Ицзин полагает, что в первой строке четверостишья описан даосский метод совершенствования для женщин, который напоминает, что к женским методам следует приступать с «обезглавливания Красного дракона» (*чжань чи лун*), т. е. с «очищения тела». Исходя из этого, можно предположить, что вторая строка является кратким изложением реального практического метода женской практики. Этот метод известен в сочинениях по «женской алхимии» под названием «Великое *иньское* начало очищает тело» (*тай инь лян син*). «Тело» в женских методах совершенствования указывает на «грудь», поэтому главное место в этом методе отводится массажу груди. Именно в этой области, согласно представлениям «даосской алхимии», происходит концентрация жизненных сил женщины и там же осуществляется главное действие «алхимического» очищения крови и превращение ее в дыхание-*ци* (*лян сюэ хуа ци*).

Варианты исполнения метода *Тай инь лян син* описаны в нескольких сочинениях по «женской алхимии», однако наиболее точно раскрывает смысл, зашифрованный в первом стихотворении, фрагмент из «Женского мастерства совершенствования и очищения из “Книги-основы Цюояна”» («*Цюоян цзин*» *нюй гун сю лян*): «Сделай так, чтобы сердце успокоилось, а дыхание стало ровным, а после сосредоточь дух-*шэнь* и введи в Пещеру *ци*. Скрестив руки, придерживай груди, слегка массируя их двадцать раз. Когда дыхание-*ци* само опустится в Киноварное поле, неслышно вдохни тридцать шесть раз. <...> Какое-то продолжительное время Совершенное *ци* будет самоестественно приходить и уходить, раз раскрылось, раз закрылось (обр. в знач. вдоха и выдоха – прим. авт.), так и вскормишь *инь е*. Дух и *ци* восполнятся, Совершенное *янское* начало само преисполнится, регулы сами прервутся» [9, т. 26, с. 428].

«*Инь е*», поясняет Е Ицзин, – это Изначальный дух (*юань шэнь*). «Пещера *ци*» (*ци сюэ*) – это и есть область *тань чжун*, находящаяся между грудями. Поэтому за фразой «Окружив двадцатью бунчуками и стягами слева и справа» скрывается аллегория на массаж груди – двадцать раз поглаживать по кругу левую и правую грудь. «Моя пара войдет в келью ученого» – это указание на то, что дух-*шэнь* и дыхание-*ци* необходимо соединить вместе в Пещере *ци*. Заключительная

строка четверостишья передает ощущение от круговращения Совершенного *ци* (*чжэнь ци*), свободно циркулирующего по телу [3, с. 94].

В заглавии всего цикла стихотворений указывается, что это «Женское мастерство внутренней алхимии» (*Нюй гун нэй дань*), подчеркивая тем самым, что начало практики женщины и мужчины имеет отличия. Поэтому в первом стихотворении акцентируется особое внимание на методе «обезглавливания Красного дракона». Так как, согласно представлениям «женской алхимии», женское тело состоит из крови, то для того, чтобы «очистить тело», нужно трансформировать в субстанцию *ци* Чудесный жир грудей. Только тогда красное обратится в белое, кровь превратится в *ци*. Для этого даоска должна одновременно с массажем груди мысленно сосредоточиться в области *тань чжун*, побуждая с помощью массажа прийти в движение Механизм *ци* (*ци цзи*). Затем ей необходимо сосредоточить дух и ввести в Пещеру *ци*, направив Совершенное *ци* из Моря крови в область *тань чжун*.

Таким образом, содержание этого четверостишья можно рассматривать как указание на парные методы совершенствования, описание встречи с небожителями, а можно как символический язык даосской «внутренней алхимии» или как практическое руководство по «женской алхимии». Исходя из предложенных вариантов, можно сделать вывод, что различные контексты могут дать различное прочтение поэтических строк, а символический язык описания даосских методов – породить самые разнообразные интерпретации их образов, которые будут зависеть от времени написания комментария, предпочтений комментатора или отражать идеи той даосской субтрадиции, к которой он принадлежит.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белая И.В. «Десять увещаний» Ма Дань-яна как источник по истории даосской школы Цюаньчжэнь // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия «Востоковедение. Африканистика». 2012. № 20. С. 249–259.
2. Белая И.В. Жизнеописание наставницы Сунь Бу-эр (1119–1182) в даосской традиции // Вопросы культурологии. 2010. №1. С. 28–32.
3. Е Ицзин. Цюаньчжэнь нюйгуань Сунь Буэр цзи «Сунь Буэр юань цзюнь фа юй» чжи яньцзю (О даоске школы Цюаньчжэнь Сунь Буэр и сочинении «Поучения Изначальной владычицы Сунь Буэр»): дисс. ... магистра Университета Чэнгун, 2003.

4. Каталог гор и морей (Шань хай цзинь). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977.

5. Нюйдань синьфа юй даоинь шэньгун (Чудесное мастерство даоинь и тонкости женской алхимии) // Нэй вай гун ту шо цзи яо. Шанхай, 1989.

6. Филонов С.В. «Встреча» в контексте культурного пространства даосского текста (размышления о методологии изучения шанцинского даосизма) // Первые Торчиновские чтения: Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 20–21 февраля 2004 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 105–110.

7. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011.

8. Хатия Кунио. Кин Гэн дзидай но докё: Ситидзин кэнкю (Даосизм в эпохи Цзинь и Юань: исследование Семи совершенных). Токио, 1998.

9. Цзан вай дао шу (Даосские книги, не вошедшие в «Даосский канон»). В 36 т. Чэнду: Башу шушэ чубань, 1992.

10. Чжун хуа Дао цзан (Китайский «Даосский канон»). В 48 тт. Пекин: Хуася чубаньшэ, 2004.

11. Cleary, T. ed., 1996. Immortal sisters. Secret teachings of Taoist women. Berkeley: North Atlantic Books.

12. Despeux, C. and Kohn, L., 2003. Women in Daoism. Cambridge: Three Pine Press.

13. Komjathy, L., 2014. Sun Buer: early Quanzhen matriarch and the beginning of female alchemy. NAN NÜ. Men, Women and Gender in China, Vol. 16, no. 2, pp. 171–238.

REFERENCES

1. Belaya, I.V., 2010. Zhizneopisanie nastavnitsy Sun Bu-er (1119–1182) v daoskoy traditsii [The biography of the master Sun Bu-er in the Taoist tradition], Voprosy kul'turologii, no. 1, pp. 28–32. (in Russ.)

2. Belaya, I.V., 2012. «Desyat' uveshchevaniy» Ma Dan-yang kak istochnik po istorii daoskoy shkoly Quanzhen [«Ten admonitions» of Ma Dan-yang as the Source of the Taoist History of the Quanzhen School], Vestnik Rossiyskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta.

Seriya «Vostokovedenie. Afrikanistika», no. 20, pp. 249–259. (in Russ.)

3. 葉怡菁, 2003. 全真女冠孫不二及“孫不二元君法語”之研究 [About Sun Bu-er, the Taoist nun of the Quanzhen school and the text «The teachings of the primordial goddess Sun Buer»]. MA dissertation. Chenggong University. (in Chinese)

4. Katalog gor i morey (Shan hai jing) [Catalog of mountains and seas]. Moskva: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel'stva «Nauka», 1977. (in Russ.)

5. 女丹心法与导引神功 [Spiritual exercises of the Daoyin and excellent methods of the women's alchemy]. In: 内外功图说辑要. 上海, 1989. (in Chinese)

6. Filonov, S.V., 2004. «Vstrecha» v kontekste kul'turnogo prostranstva daoskogo teksta (razmyshleniya o metodologii izucheniya shantsinskogo daosizma) [«Meeting» in the context of the cultural space of the Taoist text (reflections on the methodology of studying Shangqing Taoism)]. In: Pervye Torchinovskie chteniya: Religiovedenie i vostokovedenie. Materialy nauchnoy konferentsii. Sankt-Peterburg, 20–21 fevralya 2004 g. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGU, pp. 105–110. (in Russ.)

7. Filonov, S.V., 2011. Zolotyie knigi i nefritovye pis'mena: daoskie pis'mennye pamyatniki III–VI vv. [Golden books and jade letters: Taoist written sources of the III–VI centuries.]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (in Russ.)

8. 蜂屋邦夫, 1998. 金元時代の道教: 七真研究 [Taoism in the Jin and Yuan era: the study of the Seven Perfect]. 東京. (in Japanese)

9. 藏外道書 [Taoist books outside the Canon]. 成都: 巴蜀書社出版, 1992. (in Chinese)

10. 中华道藏 [Taoist Canon of China]. 北京: 华夏出版社, 2004. (in Chinese)

11. Cleary, T. ed., 1996. Immortal sisters. Secret teachings of Taoist women. Berkeley: North Atlantic Books.

12. Despeux, C. and Kohn, L., 2003. Women in Daoism. Cambridge: Three Pine Press.

13. Komjathy, L., 2014. Sun Buer: early Quanzhen matriarch and the beginning of female alchemy. NAN NÜ. Men, Women and Gender in China, Vol. 16, no. 2, pp. 171–238.

МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

УДК 16

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-4/51-57

В.С. Попова*

О РОЛИ ЛОГИКИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ: ОПЫТ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ НАЧАЛА XX В.

В статье рассматриваются наиболее важные функции логики в историческом познании, которые обсуждались А.И. Введенским, Н.О. Лосским, Г.Г. Шпетом: формирование критического мышления, демаркация предмета и границ исследования, построение субъект-объектных отношений, участие в выработке априорных синтетических суждений науки. Автор отмечает некоторые важные функции логики, на которые указывает «Методология истории» А.С. Лаппо-Данилевского, а также рассматривает суждения Г.Г. Шпета и Н.И. Кареева о значительной роли логики в методологии исторической науки.

Ключевые слова: русская философия, логика, историческое познание, априорные синтетические суждения

Reflections on the role of logic in the cognition of history by the Russian philosophers of the early XX century. VARVARA S. POPOVA (Immanuel Kant Baltic Federal University)

The article discusses the most important functions of logic in the cognition of history as they appear in the works of such early XXth century Russian philosophers, as A.I. Vvedensky, N.O. Lossky, G.G. Shpet. The author suggests that G.G. Shpet and N.I. Kareev declare the crucial role of logic in the methodology of history.

Keywords: Russian philosophy, logic, historical cognition, synthetic a priori proposition

Многие крупные русские мыслители начала XX в., такие как А.И. Введенский, Н.О. Лосский, С.И. Поварнин, И.И. Лапшин, Г.Г. Шпет и другие, сопровождали построение целостных систем разработкой собственного методологического фундамента и инструментария. Они предлагали оригинальные и плодотворные идеи в области методологии гуманитарного познания, и в центре таких методологических по-

строений оказывалась логическая наука. Присутствовало довольно четкое представление о том, что именно логика составляет ядро рациональности внутри знаниевой системы, при том что мыслители принадлежали по своим взглядам различным гносеологическим традициям (например, А.И. Введенский и И.И. Лапшин – кантовской, Н.О. Лосский – интуитивистской, а Г.Г. Шпет – феноменолого-герменевтической).

* ПОПОВА Варвара Сергеевна, кандидат философских наук, доцент Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

E-mail: varyud@mail.ru

© Попова В.С., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 17-03-00707.

На пересечении этих традиций просматривается диалог различных когнитивных практик в гуманитарном познании. Можно с уверенностью сказать, что логико-методологические исследования становились органичной, скрепляющей, сквозной частью методологического опыта в гуманитарных науках.

И хотя чаще всего русские мыслители начала XX в. не выстраивали парадигмальных логических теорий (за исключением Н.А. Васильева), их собственные варианты адаптации традиционной логики для нужд раскрытия важнейших вопросов познания в первую очередь внутри их собственных философских систем оказывались эффективными и ценными. Логические подходы во многом определяли стиль их интеллектуальной деятельности, научно-педагогической практики. Причем это почтение к логике как части методологии гуманитарного познания базировалось не на абстрактных представлениях, а на проработке конкретно-логических вопросов (таких как структура суждения, трактовка определенных видов умозаключений, познавательный статус силлогизма и т. д.). Критика логической последовательности в развертывании концепции воспринималась ими как наиболее существенная. То есть логические критерии оказывались центральными для оценки всякой гуманитарной концепции и отдельных ее частей. Этот философский опыт через университетскую научно-педагогическую среду распространялся и на другие сферы познания – историческую, правовую.

Можно очертить ряд вопросов, ответы на которые (если проанализировать содержащую гносеолого-методологическую проблематику работы русских мыслителей начала XX в.) требовали опоры на логику. Например, как производить обобщения принципиально необобщаемого, идиографического и уникального исторического материала? Как получать достоверные выводы о давно минувшем, выводы в «регрессивном направлении», т. е. от следствий к причинам? Как строить рассуждения о возможности и необходимости в последовательностях исторических событий? Как относиться к психологизму в исторических исследованиях? Рассмотрим некоторые существенные идеи для решения этих и других вопросов гуманитарной эпистемологии, которые были предложены русскими философами.

Так, и А.И. Введенский, и Н.О. Лосский, обсуждая методологические вопросы в своих «Логиках», не фокусировались именно на исто-

рическом познании, но можно извлечь важные для методологии гуманитарного познания как такового логические акценты. Они распространяются данными авторами в первую очередь на принципы философского познания (гносеологию) и принципы историко-философского исследования. Пожалуй, наиболее важная методологическая роль логики в гуманитарном познании – это ее способность формировать критическое мышление, очерчивать предмет исследования и определять субъект-объектные отношения на уровне разбора ключевых суждений научной теории. Эта функция распространяется на всякую научную область и позволяет при логически последовательном взгляде избежать, например, психологизма в научной позиции, сохранив самостоятельность отрасли науки. Причем логика «работает» наряду с гносеологией над определением границ предмета и объекта конкретной науки.

Многие исследователи истории логики в России отмечают, что русской дореволюционной логике был свойственен гносеологизм (это качество отмечает, например, В.А. Бажанов [5], а также современник ситуации С.И. Поварнин [7, с. 7]). Вероятнее всего гносеологизирование и логизирование (логицизм) в решении методологических вопросов науки были обусловлены в то время влиянием научного авторитета А.И. Введенского и ориентацией на его фундаментальную «Логику как часть теории познания», ставшую важным ориентиром в университетской исследовательской культуре¹. Нельзя отрицать того, что включенность исследователя в культурный контекст определенного научного сообщества подразумевает его приобщение к логико-аргументативным практикам и, как отмечают С.Е. Крючкова и С.А. Храпов, «задает нормативные схемы и структуры, обеспе-

¹ Даже ученик А.И. Введенского Н.О. Лосский, ожесточенно расходясь с учителем в очень многих вопросах, тем не менее одну из своих работ, вошедшую впоследствии в его «Логику», называет «Гносеологическое введение в логику», увязывая тем самым логику и гносеологию. Для справедливости следует сказать, что, усвоив логико-гносеологический подход учителя, Лосский предложил собственную оригинальную его реализацию в виде логики, основанной на интуитивистской гносеологии. Лосский явно гносеологизирует логику, показывая, как именно гносеология позволяет выделить границы и предмет логического рассмотрения действий мышления. Введенский же логизирует гносеологию, что позволяет ему демаркировать логику от психологии по предмету, преодолевая тем самым психологизм.

чивая ту конструкцию аргументационной речи, на которую “навешивается” все остальное» [3]. Интересно, что эта выработанная русскими философами начала XX в. убежденность в значительной роли логико-гносеологического инструментария для выявления объекта и предмета науки созвучна мнению выдающегося советского методолога Б.С. Грязнова: «Анализ понятия “объект научного исследования” может и должен осуществляться с двух взаимосвязанных, но нетождественных друг другу сторон — гносеологической и логической. Логический анализ предполагает предварительное выяснение и решение проблем гносеологических. То или иное гносеологическое решение вопроса предопределяет характер логического анализа, интерпретация результатов которого зависит от избранных гносеологических позиций» [2, с. 9].

Надо учесть, что логика в понимании Введенского не претендует на то, чтобы объяснять специфические концепты конкретных областей гуманитарных наук. Такой подход повредил бы самоопределению самой логики и ее особенно «чистому», формальному статусу. Логические принципы демаркации предмета исследования действуют на метауровне выстраивания знания, что придает определенность и последовательность системе, состоящей из суждений и умозаключений. Логика позволяет оторваться от того, какие переживания сопровождают эти суждения и умозаключения, но оценить правильность обращения с конкретными суждениями и умозаключениями (см. [1, с. 6–7]). Этот критерий повышает степень объективности в том с необходимостью субъективном гуманитарном знании, специфика которого всесторонне обсуждается в современной эпистемологии.

Развивая свою концепцию логицизма, А. Введенский большое внимание уделяет рассмотрению вопроса об априорных синтетических суждениях. Он следует в фарватере, который проложил Кант, желая оригинальным, созданным на русской почве и самостоятельным способом отделить науку от метафизики. Чтобы наука была возможна, мы должны допускать заведомую истинность (как пишет Введенский – «годность») априорных синтетических суждений. С них начинается развертывание всякой научной системы, но сами такие суждения не имеют доказательства. Более того, их следует принимать «без всяких надежд на их доказательство в будущем и с полным пониманием логической невозможности доказать их...» [1, с. 373]. Существование априорных

синтетических суждений в основаниях зданий математики и естествознания понятно и усвоено из Кантовых «Пролегомен». Но у Введенского имеется интересное пояснение, важное для данного разбора вопроса о значимости логики в историческом познании. Дело в том, что Введенский в круг естественных наук, ведущих свои начала с априорных синтетических суждений, включает те науки, которые мы сейчас назвали бы социально-гуманитарными: «Запомним, что выражение естествознание и естественные науки мы будем употреблять в широком смысле – в смысле изучения каких бы то ни было данных опыта, так что сюда относятся не только астрономия, физика, химия и т. п., но и психология, и лингвистика, и история, и т. п.» [1, с. 373]. Введенский широко трактует понятие природы, относя сюда факты внутренней душевной жизни и общественных отношений. Это говорит нам о следующих важных вещах. Во-первых, о том, что Введенский при всем своем логицизме, при опыте обучения на физико-математическом факультете и тяготении с ранних лет к математике (это, кстати, отразилось на его предпочтении естественнонаучных примеров в практикумах по логике) считал науки о духе равноправными по точности, доказательности и рациональности с науками о природе. И можно предположить, что философ предъявлял к ним соответствующие рациональные критерии. Рациональность науки определяется логикой. Поэтому для всякой науки верны логические критерии оценки знания. Во-вторых, Введенский был максимально последователен в реализации позиции логицизма, и это потребовало от него такого весьма специфического отождествления естествознания с социогуманитарным знанием: «Логике, сосредоточивающей свое внимание на самих доказательствах, на их особенностях, а не на предметах, по поводу которых употребляются эти доказательства, удобнее подразумевать под “природой” и человека со всеми явлениями, существованием человека», – пишет он [1, с. 35]. На самом деле такая позиция Введенского, на мой взгляд, не должна оцениваться как натурализм, редукция гуманитарного знания к естествознанию. Это его собственная особенная, оригинальная методологическая позиция логицизма или, точнее, логико-гносеологизма и формализма, не опирающегося, однако, на использование формальных символических систем (не путать с программой логицизма в обосновании математики). При этом науки имеют специфические методы и подходы к исследованию

дованию своих частей реальности, но способ построения и проверки знаний диктуется нормами логики.

Обращаясь к логико-методологическому опыту А.И. Введенского, остается установить связи с методологией исторической науки того культурного контекста, в котором витали идеи кантианца, плодотворность этого воздействия. Известно, что приверженцем кантианской традиции в исторической методологии, коллегой по академическому петербургскому неокантианству² был А.С. Лаппо-Данилевский. В «Методологии истории» он критикует идею существования разрозненных логик отдельных наук (упомянув при этом В. Вундта, который выделял логику филологии, логику социологии, логику истории и т. д. [4, с. 38]) и односторонне-психологистский взгляд на историческую науку. Сам Лаппо-Данилевский в подходе к методологии истории проявляет себя как отличный логик, поскольку он видит различие логических и внелогических интерпретаций теоретических проблем истории. Для всякого историка важно обращать внимание на принцип причинно-следственности (особенно склоняются к этому, по мнению Лаппо-Данилевского, приверженцы номотетического подхода). Но при установлении причинно-следственных связей между фактами исследователю важно различать «понятие о логически необходимой и понятие о фактически необходимой связи между двумя фактами – предшествующим и последующим» [4, с. 134]. Как показывает петербургский историк, это требует логической осведомленности, логической культуры. Логика необходима и в источниковедческом плане. Лаппо-Данилевский применяет именно логические критерии к оценке достоверности исторических свидетельств, выраженных в виде рассуждений, логическую правильность которых, в свою очередь, следует установить. Он пишет: «...Соблюдение или нарушение “законов” логики, заключаемое в данном показании, уже служит основанием для суждения о “возможности” или “невозможности” сообщаемого факта, а значит, и о научной ценности самого показания» [4, с. 485].

Обращение к логико-методологическому опыту А.И. Введенского показывает, что история как наука в своей методологической части также опирается на логические принципы. История, как и всякая наука, исходит

из априорных синтетических суждений и развертывается из них логическим порождением новых достоверных суждений. Установить такие априорные синтетические суждения с эвристическим потенциалом для истории может исследователь, владеющий глубокими фактическими историческими знаниями, но также обладающий высокой логической культурой. Формирование должной логической культуры возможно только при теоретическом и практическом изучении логики. Логическая культура намеренно и систематически формируется логикой и представляет собой развитое качество мышления, применимое для теоретизирования, для решения сложных интеллектуальных задач. Поэтому ученому-историку (да и всякому человеку, заботящемуся о качестве порождаемых мыслей) нельзя возлагать надежды только лишь на возможности прирожденной, «интуитивной» логики, которая может сгодиться для обыденных действий, но подведет на высоком уровне сложности, где действует абстрактное научное мышление³.

На проработке тезиса о значительной роли логики в методологии исторической науки был сосредоточен Г.Г. Шпет. Понятие «логика» внесено Шпетом в название книги, которую он посвящает методологии исторического познания. Для Шпета история – это реальность вокруг нас, она жива здесь и сейчас, и в настоящем времени, присутствуя в уме историка. Проблема истории ставится Шпетом как проблема действительности, так как «...“история” ведь и есть в конце концов та действительность, которая нас окружает» [9, с. 31]. И эта реальность координируется с сознанием исследователя истории через слова-понятия. Трудно представить себе менее формальную науку, чем история, но история, по мысли Шпета, как и всякая наука, все же имеет дело с формами.

³ Ведь, как верно подмечает Введенский, например, понятие «априорный» зачастую обрастает бытательскими смыслами, весьма далекими от того, который дает научное мировоззрение. Этот диссонанс особенно режет слух и в наше время, когда «a priori» ассоциируется у некоторой части населения не с допытным, предшествующим, изначальным знанием и даже не с именем великого кенигсбержца (даже в Калининграде), а с магазинами модной одежды. Введенский же в свое время был удручен тем, что слово «априорный» в бытательском понимании означало «произвольный», «зряшный». Но как можно считать исходные принципы математики и естествознания зряшными! Это, конечно, было чудовищно для логически и философски отточенного ума.

² К этому направлению Л.Н. Столович относит А.И. Введенского, Ф.А. Степуна, И.И. Лапшина, С.И. Гессена и Б.В. Яковенко (см.: [8, с. 284–310]).

В исторической науке формой выступает понятие или слово. Известно, что понятие – один из важнейших объектов изучения логики (объем и содержание понятий, определение понятий, операции с понятиями, классификация и т. д. – все это логические темы). Логика имеет дело с понятиями, а понятия соответствуют некоторым предметам (в «Истории как проблеме логики» Шпет фиксирует, что через предмет понятие очерчивает границы своего приложения). И поскольку различие в науках проводится по предметам, а им соответствуют специфические научные понятия, то различие в науках есть различие в первую очередь логическое. И эти самые понятийные структуры (слова-понятия) изучает со своей стороны именно логика. Поэтому, как ни парадоксально, но Шпет констатирует, что «о предмете своей науки сам историк говорить не может», только логик способен очертить предмет некой отрасли знания, в том числе и истории. То есть логика помогает различным отраслям знания определить свой предмет, она является эффективным инструментом структурирования, выстраивания знания, упорядочения его понятийной истории. Говоря о методологической роли логики для исторического изложения, Шпет подчеркивает, что «...хотел наметить те принципы, которыми определяется выбор этих материалов» [9, с. 51]. И тогда альтернативные модели истории вырабатываются в силу различий в этих логических принципах. Но такие различия возможны только в том случае, если есть различные логические системы, а сама логика не является раз и навсегда данной (например, аристотелевской), неизменной, но развивающейся наукой. Логика со своей стороны должна получить в рамках гуманитарного познания такое определение, которое было бы релевантным научному статусу истории. В этом Г. Шпет видел перспективы «гуманитаризации» логики, роста логической науки, что, по его словам, становилось «...прямо-таки необходимейшей проблемой современной логики» [9, с. 50].

Из сказанного вытекает простая мысль, которая соответствовала живой действительности университетской науки начала XX в.: всякий ученый-историк должен быть и логиком, потому что только в этом случае он может достаточно четко представлять предмет и концептуальные взаимосвязи своей науки, спорить о принципах, по которым он производит отбор материалов. Исходя из шпетовской точки зрения, приобщение к логике делает зримым

проявление человека как научно мыслящей личности («Изложить – значит дать правильное мышление», – указывает он [10, с. 39].). Таким образом, владение логикой является «выражением научного мышления» [10, с. 39]. Реальность, выраженная ученым через слово, становится предметом логической обработки, подлежит выстраиванию, не изложению, но выражению, которое не может быть идентично действительности. Поэтому здесь включается процесс интерпретации. В этом процессе первый логический акт связан с самой вербализацией переживания. Именно поэтому логика является не нахождением мышления, а его выражением, причем на intersubъективных основаниях. Присутствие логики в науке тем самым создает intersubъективные условия для понимания и диалога концептуально расходящихся научных доктрин.

Я полагаю, что образ логики Шпета представляет большую ценность в контексте современной методологии исторического познания. Ведь в многочисленных работах, а также в эпистолярном наследии Шпет ставит и пытается разрешить проблемы, актуальные и сегодня. Например, вопрос о том, что представляет собой историческая реальность для эпистемолога; проблему соотношения языка и социально-гуманитарного знания; проблему intersubъективности в науке и социальной практике (или, в терминологии Шпета, «трансцендентность в имманентности»); проблему понимания субъекта в гуманитарной эпистемологии. Шпет акцентировал проблему историчности субъекта-исследователя, из чего с необходимостью вытекает идея преемственности интеллектуальной культуры, которая всесторонне обсуждается в контексте культурно-исторического подхода.

Приведу одно из свидетельств того, что не только при философском метавзгляде на историческое познание, но и внутри исторической науки логика рассматривалась как методологический стержень исторической эпистемологии. Причем этот факт был отрефлексирован, имел осознаваемо-ценностный статус в методологическом опыте русских мыслителей благодаря тому, что логика являлась важной университетской дисциплиной, атрибутивной для становления научного мышления в любой области. Поэтому и философы, и историки, и юристы, и все другие университетские ученые чтит логику и старались сообразовывать свое мышление с ее нормами, т. е. были отчасти одновременно логиками в шпетовской трактовке.

В 2017 г. Алексей Малинов и Евгения Долгова ввели в научный оборот отрывок из неопубликованной книги историка Николая Ивановича Кареева «Общая методология гуманитарных наук» [6]. Книга, по оценке этих специалистов, является подводящей итог творческому наследию ученого в плане его методологических изысканий. В отрывке речь идет о логических предпосылках, общих для всякой методологии науки. Для раскрытия этой темы Кареев считает необходимым привести «принципы, на которые опираются научные методы», а именно рассматривает различные виды суждений (аналитические, синтетические, единичные, частные, общие и т. д.), их познавательный, эвристический статус и способы их обоснования и опровержения, далее – различные способы умозаключений (дедукцию, индукцию, аналогию) и условия построения доказательств в науке, даже обращается к вопросу о специфике логических законов (нормативные и естественные). Все это дается в соответствии с традициями изложения перечисленных тем в русской университетской логике начала XX в. (очень близко к тому, как это было представлено у влиятельного в университетской среде логика А.И. Введенского, на которого Н.И. Кареев в некоторых местах ссылается, упоминая также и другого русского кантианца И.И. Лапшина). Но обо всех этих темах Кареев считает нужным напомнить читателю в порядке изложения методологии гуманитарных наук, поскольку научный статус гуманитарного знания зависит от правильности построенных доказательств, ибо всякая наука складывается из опосредствованного (обоснованного, полученного доказательным путем) знания. «Нет знания, раз еще не доказана мысль, имеющая притязание быть знанием», – подмечает историк [6, с. 340]. И Кареев считает важным подчеркнуть очевидную мысль о том, что если «логика очень подробно разработала вопрос о неправильных доказательствах», то просто необходимо, чтобы с этими критериями считалась «всякая методология» (см.: [6, с. 333]). Логика общепринципиальна для всех наук, поскольку во всех науках используются логические способы доказательств. А вот работа с фактами очень специфична, как отмечает Кареев. Поэтому такая работа, с точки зрения логики, имеет технический характер. Эта идея перекликается с позицией Густава Шпета. Действительно, сами концептуальные принципы выстраивания знания и есть логика отдельной науки (и эта наука тем самым становится «проблемой логики»), без которой нет и этой

науки как таковой. И сам Н.И. Кареев, давая научно-методологические основы гуманитарного знания, с необходимостью предстает как логик и даже учитель логики, ибо показывает, как из азбучных истин логики следуют выводы о специфике научного исследования в области истории или другой гуманитарной науки.

В начале XX в. в университетских гуманитарных науках логика являлась необходимой частью методологии гуманитарного познания. Именно логико-методологическое идейное поле стало одним из факторов, скреплявших, объединявших, имплицитно сохранявших и после революции русскую интеллектуальную традицию университетской философии, в том числе и применительно социально-гуманитарной эпистемологии в целом и историческому познанию в частности. Общей чертой эпистемологического стиля многих русских мыслителей начала XX в. являлся высокий уровень владения логической культурой.

Методологические запросы современного социально-гуманитарного знания вновь обращаются к понятию рациональности, в центре которого оказываются различные, но все более антропологически ориентированные модели логики, что создает основания для переосмысления отдельных идейных традиций, созданных русскими мыслителями начала XX в.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Введенский А.И. Логика как часть теории познания. Петроград, 1917.
2. Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. М.: Наука, 1982.
3. Крючкова С.Е., Храпов С.А. Аргументативный дискурс в коммуникативном пространстве современной культуры: проблемы теории // Философская мысль. 2017. № 6. С. 36–50.
4. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
5. Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М.И. Каринский, В.Н. Ивановский, Н.А. Васильев / Под ред. В.А. Бажанова. М.: РОССПЭН, 2012.
6. Малинов А., Долгова Е. Логика методологии (к публикации «Логических предпосылок всякой методологии» Н.И. Кареева) // Социологическое обозрение. 2017. Т. 16. № 3. С. 327–365.
7. Поварнин С.И. Общее учение о доказательстве. Петроград: Тип. Акц. Общ. Типографского Дела, 1916.

8. Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. М.: Республика, 2005.

9. Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. 1. Материалы. М.; СПб.: Университетская книга, 2014.

10. Шпет Г.Г. Логика. Лекции, читанные в 1911–1912 годах на Высших женских курсах // Шпет Г.Г. Философия и наука. Лекционные курсы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2010.

REFERENCES

1. Vvedenskiy, A.I., 1917. Logika kak chast' teorii poznaniya [Logic as a part of the theory of knowledge]. Petrograd. (in Russ.)

2. Gryaznov, B.S., 1982. Logika. Ratsional'nost'. Tvorchestvo [Logic. Rationality. Creation]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

3. Kryuchkova, S.E. and Khrapov, S.A., 2017. Argumentativniy diskurs v kommunikativnom prostranstve sovremennoy kul'tury: problemy teorii [Argumentative discourse in communication space of modern culture: problems of theory], *Filosofskaya mysl'*, no. 6, pp. 36–50. (in Russ.)

4. Lappo-Danilevskiy, A.S., 2006. Metodologiya istorii [Methodology of history]. Moskva: Izdatel'skiy dom «Territoriya budushchego», 2006. (in Russ.)

5. Bazhanov, V.A. ed., 2012. Logikognoseologicheskoe napravlenie v otechestvennoy filosofii (pervaya polovina XX veka): M.I.

Karinskiy, V.N. Ivanovskiy, N.A. Vasil'ev [Logical-epistemological direction in Russian philosophy of the first half of the XXth century: M.I. Karinsky, V.N. Ivanovsky, N.A. Vasiliev]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)

6. Malinov, A. and Dolgova, E., 2017. Logika metodologii (k publikatsii «Logicheskikh predposylok vsyakoy metodologii» N.I. Kareeva) [The logic of methodology (on the publication of «The logical prerequisites of the methodology» by Nikolay Kareev), *Sotsiologicheskoe obozrenie*, Vol. 16, no. 3, pp. 327–365. (in Russ.)

7. Povarnin, S.I., 1916. Obshchee uchenie o dokazatel'stve [The general theory of argument]. Petrograd: Tip. Akts. Obshch. Tipografskogo Dela. (in Russ.)

8. Stolovich, L.N., 2005. Istoriya russkoy filosofii. Ocherki [The history of Russian philosophy. Essays]. Moskva: Respublika. (in Russ.)

9. Shpet, G.G., 2014. Istoriya kak problema logiki. Kriticheskie i metodologicheskie issledovaniya. Ch. 1. Materialy [History as a problem of logic. Critical and methodological studies. Part 1. Materials]. Moskva; Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. (in Russ.)

10. Shpet, G.G., 2010. Logika. Lektsii, chitannye v 1911–1912 godakh na Vysshikh zhenskikh kursakh [Logic. Lectures delivered in the Higher Women's Courses in 1911–1912]. In: Shpet, G.G., 2010. *Filosofiya i nauka. Lektsionnye kursy*. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)



Т.Г. Щедрина*

**ПОНИМАНИЕ КАК ПРОБЛЕМА ГЕРМЕНЕВТИКИ:
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД ГУСТАВА ШПЕТА
(ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА)****

В 1918 г. Густав Густавович Шпет закончил работу над рукописью «Герменевтика и ее проблемы», первоначально она была продолжением его фундаментального философско-методологического труда «История как проблема логики». Опубликовать рукопись Шпет не смог в силу объективных причин, она появилась уже в наше время. В архиве мыслителя остались наброски и черновики, которые и сегодня требуют осмысления. Содержащиеся в них герменевтические штудии остаются актуальными как для понимания интеллектуальной динамики Шпета, так и для осмысления современных эпистемологических проблем социо-гуманитарных и естественных наук. Автор статьи показывает значимость рассуждений Г. Шпета о двух возможных путях современной герменевтики как методологической стратегии, а также об историческом методе диалектической интерпретации понятий. В приложении публикуется отрывок из рукописных «Заметок о понимании», хранящихся в семейном архиве Г. Шпета.

Ключевые слова: методология, герменевтика, понимание, интерпретация, смысл, Густав Шпет

Understanding as a problem of hermeneutics: Gustav Shpet's methodological approach (based on archival materials). TATIANA G. SHCHEDRINA (Moscow Pedagogical State University)

In 1918 Gustav Shpet finished work on the manuscript «Hermeneutics and its problems», which initially was seen as a sequel of his fundamental book in philosophy and methodology «History as a problem of logic». For evident reasons, Shpet could not publish the manuscript in that years and it went out of print only in the late XXth century. There are drafts in his archives, containing his hermeneutical studies that are important for understanding both his intellectual dynamics and modern epistemological problems of humanities and natural sciences. The author of the article shows the importance of Shpet's treatises on two possible ways of contemporary hermeneutics and on historical method of dialectical interpretation of concepts. A fragment of Shpet's handwritten «Notes on understanding» from his family archives is published in the appendix of the article.

Keywords: methodology, hermeneutics, understanding, interpretation, meaning, Gustav Shpet

* ЩЕДРИНА Татьяна Геннадьевна, доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, редактор журнала «Вопросы философии».

E-mail: tannirra@yandex.ru

© Щедрина Т.Г., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 18-011-01187.

Автор благодарит внуку Г. Шпета Е.В. Пастернак за предоставление рукописи к публикации.

*К 100-летию рукописи Густава Шпета
«Герменевтика и ее проблемы»*

Последние тридцать лет в гуманитарных кругах ведутся дискуссии о философском статусе герменевтики (см.: [1; 7; 25]). Одни исследователи полагают, что это область эпистемологии интерпретации [8; 15], а другие трактуют ее как фундаментальную онтологию понимания [3; 5]. Каждая из этих точек зрения исторически фундирована. Одной из центральных фигур в этих спорах является Густав Густавович Шпет, о герменевтических идеях которого шли острые дискуссии [4; 6; 7; 17]. В этом году исполняется 100 лет рукописи Шпета «Герменевтика и ее проблемы», она была опубликована наследниками впервые около 30 лет назад в ежегоднике «Контекст» (1989–1993) [9]. Но идеи, которые в ней содержатся, и сегодня актуальны, они могут быть востребованы в качестве методологического ориентира в современных социо-гуманитарных [10; 11; 13] и, акцентирую на этом особое внимание, естественных науках¹ [16; 24]. И прежде всего потому, что Шпет уверен в когнитивной эффективности герменевтики, т. е. в том, что с ее помощью можно постигать истину даже там, где это кажется невозможным – в области интерпретации [12]. Эта точка зрения идет вразрез с устоявшейся сегодня философской трактовкой герменевтики как исключительно плюралистической методологии. Современные исследователи аргументируют эту точку зрения тем, что интерпретация у каждого ученого своя и не может быть одного-единственного истолкования социо-гуманитарной реальности.

¹ По мнению Шпета, «природа» возможна как предмет знания исключительно как феномен социальный. «Нет сообщения, нет общения. Но сообщение само предполагает понимание, следовательно, оно есть и там, где нет сообщения: понимаем мы и воспринимаемое. Но вопрос: перенесли мы понимание от знака (слова) на действительность или от действительности на слово? Именно последнее – отсюда общее значение исторического познания; и отсюда, что интерпретируя природу, мы вводим ее в свой социальный обиход и рассматриваем как социальное средство (иная интерпретация природы невозможна, иное ее изучение – абстракция). – Понимание как особая характеристика сознания: разумное сознание. Поэтому так трудно выделить разум из *Verstand*, *Verstehen* и пр. Это не есть акт наряду с другим, а новое сознание рядом с эмпирическим и идеальным (и новый предмет? *Ratio* как предмет!). Ведь и *Setzung*, с которым связывается понимание, не есть особый акт, а характер акта!!» («Заметки о понимании». Семейный архив Г. Шпета).

Шпет, однако, утверждает, что герменевтика может привести к истине. Недаром он напоминает нам о том, что исторически сложились две герменевтические традиции, в основе которых лежат: 1) аллегорическое истолкование; 2) историческое и грамматическое истолкование. И если аллегорическое истолкование предполагает множество интерпретаций, то историческое и грамматическое – только одну, и такое толкование возможно тогда, когда исследователь сознательно закрывает контекст системы, в которой работает. Если в аллегорическом толковании сознание исследователя допускает несколько смыслов в словах и выражениях, то в герменевтике историческое познание и понимание идут рука об руку, что и позволяет ученому искать один определенный смысл, который был выражен в исследуемом тексте как знаково-символической системе. «Смысл не является абстрактной формой выражения, он не дан извне, но таится в глубине предмета, поэтому понимание как непосредственное постижение смысла составляет ядро логического содержания мыслительных актов. Такая постановка проблемы приводит Шпета к разработке герменевтических принципов или, как он сам формулировал, принципов “диалектической интерпретации” понятий, выраженных в словесной форме» [26, с. 8].

Проблема понимания наиболее глубоко и основательно была раскрыта Шпетом в «Эстетических фрагментах», где он выделяет восемь ступеней понимания (как восприятия слова). Они были неоднократно интерпретированы, и я не буду на них здесь подробно останавливаться. Важнее другое. Воспользуемся тем вопросом, который Шпет считал наиболее значимым при работе с историческими текстами и смыслами. Важно не только постулировать мнение, но понять и выразить путь к истине, т. е. рассказать, как мы к этому пониманию приходим. Вот и мы зададимся вопросом о том, как Шпет приходит к трактовке понимания, предложенной им в «Эстетических фрагментах».

Именно здесь и начинает работать его архив – лаборатория философа, погружаясь в которую можно проследить динамику его мысли. В семейном архиве Шпета сохранилась папка с подготовительными материалами, которые можно озаглавить «Заметки к проблеме понимания». Они не имеют логической связности и завершенности, не пронумерованы последовательно, только изредка появляются какие-то следы нумерации. Если использовать шпетов-

скую терминологию, то эти заметки со следами нумерации – знаки, которые указывают на конкретные части определенного целого.

И еще одну важную особенность шпетовской стилистики мышления открывает нам архив. Сохранились его записи, напоминающие работу историка понятий. Он выстраивал исторически, как менялось понимание того или иного термина (от одного философа к другому, от одной интерпретации к другой). Вот, к примеру, как Шпет выстраивал цепочку трактовок *Verstehen*:

Wolf² – понимать – иметь о вещи отчетливые идеи или понятия (Усмотрение основания и сущности: NB! Ratio § 157 ff) [32, с. 128]³.

Suabedissen⁴ (§ 129ff) – познание значения и места в системе идей [30, с. 117–118].

Бахман⁵ (стр. 64) – понимать = познавать не только was, но и warum (Единство Verstehen и Vernunft!) [2, с. 64].

Фейербах⁶ – познавать в себе и из себя в согласии с другими [14, с. 32].

Lazarus⁷ (II, 160) – схватывать внутреннюю связь, отношение в причине и цели [27, с. 160].

² Вольф (Wolff) Христиан фон (1679–1754) – немецкий философ, математик, юрист. Шпет анализировал Вольфову трактовку понимания в книге «История как проблема логики» [22, с. 155–157].

³ Здесь и ниже литература в квадратных скобках найдена и приведена публикатором.

⁴ Свабедиссен (Suabedissen) Дэвис Теодор Август (1773–1835) – немецкий философ, профессор Марбургского университета. Шпет имеет в виду его идеи, выраженные в книге Die Grundzüge der Lehre von dem Menschen. Он обращается к идеям Свабедиссена в первой части «Очерка развития русской философии» [20, с. 164].

⁵ Бахман (Bachmann) Карл Фридрих (1785–1855) – немецкий философ, профессор политики и морали Йенского университета. Он обращается к идеям Бахмана в первой части «Очерка развития русской философии» [20, с. 147, 184].

⁶ Фейербах (Feuerbach) Людвиг Андреас фон (1804–1872) – немецкий философ, атеист. Особое внимание Шпет уделит идеям Фейербаха во второй части «Очерка развития русской философии» [21], в главах, посвященных Белинскому, Герцену, Лаврову и Чернышевскому. Для Шпета была важна мысль Фейербаха о когнитивной ценности общения [14, с. 32].

⁷ Лацарус (Lazarus) Мориц (1824–1903) – немецкий философ, один из основателей «психологии народов». Профессор в Берне (1860), Берлине (1873–1896). Шпет исследовал учение Лацаруса в книге «Введение в этническую психологию» [19, с. 425–450].

Meinong⁸ – схватывать «объективно»; понимание сказанного – в схватывании его значения [28, с. 25, 42].

Tönnies⁹ (6ff) – вид воли к усвоению; симпатия [31, с. 6 ff].

Prantl¹⁰ (Verstehen und Beurteilen, 6) – непосредственное схватывание в мысли; родственно Begreifen [29, с. 6].

Думаю, что этот способ терминологической работы также может быть сегодня актуальным для историков философии и культуры, работающих с понятийным слоем социо-гуманитарной реальности и ориентирующихся на методологию Р. Козеллека.

Ниже публикуется законченное рассуждение из «Заметок о понимании». Шпет специально пронумеровал три страницы, поставив на каждой из них число 114, что соотносится с пагинацией развернутого плана III тома «Истории как проблемы логики» [18, с. 201–211]. «Глава вторая: Из истории терминологии. 1, Обзор понятий и необходимость исторического очерка, чтобы не возвращаться – 88) 96) 114)» [18, с. 204]. Это рассуждение во многом расширяет наше осмысление шпетовского подхода к герменевтике, наполняет его новыми оттенками смыслов, позволяет еще добавить несколько недостающих частей в целое (я имею в виду рукопись его незавершенного труда «История как проблема логики», реконструкцию см.: [23]).

Рассуждение публикуется по рукописи, хранящейся в семейном архиве Г.Г. Шпета. Курсивом выделены слова и фразы подчеркнутые Шпетом, зачеркивание сделано Шпетом.

⁸ Мейнонг (Meinong) Алексиус фон (1853–1920) – австрийский философ и психолог. С 1882 г. профессор университета в Граце. Шпет осмысливал идеи Мейнонга в рукописи «Язык и смысл» (см.: [18, с. 496]).

⁹ Тённис (Tönnies) Фердинанд (1855–1936) – немецкий социолог, один из родоначальников профессиональной социологии в Германии. Шпет имеет в виду исследование Тённиса в области психологической и ссоциологической терминологии.

¹⁰ Прантль (Prantl) Карл (1820–1888) – немецкий философ, логик, профессор философии в Мюнхене. Автор ряда работ по истории философии и традиционной логики. Шпет пишет: «Понимание, согласно его определению (S. 6), есть «непосредственное охватывание в мысли» (ein unmittelbares denkendes Erfassen), сопровождающееся некоторым инстинктивным чувством правильности независимо от того, действительно мы имеем дело с чем-то оправдываемым или нет» [18, с. 380].

Приложение

Шпет Г.Г. «Заметки о понимании»
(отрывок)

Публикация и археографическая работа
Т.Г. Щедриной

114

Понимание, уразумение:

Возьмем слова и выражения:

Соображение, сметка, сметливость, уловить, схватить, почувствовать мысль, сообразительность, проницательность, постигать, обнять смыслом, охватить разумом, взять в толк, усвоение (умственное), проникнуть в смысл, раскусить, освоиться с чем-то, составить понятие о чем-то, увидеть, смыслить в чем-то и т. п.

Отбрасывая оттенки значений и смысла этих слов, мы в каждом из них найдем нечто, что позволяет связать их с одной группой переживаний, которую общо можно узнать под термином *понимание*, *понимать*. Но в широком смысле, если и не обыденном словоупотреблении, то в психологических определениях можно встретить такие описания понимания, где к функции понимания будет отнесена также деятельность «образования *понятий*» или оперирования над понятиями, разумея под понятиями логически определенные средства познания. «Понимание» этой стороной сближается с познанием, суждением, даже выводом. Но это сближение уже лишает собственно «понимание» некоторых специфических черт, которые <ближе> запечатлеваются в слове «разумение» и которые, хотя также связаны с познавательной характеристикой, но тем не менее не прямо указывают, что в данном акте совершается новое приобретение или расширение известного, уже знакомого, в направлении нового содержания.

Для разумения как такого существеннее указать, что с разумением и в особенности с уразумением мы даже в «знакомом» уже нам проникаем куда-то *вглубь*: мы «понимаем», «уразумеваем» в глубже, тоньше. От этого и само разумение характеризуется как глубокое, тонкое, проницательное, прежде всего куда-то внутрь чего-то проникающее через какую-то среду или содержание.

Как и в познании в широком смысле, здесь также есть переход от «неизвестного» к «известному», но это не есть простое накопление, прибавка к прежде известному, и не есть так же усмотрение каких-либо вообще новых черт в «знакомом», а это есть, скорее, усмотрение некоторых определенных черт, которые можно

характеризовать в первую очередь как черты *связи, внутренней связи*, какого-то *объединения* рассматриваемого. Так простая прибавка к известному уж нам факту нового факта может дать новое знание, но еще может не дать понимания или уразумения факта. Подметить связь между ними, «внутреннее единство», связать эти факты с чем-то третьим – уже значит внести в них свет смысла, приблизиться к их пониманию или понять их, уразуметь.

Нетрудно выделить то, на что собственно направляется акт уразумения, это есть некоторый *смысл* или значение. Имея в виду только это значение термина понимания, мы его довольно ясно отличаем от акта познания в соответствующем смысле. «Узнать смысл» есть выражение или только переносное и тогда в нем чувствуется некоторая неловкость, или мы все-таки подразумеваем здесь «узнавание» в несобственном смысле, предполагая нечто дополнительное к голому акту познания, нечто его сопровождающее, как опять-таки «постижение», «проникновение», «углубление» и т. п.

Во всяком случае, для разумения существенным остается его направленность именно на смысл. Анализ акта разумения может быть описан только как корреляция смысла; уразуметь = раскрыть, усмотреть, уловить смысл.

Но, с другой стороны, в чистой рефлексии на акт разумения мы его находим как функцию специфической «способности», которую мы называем *разумом*; способность понимания есть опять функция разума или «интеллекта». Останемся пока при русских словах, и мы отнесем понимание именно к разуму. По-русски разум прежде всего, конечно, разумеет, также и познает, а сверх того еще «руководит» нашими действиями. Но все-таки существенно для разума именно разумение, так как «разумное познание» отличаем от не-разумного, неосмысленного, разумное действие отличаем от не-разумного, неосмысленного, нецелесообразного. – «Понять намерения».

Итак разум с разумением коррелятивен уразумеваемому смыслу. Тут должно быть найдено специфичное и существенное.

Разумение должно быть выделено от 1) познания, и должна быть указана связь с 2) целесообразным действием, 3) чувствованием (состоянием сознания). Интерпретация дает интеллигентной интуиции место в реальном источнике действия, человек за пределы я.

Коррелятивно смысл 1) специфицируется в содержании предмета; 2) специфицируется в предмете действия и поведения; 3) специфицируется в предмете состояния сознания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ананьева Е.М. «Герменевтический проект» Г. Г. Шпета и проблемы современной герменевтики // Русская философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. СПб.: СПбГУ, 1993. С. 73–74.
2. Бахман К.Ф. Система логики. Ч. II. СПб.: тип. К. Крайя, 1832.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
4. Гидини М.К. Особенности герменевтики Г.Г. Шпета // Начала. 1992. № 2. С. 13–18.
5. Инишев И.Н. Событие и метод: философская герменевтика в контексте феноменологического движения // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 333. С. 32–35.
6. Калиниченко В.В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. С. 37–61.
7. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М.: МГУ, 1991.
8. Микешина Л.А. Интерпретация как конститутивное условие и базовая операция познания // Современные методологические стратегии: Интерпретация. Конвенция. Перевод / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 149–187.
9. Митюшин А.А. Об исследовании Г.Г. Шпета «Герменевтика и ее проблемы» // Контекст-1989. М.: Наука, 1989. С. 229–230.
10. Михайлов А.В. Современная историческая поэтика и научно-философское наследие Густава Густавовича Шпета (1879–1940) // Обратный перевод. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 526–534.
11. Михайлов И.А. Герменевтическая логика Г. Шпета и Г. Липпса // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск: ТГУ, 2003. С. 114–123.
12. Пружинин Б.И. Между контекстом открытия и контекстом обоснования: методология науки Густава Шпета // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 135–145.
13. Роди Ф. Герменевтическая логика в феноменологической перспективе: <Георг Миш, Ханс Липпс и> Густав Шпет // Логос. 1996. № 7. С. 41–46.
14. Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 11–38.
15. Филатов В.П. Понимание в герменевтике и за ее пределами // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 28. № 2. С. 5–15.
16. Фрейбергер Э. Густав Шпет: семиотика и герменевтика // Шпетовские чтения в Томске. Томск: ТГУ, 1991. С. 135–145.
17. Чубаров И.М. Дильтей и Шпет. Парадоксы интерпретации // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия. М.: Три квадрата, 2002. С. 160–176.
18. Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избранные труды / Отв. ред.-сост., коммент. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005.
19. Шпет Г.Г. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. ред.-сост., коммент. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2006.
20. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии / Отв. ред.-сост., коммент. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2008.
21. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009.
22. Шпет Г.Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Ч. 1. Материалы. М.; СПб.: Университетская книга, 2014.
23. Шпет Г.Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Ч. 2. Архивные материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной. М.; СПб.: Университетская книга, 2016.
24. Шульга Е.Н. Компьютерная герменевтика // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 97–106.
25. Щедрина И.О. Герменевтика как основная методологическая стратегия культурно-исторической эпистемологии: Поль Рикер и Арон Гуревич // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 1. С. 155–160.
26. Щедрина Т.Г. Идеи Густава Шпета в контексте феноменологической эстетики // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2007.
27. Lazarus, M., 1885. Das Leben der Seele. Vol. 2. Berlin: F. Dümmler.
28. Meinong, A., 1910. Über Annahmen. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth.
29. Prantl, K., 1877. Verstehen und Beurteilen. München: Akademie.
30. Suabedissen, D.T.A., 1829. Die Grundzüge der Lehre von dem Menschen. Marburg; Cassel: Johann Christian Krieger.

31. Tönnies, F., 1906. Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. Leipzig: Verlag von Theod. Thomas.

32. Wolff, Ch., 1736. Philosophia prima, sive ontologia. Frankfurt; Leipzig.

REFERENCE

1. Anan'eva, E.M., 1993. «Germenevticheskii proekt» G.G. Shpeta i problemy sovremennoy germenevtiki [G.G. Shpet's «Hermeneutical project» and the problems of modern hermeneutics]. In: Russkaya filosofiya: novye resheniya starykh problem. Ch. 1. Sankt-Peterburg: SPbGU, pp. 73–74. (in Russ.)

2. Bakhman, K.F., 1832. Sistema logiki [System of logic]. Sankt-Peterburg: tip. K. Kraiya. (in Russ.)

3. Gadamer, H.-G., 1988. Istina i metod: Osnovy filosofskoy germenevtiki [Truth and method: bases of philosophical hermeneutics]. Moskva: Progress. (in Russ.)

4. Gidini, M.K., 1992. Osobennosti germenevtiki G.G. Shpeta [Peculiarities of G.G. Shpet's hermeneutics], Nachala, no. 2, pp. 13–18. (in Russ.)

5. Inishev, I.N., 2010. Sobytie i metod: filosofskaya germenevtika v kontekste fenomenologicheskogo dvizheniya [Event and method: philosophical hermeneutics in the context of phenomenological movement], Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 333, pp. 32–35. (in Russ.)

6. Kalinichenko, V.V., 1992. Gustav Shpet: ot fenomenologii k germenevtike [Gustav Shpet: from phenomenology to hermeneutics], Logos, no. 3, pp. 37–61. (in Russ.)

7. Kuznetsov, V.G., 1991. Germenevtika i gumanitarnoe poznanie [Hermeneutics and cognition in humanities]. Moskva: MGU. (in Russ.)

8. Mikeskina, L.A., 2014. Interpretatsiya kak konstitutivnoye usloviye i bazovaya operatsiya poznaniya [Interpretation as a constitutive condition and basic operation of cognition]. In: Pruzhinin, B.I. and Shchedrina, T.G. eds., 2014. Sovremennyye metodologicheskie strategii: Interpretatsiya. Konventsia. Perevod. Moskva: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 149–187. (in Russ.)

9. Mityushin, A.A., 1989. Ob issledovanii G.G. Shpeta «Germenevtika i eyo problemy» [On G.G. Shpet's work «Hermeneutics and its problems»]. In: Kontekst-1989. Moskva: Nauka, pp. 229–230 (in Russ.)

10. Mikhailov, A.V., 2000. Sovremennaya istoricheskaya poetika i nauchno-filosofskoye naslediyе Gustava Gustavovichа Shpeta (1879–

1940) [Modern historical poetics and philosophical legacy of Gustav Gustavovich Shpet (1879–1940)]. In: Mikhailov, A.V., 2000. Obratnyi perevod. Moskva: Yazyki russkoy kul'tury, pp. 526–534. (in Russ.)

11. Mikhailov, I.A., 2003. Germenevticheskaya logika G. Shpeta i G. Lippsa [Hermeneutical logic of G. Shpet and G. Lipps]. In: G.G. Shpet / Comprehensio. Chetvertye Shpetovskie chteniya. Tomsk: Tomskii gosudarstvennyi universitet, pp. 114–123. (in Russ.)

12. Pruzhinin, B.I., 2006. Mezhdru kontekstom otkrytiya i kontekstom obosnovaniya: metodologiya nauki Gustava Shpeta [Between the context of discovery and the context of foundation: Gustav Shpet's methodology of science]. In: Gustav Shpet i sovremennaya filosofiya gumanitarnogo znaniya. Moskva: Yazyki slavyanskikh kul'tur, pp. 135–145. (in Russ.)

13. Rodi, F., 1996. Germenevticheskaya logika v fenomenologicheskoy perspektive: <Georg Mish, Khans Lipps i> Gustav Shpet [Hermeneutical logic in phenomenological perspective: <Georg Mish, Hans Lipps and> Gustav Shpet], Logos, no. 7, pp. 41–46. (in Russ.)

14. Feuerbach, L., 1995. K kritike filosofii Gegelya [Towards the criticism of Hegel's philosophy]. In: Feuerbach, L., 1995. Sochineniya. V 2 t. T. 1. Moskva: Nauka, pp. 11–38. (in Russ.)

15. Filatov, V.P., 2011. Ponimanie v germenevtike i za eyo predelami [Understanding in hermeneutics and beyond], Epistemologiya i filosofiya nauki, Vol. 28, no. 2, pp. 5–15 (in Russ.)

16. Freyberger, E., Gustav Shpet: semiotika i germenevtika [Gustav Shpet: semiotics and hermeneutics]. In: Shpetovskie chteniya v Tomske. Tomsk: Tomskii gosudarstvennyi universitet, pp. 135–145. (in Russ.)

17. Chubarov, I.M., 2002. Dil'tey i Shpet. Paradoksy interpretatsii [Dilthey and Shpet. Paradoxes of interpretation]. In: Germenevtika. Psikhologiya. Istoriya. Vil'gel'm Dil'tey i sovremennaya filosofiya. Moskva: Tri kvadrata, pp. 160–176. (in Russ.)

18. Shpet, G.G., 2005. Mysl' i slovo. Izbrannyye trudy [Thought and word. Selected works]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)

19. Shpet, G.G., 2006. Philosophia Natalis. Izbrannyye psikhologo-pedagogicheskie trudy [Philosophia Natalis. Selected psychological and pedagogical works]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)

20. Shpet, G.G., 2008. Ocherk razvitiya russkoy filosofii [An outline of the development of Russian philosophy]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)

21. Shpet, G.G., 2009. Ocherk razvitiya russkoy filosofii. II. Materialy. Rekonstruktsiya T.G. Shchedrinoy [An outline of the development of Russian philosophy. II. Materials. Reconstructed by T.G. Shchedrina]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
22. Shpet, G.G., 2014. Istoriya kak problema logiki. Kriticheskie i metodologicheskie issledovaniya. Ch. 1. Materialy [History as a problem of logic. Critical and methodological studies. Part 1. Materials]. Moskva; Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. (in Russ.)
23. Shpet, G.G., 2016. Istoriya kak problema logiki. Kriticheskie i metodologicheskie issledovaniya. Ch. 2. Arkhivnye materialy. Rekonstruktsiya Tat'yany Shchedrinoi [History as a problem of logic. Critical and methodological studies. Part 2. Archival materials. Reconstructed by Tatiana Shchedrina]. Moskva; Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. (in Russ.)
24. Shul'ga, E.N., 2007. Kompyuternaya germenevtika [Computer hermeneutics], Voprosy filosofii, no. 2, pp. 97–106. (in Russ.)
25. Shchedrina, I.O., 2014. Germenevtika kak osnovnaya metodologicheskaya strategiya kul'turno-istoricheskoi epistemologii: Pol' Riker i Aron Gurevich [Hermeneutics as a core methodological strategy of cultural-historical epistemology: Paul Ricoeur and Aron Gurevich], Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke, no. 1, pp. 155–160. (in Russ.)
26. Shchedrina, T.G., 2007. Idei Gustava Shpeta v kontekste fenomenologicheskoi estetiki [Gustav Shpet's ideas in the context of phenomenological aesthetics]. In: Shpet, G.G., 2007. Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
27. Lazarus, M., 1885. Das Leben der Seele [The life of the soul]. Vol. 2. Berlin: F. Dümmler. (in German)
28. Meinong, A., 1910. Über Annahmen [On assumptions]. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth. (in German)
29. Prantl, K., 1877. Verstehen und Beurteilen [Understanding and judging]. München: Akademie. (in German)
30. Suabedissen, D.T.A., 1829. Die Grundzüge der Lehre von dem Menschen [The basic principles of the doctrine of man]. Marburg; Cassel: Johann Christian Krieger. (in German)
31. Tönnies, F., 1906. Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht [Philosophical terminology in psychological and sociological view]. Leipzig: Verlag von Theod. Thomas. (in German)
32. Wolff, Ch., 1736. Philosophia prima, sive ontologia. Frankfurt; Leipzig. (in Latin)



ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ОБЩЕСТВА

УДК 165.5

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-4/65-72

Ф.Е. Ажимов, Р.Ю. Сабанчиев, И.О. Щедрина*

КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ И ИСТОРИЯ В КОНТЕКСТЕ НАРРАТИВНОГО ПОДХОДА**

Понятия «коллективная память» и «история» уже почти век находятся на острие гуманитарных дискуссий. Но несмотря на такой продолжительный период исследований их границы по-прежнему остаются размытыми, и на этом фоне постоянно предпринимаются попытки их сближения. Оправданы ли эти попытки? Ответить на этот вопрос попытались авторы данной статьи, опираясь на анализ концепций М. Хальбвакса и П. Нора. Кроме того, авторы обратились к методологическому потенциалу нарратологии, проецируя на ее концептуальную сетку признанные в специальной литературе сходства и различия феноменов «коллективной памяти» и «истории». По мнению авторов, обращение к нарратологии позволяет сделать еще более основательной точку зрения, согласно которой «коллективная память» и «история», несмотря на глубокую взаимную связь, представляют собой два разных, а в некоторых случаях и противоположных друг другу феномена.

Ключевые слова: история, коллективная память, места памяти, Морис Хальбвакс, Пьер Нора, проблема ментальности, эпистемологический анализ

Collective memory and history in the context of the narrative approach. FELIX E. AZHIMOV (Far Eastern Federal University), RUSTAM Yu. SABANCHEEV, IRINA O. SHCHEDRINA (State Academic University for Humanities)

The concepts of «collective memory» and «history» have been at the forefront of discussions in the humanities for almost a century. However, their boundaries remain blurred, and that is why attempts are constantly being made to bring them closer. Are these attempts justified? The authors of this article tried to answer this question, relying on the analysis of the concepts of Maurice Halbwachs and Pierre Nora. They also turned to the methodological potential of narratology, projecting on its conceptual grid the similarities and differences between «collective memory» and «history» articulated in the specialized literature. According to the authors, it is the appeal to narratology that allows us to justify the opinion, according to which «collective memory» and «history», despite a

* АЖИМОВ Феликс Евгеньевич, доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения, директор Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: azhimov.fe@dvfu.ru

САБАНЧИЕВ Рустам Юнусович, аспирант философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук.

E-mail: silvermarker@yandex.ru

ЩЕДРИНА Ирина Олеговна, аспирант философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук.

E-mail: semargel@mail.ru

© Ажимов Ф.Е., Сабанчиев Р.Ю., Щедрина И.О., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 18-011-01252.

deep mutual connection, represent two different and, in some cases, opposite phenomena.

Keywords: history, collective memory, memory sites, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, mentality problem, epistemological analysis

У каждой социальной группы есть память о своем прошлом. Эта память, словно каркас, прочно удерживает пусть даже зачастую мнимое, но единство коллектива. Обращаясь к прошлому своей социальной группы, люди приобщаются к системе надындивидуальной памяти, одновременно формируя ее. Надындивидуальная память, таким образом, выполняет чрезвычайно значимую социальную функцию. И прежде всего именно по этой причине она оказывается сегодня в поле зрения социально-гуманитарных наук. Причем горизонт исследований этого феномена весьма широк. Но для наших целей, коль скоро речь ниже пойдет прежде всего о философско-методологической оценке сходства и различия феноменов коллективной памяти и истории, особо отметим социологические, когнитивно-психологические и культурологические подходы. Именно они образуют содержательный фон данной статьи, поскольку в их рамках достаточно отчетливо обнаруживается тенденция сближения надындивидуальной памяти и исторической науки.

Эту тенденцию можно обнаружить в рамках социологических исследований, среди которых выделяются теоретические и практические, что обнаруживается в вариациях указанной тенденции. Среди теоретиков коллективной памяти – Т. Адорно, П. Бергер и Т. Лукман, Э. Дюркгейм, Дж. Олик, М. Хальбвакс, Н. Элиас [1; 7; 12; 23; 25; 26; 30]. Эмпирические исследования коллективной памяти в социологическом ключе проводили Т.П. Емельянова и А.В. Мишарина, Р. Карагезов, А. Стрельникова, Г. Шуман и Э.Д. Корнинг [13; 14; 17; 24; 29]. Исследования коллективной памяти в психологии и когнитивных науках впервые были представлены в трудах П. Жане, Ф.Ч. Бартлетта [15; 33]. Здесь следует особо отметить разработки концепций функционирования «трансактивной памяти» – памяти небольших социальных групп. Эта тема отражена в работах Н.Т. Кадилова и Н.И. Меркушовой, И. Рена и Л. Арготе, Д. Вегнера [16; 36; 37]. В рамках психологического подхода осуществляются и когнитивные исследования феномена коллективной памяти. Они отражены в работах А. Бейма, Т. Анастасио, К. Эренбер-

гера, П. Уотсона и В. Чжана [31; 32]. Культурологическое направление исследований коллективной памяти широко представлено в работах Ю.А. Арнаутовой, Я. И. А. Асманов, А. Васильева, Ю.М. Лотмана, П. Коннертона [3; 4; 5; 6; 9; 19; 34].

Помимо указанных выше подходов, следует также отметить и работы общефилософского характера, в которых авторы рефлексивно анализировали темы, связанные с феноменом коллективной памяти. Так, его изучение в контексте истории характерно для работ П. Хаттона [27]. Эпистемологический анализ проблематики памяти разрабатывает А. Мегилл [21]. Феноменологический подход характерен для трудов П. Рикера. Комплекс этических проблем коллективной памяти описывает А. Маргалит [35].

И сегодня, опираясь на рассмотрение современных социально-гуманитарных исследований, можно сделать вывод о том, что попытки сближения феномена истории и феномена коллективной памяти преобладают. В результате и философы, и историки признают: «...Конечно, память и история – это разные и даже противоположные формы “воскрешения” ушедшей реальности. Однако современные исторические исследования обосновывают нерасторжимость их “брачного союза” и описывают условия его возможности» [28, с. 236]; «...Память и история взаимно дополняют и обогащают друга, соотнося отдельные факты и события с образами и символами, многообразными историческими явлениями и процессами» [10]. Конечно же, сложно не согласиться с этими утверждениями. История и коллективная память и вправду имеют много схожих черт. Поэтому, как нам представляется, отличия этих феноменов как бы проступают через их сходство, что и позволяет эксплицировать нарратологический подход.

Со времен Аристотеля существует классическое представление, что память психологического субъекта есть память о прошлом. И, хотя этот аргумент сегодня вполне можно подвергнуть критике, ведь помнить мы можем и о событиях, которое состоится в будущем (опираясь на опыт прошлого), но все же главное следствие этого тезиса заключается в том, что

память сопряжена со временем. Это суждение относится не только к индивидуальной памяти, но и к исследуемым нами феноменам. Сомнительно было бы утверждать, что для них не характерна *обращенность к прошлому*. При этом не важно, говорим мы в данном случае о реальном событии или нет. Когда мы подразумеваем «обращенность к прошлому», то имеем в виду не конкретное событие или его образ, а особого рода интенцию. Коллективная память и история всегда дискурсивно *направлены* в прошлое как в хронологически предшествующее настоящее. Такова их суть: и история, и коллективная память служат для поддержки диалога культур и поколений.

Подобную мысль подчеркивали философы XX в., обратившиеся к социальному в контексте памяти, истории и прошлого. Выражается это во многих, даже, казалось бы, мелких проявлениях. «Если мы посмотрим, – пишет Лиотар, – на форму поговорок, пословиц, максим, которые представляют собой как бы крохотные сколки с возможных рассказов или матрицы старинных рассказов и которые все еще продолжают циркулировать на некоторых уровнях современного общества, то сможем обнаружить в ее просодии печать этой странной темпорализации, которая полностью расходится с золотым правилом сегодняшнего знания – не забывать. Итак, должна существовать конгруэнтность между, с одной стороны, такой функцией нарративного знания как “забвение” и с другой – функциями формирования критериев, унификации компетенций и социальной регуляции, о которых мы говорили выше. Для простоты мы могли бы сказать, что коллективность, которая делает из рассказа ключевую форму компетенции, вопреки нашим ожиданиям, не имеет потребности в воспоминаниях о своем прошлом. Она находит вещество своей социальной связи не только в значении передаваемых рассказов, но и в самом акте их рассказывания» [18, с. 59–60].

Еще одна черта, позволяющая говорить о сходстве, на фоне которого проступают различия коллективной памяти и истории, – их нарративный характер. Передавая знание о прошлом, человек пользуется различными «инструментами», будь то фотографии, видеозаписи, картины, тексты. Однако в основе всего этого лежит рассказ. В настоящее время с историей и нарративом связывается феномен медиа, причем как в положительном, так и в отрицательном ключе. Способность выстраивать нарратив, переда-

вать знания в актах коммуникации – вот главные составляющие механизма коллективной памяти. Недаром ученые пытались моделировать формы нарратива о прошлом (П. Жане), а философы видели угасание коллективной памяти и связывали его с кризисом жанра рассказа (В. Беньямин). В конце XX в. нарративная тематика пережила настоящий подъем, вызванный одновременно интересом и потоком критики со стороны представителей постструктурализма («постистория» и «искусственная память» Ж. Бодрийяра [8, с. 71], кризис «метанарратива» Ж.-Ф. Лиотара [20]). Эти процессы имеют исторические корни. Начиная с XX в. проводятся эксперименты со словом – акцентуация «потока сознания», использующаяся не только в философии, но и в литературе (Дж. Джойс, М. Пруст), в музыке (модерн, додекафония), в кинематографе («В прошлом году в Мариенбаде» А. Рене и др.), превращает читателя (зрителя, слушателя) в соавтора, призванного не столько понимать авторскую мысль, сколько самому додумывать сюжетные повороты. Читатель сам становится рассказчиком историй (или, выражаясь современным исследовательским языком, нарратором). И в этом смысле усиление роли читателя по отношению к рассказываемому проявляется в более широком масштабе, не только в рамках отдельных нарративов, но в рамках восприятия истории как нарратива в целом.

Ж. Бодрийяр писал: «История была могучим мифом, возможно, последним великим мифом наряду с бессознательным. Это тот самый миф, который поддерживал одновременно возможность “объективной” связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса. Век истории – это также и век романа, если можно так выразиться. Именно эта сказочность, мифическая энергия события или рассказа, теряется сегодня, кажется, еще в большей степени. За перформативной и демонстративной логикой – одержимость исторической достоверностью, совершенным воспроизведением <...>, эта негативная достоверность одержима материальностью прошлого, настоящего (той или иной сценой прошлого или настоящего), реставрацией абсолютного подобия прошлого или настоящего, заменившей собой все другие ценности, – к этому причастны все мы, и это необратимо» [8, с. 69]. Однако, проблема исторического нарратива куда более сложна, ведь нарратором в данном случае выступает историк. А это значит, что фактические

утверждения, выстроенные в историописании, связаны еще и с субъективной позицией исследователя. Отсюда возникает эпистемологическая проблема: можем ли мы говорить об объективном характере истории?

Третья общая черта коллективной памяти – ее образность и символичность. Пожалуй, любое знаковое для социальной группы событие связано с символами и образами. Социальная группа обладает собственной системой символов. К примеру, вокруг события могут формироваться облака слов-символов, позволяющих более образно интерпретировать произошедшее. Отношения в коллективе могут регулироваться посредством символических ритуальных действий. Значение этих действий может меняться или утрачиваться. Однако если они и продолжают существовать, то именно за счет постоянных репрезентаций. Обращаясь к постструктуралистским тенденциям, можно говорить об амбивалентности этих репрезентаций с помощью концепта «деконструкции» Ж. Деррида. В перманентности социального, в перманентности коллективной памяти скрывается опасность самозабвения: «Деконструкция с необходимостью осуществляется изнутри; она структурно (то есть без расчленения на отдельные элементы и атомы) заимствует из прежней структуры все стратегические и экономические средства ниспровержения и увлекается своей работой до самозабвения» [11, с. 141]. Однако такого рода «самозабвение» может быть преодолено за счет выхода за рамки классической философии, «...поскольку такого рода мышление замыкается на самом себе (о чем говорили и Кожев, и Адорно, и сам Деррида)» [2, с. 196].

Эйдетичность мышления и памяти – одна из ключевых черт, даже в рамках индивидуально-го. Мы помним уже отсутствующее, упущенное, прошедшее событие или действие, которое теперь являет собой образ. Коллективная память также не исключение. Она, как и история, насыщена образами: будь то идеализированные образ героя или образ врага. В гуманитарных и философских исследованиях, посвященных памяти в современном контексте (рассказываемое в медианарративах – через кинематограф, блоги, интернет-ресурсы), ученые во многом опираются на традицию, в рамках которой «несуществующее существующее» (определенный исторический образ) предстает как «медиум», как связующее звено между человеком и коллективом, коллективной памятью. Это далеко не все общие черты коллективной памяти и

истории. Но несмотря на кажущуюся схожесть феноменов, между ними есть существенные отличия. Это неоднократно пытались доказать в своих работах представители французской мысли. В их числе – ученик Эмиля Дюркгейма Морис Хальбвакс и последователь метода Школы «Анналов» Пьер Нора.

Нора наследует и продолжает идеи, которые впервые были представлены в текстах Хальбвакса. Две авторские концепции различаются исследовательскими задачами, которые ставили перед собой ученые. К ним мы вернемся позже, а теперь, основываясь на размышлениях Нора и Хальбвакса, очертим границы двух исследуемых нами феноменов и постараемся ответить на вопрос: в чем разница между коллективной памятью и историей?

Итак, во-первых, *коллективная память тесно связана с индивидуальной*. Хальбвакс пишет, что индивидуальная память служит опорой для коллективной памяти. Если нам требуется уточнить или подтвердить какое-либо воспоминание, то мы можем «погрузиться» в коллективную память, «на короткое время слиться с ней» [25, с. 8]. Очевидно, что выдвигая такие тезисы, Хальбвакс считает, что любая память а priori имеет социальную природу и формируется в отношениях индивид-общество. На это явно указывают и другие суждения французского мыслителя, например, основанные на личном опыте: «...чаще всего я вспоминаю о чем-то потому, что к этому побуждают меня другие» [26, с. 28].

Для того, чтобы прояснить взаимосвязь коллективной и индивидуальной памяти, Хальбвакс вводит понятие «рамки». Его можно интерпретировать как опорные точки. Они существуют вовне – в интерсубъективной среде. К ним, по мнению Хальбвакса, мы «привязываем» свои личные воспоминания. Рамки – это в том числе и воспоминания, только «более устойчивые», как пишет Хальбвакс. С их помощью мы можем реконструировать свое индивидуальное прошлое, фрагменты биографии. Но пустые рамки, не имеющие связи с нашей памятью, не могут наполняться сами собой. Они для нас просто абстрактное знание, коим и является, по сути, история, ведь «коллективные рамки памяти не сводятся к датам, именам и формулам, а, напротив, представляют течения мысли и опыта, в которых мы находим наше прошлое только потому, что оно ими пропитано» [25, с. 15].

Вторая особенность, отличающая историю коллективной памяти, – *это непрерывность и*

целостность последней. В этом сходятся мнения и П. Нора, и М. Хальбвакса. Они оба подчеркивают «живой» характер коллективной памяти. Так, Нора пишет: «...Память – это жизнь, носителями которой всегда выступают живые социальные группы» [22, с. 20]. В этом исследователь видит причину того, что коллективная память постоянно эволюционирует, она «... открыта диалектике запоминания и амнезии, ... подвластна всем использованиям и манипуляциям, способна на длительные скрытые периоды и внезапные оживления» [22, с. 20]. За счет такой «нестатичности» сохраняется ее целостность: социальная группа постоянно живет новыми воспоминаниями.

Разумеется, мы можем говорить и о целостности истории, ведь зачастую ее мы воспринимаем как единый нарратив о цепочке событий, которые произошли в тот или иной период. Но это была бы «ложная целостность»: история – это, по мнению Нора, неполная реконструкция. «Память – это всегда актуальный феномен, переживаемая связь с вечным настоящим. История же – это репрезентация прошлого» [22, с. 20].

Однако, в отличие от истории, *коллективная память менее строга и критична к фактам*. И это третья черта, отличающая исследуемые нами феномены. Неоднократно вопрос о доверии к памяти поднимался среди специалистов по исторической эпистемологии. Например, А. Мегилл пишет, что вспоминающие склонны объединять в своих воспоминаниях то, что стало доступными только после того, как сами события произошли: «...Если мы придаем памяти абсолютную ценность, то мы открываем дверь опасной идее пытаться использовать неизбежные ошибки в воспоминаниях и тем самым полностью дискредитировать то, что говорят вспоминающие» [21, с. 106–107].

Так и коллективная память, по мнению Нора, «...в силу своей чувственной и магической природы уживается только с теми деталями, которые ей удобны» [22, с. 20]. С другой стороны, история служит для того, чтобы этот баланс нарушить: для истории характерен критический дискурс, тогда как коллективная память пытается придать сакральный характер воспоминанию, она не считает его прозаическим.

Коллективная память – это картина сходств, а история – картина изменений. Призвание истории, по мнению Нора, – показать нам, что общество постоянно меняется, поэтому история делит время на периоды и эпохи. Но в случае коллективной памяти это не так. Если

социальная группа забывает собственное прошлое, то это значит, что мы уже имеем дело с совершенно другой социальной группой, которая сменила собой прежнюю, ведь коллективная память зависит от поколений: то, что было актуально и важно для отцов, уже не имеет такого значения для детей.

Когда мы говорим о коллективной памяти в этом свете, то можем сделать вывод, что она, в отличие от истории, служит индикатором сплоченности и единства социальной группы: «... Она представляет группе ее собственный образ, который, конечно, разворачивается во времени, поскольку речь идет о ее прошлом, но таким образом, что она всегда узнает себя в сменяющихся друг друга картинах» [25, с. 27].

Заключая изложенное выше, хотелось бы отметить еще одно отличие. История, по мнению П. Нора и М. Хальбвакса, возникает как потребность противостоять забвению коллективной памяти. Поэтому одной из целей исследования Хальбвакса и было выявить, где проходит грань между этими феноменами. А задача, которую ставил перед собой Нора, состояла в том, чтобы найти «места памяти», где история и коллективная память сливаются воедино.

Таким образом, между коллективной памятью и историей действительно существуют непреодолимые границы. Так сложилось, что история, как комплекс методов и знаний о прошлом, скрупулезно оценивает «единицы», с которыми ей приходится работать, – события или эпохи. Для нее они важны скорее не как феномены, а как факты. Коллективная память, напротив, лишена критической рефлексии, поэтому в ней могут сосуществовать воспоминания о реальных событиях и мифы. Помимо этого, важной чертой коллективной памяти является ее неразделимая связь с индивидуальной памятью и жизнью социальной группы. Разумеется, эти аспекты сегодня представляют огромный интерес и для исторической науки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адорно Т. Что означает «проработка прошлого» // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. С. 36–45.
2. Ажимов Ф.Е. Влияние философского дискурса Г.В.Ф. Гегеля на творчество Ж. Деррида // Философские исследования. 2010. № 1–2. С. 187–197.
3. Арнаутова Ю.А. Культура воспоминания и история памяти // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового вре-

- мени / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2006. С. 47–55.
4. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
 5. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М.: Новое литературное обозрение, 2016.
 6. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
 7. Бергер П., Лукман Т. Социальной конструирование реальности: трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.
 8. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Постум, 2015.
 9. Васильев А.Г. Осевое время «memory studies»: Российский след // Международный журнал исследований культуры. 2012. № 1. С. 6–11.
 10. Глушенко Г.Ю. История versus память: к проблеме взаимосвязи истории и памяти // Философская мысль. 2018. № 1. С. 37–50.
 11. Деррида Ж. О грамматики. М.: Ad Marginem, 2000.
 12. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995
 13. Емельянова Т.П. Социальное представление как инструмент коллективной памяти (на примере воспоминаний о Великой Отечественной войне) // Психологический журнал. 2002. Т. 23. № 4. С. 56–66.
 14. Емельянова Т.П., Мишарина А.В. Спектр представлений о победе в Великой Отечественной войне у четырех поколений россиян // Вопросы психологии. 2015. № 2. С. 108–119.
 15. Жане П. Психологическая эволюция личности / Пер. с фр. Н.Ю. Федуниной. М.: Академический Проект, 2010.
 16. Кадиров Н.Т. Меркушова Н.И. Как система трансактивной памяти влияет на процесс коллективной работы и на его результаты? // Организационная психология. 2017. Т. 7. № 1. С. 51–82.
 17. Карагезов Р. Коллективная память и национальная идентичность в эпоху глобализации (на материале эмпирического исследования молодежи Азербайджана) // Кавказ и глобализация. 2009. № 1. С. 113–124.
 18. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998.
 19. Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении // Избранные статьи в 3 т. Т. 1. Таллинн: Александра, 1992.
 20. Маслов Е.С. Понятие «метанарратив» Ж.-Ф. Лиотара в контексте нарратологии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 2. Ч. II. С. 150–152.
 21. Мегилл А. Историческая эпистемология. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2007.
 22. Нора П. Франция-память. СПб.: СПбГУ, 1999.
 23. Олик Дж. Фигурации памяти: процессореляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. II. № 1. С. 40–74.
 24. Стрельникова А. Коллективная память в городском пространстве: места памяти об Афганской войне // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2011. № 6. С. 118–125.
 25. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. С. 8–27.
 26. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое изд-во, 2007.
 27. Хаттон П.Х. История как искусство памяти. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004.
 28. Чеканцева З.А. Коллективная память и история // Преподаватель XXI век. 2015. № 4. С. 229–239.
 29. Шуман Г., Корнинг Э.Д. Коллективное знание об общественно значимых событиях // Отечественные записки. 2005. № 3. С. 50–77.
 30. Элиас Н. Придворное общество: исследование по социологии короля и придворной аристократии. М.: Языки славянской культуры, 2002.
 31. Anastasio, T.J., Ehrenberger, K.A., Watson, P. and Wenyi Zhang, 2012. Individual and collective memory consolidation: analogous processes on different levels. Cambridge: MIT Press.
 32. Beim, A., 2007. The cognitive aspects of collective memory. Symbolic Interaction, Vol. 30, no. 1, pp. 7–26.
 33. Bartlett, F.C., 1995. Remembering: a study in experimental and social psychology. Cambridge: Cambridge University Press.
 34. Connerton, P., 2010. How societies remember. Cambridge: Cambridge University Press.
 35. Margalit, A., 2002. The ethics of memory. Cambridge: Harvard University Press.
 36. Ren, Y., Argote, L., 2011. Transactive memory systems 1985–2010: an integrative framework of key dimensions, antecedents, and consequences. The Academy of Management Annals, Vol. 5, no. 1, pp. 189–229.

37. Wegner, D.M., 1986. Transactive memory: a contemporary analysis of the group mind. In: Mullen, B. and Goethals, G.R. eds., 1986. Theories of group behavior. New York: Springer-Verlag, pp. 185–208.

REFERENCES

1. Adorno, T., 2005. Chto oznachaet «prorabotka proshlogo» [What does «study of the past» mean?], *Neprikosnovennyi zapas*, no. 2–3, pp. 36–45. (in Russ.)
2. Azhimov, F.E., 2010. Vliyanie filosofskogo diskursa G.W.F. Gegelya na tvorchestvo Zh. Derrida [The influence of philosophical discourse G.W.F. Hegel on the works of J. Derrida], *Filosofskie issledovaniya*, no. 1–2, pp. 187–197. (in Russ.)
3. Arnautova, Yu.A., 2006. Kul'tura vospominaniya i istoriya pamyati [Culture of remembering and history of memory]. In: Repina, L.P. ed., 2006. *Istoriya i pamyat': Istoricheskaya kul'tura Evropy do nachala Novogo vremeni*. Moskva: Krug, pp. 47–55. (in Russ.)
4. Assmann, A., 2014. Dlinnaya ten' proshlogo: Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika [The long shadow of the past: memorial culture and historical politics]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russ.)
5. Assmann, A., 2016. Novoe nedovol'stvo memorial'noi kul'turoi [New discontent with memorial culture]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russ.)
6. Assmann, J., 2004. Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokih kul'turah drevnosti [Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination]. Moskva: Yazyki slavyanskoj kul'tury. (in Russ.)
7. Berger, P. and Luckmann, T., 1995. *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti: traktat po sotsiologii znaniya* [The social construction of reality. A treatise on the sociology of knowledge]. Moskva: Medium. (in Russ.)
8. Baudrillard, J., 2015. *Simulyakry i simulyatsii* [Simulacra and simulations]. Moskva: Postum. (in Russ.)
9. Vasil'ev, A.G., 2012. Osevoe vremya «memory studies»: Rossiiskii sled [Axial time of «memory studies»: the Russian mark], *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kul'tury*, no. 1, pp. 6–11. (in Russ.)
10. Glushchenko, G.Yu., 2018. Istoriya versus pamyat': k probleme vzaimosvyazi istorii i pamyati [History vs memory: to the issue of the relationship between history and memory], *Filosofskaya mysl'*, no. 1, pp. 37–50. (in Russ.)
11. Derrida, J., 2000. *O grammatologii* [Of grammatology]. Moskva: Ad Marginem. (in Russ.)
12. Durkheim, E., 1995. *Sotsiologiya. Ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology. Its subject, method, purpose]. Moskva: Kanon. (in Russ.)
13. Emel'yanova, T.P., 2002. Sotsial'noe predstavlenie kak instrument kollektivnoi pamyati (na primere vospominanii o Velikoi Otechestvennoi vojne) [Social representation as a tool of collective memory (on the example of memories of the Great Patriotic War)], *Psikhologicheskii zhurnal*, Vol. 23, no. 4, pp. 56–66. (in Russ.)
14. Emel'yanova, T.P. and Misharina, A.V., 2015. Spektr predstavlenii o pobede v Velikoi Otechestvennoi vojne u chetyrekh pokolenii rossiyan [The view of the victory in the Great Patriotic War by four generations of Russians], *Voprosy psikhologii*, no. 2, pp. 108–119. (in Russ.)
15. Janet, P., 2010. *Psikhologicheskaya evolyutsiya lichnosti* [Psychological evolution of personality]. Moskva: Akademicheskii Proekt. (in Russ.)
16. Kadirov, N.T. and Merkusheva, N.I., 2017. Kak sistema transaktivnoi pamyati vliyaet na protsess kollektivnoi raboty i na ego rezul'taty? [How does transactive memory system affect a process of collaborative work and its results?], *Organizatsionnaya psikhologiya*, Vol. 7, no. 1, pp. 51–82. (in Russ.)
17. Karagezov, R., 2009. Kollektivnaya pamyat' i natsional'naya identichnost' v ehpokhu globalizatsii (na materiale empiricheskogo issledovaniya molodyozhi Azerbaidzhana) [Collective memory and national identity in the era of globalization (based on the empirical research of the youth of Azerbaijan)], *Kavkaz i globalizatsiya*, no. 1, pp. 113–124. (in Russ.)
18. Lyotard, J.-F., 1998. *Sostoyaniye postmoderna* [The postmodern condition]. Sankt-Peterburg: Aleteia. (in Russ.)
19. Lotman, Yu.M., 1992. Pamyat' v kul'turologicheskom osveshchenii [Memory in the light of cultural studies]. In: Lotman, Yu.M., 1992. *Izbrannye stat'i v 3-kh t. T. 1*. Tallinn: Aleksandra. (in Russ.)
20. Maslov, E.S., 2015. Ponyatie «metanarrativ» J.-F. Liotara v kontekste narratologii [J.-F. Lyotard's concept of «metanarrative» in the context of narratology], *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvedenie. Voprosy teorii i praktiki*, no. 2, pp. 150–152. (in Russ.)

21. Megill, A., 2007. Istoricheskaya epistemologiya [Historical epistemology]. Moskva: «Kanon+»; ROOI «Reabilitatsiya». (in Russ.)
22. Nora, P., 1999. Frantsiya-pamyat' [Rethinking France]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. (in Russ.)
23. Olick, J., 2012. Figuratsii pamyati: protsessorelyatsionnaya metodologiya, illyustriruemaya na primere Germanii [Figuration of memory: a process-relational methodology illustrated on the German case], Sotsiologicheskoye obozreniye, Vol. II, no. 1, pp. 40–74. (in Russ.)
24. Strel'nikova, A., 2011. Kollektivnaya pamyat' v gorodskom prostranstve: mesta pamyati ob Afganskoi voine [Collective memory in urban space: memory sites of the Soviet-Afghan war], Interaktsiya. Interv'yuu. Interpretatsiya, no. 6, pp. 118–125. (in Russ.)
25. Halbwachs, M., 2005. Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat' [Collective and historical memory], Neprikosnovennyi zapas, no. 2–3, pp. 8–27. (in Russ.)
26. Halbwachs, M., 2007. Sotsial'nye ramki pamyati [The collective memory]. Moskva: Novoe izd-vo. (in Russ.)
27. Hatton, P.H., 2004. Istoriya kak iskusstvo pamyati [History as an art of memory]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (in Russ.)
28. Chekantseva, Z.A., 2015. Kollektivnaya pamyat' i istoriya [Collective memory and history], Prepodavatel' XXI vek, no. 4, pp. 229–239. (in Russ.)
29. Shuman, G. and Korning, E.D., 2005. Kollektivnoe znanie ob obshchestvenno znachimyykh sobyitiyakh [Collective knowledge of socially significant events], Otechestvennye zapiski, no. 3, pp. 50–77. (in Russ.)
30. Elias, N., 2002. Pridvornoe obshchestvo: issledovaniya po sotsiologii korolya i pridvornoi aristokratii [The court society: research on the sociology of the king and the court aristocracy]. Moskva: Yazyki slavyanskoi kul'tury. (in Russ.)
31. Anastasio, T.J., Ehrenberger, K.A., Watson, P. and Wenyi Zhang, 2012. Individual and collective memory consolidation: analogous processes on different levels. Cambridge: MIT Press.
32. Beim, A., 2007. The cognitive aspects of collective memory. Symbolic Interaction, Vol. 30, no. 1, pp. 7–26.
33. Bartlett, F.C., 1995. Remembering: a study in experimental and social psychology. Cambridge: Cambridge University Press.
34. Connerton, P., 2010. How societies remember. Cambridge: Cambridge University Press.
35. Margalit, A., 2002. The ethics of memory. Cambridge: Harvard University Press.
36. Ren, Y., Argote, L., 2011. Transactive memory systems 1985–2010: an integrative framework of key dimensions, antecedents, and consequences. The Academy of Management Annals, Vol. 5, no. 1, pp. 189–229.
37. Wegner, D.M., 1986. Transactive memory: a contemporary analysis of the group mind. In: Mullen, B. and Goethals, G.R. eds., 1986. Theories of group behavior. New York: Springer-Verlag, pp. 185–208.

П.А. Ольхов*

РЕЧЬ И ПАМЯТЬ: СТРАТЕГИИ И РИСКИ
НАРРАТИВНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ИСТОРИИ**

В статье представлены результаты исследования этико-онтологических условий возможности исторического знания – исторического нарратива как формы служения общей памяти, особенно интенсивного на изломе познавательных и – шире – жизненных традиций. Автор полагает, что история, являясь всегда вновь высказанным или рассказанным воспоминанием о прошлом событии, сама событийна, возникает как отношение нарративной реконструкции и исторической памяти. Вопрос о стратегиях нарративной реконструкции связан с пониманием ее эпистемологических рисков (неверифицируемой субстанциальности, констеллятивности отдельных коммуникативно-прагматических состояний и стилей познавательного общения и др.) и герменевтического горизонта исторической памяти. Историческое понимание, которое образует онтологическую доминанту нарративной реконструкции, как показывает исследование, предполагает добротную речевую личность историка, вырабатывающего новые нарративные формы возобновления исторической памяти.

Ключевые слова: историческая эпистемология, исторический нарратив, реконструкция истории, речь, память, нравственный выбор

Speech and memory: strategies and risks of narrative history reconstruction.
PAVEL A. OLKHOV (Belgorod National Research University)

The article studies the ethical and ontological conditions of the possibility of historical narrative as a form of service to the common memory, especially intense at the break of cognitive and life traditions. The author states that history, always being a newly articulated memory of a past event, is eventual in itself, arising as a relation of narrative reconstruction and historical memory. The issue of the narrative reconstruction strategies is connected with the understanding of its epistemological risks and the hermeneutical horizons of historical memory. The article shows that historical understanding, which forms an ontological dominant of narrative reconstruction, implies a good language capacity of a historian to develop new narrative forms for the renewal of historical memory.

Keywords: historical epistemology, historical narrative, reconstruction of history, speech, memory, moral choice

* ОЛЬХОВ Павел Анатольевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета.

E-mail: olkhov@bsu.edu.ru

© Ольхов П.А., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 18-011-01252.

Историк – это врач памяти.
О. Розеншток-Хюсси [11, с. 563]

Исторический нарратив – повествование-письмо, восстанавливаемая до некоторой полноты речевой фактичности память о том, что произошло в прошлом и было замечено, засвидетельствовано участниками этого происшествия и вновь представлено автором повествования-письма. Если оставить в стороне мотивы эпистемологического выживания, которые как будто вынуждают смириться перед нарративом как некоей неизбежно нечистой, субъектно центрированной познавательной реальностью в эпоху краха исторических эпистемологий, когда «нельзя предложить никакой приемлемой теории» [11, с. 8], исторический нарратив может быть понят как вполне конкретная форма *служения общей памяти* (особенно интенсивного на изломе жизненных традиций, когда память утрачивает единство, рассеивается (см., напр.: [11, с. 91–132; 12]; ср.: [12, с. 557–573] и др.). Писать, высказываться о прошлом в рамках некоей новой речевой связности никогда не означало возможность чистой репродукции прошлого из того, что вспоминается о нем.

Связность исторического нарратива можно представить как превращенную, риторическую форму его субъектности; но чаще и прежде всего в истории исторического нарратива эта связность давала себя знать этически, как некая решимость историка трактовать и представлять памятное в его насущной жизненности. Даже тогда, когда историческая наука пыталась идти в такт классическому естествознанию, соблюдать интерсубъективную размерность и «понимаемость» естественнонаучного письма, отвергавшего «темные дали и загадочные глубины» [9, с. 62], – рассказывать историю такой, какой она была в действительности [2, р. IV], эти попытки и эти рассказы консолидировали стремление историков соблюдать гармонию жизненных традиций и полноту исторической памяти через ее нравственное узаконение, этико-онтологические оговорки. Эти оговорки, разрушающие декларируемую нейтральность научно ориентированного исторического повествования-письма, особенно хорошо заметны у историков, принадлежавших XIX в., «золотому» столетию исторического нарратива, оцельняющего память. Таков патриарх немецкой историографии Л. Ранке, стремившийся услышать «напевы истории» или называющий свои труды «рапсодиями», полагая, что «совокупность христианских народов Европы должно рассматри-

вать как нечто целое, как единое государство» [13, с. 77], (ср. [13, с. 6–8, 88, 90, 188–192 и др.; 21, с. 67]). Таков Ф. де Куланж, о нравственном пристрастии которого к коллективной, «народной» памяти известно ничуть не менее его критической страсти по отношению к документам истории, выравниваемым в речевом целом его собственного нарратива [1, р. 1–16, 133, 161]. Этически императивна сама установка исторического нарратива – писать *sine ira et studio*, «энтомологически», как об этом с индизаказательной яркостью пишет И. Тэн. Возражая нравственно мятежным нарративам Т. Карлейля, Тэн утверждает, что Карлейль «сливает все направления, мешая все формы... и языческие воззрения, и выдержки из Библии, немецкие абстракции и технические выражения, поэзию и воровской язык, математику и психологию, вышедшие из употребления слова и неологизмы» [17, с. 168] (ср.: [18]).

Риски нарративной реконструкции – вплоть до угрозы утраты единства истории как некоторой неverifiedируемой субстанциальности в мышлении, или представление об этом единстве как некоторой совокупности отдельных коммуникативно-прагматических состояний и стилей познавательного общения, – вопрос вполне ясный, всесторонне разобранный с позиций эпистемологической искренности. Но именно в этом своем качестве он принимает *этико-онтологический вид* – становится вопросом о *доверии к речевой фактичности* исторического нарратива. То, что речевая пластика исторических повествований не бесцельна и имеет свои жизненные смыслы, – отнюдь не новость. Уже Фукидидовская «риторика – это не только украшения. Она представляет собой великое открытие Фукидида. Весь наш современный научный аппарат – не что иное, как эволюция его речей» [15, с. 562]. Новостью становится, пожалуй, возможность исследования познавательных ресурсов речевой пластики – различение исторического нарратива в его диалогически-хоровой (как мог бы сказать М.М. Бахтин) незавершенности и предназначенности, нравственно существенной неподрачетности оснований исторического повествования-письма и соединяющейся в нем памяти о насущном.

История, являясь всегда вновь высказанным или рассказанным воспоминанием о прошлом событии, как нарратив сама событийна – в меру речевой обращенности к этому прошлому, которое возникает перед ним как некоторое открытое целое речевых же свидетельств. Но пола-

гать историю как некое нарративное *целое* есть риск – не столько эпистемологический (эпистемологически, нарративность истории можно релятивизовать, взять в некие культурологические скобки), сколько экзистенциальный, – риск довериться этому целому в онтологическом моменте его признания или, негативно, решительной его «критики». Но даже «приемы исторической критики, порою кажущиеся наивному уму чем-то неумолимо логичным, на деле так же основаны на вере, как и убеждения верующего сердца. В сущности, не приемы различны, – они одинаковы, ибо одинаково устройство ума человеческого, – а различны веры, лежащие в основе тех и других... И согласно вере своей, каждый говорит...» [19, с. 551] (ср.: [10, с. 139–140]).

Исторический нарратив нельзя свести к некоей когнитивной вере; менее всего – к утверждению о теологической церемониальности исторического письма. Церемониальность вполне может обесмыслить нарратив как практику речевого служения, превратить его в квазицерковное самоповествование, безразличное к своей собственно нарративной содержательности. Между тем, прибегать к нарративу с экзистенциальной безоглядностью, пренебрегая исследованием его предельных условий, означало бы умаление его реконструктивных возможностей – до поверхностно коммуникативных, не затрагивающих его смысловой жизненности. В каждой новой нарративной реконструкции историк может обнаружить не только условие когнитивной веры, но и недоовещанную истинность реконструируемого исторического события, – оспаривает подлинность исторических документов, распределяя их в некоем этическом горизонте правды их пересказа, подразумевая под правдой «не логическую мысль, мысль строгую, бесстрастную, безмятежную, но и безнадежную», «а нравственное чувство, то чувство, благодаря которому каждый из нас радуется чужой радостью, скорбит чужой печалью, то чувство, благодаря которому он не только рассматривает свою жизнь как субъективное патологическое явление, не только возвышается до объективного ее изучения, но ею участвует и в окружающей его жизни... если мы взглянем на себя, как на участников в мировой жизни, не человеческой только, но именно мировой, – тогда получим значение и станем на свое место. А между тем, занять такое место человек может лишь тогда, когда станет служителем начала добра и правды, когда подчинится взаимодействию этих начал» [8, с. 64–65].

Доверие к историческому нарративу, поставленному на службу памяти, вполне опасно. Эпистемологическая критика несовершенства памяти – ради служения ей – есть технический момент исторического нарратива, который стремится преодолеть, положительно изжить как распад памяти, так и незабываемое в ней. Ошибка думать, будто укрепление памяти, всего вспоминаемого, вплоть до обращения к разного рода клиометрическим процедурам радикально улучшает нарративную реконструкцию истории или становится ее основным, недостижимым горизонтом [16]. Память без забвения обременяет историю ничуть не менее, нежели эпистемологически обуженный нарратив, целью которого становится приумножение памяти (ее восполнение и реконструкция до некоторой предполагаемой полноты, которая между тем остается только его техническим условием), или же сопротивление памяти, ее перерождение в новую реальность повествования-письма, в которой историческое понимание как будто начинается заново (как в известном случае О. Шпенглера, автора «истории без памяти» [15, с. 564; 14, с. 97; 4, с. 51]).

Уяснение условий возможности служения исторической памяти требует иного – понимания того *нравственного выбора*, который был сделан историком, вырабатывающим новые нарративные формы ее возобновления. От этого выбора зависит, будет ли историк стремиться к антикваризации истории, *конструированию* нарративов – новых схем и сюжетов исследовательско-исторических повествований, продумывая логику нарративной репрезентации и т. п., или же квалифицирует эти стремления как процедурные, как некоторую необходимую составляющую исторической *реконструкции*, которая никак не исчерпывает ни замысла, ни предметных перспектив исторического исследования. История начинается там, где принимается решение о мере участия историка в предмете своего познавательного интереса. Историческая память нарративно воссоединяется тогда, когда происходит избрание позиции исследовательского ответа по отношению к речевой реальности памяти, когда соблюдение принципа *sine ira et studio*, познавательной беспристрастности («исчисляемой» или критически верифицируемой), – оказывается отнюдь не самым трудным.

Вера в эпистемологическое и шире – образовательное достоинство нарратива, не ограничиваемая нравственным выбором, – довольно

распространенное явление. Она провоцирует нравственный инфантилизм – доверие к учебникам («все диктаторы сейчас специально занимаются массовым изданием учебников» [15, с. 558]), вменение нарратива с нравственно-онтологическими смыслами, дидактически предписываемыми исторической памяти, которая тем самым оказывается на службе у нарратива; соединяющая речевая сила нарратива по отношению к памяти становится мнимой и т. д. Память в этом случае парализуется предрассудками, деградирует и становится все безразличнее к затруднениям новейшей историографии, эпистемологически сводящей жизненную силу нарратива к некоторой познавательной индивидуальности его автора. Когда-то в «золотом» девятнадцатом столетии историки «фактически были политическими вождями своего общества», представляли собою «и память и совесть своей общности» [15, с. 559]. Вера в исключительно эпистемологическую возможность нарратива привела их к характерному социальному безмолвию и беспамятству. «Историк больше не знаменосец лучших традиций нации или церкви. Он стал теперь всего лишь ученым» [15, с. 560].

Актуальная нарративная историография совершает, как представляется, этико-онтологический поворот, восполняющий ее эпистемологическое достоинство: от различных дилемм объективации субъектно центрированного исторического исследования (включая «старый вопрос, поставленный вновь» – о существовании морального прогресса истории [12, с. 650]) к проблеме точного исторического свидетельства, в котором основным условием исторической достоверности будет добротная речевая личность самого историка, не изобретающего имена или категории истории, но готового к заботе о них. Историческое письмо-повествование очень мало нуждается в отстаивании своей «научности» при помощи «стерильной теоретико-познавательной проблематики» [6, с. 116], или точнее – в производстве новых «метаномических» догм и схем, которые становятся – в ситуации неизмеримости онтологического, его несводимости к новым именам и генерализациям истории, «якобинским схемам» «общественного прогресса и самодеятельного человека» [15, с. 565] – скорее хранителями исторической памяти, нежели непререкаемыми условиями жизненности исторического нарратива. Их выбор, разумеется, не случаен; это не выбор, который делается на рынке политических идеологий, из неких незамысловатых соображений

коммерческой выгоды; их избирают, скорее, как неких новых ответственных спутников исторического нарратива, новых хранителей исторической памяти [15, с. 566]) – из отчетливого понимания того, что исторический нарратив в силу его речевой определенности предполагает активное и деятельное, предельно личное участие историка в повествовании-письме.

Для исторической памяти нет ничего ценнее «поступающего мышления» [4, с. 54], «поступка-слова» [3, с. 145] историка, который не отрешается от себя и не жертвует безмерно своей личностью, но в меру своей историчности, событийного присутствия в истории исторического познания исполняет свою миссию в речевой «действительности познания и поступка» [5, с. 283, 289] – ответственно присутствует в истории как реальности ненаивного, обращенного и обращаемого слова исторического свидетельства. В этом свидетельстве сказывается не только эпистемологическая определенность или категориальная заданность, но и онтологическая ответственность исторического мышления, которое не только и не столько схематично, сколько единственно в своей ответной, незавершимо сплывающей памяти речевой полноте. Исторический нарратив не предназначен к эпистемологическому замещению речевой текучести памяти; его собственная определенность избегает срывов в дидактику и врачует память (ср.: [15, с. 563]), дает возможность не только вспомнить нечто прошлое, но и опомниться посреди воспоминаемого «архива эпохи» [20], противостоять неподрасчетной тирании памяти и забвения, их жизненным избыткам, или, иначе, онтологически вспомнить себя. Онтологическая реальность исторического нарратива заметным образом дает себя знать как познавательная, «метаномическая» этика истории – служебное и ответственное по отношению к исторической памяти нравственное действие.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Coulanges, F. de., 1893. Questions historiques. Paris: C. Jullian.
2. Ranke, L., 1824. Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber: eine Beylage zu desselben romanischen und germanischen Geschichten. Leipzig; Berlin.
3. Бахтин М.М. <Автор и герой в эстетической деятельности> // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Изд-во «Русские словари», 2003. С. 69–264.
4. Бахтин М.М. <К философии поступка> // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Изд-во «Русские словари», 2003. С. 7–68.

5. Бахтин М.М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Изд-во «Русские словари», 2003. С. 265–325.

6. Гадамер Г.Г. Философия и поэзия // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 116–125.

7. Гиро П. Фюстель де Куланж. М., 1898.

8. Гревс И.М. Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский (Опыт истолкования души) // Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6. С. 44–81.

9. Карнап Р., Ган Г., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное / Под ред. О.А. Назаровой. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. С. 57–74.

10. Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004.

11. Мегилл А. Историческая эпистемология. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2007.

12. Мегилл А. Старый вопрос, поставленный вновь: существует ли моральный прогресс в истории? // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2010. С. 650–661.

13. Ранке Л. Об эпохах новой истории. М., 1898.

14. Розенцвейг Ф. Новое мышление: Несколько дополнительных замечаний к «Звезде спасения» (1925) // Философия культуры / Под ред. С.Я. Левит. М.: ИНИОН, 1998. С. 7–27.

15. Розеншток-Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. М., 2002.

16. Солонин М. «Наука начинается там, где начинают измерять...» (Эпилог последней книги) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.solonin.org/article_nauka-nachinaetsya-tam-gde

17. Тэн И. Новейшая английская литература в современных ее представителях. СПб., 1876.

18. Тэн И. О методе критики и об истории литературы. СПб., 1896.

19. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.

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

21. Щепкин Е. Автобиография Л. Ранке // Русская мысль. 1893. Кн. VIII. С. 149–169; 1894. Кн. I. С. 41–52.

REFERENCES

1. Coulanges, F. de., 1893. Questions historiques [Historical issues]. Paris: C. Jullian. (in French)

2. Ranke, L., 1824. Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber: eine Beylage zu desselben romanischen und germanischen Geschichten [Critique of modern historians]. Leipzig; Berlin. (in German)

3. Bakhtin, M.M., 2003. <Avtor i geroy v esteticheskoy deyatel'nosti> [Author and character in aesthetic activity]. In: Bakhtin, M.M., 2003. Sbranie sochineniy. T. 1. Moskva: Russkie slovari, pp. 69–264. (in Russ.)

4. Bakhtin, M.M., 2003. <K filosofii postupka> [To the philosophy of act]. In: Bakhtin, M.M., 2003. Sbranie sochineniy. T. 1. Moskva: Russkie slovari, pp. 7–68. (in Russ.)

5. Bakhtin, M.M., 2003. K voprosam metodologii estetiki slovesnogo tvorchestva [To the methodology of aesthetics of verbal creativity]. In: Bakhtin, M.M., 2003. Sbranie sochineniy. T. 1. Moskva: Russkie slovari, pp. 265–325. (in Russ.)

6. Gadamer, H.-G., 1991. Filosofiya i poeziya [Philosophy and poetry]. In: Gadamer, H.-G., 1991. Aktual'nost' prekrasnogo. Moskva: Iskusstvo, pp. 116–125. (in Russ.)

7. Guiraud, P., 1898. Fustel de Coolange. Moskva. (in Russ.)

8. Grevs, I.M., 1920. Aleksandr Sergeevich Lappo-Danilevsky (Opyt istolkovaniya dushi) [Alexander Sergeevich Lappo-Danilevsky (Experience of the soul interpretation)], Russkiy istoricheskiy zhurnal, Vol. 6, pp. 44–81. (in Russ.)

9. Karnap, R., Gan, G. and Neyrat, O., 2006. Nauchnoe miroponimanie – Venskiy kruzhok [The scientific view of the world – the Vienna Circle]. In: Nazarova, O.A. ed., 2006. Zhurnal «Erkenntnis» («Poznanie»). Izbrannoye. Moskva: Territoriya budushchego, pp. 57–74. (in Russ.)

10. Marcel, G., 2004. Opyt konkretnoy filosofii [Essay of concrete philosophy]. Moskva: Respublika. (in Russ.)

11. Megill, A., 2007. Istoricheskaya epistemologiya [Historical epistemology]. Moskva: «Kanon+»; ROOI «Reabilitatsiya». (in Russ.)

12. Megill, A., 2010. Staryi vopros, postavlenniy vnov': sushchestvuet li moral'nyi progress v istorii? [Is there moral progress in history? The old Kantian question raised yet again]. In: Motroshilova, N.V. ed., 2007. «Fenomenologiya dukha» Gegelya v kontekste sovremennogo gegelevedeniya. Moskva: «Kanon +»; ROOI «Reabilitatsiya», pp. 650–661. (in Russ.)

13. Ranke, L., 1898. Ob epokhakh novoy istorii [On the epochs of new history]. Moskva. (in Russ.)

14. Rosenzweig, F., 1998. Novoe myshlenie: Neskol'ko dopolnitel'nykh zamechaniy k «Zvezde spaseniya» (1925) [New thinking: Some additional comments on the «Star of Salvation» (1925)]. In: Levit, S.Ya. ed., 1998. Filosofiya kul'tury. Moskva: INION, pp. 7–27. (in Russ.)

15. Rosenstock-Huussy, E., 2002. Velikie revolyutsii. Avtobiografiya zapadnogo cheloveka [Out of revolution: autobiography of Western man]. Moskva: Bibleisko-bogoslovskii institut im. sv. apostola Andreyana. (in Russ.)

16. Solonin, M., 2013. «Nauka nachinaetsya tam, gde nachinayut izmeryat'...» (Epilog posledney knigi) [«Science begins where they begin to measure ...» (Epilogue to the last book)]. URL: http://www.solonin.org/article_nauka-nachinaetsya-tam-gde (in Russ.)

17. Taine, H., 1876. Noveishaya angliiskaya literatura v sovremennykh eyo predstavitelyakh [English literature in its modern representatives]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

18. Taine, H., 1896. O metode kritiki i ob istorii literatury [On the critical method and literary history]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

19. Florensky, P.A., 1914. Stolp i utverzhdenie istiny. Opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis'makh [Pillar and affirmation of truth. The experience of Orthodox theodicy in twelve letters]. Moskva. (in Russ.)

20. Shchedrina, T.G., 2008. Arkhiv epokhi: tematicheskoe edinstvo russkoi filosofii [Archive of the epoch: thematic unity of Russian philosophy]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)

21. Shchepkin, E., 1893–1894. Avtobiografiya L. Ranke [Autobiography of Leopold von Ranke], Russkaya mysl', Vol. VIII, pp. 149–169; Vol. I, pp. 41–52. (in Russ.)



МАРКСИЗМ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

В статье анализируется возможность использования классического постулата марксизма о базисном характере производительных сил для объяснения культурно-исторической динамики и построения исторической типологии культуры. Основным выводом статьи – указанный постулат хорошо работает для объяснения динамики архаической и традиционной культуры, поскольку в эти периоды именно технический прогресс оказывался инновационной силой, приводящей к смене исторических типов культуры. Однако данный постулат не позволяет объяснить содержание этих типов. В отношении же динамики креативной культуры он не позволяет объяснить ни содержание исторических типов, ни их смену. Это объясняется основным свойством марксизма, характерным для науки XIX в. редукционизмом, который не позволил учесть и другие – помимо материальной культуры – факторы, определяющие историческую динамику креативной культуры, – религию, политическую идеологию, науку.

Ключевые слова: К. Маркс, базис, надстройка, традиционная культура, креативная культура, типология культуры

Marxism and historical typology of culture. ILYA I. DOKUCHAEV (Herzen State Pedagogical University of Russia)

The paper focuses on the question of how we can use the classical Marxist thesis of productive forces as a basis for explaining historical cultural dynamics and building historical typology of culture. The key finding and conclusion of the paper is that this postulation of marxism works pretty well for explaining the dynamics of the archaic and traditional types of culture since it was in those periods of social evolution that technological advancement played the role of an innovative driver bringing about the succession of historical types of culture. This theory, however, fails to explain the content of these historical types. As for the creative type of cultural dynamics, it fails to explain both the content of historical types and their succession. This fact can be accounted for the reductionism of Marxism, that did not allow its proponents to take into account other factors (in addition to material culture) decisive for historical dynamics of the creative culture such as religion, political ideology, and science.

Keywords: Karl Marx, basis, superstructure, traditional culture, creative culture, typology of culture

Основным своим вкладом в науку и философию Карл Маркс всегда считал концепцию материалистического понимания истории. Эта

концепция была призвана объяснить процесс исторической динамики культуры, изменений в существе того или иного исторического перио-

* ДОКУЧАЕВ Илья Игоревич, доктор философских наук, заведующий кафедрой теории и истории культуры Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

E-mail: ilya_dokuchaev@mail.ru

© Докучаев И.И., 2018

да, а также механизм истории в целом. Кратко эта концепция была сформулирована следующим образом: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания» [4, с. 6–7]. Таким образом, основной динамической силой культуры оказывается совокупность производительных сил, включающих средства производства и самих производителей, то есть материальная культура. Уровень ее развития формирует производственные отношения (базис), а затем и политико-правовые (надстройку первого типа). Независимо от последних производственные отношения формируют общественное сознание, включая научные, художественные и религиозные его составляющие (надстройку второго типа, сохраняющую определенную независимость от базиса и даже имеющую некоторое влияние на него и на производительные силы). Именно к надстроечным формам истории относятся ценности, которые содержатся, прежде всего, в религиозных и политико-правовых формах культуры.

Сегодня эта схема в ее последовательном и жестком варианте представляется формой редукционизма, упрощающего реальное существо исторической динамики. Преодолению этого редукционизма в значительной мере способствовали исследования немецких социологов и философов рубежа XIX–XX вв., таких как Макс Вебер [2] и Генрих Риккерт [5], обративших внимание на существенную роль ценностей в качестве динамической силы истории. Производительные силы с учетом этой коррекции оказываются одной из таких динамических сил, а именно – инновационной, которая корректируется другой силой, а именно – традиционной, связанной с ценностями. Ценности стабилизируют и тормозят эволюцию культуру и общества и научно-технический прогресс. Еще одним существенным дополнением марксистского понимания истории стало открытие в XX в. ключевой роли науки, как в общественном, так и в природном плане бытия (назову здесь концепции постиндустриального

общества Дэниела Белла [1] и концепцию ноосферы Владимира Ивановича Вернадского [3]). Наука оказалась сознанием технического прогресса, придавшим ему цель и смысл, а также существенным образом изменившим природные условия бытия человека. В этом контексте марксизм оказывается ценным вкладом в разработку проблем истории культуры только с учетом указанных коррекций. Попробую кратко представить эту сложную картину, учитывающую как марксистский, так и корректирующий его когнитивно-ценностный подход к проблеме эволюции культуры.

Формирование ценностей происходит параллельно их переоценке. Подготовка нового тезауруса вызревает в недрах культуры, а затем определенные внеценностные силы приводят к переоценке ценностей. Таким образом, на культуру оказывают влияние многие типы артефактов. Некоторые изменяют ее содержание, а некоторые его определяют. Назовем те, которые изменяют, движущими или динамическими силами культурогенеза, а те, которые определяют, – порождающими или стабилизирующими силами культурогенеза. Ценности есть порождающие или стабилизирующие силы культурогенеза. А на его динамику оказывают влияние техника и наука. Первая оказывает это влияние всегда, а вторая присоединяется к первой в эпоху креативной культуры.

Теперь еще раз обратим внимание на трансформации важнейшей динамической, движущей силы изменений исторических типов культуры – техники. Эта динамика позволит нам представить данные типы наиболее последовательным образом. Будем говорить о технике как совокупности продуктов преобразования природы и его технологий; поэтому, подчеркивая этот глобальный подход к существу преобразования и его продуктов, назовем их исторические варианты – вслед за Гордоном Виром Чайльдом [6] – способами хозяйствования. Способы хозяйствования менялись в ответ на внутренние и внешние стимулы их эволюции. Изменения географической среды, изобретения, поиск более эффективных способов хозяйствования и технологических решений по созданию прогрессивной техники – все это и есть движущие силы истории. Техника всегда может улучшаться, а наука развиваться, – такова их практическая природа. Ценности же улучшены быть не могут, они могут быть только переоценены или отменены.

Архаическая культура основывалась на присваивающем способе хозяйствования, вклю-

чавшем в свое синкретическое целое три основных технологии присваивания – охоту, собирательство и производство элементарных орудий труда, куда относились также одежда и жилище. Традиционная культура основывалась на производящем хозяйствовании, причем ее варианты были эволюционными следствиями трех отраслей присваивающего хозяйствования. В результате неолитической революции из охоты произошло скотоводство, из собирательства – земледелие, из элементарного производства орудий труда (то есть для себя) – ремесло (то есть производство орудий труда для других, хотя и вручную) и торговля. Скотоводческая культура оказалась тупиковым путем исторической эволюции. А на основе синтеза земледельческой и торгово-ремесленной культур возникла каноническая, рационализированная средневековая культура. Торгово-ремесленная культура древности была первым универсальным кризисом традиционной культуры, который, однако, не привел к возникновению креативной, но существенно повлиял на этот процесс.

Еще земледельческая культура за счет процесса классового неравенства и неравномерного распределения излишков производства распалась на две субкультуры – официальную и народную. Ценностная структура этих культур, как правило, не различалась, однако в средневековой культуре она оказалась основной для формирования двух самостоятельных субкультур – народной и аристократической. Торгово-ремесленная культура древности стала основой средневековой субкультуры горожан. А рационализация ценностных религиозных структур и поддерживающих их социальных церковных институтов привела к возникновению особой храмово-монастырской субкультуры.

Рационализированный характер средневековой культуры, богатство накопленного в ее условиях опыта привели к необратимому переходу ее в состояние креативной культуры. Этот переход и есть эпоха Возрождения – первая эпоха креативной культуры. Каждая средневековая субкультура переживала своеобразный вариант перехода, но все они были связаны с утверждением новых типов ценностей – человека, рационального познания и творчества, которые пришли на смену ценностям общества, религиозного откровения и традиции. Народная субкультура постепенно вытеснялась и сливалась с городской, переживавшей такой тип перехода – назовем его собственно Ренессанс, – который был основным и заключался в художественном

и научно-промышленном перевороте, направленном на возникновение новых способов светского отражения бытия и промышленного (на основе механических станков) преобразования природы. Религиозная субкультура переживала переход – Реформацию, заключавшийся в следующем: переживание религиозных ценностей рационализировалось, из общения с Богом исключались посредники в виде Церкви или Священного предания, человек оказывался наедине с Богом, позволяя себе создавать его по своему образу и подобию. Это привело к субъективизации Бога и его полному отрицанию. Реформация привела к уничтожению религиозной субкультуры. Аристократическая субкультура средневековья подверглась наступлению со стороны буржуазии, а затем и пролетариата, пережила ряд революций, но, прежде чем погибнуть, создала два основанных на возвращении к ценностным принципам традиционной культуры варианта культуры креативной – эпоху собственного утверждения – Классицизма и Барокко и эпоху собственной критики и распада – Просвещения.

Эти эпохи представляют собой первую версию тоталитарной культуры. Так мы называем традиционализированную с помощью насилия государственной или церковной власти креативную культуру. Эта культура по форме традиционная, в ней утверждаются ценности социума (сословия, класса, нации, религиозного сообщества, партии), традиций, веры (не обязательно религиозной, но всегда утверждающей ценность идеального прошлого или будущего – коммунистического или райского), однако ее носители представляют собой людей, знакомых с достижениями креативной культуры и, конечно, не чуждых ее ценностей. Тоталитарная культура возникла в результате слишком быстрого становления креативной, вызвавшего разочарование в ней и ностальгию по прошлому, которое еще не утратило своей власти, даже на уровне политических институтов. Тоталитаризм всегда сопровождал становление креативной культуры, будь то в Западной Европе – феодальный абсолютизм, фашизм, будь то в России или в Китае – коммунизм или в Исламском мире – фундаментализм.

Эпоха Просвещения представляет собой первый опыт кризиса тоталитаризма и его отмены, однако ее результаты также не вызвали оптимизма, ибо основные ценности креативной культуры не были в ее условиях реализованы, хотя основные ценности традиционной культуры были

уже утрачены. Возникла эпоха массового разочарования – эпоха Романтизма. Однако работа по утверждению ценностей креативной культуры продолжалась и завершилась в эпоху Позитивизма – период возникновения демократического общества массового благосостояния. Это общество оказалось возможным благодаря изобретению новых источников энергии – сначала тепла, затем электричества и атома, заменивших механический и малоэффективный труд рабочих на автоматизированный труд инженеров.

Эпоха Модернизма представляет собой период нового и самого радикального кризиса только что окончательно утвердившихся ценностей креативной культуры. Кризис переживают все ее ценности. Кризис ценности творчества выражается в возникновении обезличенной массовой субкультуры, основанной на стереотипном воспроизведении артефактов, подчиняющемся законам рынка и моды, а также в возникновении элитарной субкультуры, основанной на стремлении к протестному усложнению своих артефактов, их эпатажирующей оригинальности ради оригинальности. Кризис ценности личности выражается в ее тотальном одиночестве, распаде всех социальных институтов и замене их различными формами социального нарциссизма, группового противостояния, самоутверждения отдельных лиц за счет прав большинства, в ее массовизации, в тоталитаризме, попрании элементарных прав человека, терроризме. Кризис рациональности выражается в том же тоталитаризме, угрозе техногенных и ядерных катастроф, глобальных войн и террористических акций, демографических и экологических трагедий. Эпоха Постмодернизма намечает пути выхода из этого кризиса, утверждая права всех на все, синтезируя различные традиции, индивидуализируя культуру, однако подлинного разрешения кризиса она пока не находит.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 2004.
2. Вебер М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
3. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988.
4. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // К. Маркс, Ф. Энгельс. Собрание сочинений в 39 т. Т. 13. М.: Политиздат, 1959. С. 5–9.
5. Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998.
6. Childe, G.V., 2003. Man makes himself. Nottingham: Spokesman Books.

REFERENCES

1. Bell, D., 2004. Gryadushchee postindustrialnoe obshchestvo. Opyt sotsialnogo prognozirovaniya [The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting]. Moskva: Academia. (in Russ.)
2. Weber, M., 2016. Izbrannoe. Protestantskaya etika i dukh kapitalizma [Selected works. The protestant ethic and the spirit of capitalism]. Moskva: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. (in Russ.)
3. Vernadsky, V.I., 1988. Filosofskie mysli naturalista [Philosophical thoughts of a naturalist]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
4. Marx, K., 1959. K kritike politicheskoi ekonomii. Predislovie [Introduction to the Critique of political economy,]. In: Marx, K. and Engels, F., 1959. Sbranie sochinenii v 39 t. T. 13. Moskva: Politizdat, pp. 5–9. (in Russ.)
5. Rickert, H., 1998. Filosofiya zhizni [Philosophy of life]. Kiev: Nika-Tsentr. (in Russ.)
6. Childe, G.V., 2003. Man makes himself. Nottingham: Spokesman Books.



УДК 172.2

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2018-4/83-89

Р.В. Светлов*

МЕРИТОКРАТИЯ В АНТИЧНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Понятие меритократии возникает только в XX в., однако концепции, с которыми оно коррелирует, появляются еще на ранних этапах формирования политической философии и социальной этики. Автор рассматривает античный вариант меритократических идей на примере текстов Платона. Специфика этих идей связана с образом Сократа, который у Платона выступает, с одной стороны, в функции идеального образца для философа-правителя, с другой – маргинального социального актора, отрицающего всю наличную общественную реальность в Афинах. Таким образом, платоновская «меритократия» вырастает из специфического социального топоса, сконструированного Платоном для своего учителя Сократа. Черты философа-маргинала можно обнаружить у мудрецов и стражей, правящих Каллиполисом в «Государстве», а также у идеального правителя в «Политике».

Ключевые слова: меритократия, аристократия, платонизм, Сократ, социальная маргинальность

Meritocracy in ancient political philosophy. ROMAN V. SVETLOV (Herzen State Pedagogical University of Russia)

The concept of meritocracy arises in the early stages of the history of political philosophy and social ethics, particularly in ancient Greece and China. The subject of this article is the meritocratic ideas of Plato. These ideas are expressed in the image of Socrates. His Socrates is an ideal model for philosopher-rulers. On the other hand, he is a marginal social actor who denies social reality in Athens. The features of such a marginal-philosopher can be found in the wise men and guards, ruling Kallipolis in the «Republic», as well as in the ideal ruler in the «Statesman». This combination of the concept of aristocracy and the fundamental political marginality of Socrates is the specificity of the meritocratic ideas of Plato.

Keywords: meritocracy, aristocracy, Platonism, Socrates, social marginality

Хотя искусственное, латино-греческое понятие меритократии сформировалось лишь в XX в. и поначалу было связано с судьбой и спецификой высшего образования в странах

Запада (Х. Арндт), приобретало иронический характер (М. Янг), и в какой-то момент стало достаточно расхожим обозначением всего, что связано с элитарным образованием (см. на-

* СВЕТЛОВ Роман Викторович, доктор философских наук, директор Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

E-mail: spatha@mail.ru

© Светлов Р.В., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 17-18-01168.

звание воспоминаний Тони Джадта «New meritocrats» [2]), оно достаточно хорошо передает политические идеи, которые возникали в ряде древних обществ, причем независимо друг от друга. Обычно в качестве родоначальника меритократических идей рассматривают Конфуция. Некоторые из современных дальневосточных государственных режимов прямо ссылаются на меритократические концепты. Так, государственное устройство Сингапура можно охарактеризовать как политическую меритократию. Схожие тенденции присутствуют и в современном Китае [1].

Достаточно распространено и мнение о том, что нечто подобное меритократическим утопиям с легкостью обнаруживается в античной политической философии, в частности – в Афинской школе, в воззрениях Сократа, Платона и, в меньшей степени, Аристотеля. Мы коснемся этого вопроса, одновременно оценив саму методологическую возможность применения данного термина по отношению к античному миру, на примере нескольких фрагментов из «позднего» платоновского диалога «Политик». Вот текст, с которого мы хотели бы начать:

«Чужеземец. Из монархии мы получим царское правление и тиранию, из правления немногих – аристократию, чье имя звучит как доброе предзнаменование, и олигархию. Что же до большинства, то к его власти мы применили простое имя “демократия”...» (Plato, *Statesman* 302d).

Аристократия, «чье имя звучит как доброе предзнаменование» – эти слова Чужеземца из Элеи, протагониста диалога «Политик», очевидно перекликаются с Восьмой книгой «Государства», где аристократическое правление устами Сократа также характеризуется как строй «хороший и справедливый» (Plato, *Republic* 544e). Как известно, согласно «Государству» все остальные виды политических режимов становятся результатом ухудшения породы – как правителей, так и народонаселения. Эта «политическая психология» Платона позволяла ему описывать имевшие место коллизии в античных городах как плоды изменений в душах их обитателей и к тому же указывать вполне объяснимые драматические причины данных изменений. Иллюстрацией к этому ходу Платона может быть история атлантов, у которых деградация «характера» была связана с увеличением в их жилах доли «смертной крови» (см. «Тимей», «Критий»).

Но что же представляла собой аристократия, которая так восхищает платоновского Сократа

и Чужеземца из Элеи? Его общественная позиция кажется противоречивой. С одной стороны, он явно не сторонник демократии. В «Апологии» его критике подвергаются все ее представители – политики, которые оказываются лишь по видимости знатоками своего дела, поэты (чье влияние на общественную жизнь было несомненным), обладающие мудростью лишь в состоянии поэтического исступления, но не способные дать отчет о своем творчестве, наконец – ремесленники, мудрость которых имеет «ручной», «прикладной» характер. По сути, проверяя дельфийский оракул, Сократ обошел всех афинян-горожан, от которых и зависят судьбы государства (крестьяне упущены – но это особенная тема). И никто из них не может отвечать за свои слова-дела-произведения. Невменяемость демократического правления (как оценивает его платоновский Сократ) и есть причина бед демократического сообщества «демократического человека». Как бы ни относились мы сейчас к такой оценке «босоногим мудрецом» афинской демократии, как бы ни упрекали Платона в создании образа врага «Открытого общества», мы должны учесть, что эта антидемократическая позиция направлена прежде всего против современных ему Афин. В «Политике» Чужеземец разделяет демократические режимы на два типа: живущие по законам и обходящиеся без них (некоторого рода анархический образ правления, однозначных примеров которого в античной Греции мы, правда, не найдем). По его мнению для жизни философа второй вполне подойдет, первый же – тягостен: «Правление большинства всецело слабее других и, в отличие от них, не способно ни к великому добру, ни к настоящему злу: ведь начальствование здесь распределено среди многих, каждый из которых получил самую малую его часть. И поэтому если таковое государство руководимо законами, то это – наихудший вид правления, если же они существуют без законов – то наилучший» (Plato, *Statesman* 303a). Афинский вариант демократии вполне очевидно относился к первому, «руководимому законами» варианту режима. Отметим, что представители «старой аристократии» были достаточно плотно вписаны в эту демократическую систему. Для подтверждения этого тезиса достаточно вспомнить происхождение Перикла. Таким образом, и они попадают в число политиков, которые не обладают истинной мудростью.

С другой стороны, Сократ под аристократией явно понимает не тот вид государственного

стройка, который обычно имеем в виду мы. Действительно, для него связь статуса с происхождением не является чем-то необходимым. Когда в «Алкивиаде I» его молодой собеседник припоминает происхождение своего рода от Еврисака, чей отец Аякс был правнуком Зевса, Сократ иронически рассказывает, что сам он происходит от Дедала, который был потомком Гефеста, сына Зевса. Далее Сократ ссылается на происхождение царей персидских и спартанских, которые, тем не менее, озабочены правильным воспитанием своих детей. В беседе с Алкивиадом он всячески старается привести последнего к мысли, что политический успех достижим лишь в том случае, если тот будет обладать знаниями, необходимыми политику, а происхождение и калокагатийный «габитус» – в лучшем случае лишь «довесок» к ним.

Таким образом, аристократия для Сократа – это действительно власть достойных. И не просто с точки зрения той жизни, которую они вели, прежде чем заработали себе добрую славу. Сталкиваясь с теми, кто слышит справедливым человеком, Сократ допытывается, что тому позволило стать таким, какие знания и какое воспитание сделало его справедливым. В самом начале «Государства» он спрашивает у Кефала том, что позволяет тому так легко переносить старость, инициируя разговор о справедливости и задавая тему для всего диалога. В диалоге «Лакхет» Никий говорит о Сократе: «Всякому, кто бы ни вступил в близкое общение с Сократом и разговаривал с ними, так сказать, лицом к лицу, даже если беседа с самого начала шла о каком-то ином предмете, не удастся привести ее к завершению до той поры, пока, подчинившись ходу самой беседы, он не рассказывает о себе, как он живет ныне и по какому жизненному пути следовал прежде. Когда же это случается, Сократ не дает ему уйти, пока не испытает его образ жизни подробно и тщательно» (Plato, *Laches* 187e–188a).

Действительно, обладание правильными мнениями и даже справедливый образ жизни – еще не панацея от возможного зла. Не имея опыта зла, человек с легкостью утратит все свои правильные установки, едва столкнувшись с непонятной ему (не «отформатированной» прошлым опытом) ситуацией. В «Меноне» Сократ утверждает, что истинные мнения похожи на знаменитые самодвижущиеся дедаловы статуи. Чтобы они не разбежались, их необходимо связывать суждением о причинах, то есть знанием (Plato, *Meno* 97e). Таким образом, средневеко-

вая апология Сократа, которого порой считали «христианином до Христа», видя причину его мудрости в сократовской праведности, с точки зрения самого афинского философа была бы неверна. Праведность является результатом знания, но не наоборот.

Следовательно, власть достойных – это власть знающих, экспертов. В афинском обществе на статус таких претендовали полноправные граждане. Если читать знаменитую речь Перикла, произнесенную над первыми погибшими в Пелопоннесской войне, то право, по мнению Фукидида (или Перикла, чьи слова он пересказывает), практически совпадало с афинским образом жизни, т. к. свободные в частной жизни, в общественной афиняне исполняли законы, как и повеления магистратов, «из страха перед ними» (Thucyd, *Hist.* II. 38). Это подразумевает максимальную свободу для граждан в области их повседневных занятий и максимальное единение в политических делах. Данное единство оказывается источником права и закона. Оно же, получается, наделяет их правом суждения по поводу всех дел, имеющих отношение к государству, и особенно – по поводу воспитания. Сошлемся в качестве иллюстрации на «Апологию Сократа», где Мелет, объясняя Сократу, кто в Афинах делает юношей лучше, вначале упоминает законы, затем судей, потом членов Совета (Буле) и, наконец, участников Народного собрания (Plato, *Apol.* 24d–25a). Факт наличия полномочий, императивного статуса в момент облеченности империеумом (если проводить аналогии с Римом), то есть тогда, когда афинянин исполняет политические обязанности, наделяет его статусом эксперта. Закон и воля афинян оказываются до неразличимости близки другу другу. Все это вполне соответствовало явно присутствовавшей в речи Перикла идее особенности и исключительности афинского сообщества (ср.: [6; 7]).

Убеждение платоновского Сократа состоит в том, что для него экспертами могут быть совсем немногие и при этом для него не важен статус человека, обладающего такими способностями. Одно из утверждений в начале диалога «Политик» вызвало критику со стороны Аристотеля. С точки зрения Чужеземца из Элеи политик, царь, владелец рабов и эконом обладают одним и тем же искусством (Plato, *Statesman* 258e). Чужеземец явно имеет в виду именно Сократа, слушающего эту беседу. Аристотель начинает свою «Политику» с критики именно этого утверждения, старательно отделяя политиче-

скую власть/принуждение от тех видов власти/принуждения, которые, по его мнению, политическим характером не обладают. Но идея Платона не в том, чтобы приравнять политическое искусство к искусству ведения домохозяйства. Он скорее хочет сказать, что статус частного лица, которым обладает владелец рабов и эконом, не мешает ему быть экспертом в области политики, раз уж его деятельность имеет какие-то схожие с последней черты (управление людьми, управление экономикой):

«*Чужеземец*. Что же, а если царя, властвующего над страной, вразумляет частное лицо, то разве не скажем мы, что оно владеет знанием, которым должен обладать правитель?»

Сократ мл. Скажем.

(b) *Чужеземец*. Но ведь царственность – достояние истинного царя?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. И разве не следует назвать того, кто получил ее в удел, – не важно, случилось ли ему быть правителем или же частным лицом, – по имени этого искусства царственным мужем?

Сократ мл. По крайней мере, это справедливо» (Plato, *Statesman* 259a–b).

Таким образом, способность быть экспертом никак не связана со статусом по происхождению или нынешнему положению. Это принципиальный момент, который показывает неизбежность конфликта Сократа как с традиционными аристократическими представлениями, так и с традиционной же афинской демократией. В связи с этим предположение о том, что Сократ, возможно, имел достаточно высокое, едва ли не аристократическое происхождение, нам представляется слишком сильным [8, р. 3, 82, 94]. Да, среди участников платоновских диалогов, входивших в «круг Сократа», достаточно много родовитых людей. Но объединять их с нашим философом могло оппозиционное и критическое отношение к афинским политическим реалиям, а не единая позиция по поводу наилучшей для Афин формы правления.

Мы переходим к наиболее важному наблюдению по поводу того, как Сократ понимал правление наилучших. Все дело в том, что платоновский образ Сократа – это образ маргинала. Причем маргинала принципиального: Сократ исполняет законы и даже сохраняет верность им вопреки несправедному суду («Критон»). Однако он дистанцируется и от политического режима (пример – его голосование как участника судебной коллегии по поводу «дела стратегов-навархов» в 406 г. было противополож-

но большинству судей), и от афинского образа жизни, столь восхвалявшегося Фукидидовым Периклом. Сократовская аскеза имела иной характер, чем аскеза киников или более позднего христианского монашества, но в том, что в образе Сократа дан пример истинного философского нестяжательства, нет никаких сомнений [3]. В «Государстве» Сократ вообще утверждает, что мудрец, оказавшийся в негодном окружении, особенно в полисе, где правит толпа, которая всегда будет негативно настроена по отношению к философии, должен уйти во внутреннюю эмиграцию и вести свою жизнь, «как будто бы он укрывается от непогоды» (Plato, *Resp.* 496d), довольствуясь осознанием того, что он хотя бы не участвует в бесчестных делах, творимых большинством, похожим на диких животных.

Скорее всего, это рассуждение проясняет позицию Платона и Академии относительно ситуации в Афинах. Мы знаем о политической активности Платона и его учеников на Сицилии, в Великой Греции, Малой Азии, об их македонских контактах. Но они никак не участвуют во внутриафинских делах (одно из немногих исключений – знаменитая публичная лекция Сократа о благе).

Таким образом, Академия вопреки своей задаче готовить философов-правителей занимала маргинальную политическую позицию в Афинах. Но и сам Сократ, по крайней мере, в конце жизни – а ведь Платон общался с ним в последние 7–8 лет жизни философа – оказался в такой же внутренней эмиграции, подчеркивавшейся им и делами, и даже поведением.

На наш взгляд меритократические идеи Сократа вырастают, как ни странно, из его принципиальной политической и культурной позиции, а именно позиции маргинала, который отказывается от каких-либо статусных признаков, принятых в социальной среде его родного города. И в «Государстве» мы видим неожиданные следы этой принципиальной маргинальной позиции. Речь идет о стражах, которые в некотором смысле этого слова выступают настоящими социальными маргиналами. Во-первых, они живут хотя и на виду у города, но в то же время отдельно от него. У них нет собственности, причем в тотальном смысле этого слова – даже жены и дети у них общие. Они служат городу за еду и почет, вечно пребывая как бы военным лагерем посреди городской жизни. Они полностью отчуждены от экономики, и в целом нельзя считать их политическим сосло-

вием, хотя именно они составляют тот в буквальном, физическом смысле этого слова клей, который удерживает государства от смуты и гибели. Если верна гипотеза И.А. Протопоповой и А.В. Гараджи [4] и в данном тексте присутствуют какие-то иронические намеки на социальные идеи ранних киников (Антисфена и его круга), то тогда тем более очевидна маргинальность происхождения концепта сословия стражей. Киники всегда были маргиналами, причем такими маргиналами, которые не стремились приобрести некий общепринятый статус в обществе, в котором жили.

Как и стражи, мудрецы, правящие Каллиполисом, тоже должны мыслиться как отчужденные от собственности, экономики, даже от контроля за рынком, ибо получившие «безупречное воспитание» члены «экономического сословия» сами разберутся и с налогами, и с сделками, которые они заключают, и с пенями за их неисполнение (Plato, *Resp.* 425d–e).

Иногда к той «аристократии», о которой говорит Сократ, хочется применить понятие «аристократия духа» (*Geistes Aristokratismus*). Однако это понятие, рожденное эпохой романтизма и несущее в себе массу романтических коннотаций, не подходит для Сократа как представителя античного мира. Аристократы Сократа, само название властного режима которых, как мы помним, кажется Чужеземцу из Элеи добрым предзнаменованием, – это атопичные, т.е. «неуместные» маргиналы (именно таким описывает Сократа в «Пире» Алкивиад), которые именно благодаря своей неуместности, методическому незнанию и прочим признакам социальной и культурной маргинальности, могут выступить подлинными экспертами. В этом они не похожи на «мудрых мужей» конфуцианской традиции, которые как раз настаивали на следовании культурной, эпической традиции, а нелепость их пунктуального следования этикету лишь подчеркивала фундаментальную важность этого этикета. Платоновский Сократ же – вне эпической традиции, вне античного социального ритуала. И, повторяем, это служит базой для его претензии на статус эксперта: он может судить со стороны, он «чист» от ложных мнений, даже если они освящены традицией и «отеческими нравами».

Власть людей, подобных Сократу, действительно могла бы быть названа меритократией. Но весьма специфической. В условиях Афин времен жизни Сократа и Платона образование в «кружке Сократа» или в Академии не было чем-то общественно признанным как необходи-

мое условие для того, чтобы стать политиком. В качестве таковых условий выступали происхождение, общественное положение, наличие сил, которые готовы поддержать политика ради реализации каких-то своих целей и интересов, харизматические качества, красноречие, наконец – и это очень важно! – удачливость. Политик должен чувствовать «окно возможностей» (если использовать модное современное понятие для перевода знаменитого греческого слова *kairos*), без этой способности успешность политического предприятия невозможна.

Между тем, поведение Сократа на суде говорит, что он практически во всем идет наперекор этим представлениям. Ни происхождение, ни общественное положение его не дает ему «естественного» права претендовать на статус эксперта в деле воспитания. Его друзья разрозненны и не объединены какой-то внятной политической позицией, кроме, быть может, того, что многие из них симпатизируют спартанскому политическому строю (что только ухудшает образ Сократа в глазах афинян). Харизматические качества Сократа способен ощутить лишь тот, кто находится в тесном и постоянном общении с ним («Феаг»), других его искусство приводит в неприятное оцепенение – как при соприкосновении с морским скатом («Менон»). Его красноречие отличается от того, к которому привыкли афиняне, однако Сократ отказывается от помощи друзей в написании защитительной речи и совершенно неуместным образом превращает свою защиту в допрос присяжных на тему их способности судить его.

Все это делается вопреки общепринятому социальному габитусу. И потому правители-философы – парадоксальные «лучшие». Они совсем не похожи на облики Платона и Аристотеля из «Афинской школы» Рафаэля. В образе такого правителя больше от пресловутого мифологического персонажа-трикстера, на которого Сократ похож своим силено-сатирическим обликом, столь подчеркиваемым античной вербальной и визуальной традицией. Быть таким человеком и, одновременно, выступать в качестве того, кто претендует на статус политика-эксперта, крайне опасно. Вот место из «Политика», где Платон устами Чужеземца предсказывает судьбу Сократа, включая даже те «статьи», по которым он будет осужден (события диалога происходят сразу после начала судебного преследования Сократа):

«Сократ мл. В самом деле, тот, кто по своей воле принял на себя функции начальствующе-

го, по справедливости должен понести соответствующее наказание и возместить ущерб.

Чужеземец. И, следовательно, еще нужно будет установить по поводу всего этого закон, гласящий, что если станет известен тот, кто, вопреки предписаниям, доискивается истины в искусстве кормчего и кораблевождении или вопросах гигиены и врачебного дела, относительно ветров, жары или холода, пускаясь в различные поучения на все эти темы, того, во-первых, отныне называть не врачом и кормчим, но звездочетом, пустобрехом вроде софиста. Во-вторых, поскольку он еще и растлевает других, младших, чем он, граждан, убеждает их направлять суда или вести лечебные дела не по законам, но самовластно начальствовать над находящимися в плавании кораблями и на излечении больными, то каждый, кто пожелает, может возвести на него обвинение и привести в суд. И если будет установлено, что он наставляет вопреки законам и записанным мнениям других, как юношей, так и стариков, то он должен быть наказан самым суровым образом. Нельзя быть более мудрым, чем закон!» (Plato, *Statesman* 299a–c)

Именно такие самовольные эксперты, не соглашающиеся с тем, что право, система законов и есть выражение государственной воли граждан полиса, являются «наилучшими» во вселенной политической теории Сократа/Платона. Они действительно не похожи ни на совершенных мудрецов Конфуция, ни на эффективных специалистов-менеджеров, которых воспитывают системы современного элитного образования.

Таких людей не может быть много. В «Государства» их совсем немного. В «Политике» утверждается, что достойных политиков ничтожно мало. «Мы же знаем, что из тысячи человек даже совершенных игроков в пешью (шашки) не наберется такого числа, чтобы выставит их против остальных эллинских государств, а тем более – не найдем царей. А ведь, следуя нашему прошлому рассуждению, нам нужно наречь царем того, кто обладает царским знанием, – вне зависимости от того, начальствует ли он или же нет» (Plato, *Statesman* 292e).

Иными словами, царей и политиков по имени много, по существу же – считанные единицы. И «водятся» они не среди статусных сословий, а в социальной «тени». Один из выводов, который делает в «Политике» Чужеземец из Элеи: подлинный правитель не нуждается в составлении законов «навсегда». В наш период

кругообращения Космоса, когда боги удалены от смертных и в мире происходит постоянное ухудшение и распад, дело политика похоже на дело врача, который выписывает больному рецепты (временные законы/постановления), исходя из его состояния (Plato, *Statesman* 294a и далее). Общество же, в котором мы живем, болеет, это отмечается еще в «Государстве», где в самом начале своего рассуждения о наилучшем возможном государственном строе Сократ говорит, что теперь речь пойдет о городе который «лихорадит» (другой вариант перевода – «который раздуло») (Plato, *Resp.* 373a).

Несоответствие такого политика традиционным представлениям о статусе только подчеркивается тем, что он, по мнению Чужеземца, будет покидать свой город – как врач покидает больного после сеанса лечения – и возвращаться назад, когда состояние больного меняется. Вполне вероятно Платон намекает на таких законодателей, как Солон и Ликург, которые – после созидания своих легендарных законов – покидали родные города. Впрочем, мотив у его политика иной. Солон и Ликург покидали Афины и Спарту, чтобы никто не мог принудить их изменить законы. Правитель же Чужеземца оставляет законы в качестве временного «рецепта» (Plato, *Statesman* 295c).

Можно отметить, что образ политика, стоящего над законами (точнее – конструирующего их), методически соответствует образу Сократ-майевта, «свободного» от знаний, однако конструирующего эти знания в душах собеседников.

Возможно, здесь мы видим суждение, которое позволяет примирить «Политика» и платоновские «Законы», где утверждается необходимость неумолимого подчинения разработанной Афинянином и его собеседниками конституции. Афинянин оказывается в роли царственного политика, дающего рецепт для создания города. И пока он в Магнесии (город, конституцию которого обсуждают собеседники) отсутствует, ее граждане должны неукоснительно этот рецепт соблюдать.

Подводя итог, можно сказать, что в сочинениях Платона мы действительно сталкиваемся с концепцией меритократии, а примером наилучшего меритократа у него выступает Сократ. Но эта меритократия не совпадает ни с идеями Конфуция, ни с большинством современных меритократических концепций. Впрочем, современное состояние общества (в первую очередь, западного), где маргинальность становится

ся не признаком ущербности или оппозиции, а некоторым социальным стилем (недаром либеральную демократию иногда называют «демократией меньшинств»), уже порождает представления о маргиналах-меритократах, которые в чем-то перекликаются с концепциями, обнаруженными нами в текстах Платона – конечно, не в содержании законодательной деятельности, но в характере той социальной среды, из которой могут быть рождены новые претенденты на статус достойных власти [3].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Герасимов В.С. Политическая меритократия: восточная альтернатива западным традициям управления обществом в XXI веке. // Вестник МГИМО. 2015. № 2. С. 193–200.
2. Джудт Т. Меритократия (пер. с англ. Н. Микшиной) // Вопросы образования. 2010. № 4. С. 197–203.
3. Жуков Д.С., Лямин С.К. Маргиналы постиндустриальной эпохи: реальность и утопия общества мерцающих статусов // Ineternum. 2012. № 2. С. 32–48.
4. Протопопова И.А., Гараджа А.В. «Собаки-философы», или киники-спартанцы: «кинический» контекст «Государства» // Платоновские исследования. 2017. Т. 6. № 1. С. 89–112.
5. Светлов Р.В. Сократ и «спартанский мираж» // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 10. СПб., 2011. С. 363–375.
6. den Boer, W., 1986. Progress in the Greece of Thucydides. Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1977.
7. Mara, G., 2008. The civic conversations of Thucydides and Plato. Albany: State University of New York Press.
8. Wood, E.M. and Wood, N., 1978. Class ideology and ancient political theory: Socrates,

Plato, and Aristotle in social context. Oxford: Oxford University Press.

REFERENCES

1. Gerasimov, V.S., 2015. Politicheskaya meritokratiya: vostochnaya al'ternativa zapadnym traditsiyam upravleniya obshchestvom v XXI veke [Political meritocracy: Eastern alternative to Western traditions of social management in the XXI century], Vestnik MGIMO, no. 2, pp. 193–200. (in Russ.)
2. Judt, T., 2010. Meritokratiya [Meritocracy], Voprosy obrazovaniya, no. 4, pp. 197–203. (in Russ.)
3. Zhukov, D.S. and Lyamin, S.K., 2012. Marginaly postindustrial'noy epokhi: real'nost' i utopiya obshchestva mertsayushchikh statusov [Marginals of the post-industrial era: reality and utopia of the society of flickering statuses], Ineternum, no. 2, pp. 32–48. (in Russ.)
4. Protopopova, I.A. and Garadzha, A.V., 2017. «Sobaki-filosofy», ili kiniki-spartantsy: «kinicheskiy» kontekst «Gosudarstva» [Dogs-philosophers, or the Spartiate Cynics], Platonovskie issledovaniya, Vol. 6, no. 1, pp. 89–112. (in Russ.)
5. Svetlov, R.V., 2011. Sokrat i «spartanskiy mirazh» [Socrates and «Le Mirage Spartiate»]. In: Mnemon. Issledovaniya i publikatsii po istorii antichnogo mira. Vyp. 10. Sankt-Peterburg, pp. 363–375. (in Russ.)
6. den Boer, W., 1986. Progress in the Greece of Thucydides. Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1977.
7. Mara, G., 2008. The civic conversations of Thucydides and Plato. Albany: State University of New York Press.
8. Wood, E.M. and Wood, N., 1978. Class ideology and ancient political theory: Socrates, Plato, and Aristotle in social context. Oxford: Oxford University Press.

Д.А. Федчук*

БЫТИЕ, СУЩЕЕ И СУЩНОСТЬ
В МЕТАФИЗИКЕ АЛЬБЕРТА ВЕЛИКОГО

Статья посвящена рассмотрению вопроса о том, как такие фундаментальные понятия средневековой философии, как *esse*, *ens*, *substantia*, *essentia*, понимаются в философии Альберта Великого. Автор предлагает два основных варианта смысла бытия: акт сущности (*id quod est*) как распространение формы на все сущее и акт бытия. Двойственность значений *esse* в трактатах Альберта Великого и отсутствие четкого их размежевания мешает прийти к окончательному решению о том, какому из них автор отдавал предпочтение.

Ключевые слова: Альберт Великий, бытие, сущее, сущность, существование, первая причина, субстанция

Esse, ens and essentia in the metaphysics of St. Albert the Great. DMITRY A. FEDCHUK (Far Eastern Federal University)

The article focuses on the interpretation of such fundamental concepts of medieval philosophy as *esse*, *ens*, *substantia*, *essentia* in the philosophy of Albert the Great. The author offers two main versions of the meaning of *esse*: (1) the act of essence (*id quod est*) as the diffusion of forms on everything that exists and (2) the act of being. However, the duality of the meaning of *esse* in the works of Albert the Great and the lack of a clear demarcation between these meanings prevents the author from coming to a conclusion on which of them was preferred by the Medieval philosopher.

Keywords: Albert the Great, *esse*, *ens*, *essentia*, existence, first cause, substance

Космология и метафизика Альберта Великого дают пример обоснования единства сущего из единства следствий, проистекающих не только от Первой Причины, но и от всех причин промежуточных, на которые единство Первого Начала себя распространяет необходимым образом. И несмотря на то, что космология Альберта, как и вся схоластика в целом, давно уж устарела, обнаруживаемые в ней ходы мысли представляют особый историко-философский интерес. В соответствующих текстах показывается, что как понимание, так и существование сущего невозможны без полагания Единого Начала, взятого в качестве их источника. Сопутствующие этой

теме рассуждения о природе небесных сфер и планет могут быть оставлены без критического анализа, ибо вне зависимости от физической сущности и реального происхождения объектов макромира Вселенной онтологический смысл связи между единством Первой Причины и последующим множеством сохраняет свою важность для понимания существования.

Тексты Альберта Великого отсылают нас к классической проблематике метафизики XIII в.: начало как причина сущего, природа самого Начала, исхождение следствий от Первого, единство Первого и необходимая множественность производных от него следствий. Если бы Аль-

* ФЕДЧУК Дмитрий Аркадьевич, кандидат философских наук, доцент Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: fedchuk.da@dvvfu.ru

© Федчук Д.А., 2018

берт был последовательным аристотеликом, то его мысль не описывала бы столь странные ходы: соединение в одной целостной системе взглядов и понятий несоединимых гармонично друг с другом элементов. Речь идет о создании Альбертом Великим симбиоза из первой философии Аристотеля и космологии неоплатонизма. Как известно, виновницей такого положения дел во многом послужила «Книга о причинах» (*Liber de causis*) [4], чье авторство Альбертом (по недостатку исторических сведений) приписывалось Аристотелю, который якобы не успел как следует представить собственную космологию в «Метафизике», а в «Книге о причинах» заполнил возникшую теоретическую лауну. Последний упомянутый труд не принадлежит, как было установлено в том же XIII в. Фомой Аквинским, Стагириту, а является переводом краткой арабской компиляции трактата Прокла «Платоновская теология» [3]. По Альберту, предмет метафизики – это бытие, сказывающееся обо всех вещах, а ее цель – Причина бытия и сущего, причина всех вещей. Поэтому «Книга о причинах» приводит «Метафизику» Аристотеля к ее цели, когда представляет учение о Первой Причине. То есть «Метафизика» ведет речь о бытии, а «Книга о причинах» – о причине бытия. Когда в последней говорится о следствии Первой Причины, то им должно быть бытие, общее для всего сущего. И оно же есть предмет метафизики, исследуемый ею в качестве путей к мышлению Первой Причины [15]. Сопрягая два разнородных текста, Альберт Великий подгоняет онтологию позднего неоплатонизма под перипатетическую, которую также пытается определенным образом переосмыслить. Отсюда, кстати, и вытекает онто-теологическое, как говорит Ален де Либер [17], понимание Альбертом предмета онтологии. Однако не Бог ее собственный предмет, а первое в пределах сотворенного сущего, за которые, безусловно, Бог выходит. «Самим же по себе бытием или сущим называется [то], о чем сказываются согласно классификации форм высказываний» [8, с. 294]¹. В понимании сущего Альберт от-

части придерживается традиционного подхода схоластов: сущему как сущему невозможно дать дефиницию, описание, остенсивно указать на него. Любое другое понятие сложнее «сущего». Если бы мы определяли «сущее», то делали бы это на основании менее известного, чем оно само, которое известно абсолютно, вообще – именно потому, что является наипростейшим и первым среди всех понятий [8, с. 293]².

Представленный в «Книге о причинах» платонизм необходим Альберту для демонстрации возникновения универсума и всех форм в нем от Первого Сущего, то есть от Бога. Естественная философия Аристотеля, в свою очередь, научно объясняет реальность, чего не делает «Книга о причинах». При этом полезно помнить, что оригинального Платона и текстов неоплатоников (пусть даже и в переводе на латинский) он не знал. Был известен отрывок из «Тимея» в переводе Халкидия [14, р. 598]. Отношение Альберта к Аристотелю и Платону выражено в следующем пассаже: «Нет различия между Платоном и Аристотелем по сути, а только в способе [понимания]. Аристотель доказывает, что все природные формы существуют от интеллекта, несущего в себе формообразующую силу, посредством которой они выводятся из материи для образования актуальной [формы], поскольку все они содержатся в материи словно в своем начале. Но Платон и Пифагор утверждали то же самое, однако не смогли объяснить потенцию материи, являющуюся началом формы, поскольку считали, что формы даруются Первым Дарителем и что они не существуют в материи, но, однако, материя вознаграждается формой. Они называли заслугой материи то, что Аристотель называл началом формы, или потенцией, или лишенностью» [15, р. 378–379]. Одним словом, Платон не сумел объяснить сущность материи ее потенциальностью и потому положил независимое от нее бытие форм. Следует заметить, что формы, по Аристотелю, не содержатся в материи как в своем начале, потенциально. Это, скорее, понимание позднего Ренессанса (Джордано Бруно, например) и Нового Времени. Нет у Аристотеля материального

¹ «Secundum se autem esse sive ens dicuntur quaecumque praedicantur secundum coordinationem figurae predicamentorum...». А видов форм высказываний (категориальных суждений), как известно, по Аристотелю, столько, сколько и категорий – десять. Подавляющее большинство последующих ссылок на тексты Альберта Великого производится по полному изданию его сочинений, подготовленному О. Борнье. Все переводы с латинского выполнены Д.А. Федчуком.

² «У сущего не может быть определения, или описания, либо же истолкования, либо же какого-то [конкретного] указания [на него], потому что все, что стало бы известным, было бы сущим и менее известным – как вообще, так и для нас (по отношению к нам), – чем само сущее [как таковое]. Это очевидно из того, что нам ничто полностью не известно, если мы не предполагаем, что само сущее есть сущее».

предсуществования форм, которые бы из перво-материи выводились как из начала, где они латентно пребывают. Форма извне соединяется с материей, давая ей актуальность, тогда как сама актуальна всегда. Попытка связать аристотелевский гилеморфизм с неоплатонизмом как раз и порождает интерпретацию Аристотеля, отличающуюся от оригинала.

Рассмотрим, как Универсальный Доктор мыслил материю, *esse* (бытие) и *ens* (сущее). Задача осложняется тем, что в разные периоды жизни он подходил к этому по-разному, позиция Альберта постепенно смещалась от неполного различения бытия и сущности к пониманию *esse* как акта, которое станет ближе к более традиционной концепции бытия у Фомы Аквинского и томистских школ, хотя нужно учитывать, что учение о бытии Альберта не совпадает полностью с томистским и является оригинальным. Например, в ранних работах Альберт пишет, что «бытие» обозначает актуальное присутствие сущности в субстанциях в мире [19, р. 627]. После 1250 г. он считал *esse* следствием сущности в пределах ее конкретного субъекта. В поздних сочинениях различается *esse* как акт бытия (*actus essendi*) и *esse* как акт сущности (*actus essentiae*), и данная дистинкция проводится посредством понятия «суппозита», которому соответствует термин «что есть» (*quod est*), и *esse* как «бытие», «существование». Ряд исследователей утверждали, согласно Р. Варгас, что Альберт был автором реального различия между сущностью и существованием, а Аквинат будто бы заимствовал дистинкцию между сущностью и бытием в конечном сущем у него (см.: [18, р. 749–750; 16]). Об этом писал впервые Пьер Мандонне в 1910 г. Однако автор утверждает, что различие в сущем у Альберта чисто понятийное. Он говорит о разных смыслах *esse* «в контексте фундаментального бозцианского различия между *suppositum* и *esse*, или природой. Для Альберта главным игроком в доктрине бытия остается *esse* как сущность. Верно, что *быть* – значит *быть актуально*, но *быть* есть также, в качестве результата (по крайней мере в творениях), *быть чем-то*» [19, р. 628].

Можно предварительно фиксировать три следующих смысла: (1) *esse* как форма или сущность; (2) *esse* как существование; (3) *esse* как акт (*actus*).

Бытие как сущность

Альберт пользуется традиционной парой терминов – *quo est* и *quod est*. *Quo est* (посред-

ством чего есть, существует) – форма целого (*forma totius*); *quod est* (что есть) – само целое, чьей формой служит *quo est*. *Quo est* есть индивидуальный субъект, а *quo est* – бытие (*esse*), понятое как форма целого (*forma totius*) материальных субстанций. В свою очередь, в материальных субстанциях различаются [12]:

– ограничивающая материю форма как часть составного (*forma partis*); она же называется формой материи – тем, посредством чего материя существует: например, душа как форма тела;

– форма целого (*forma totius*), сказывающаяся о целом составном: например: «человек» есть форма Сократа.

Так, понятие «животное», полученное от формы части, обладает и актом одушевленного сущего. Для человека «душа» – это *forma partis*, а «человек» (*homo*) – форма целого (*forma totius*). Форма целого не абстрактна, как, например, «человечность» (*humanitas*). Она способна сказываться о конкретном субъекте как о целом, а не как некая часть о составном: *humanitas* представляет собой формальную часть составного целого «человек», тогда как *homo* есть то, посредством чего субъект помещается в род или вид. Поэтому первая композиция в материальных субстанциях есть композиция между материей и формой; также можно провести различие между индивидуальным субъектом и его природой – между *quod est* и *esse*. Бытие в данном случае отождествляется с *forma totius* конкретного субъекта [19, р. 629–630]³. Следовательно, бытие есть сущность, форма. Такова позиция Альберта Великого в период его сильной зависимости от идей Бозция. Она должна была бы разрушить традиционную метафизическую схему конституирования сущего, которая учреждает единство материи и формы, образующее субстанцию, и композицию уже конституированной субстанции и бытия. И тогда имеются все основания для дифференции формы вещи и бытия последней. Однако концепция Альберта в трактате «О четырех совечных сущих» возможности для подобного различия не предоставляет.

Р. Варгас утверждает, что учение о бытии Альберта после 1246 г. трансформируется. На

³ Обратим внимание на тот факт, что Р. Варгас пишет о различиях, а Альберт – о композициях. Надо заметить, что это не одно и то же: не всегда то, что образует реальную композицию в сущем, можно друг от друга реально отличить: например, сущность и ее формальность.

основании философии Авиценны Альберт, в контексте обсуждения составленности духовных субстанций – ангелов⁴, указывает на разницу между возможным (*possibile*) и потенциальным как противоположным ему. «То, что есть» (*id quod est*), а в нематериальных сущих это суппозит, существует как смесь (*permixtum*) потенции и лишенности. Оно находится в потенции к конституирующей причине. А вот ангел – это возможное, *possibile*. Такое сущее никогда не в потенции, ибо оно не может не быть, «но поскольку зависит от иного, а именно от первой причины, то говорят, что оно возможно» [11, р. 48] (См. в связи этим также: [19, р. 630], особенно прим. 305 с цитатой из [9, lib. 2, tract. 2, cap. 14]). Видно, что Альберт приводит нас к традиционному онтологическому аристотелевскому противопоставлению между сущим в возможности (*possibile*) и сущим в действительности (*actuale*): «*quod est*, возможность – бытие (*esse*), или сущность (действительность, акт (*actus*))». Эта пара понятий у Аристотеля неким образом предлагает самый первый ответ на вопрос «В скольких смыслах можно говорить о сущем как сущем?» Причем о потенциальном сущем речь идет только в связи с материей, ибо материя есть один из принципов единства составного целого – того, что существует согласно природе. В «Комментарии к I книге “Сентенций”» сущность мыслится как источник бытия вещи⁵. Тезис верен с точки зрения аристотелевского подхода: вещь существует благодаря форме, присутствию формы в материи, поскольку форма, сущность и есть начало бытия. Но он не вполне согласуется с общим схоластическим взглядом на существование конечного сущего: одной формы недостаточно для перехода из потенции в акт. Форма придает вещи смысловой

лик⁶, но никак не выводит в актуальность, для которой требуется еще один бытийный исток – Бог как Бытие. Отношение между вещью и ее бытием разъясняется через аналогию между Богом и божественностью (*deitas*), представляющей собой сущность последнего: «Ведь как божественность формально выражает Бога, так и сущность без различия выражает бытие» [10, р. 227]. Но проблема состоит в том, что в Боге бытие и сущность совпадают, а в сотворенном различаются. Отсюда можно было бы сделать заключение, что бытие входит в сущность конечного сущего. Однако такого быть не может, и Альберт Великий это понимает. Причиной несогласованности разных его текстов для читателя служит манера письма, когда приводятся позиции многих авторов без указания авторства, так что создается впечатление, будто изложение ведется от имени Альберта, при том что собственную точку зрения Альберт не артикулирует.

Поскольку «Комментарий к “Сентенциям”» – более поздний текст, то мы сталкиваемся с уже изменившимся подходом Альберта к бытию. Следует заметить, что связанное с переосмыслением бытия и его отношения к сущности движение идет в сторону *esse* как акта бытия.

Бытие как существование

Философия – это искусство смысловозначений. В данном случае требуется различить друг от друга «природу», «субстанцию» и «сущность». Попытка схватить бытие через экзистенцию конечного заканчивается пониманием *esse* как акциденции тварного сущего. Конечно, здесь чувствуется влияние Авиценны. Логика рассуждения вполне ясна: если бытие в собственном смысле принадлежит Богу как его сущность, то остальным оно принадлежит акцидентально. Дабы объяснить разницу между сущностным и привходящим отношениями в вещах, Альберт отсылает нас к сугубо теологическому размышлению, в основе которого находится определение все того же Боэция⁷: «...природа есть внутренне присущая вещам сила, порождающая из подобного подобное» [10, р. 227].

Субстанция рассматривается в двух аспектах: как «акт нахождения под» (*substandi*) и

⁴ Ангел есть лишенная материи субстанция, интеллигенция. Современному философу кажется архаичным такой контекст анализа онтологических вопросов. Но мне важна техническая сторона разработки понятий бытия, сущности и сущего, а не богословская. Проводя сложную работу с терминами в сфере теологии, мыслители Средних веков добивались до их собственного метафизического смысла, значимого самого по себе, без каких-либо богословских корреляций. В целом же ангелология сама по себе нас здесь не интересует, равно как и вопрос о существовании ангелов, который является предметом религиозной веры.

⁵ «Но абстрактно говорят, что сущность формально проста и дает бытие [вещи], и не это бытие или то, которое обособленно и стянуто к части» [10, р. 227].

⁶ Понятие «смысловый лик» заимствовано у А.Г. Чернякова.

⁷ Сразу необходимо сделать оговорку, что следующее за этим богословское толкование «субстанции» Альбертом соответствует католическому догмату.

как то, что противопоставляется акциденции. В первом значении ее можно применить к божественным лицам. В Троице имеются свойства, которым ее лица подлежат при определенном способе мышления лица. Субстанция же обозначает его чтойность (т.е. сущность). Августин, утверждает Альберт Великий, пишет, что «“лицо” обозначает субсистирующее само по себе и субстанцию (сущность)» [10, р. 227]. Так как сущностью обладает каждое лицо Троицы, заканчивает рассуждение Альберт, то греки признавали в ней три субстанции. Однако я хочу заметить, что восточные отцы Церкви понимали различие лиц, конечно, не через различие субстанций, и в целом приведенный аргумент выглядит неубедительным⁸.

Во втором значении субстанция понимается как сущее само по себе, а акциденция – как сущее через иное; так что «субстанция» ближе к тому, чтобы быть понятой в качестве божественной сущности, чем в качестве сущности лиц. По этой причине, считает Альберт Великий, латиняне отрицают в Троице три субстанции.

Сущность есть то, посредством чего вещь существует формальным образом, а бытие – ее акт, которым она обладает «в том, что есть. То же, что есть, – это само конкретное сущее» [10, р. 227]. Одним словом, смысл сущего (*ens*) дедуцируется из смысла сущности (*essentia*). «Сущее» не отсылает к тому, раньше чего ничего не существовало. Речь тогда идет о сотворенных вещах. Но в другом значении «сущее» – это первичная причина для бытия остального. Оно есть сущее первое, прежде которого нет ничего, и ближе по смыслу к божественной сущности⁹.

Итак, субстанция мыслится: 1) в значении субстрата, лежащего под чем-либо; 2) через ее противопоставление акциденциям. Сущ-

⁸ Налицо недостаточное знание Альбертом восточной патристики, а также желание представить позицию католиков в более истинном свете. Восточное богословие к XIII в. признавало единство божественной сущности (или субстанции) и троичность по Лицам. И, конечно же, Отец, Сын и Святой Дух не являются тремя разными сущими. Кроме того, имеется определенная путаница в терминах *substantia* и *essentia*, состоящая в том, что в текстах Альберта первая периодически употребляется в значении второй. Сложное тринитарное богословие восточного христианства и смысл различия лиц через божественные энергии изложены в трактате Григория Паламы «Триады в защиту священно-безмолвствующих» [2, III, 2, 4; 5]. Однако обсуждение нюансов паламистской концепции не входит в задачи этой статьи.

⁹ Имеются в виду лица Троицы.

ность – это форма, дающая вещи бытие. Отсюда происходит дифференция между *id quod est* и *quo est*. Однако «то, что есть» скорее является сущим, чем сущностью, а «то, посредством чего» – формой, сущностью, от которой бытие. Именно такое нетрадиционное для классического томизма различие вызывает трудности в понимании. Можно считать, что дифференция «*quod – quo*» представляет чистое формальное отношение между субстратом и тем, посредством чего он существует. Оба термина могут браться в разных значениях: субстрат – как составное целое или как сущность вещи (форма); «то, посредством чего» – как форма или как бытие. Образованному через единство составному существованию дает форма, поэтому здесь допустимо (правда, с некоторой натяжкой) называть форму *quo*. Правда, эта позиция совпадает с аристотелевской, полагающей, что сущее существует посредством формы, благодаря ей. Следовательно, мы можем отличить материю от формы и сущее (составное) от формы. И материя, и сущее есть благодаря форме. Форма – принцип бытия: сущее обладает бытием благодаря ей. Материя существует также благодаря форме. Но в схоластике структура отношений между материей и формой, субстанцией (составным) и бытием более сложная, чем в метафизике Аристотеля. Если же мы принимаем, согласно рассмотренному тринитарному контексту, что форма – это *quo*, то легко можем впасть в терминологическую путаницу.

Так как бытие является сущностным свойством Бога, природа которого радикально отличается от природы творений, то последним оно принадлежит акцидентально [10, р. 242]. Бытие есть акциденция для сотворенного. Акциденция – это либо то, чему случается быть или не быть в чем-то, а причиной *esse* служит сам субъект; либо (в несобственном значении) акциденцией называется то, что приводит к другому, потому что оно находится в потенции (способности осуществления) внешней действующей причины, а не самого субъекта как носителя привходящих свойств. Поскольку сотворенное бытие (*esse creatum*) пребывало в возможности и могло не существовать, если бы могущество действующей причины на него не распространилось (в самом деле, ведь причина могла бы и не простирать свое действие на него), то оно акцидентально.

Конечная вещь не может существовать посредством себя самой. Ей недостаточно внутренней причины для бытия, нужна причина

внешняя, или *креативная действующая причинность*, как пишет Р. Варгас. Поэтому бытие в смысле экзистенции понимается Альбертом в смысле сущности, благодаря которой нечто существует [19, р. 632]. *Quo est* – это внешняя действующая причина. В отличие от Аквината Альберт не рассматривает *esse* в качестве «онтологической конституенты» сущего, которая бы создавала композицию с сущностью. Бытие, которое вещь получает от действующей причинности внешнего действующего, есть бытие в абсолютном смысле, а не бытие лишь в некотором отношении, то есть акцидентальное. Поэтому бытие в смысле экзистенции – бытие актуальное [19, р. 633].

В Первой Причине бытие тождественно Богу. Но речь в данном случае идет не о тождестве сущности и бытия в Боге, а бытия и сущего «Бог». Потому что Бог от одного и того же обладает тем, что он есть, и что он есть это, или Бог [10, р. 252]. Тождество Бога и бытия следует из неразличимости «того, что есть» с его сущностью или с его бытием. Бог как сущее, как сущность этого сущего и как его бытие – одно и то же.

Бытие как акт сущности и акт бытия

В ранних сочинениях Альберт пишет о бытии как об акте сущности. Обратимся к «Комментарии к I книге “Сентенций”» и небольшому трактату «О чтойности и бытии» [13]. В первой работе *esse* означает понятия «сущность» или «акт сущности»; *esse* соотносится с *quod est* как с противоположным термином [19, р. 637].

Следуя за Альбертом, рассмотрим на примере души составное *quod est – quo est* [10, р. 138]. «“То, что есть (*id quod est*)” есть вот это вот нечто, способное сказываться о том, что есть» [10, р. 138]¹⁰. В соотношении с аристотелевским пониманием, «то, что есть» соответствует первой сущности – этому конкретному нечто, *tóde ti*. *Id quod est* есть «это вот нечто» (*hoc aliquid*), и оно сказывается о том, что существует – то есть о себе самом. Если толковать фразу именно таким способом, то возникает полная бессмыслица, ибо любая вещь сказывается о себе самой, поскольку себе тождественна. Кроме того, как известно из «Категорий» Аристотеля [1, с. 55–62]¹¹, первая сущность не сказывается

ни о чем, а о ней сказывается все остальное, что принадлежит к другим девяти категориям. Следовательно, *id quod est*, если его мыслить аналогичным *tóde ti*, не может сказываться ни о какой другой субстанции, кроме самого себя. Но это трюизм, демонстрация выполнения закона тождества, поэтому вряд ли Альберт имел его в виду. По всей видимости, предложение следовало бы понимать – чтобы придать ему хоть какой-то смысл – как-то иначе: «то, что есть» сказывается о том, что существует, отсылая в существующем к его суппозиту. С другой стороны, утверждается, это бытие есть сущность (*essentia*), имеющая актуальность в том, что есть – то есть в этом вот нечто, как в суппозите. Такие лишённые материи сущие (душа, ангелы) индивидуализируются «посредством свойств, сопровождающих само “то, что есть”». Поэтому бытие есть сущность в значении акта. Речь идет об индивидуации сущего через сопровождающие субстрат свойства, а бытие (*esse*) есть акт сущности. Отсюда вытекает, что вещь существует благодаря акту сущности, или актуализированной сущности.

Однако здесь мы опять сталкиваемся с внутренним противоречием и невозможностью полностью согласовать две позиции. Аристотель пишет о сущности как о форме, энтелихии (актуальном присутствии) формы либо в материи, либо без нее, в то время как Альберт полагает, что *quo est* от формы отличается. Неподелимым является полное бытие (*totum esse*) «того, что есть» через модус формального бытия (*per modum esse formalis*). Полное бытие есть форма целого, а не форма части, и указывает на бытие вида в конкретном индивидуе.

Таким образом, рассмотренные значения *esse* таковы:

- актуализированная в *quod est* сущность;
- форма целого (*forma totius*), выражающая бытие полностью формальным способом;
- бытие вида (см. также пояснения в: [19, р. 638]).

В начале трактата «О сущности и бытии» содержатся интересующие нас дефиниции. «Сущность есть то, посредством чего вещь есть то, чем она является. Например, «человеческая природа» (*humanitas*) – это сущность человека. ... она сама актуально рассеивается (*diffundit*) на то, совершенством чего служит, и такое рассеяние ее именуется актом вещи на основании того, что она есть тогда актуальное совершенство» [13, р. 147]. То есть акт – это распространение формы на целое, на все сущее, на вещь

¹⁰ Конечно, в русском переводе это звучит косноязычно, но так пишет Альберт: «*Id enim quod est, est hoc aliquid quod praedicabile est de eo quod est*».

¹¹ Вопрос об авторстве этого трактата мы оставим в стороне, поскольку на смысл рассматриваемого он никак не влияет.

как таковую, посредством чего она актуализируется.

Альберт приводит нас к чему-то важному для понимания смысловых различий между сущностью и бытием. Из его пусть и несколько сумбурных экспликаций можно сделать общий вывод для онтологии в целом: сущность всегда абстрактна, а бытие конкретно – оно указывает на это конкретное сущее. Если речь идет о составном, то акт существования конкретизирует форму в ее бытии в природе вещей при соединении с материей. Каким бы ни было бытие – Чистым Актом или ограниченным – оно всегда представляет конкретное. Бог, хотя и лишен материи, тоже конкретен, а не всеобщ и абстрактен. Всякое экзистирующее конкретно и индивидуально, и нет возможности привести пример актуального сущего, лишенного индивидуальности, даже если речь идет об интеллигенциях – высших умах, человеческих душах, планетах. Все они благодаря экзистенции формы имеют уникальный лик, не похожий на других. Поэтому лишенное конкретности сущее актуально не существует. Правда, в этом случае понимаемое абстрактно неоплатоническое Единое должно быть лишено *esse*. Но здесь как раз мы оказываемся в том месте античной мысли, которое следовало христианским философам продумать заново. И это было сделано. Бог пусть бесконечен и не материален, но он конкретен и персонализирован, что догматически выражено в учении о божественных ипостасях. Таким образом, всеобщность утрачивается, а единство, несмотря на различия лиц, сохраняется: это единство субстанциальное. А ведь субстанция (первая сущность), по Аристотелю, – «вот это вот», единичное, субстрат определений. Бог, безусловно, не субстрат, но Он единство Лиц на основании общности их сущности, а также полюс единства истечения всего сущего, то есть единства каузального, причинности. Мы видим, что Аристотель согласуется с Альбертом и догматикой лучше, когда мы рассматриваем Бога «в-себе», но в отношении к творению и конечному сущему неоплатоническая концепция исхождения из Единого работает эффективнее, чем перипатетическая. Выходит, что альбертианский синтез всеобщего Единого платоников и субстанциально конкретизированного на основе перипатетизма Бога позволяет спасти Единое от небытия и объяснить причинную зависимость сущего от трансцендентного Принципа как необходимого основания экзистенции твари.

Понять Альберта Великого порой трудно, потому что он периодически меняет позицию: бытие то проистекает в вещь от Первой Причины, то из сущности сущего. Но ведь сущность тогда включает бытие, чего быть не может. Философии это было известно уже задолго до XIII в. от отцов Церкви, писавших, что существование тварь получает от Творца, а также и из широко распространенного в литературе онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского, показывающего, что Бог, будучи единственным совершеннейшим сущим, включает с необходимостью в свою природу такое совершенство, как существование, тогда как любая конечная вещь последнего лишена и имеет его от Творца. Когда же у Альберта речь идет о сущности вещи, а не о Боге, вывод, что сущность конечного дает бытие вещи (другими словами: бытие входит в ее сущность), выглядит странным, потому что противоречит общему месту естественной теологии того времени. Безусловно, тезис «форма дает бытие» – тезис аристотелевский, ибо вещь сущая именно благодаря форме. Но, с точки зрения схоластики, одной формы для актуального существования недостаточно – нужен еще акт бытия, соединяющийся с формой. Если вспомнить Фому Аквинского, то акт добавляется к сущности, а у Альберта такой однозначности в понимании нет: бытие проистекает из сущности. Позиция Альберта, без уточняющих ее пояснений, влечет за собой губительные для метафизики последствия: если бытие – из сущности конечной вещи, то вся онтология Средних веков рухнет, потому что конечное станет по бытию равным Бесконечному, чего быть не может. Во избежание этих последствий можно скорректировать онтологию Альберта Великого, сказав: несмотря на то, что бытие проистекает из сущности конечного, саму сущность сущее получает не от себя, а от Первой Причины, следовательно, и бытие также им воспринято от иного. Тогда причинная бытийная зависимость вещей от Бога сохраняется. Постепенно, как считают исследователи, у Альберта происходит смещение позиции от строгого эссенциализма в сторону эссенциализма более умеренного; от бытия как акта сущности – к бытию как Акту бытия.

Теперь бытие рассматривается в связи с *ens actu existens* (актуально существующим сущим). Оно не акт сущности, а акт бытия (*actus essendi*), акт сущего (*actus entis*), бытие вещи, посредством которого она пребывает в акте. «Бытие (*esse*) же называется не-сущим или бы-

тийностью (*entitas*): ведь простое первичное происхождение из Первой Причины протекает как акт, помещающий в бытие все, что есть» [16, с. 462]¹². Бытие как акт есть процесс исхождения сущих из Бога, через который учреждается, конституируется универсум и каждая вещь. Мы видим, что тут вводится дифференция между «бытием» и «сущим»: конституированное через акт – сущее, сама же деятельность конституирования – бытие как акт.

Альберт все ближе подходит к более традиционному для схоластики взгляду на бытие. Речь идет о бытии, о котором спрашивают в вопросе «Существует ли это?». Таким образом, *esse* можно рассмотреть с двух позиций: либо согласно тому, что оно есть акт существующего, либо согласно тому, что бытие есть акт сущности, или причина бытия каждой вещи» [19, р. 640]¹³.

Поскольку смыслы «бытия» традиционно связаны со смыслами «сущего», то подступы к ним можно найти через аристотелевские термины «сущее в возможности – сущее в действительности». С точки зрения Альберта, первый из них указывает на некий модус сущего, а второй представляет собой, строго говоря, не модус сущего, а сущее вообще, просто сущее (*ens simpliciter*). Определение просто сущего, как утверждается Альбертом в «Комментарии к “Метафизике”», – это дефиниция субстанции, существующей в действительности, актуально [8, р. 315], что подтверждает сформулированную нами выше идею конкретности бытия. Таким образом, Альберт переосмысливает *esse* через объединение двух значений – бытия как сущности и бытия как существования. Бытие присутствует в том, что актуально существует; актуальность принадлежит оформленному; форма – это «чтойность или “то, что было быть” (*quid erat esse*) для некой вещи, обладающей актом бытия» [8, р. 62]¹⁴. И дальше по

тексту «Комментария к “Метафизике”» [8, lib. 8, tract. 1, cap. 13] бытие в значении акта бытия мыслится не как форма части, а как форма целого, отвечающая за бытие единичного *quod est* [19, р. 641]. Она, как уже показано выше, есть причина актуального бытия материи, служащей принципом индивидуации вещи.

В качестве критики я бы хотел обратить внимание на употребление терминов Альбертом. Тезис «бытие есть акт сущего» выглядит неаккуратным. С точки зрения аристотелизма, сущность есть сущее в первом и основном смысле. Это касается как первой сущности – субстанции, так и второй – формы, чтойности. Поэтому суждение «бытие – это акт сущего» эквивалентно суждению «бытие – это акт сущности». Напоминаем, что форма, по Аристотелю, есть принцип бытия вещи. Однако метафизика Средних веков понятие «сущее», а также отношение между сущностью и бытием мыслила несколько иначе. Чтобы вещи стать существующей *in actu*, а не только *in potentia*, недостаточно одной формы, или формы в соединении с материей. Требуется еще акт бытия, который получает вещь от Первого Чистого Акта, то есть Бога, чтобы стать существующей. Ведь чистые формы вещей до сотворения мира пребывают в божественном интеллекте в форме идей. Творец от века их мыслит, но они не сущие, поскольку не получили акт бытия, выводящий их из возможного в действительное существование. Поэтому бытие, с позиции современного Альберту томизма XIII в., может быть актом сущности (если имеется в виду форма без материи) или субстанции (если речь идет о составном из материи и формы), но вряд ли сущего. Ведь сущее, как было замечено выше, по своему смыслу уже включает акт бытия: сущее сущее именно

вещи до ее действительного осуществления: «... *quod quid erat esse*, то, чем каждая отдельная вещь согласно своему содержанию уже была, прежде чем она действительно осуществилась. Некоторая вещь, окно, стол уже *была* тем, что она есть, до того, как стала действительной. Более того, *необходимо, чтобы она уже была*, чтобы стать действительной, чтобы действительно осуществиться. Вещь должна уже *сбыться* в смысле своей содержательности, коль скоро она может быть действительно осуществлена, иначе ее просто нельзя мыслить как нечто способное осуществиться». Я предлагаю понимать «суть бытия вещи» как то, что было, есть и будет для данного нечто быть этим нечто. Например, до тех пор, пока существует хотя бы один человек, для него было, есть и будет истинным следующее определение: человек есть разумное животное.

¹² «Esse autem vocatur non ens vel entitas: processus enim simplex prius a causa prima procedit ut actus in esse constituens omne, quod est».

¹³ Причина бытия здесь берется как формальная причина, сущность.

¹⁴ «То, что было быть» есть буквальный перевод латинского *quod quid erat esse*, являющегося, в свою очередь, калькой греческого *τὸ τί ἦν εἶναι* в русском переводе Кубицкого: «суть бытия вещи». Я не стану здесь обсуждать достоинства и недостатки этого перевода. Удачную, на мой взгляд, интерпретацию *τὸ τί ἦν εἶναι* предлагает М. Хайдеггер в «Основных проблемах феноменологии» [6, с. 110], где он обращает внимание на момент сбывшести содержания

потому, что обладает существованием, соединенным с сущностью. Когда говорится, что бытие есть акт сущего, то создается впечатление, что сущее изначально имеется до акта, но это звучит бессмысленно, так как именно акт бытия делает сущность существующей в природе вещей. Как бы то ни было, формулировка *esse actus est entium* (бытие есть акт сущего) Альбертом повторяется не один раз.

Заключительные замечания

Можно выделить основные значения *esse* в онтологии Альберта Великого: (1) бытие как акт бытия (*actus essendi*); (2) бытие как сущность в конкретной существующей субстанции. Бытие как акт существующего имеется раньше по отношению ко всем остальным формам; оно конституирует сущность вещи. Как акт существования, оно является первой формой сущности, бытийности существующего *quod est* [19, р. 645]. Сама по себе сущность не существует, но когда она находится в индивидуальном *quod est* (в суппозите), то речь идет об акте бытия. Понятие сущности также мыслится в двух аспектах: (1) сущность – то, посредством чего бытие есть; (2) то, чей акт есть бытие.

Двойственность значений *esse* в трактатах Альберта Великого и отсутствие четкого их размежевания мешает прийти к окончательному решению о том, какому из них автор отдавал предпочтение. С одной стороны, сам дискурс в ряде случаев выглядит вполне традиционным для метафизики середины XIII в. Например, когда в *Liber de causis et processu universitatis* [9, lib. 2, tract. 2, cap. 18] показывается, со ссылкой на Боэция, необходимость различия во всем, что есть, между *quo est* и *quod est*, где *quod est* – это, в общем смысле, суппозит, а *quo est* – бытие. Суппозит может иметь материальную природу, а может и не иметь. Так, например, в интеллигенциях присутствует композиция из суппозита и бытия, однако он не материя, а простой суппозит (*suppositum simplex*), «посредством которого общая природа определяется к существованию вот этого нечто» [9, р. 505]. С другой стороны, объяснение Альбертом содержания термина «бытие» демонстрирует принципиально иную точку зрения на экзистенцию сущего, чем в у Фомы Аквинского или Дунса Скота, хотя к последнему оно ближе, несмотря на то, что Аквинат был учеником Альберта.

Роза Варгас предлагает выход из создавшегося положения. Она утверждает, что двойственность понимания *esse* надумана нами: мы

пытаемся ввести в контекст обсуждения бытия привычные нам идеи, заимствованные от других мыслителей, тогда как сам Альберт Великий не разводил эссенциальный и экзистенциальный порядки его понимания: «Форма дает *esse* индивидуальному *quod est* в обоих смыслах – сущности и существования» [19, р. 645]. Я, в свою очередь, склоняюсь к тому, что позиция Альберта Великого – это эссенциализм, и никакого гибрида при его соединении с экзистенциализмом не получить. Сущность дает бытие и является существующей частью того, что дает бытие [10, dist. 20, art. 1c]; она неотчетливо выражает бытие и есть то, посредством чего вещь существует формально. Бытие как акт бытия связано с просто бытием, бытием как таковым (*esse simplex*). Простое бытие есть первое сотворенное (*primum creatum*). Но в равной мере оно находится в корреляции и с бытием, до которого разлагаются все другие понятия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
2. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. СПб.: Наука, 2004.
3. Доброхотов А.Л. К публикации перевода «Книги о причинах» // Историко-философский ежегодник. 1990. М.: Наука, 1991. С. 188–189.
4. Книга о причинах // Историко-философский ежегодник. 1990. М.: Наука, 1991. С. 189–210.
5. Мейендорф И. Жизнь и учение свт. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византиноведение, 1997.
6. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
7. Albertus Magnus, 1890. De natura et originis animae. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 9. Paris: L. Vivès, pp. 375–436.
8. Albertus Magnus, 1890. Metaphysica. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 6. Paris: L. Vivès.
9. Albertus Magnus, 1891. Parva naturalia. Liber de causis et processu universitatis. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 10. Paris: L. Vivès, pp. 361–628.
10. Albertus Magnus, 1893. In I Sententiarum. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 25. Paris: L. Vivès.
11. Albertus Magnus, 1894. In II Sententiarum. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 27. Paris: L. Vivès.

12. Albertus Magnus, 1895. Summa de creaturis. De IV coaequaevis. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 34. Paris: L. Vivès.

13. Albertus Magnus, 1942. De quidditate et esse. Divus Thomas, Vol. 20, pp. 147–156.

14. Anzulewicz, H., 2013. Metaphysics and its relation to theology in Albert's thought. In: Resnick, I.M. ed., 2013. A companion to Albert the Great. Leiden; Boston: BRILL, pp. 553–560.

15. Bonin, T., 2013. Albert's De causis and the creation of being. In: Resnick, I.M. ed., 2013. A companion to Albert the Great. Leiden; Boston: BRILL, pp. 688–694.

16. Chossat, M. 1910. Note sur la «Destruction des destructions» du R.P. Gardeil. Revue Thomiste, Vol. 18, pp. 496–521.

17. Libera de, A., 1990. Albert le Grand et la philosophie. Paris: J. Vrin.

18. Mandonnet, P., 1910. Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Revue Thomiste, Vol. 18, pp. 741–765.

19. Vargas, R.E., 2013. Albert on being and beings: the doctrine of esse. In: Resnick, I.M. ed., 2013. A companion to Albert the Great. Leiden; Boston: BRILL, pp. 627–648.

REFERENCES

1. Aristotle, 1978. Sobranie sochinenii v 4-kh t. T. 2. [Collected works in 4 volumes. Vol. 2]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

2. Palamas, G., 2004. Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh [Triads for the defense of those who practice sacred quietude]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)

3. Dobrokhotoy, A.L., 1991. K publikatsii perevoda «Knigi o prichinakh» [To the publication of «Liber de causis»]. In: Istoriko-filosofskiy ezhegodnik. 1990. Moskva: Nauka, pp. 188–189. (in Russ.)

4. Kniga o prichinakh [Liber de causis]. In: Istoriko-filosofskiy ezhegodnik. 1990. Moskva: Nauka, 1991, pp. 189–210. (in Russ.)

5. Meyendorff, J., 1997. Zhizn' i uchenie svt. Grigoriya Palamy. Vvedenie v izuchenie [Introduction to a study of Gregory Palamas]. Sankt-Peterburg: Vizantinorossika. (in Russ.)

6. Heidegger, M., 2001. Osnovnye problemy fenomenologii [The basic problems of phenomenology]. Sankt-Peterburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola. (in Russ.)

7. Albertus Magnus, 1890. De natura et originis animae. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 9. Paris: L. Vivès, pp. 375–436. (in Latin)

8. Albertus Magnus, 1890. Metaphysica. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 6. Paris: L. Vivès. (in Latin)

9. Albertus Magnus, 1891. Parva naturalia. Liber de causis et processu universitatis. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 10. Paris: L. Vivès, pp. 361–628. (in Latin)

10. Albertus Magnus, 1893. In I Sententiarum. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 25. Paris: L. Vivès. (in Latin)

11. Albertus Magnus, 1894. In II Sententiarum. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 27. Paris: L. Vivès. (in Latin)

12. Albertus Magnus, 1895. Summa de creaturis. De IV coaequaevis. In: Albertus Magnus, 1890–1899. Opera omnia. In 38 vols. Vol. 34. Paris: L. Vivès. (in Latin)

13. Albertus Magnus, 1942. De quidditate et esse. Divus Thomas, Vol. 20, pp. 147–156. (in Latin)

14. Anzulewicz, H., 2013. Metaphysics and its relation to theology in Albert's thought. In: Resnick, I.M. ed., 2013. A companion to Albert the Great. Leiden; Boston: BRILL, pp. 553–560.

15. Bonin, T., 2013. Albert's De causis and the creation of being. In: Resnick, I.M. ed., 2013. A companion to Albert the Great. Leiden; Boston: BRILL, pp. 688–694.

16. Chossat, M. 1910. Note sur la «Destruction des destructions» du R.P. Gardeil [Note on the «Destruction des destructions» of R.P. Gardeil], Revue Thomiste, Vol. 18, pp. 496–521. (in French)

17. Libera de, A., 1990. Albert le Grand et la philosophie [Albert the Great and philosophy]. Paris: J. Vrin. (in French)

18. Mandonnet, P., 1910. Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence [The first disputes over the real distinction between essence and existence], Revue Thomiste, Vol. 18, pp. 741–765. (in French)

19. Vargas, R.E., 2013. Albert on being and beings: the doctrine of esse. In: Resnick, I.M. ed., 2013. A companion to Albert the Great. Leiden; Boston: BRILL, pp. 627–648.

Д.Н. Дроздова*

РАННИЕ ГОДЫ АЛЕКСАНДРА КОЙРЕ
(ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ)**

По материалам российских архивов в статье уточняются события и факты ранних лет жизни философа и историка науки Александра Койре (1892–1964). Особое внимание уделяется его семейным связям и отношениям, а также его участию в революционной деятельности эсеров в Ростове в 1906–1907 гг. В статье рассматриваются документы, позволяющие восстановить картину полицейского и судебного преследования, которому Александр Койре подвергся в гимназические годы за участие в революционном подполье Ростова-на-Дону. Новые сведения о юности Александр Койре предоставляют возможность осмыслить его последующую интеллектуальную биографию, поскольку дают окончательный ответ на вопрос о времени его знакомства с Э. Гуссерлем.

Ключевые слова: Александр Койре, биография, архив, эсеры, Эдмунд Гуссерль

Archival documents on the early years of Alexander Koyre. DARIA N. DROZDOVA (National Research University Higher School of Economics)

Focusing on the documents of the Russian archives, the article sheds new light on the early life of a famous philosopher and historian of science Alexandre Koyré (1892–1964). Particular attention is paid to his family ties and relationships, as well as his participation in the revolutionary activities of the Social Revolutionaries in Rostov-on-Don in 1906–1907. The documents analyzed by the author give a definitive answer to the question on exact year of Koyré's arrival in Gottingen when he became a disciple of Edmund Husserl.

Keywords: Alexandre Koyré, biography, archives, Social Revolutionaries, Edmund Husserl

Когда речь заходит об Александре Владимировиче Койре, то сложно точно и однозначно определить, следует ли говорить о нем как о русском философе или же как о французском философе российского происхождения. Родился он 29 августа 1892 г. в еврейской семье на территории Российской империи, в Таганроге,

а скончался 28 апреля 1964 г. в Париже. Однако между этими двумя географическими точками и моментами времени его жизненный путь проходил через Тифлис, Одессу, Геттинген, Монпелье, Каир, Нью Йорк и еще десяток мест по разные стороны Атлантического океана. С Россией его связывало место рождения, язык, образова-

* ДРОЗДОВА Дарья Николаевна, кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: ddrozdova@hse.ru

© Дроздова Д.Н., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 18-011-01132.

Автор выражает благодарность Государственному архиву Российской Федерации за предоставленный доступ к архивным материалам.

ние. Франция стала его второй родиной, беспокойство о судьбе и свободе которой не покидало его все годы вынужденной эмиграции во время Второй мировой. А последние годы жизни он провел между Европой и США, публикуясь преимущественно на английском языке.

Возможно, его следовало бы назвать «еврейским мыслителем», однако его собственное отношение к еврейству было неоднозначным. С одной стороны – сын сиониста, сблизившийся с синагогой в начале 1920-х гг. С другой стороны, после войны он писал Ханне Арендт, что евреи – это «отрицательная категория, категория исключения», поскольку «никто еще не обнаружил собственного содержания в иудаизме за пределами религии, то есть культа» [8, с. 138], а всякое прочее выделение евреев, идет ли речь о гонениях или ассимиляции, будет строиться на простом противопоставлении «свои/чужие». Пьетро Редонди так описывал Койре: «Он был одним из последних представителей светской еврейской интеллектуальной аристократии, полиглотом и космополитом. Русский по происхождению, получивший немецкое философское образование, он был усыновлен Францией и избрал Соединенные Штаты как второе интеллектуальное прибежище. Этот жизненный путь соответствует биографии, прошедшей через основные события нашего века: две русские революции и две мировые войны, и украшенной впечатляющими интеллектуальными знакомствами: от Гуссерля до Мейерсона, от Жильсона до Февра, от Лавджоя до Панофского. Маргинал французской университетской системы, он сыграл, тем не менее, особую роль в интеллектуальной истории нашего века» [9, с. X]. А потому нам важно уточнить его интеллектуальную биографию, опираясь на материалы, хранящиеся в государственных архивах России и Парижском архиве А. Койре. После смерти Койре библиотека и все личные бумаги философа были переданы его вдовой Дорой парижскому Центру изучения истории науки и техники, носящему его имя (Centre Alexandre Koyré), книги хранятся в Библиотеке Музея естественной истории, а личный архив – в библиотеке Центра.

Известно, что Александр Койре родился в 1892 г. в Таганроге. Примечательно, что в российской справочной литературе часто ошибочно указывается, что истинное имя Койре было Койранский (или даже Койракский), но ни в одном известном нам документе и историческом свидетельстве ни Александр Койре, ни кто-либо из его родственников не фигурирует под

этим именем. Известно лишь, что в парижской эмигрантской среде его имя произносилось с ударением на первом слоге – Кóйре. Местом его рождения Таганрог стал скорее по воле случая. Земляком Антона Павловича Койре не был: его семья проживала в те годы в соседнем Ростове-на-Дону. В Таганроге жила одна из сестер его матери, к которой та отправилась незадолго до родов. Другая сестра – Мария – вышла замуж за Якова Лебединского и уехала в Париж. К ним, видимо, и отправился Александр в 1909 г., когда уехал из России.

Сама семья Койре происходила из Одессы (основная информация о родственниках и предках Александра Койре взята из дипломной работы Поля Булла [5], правнука его сестры Жюльеты Койре). Отец, Владимир (Вольф) Маркович Койре, был старшим сыном одесского мещанина Марка (Меера) Койре и Сары Левиной. Из тех документальных упоминаний Вольфа Койре (Койра), которые нам удалось обнаружить, следует, что он родился около 1859 г. В семейной хронике указан год рождения 1855, но явно ошибочен год смерти: 1915 вместо 1909, что позволяет сомневаться и в первой дате. Известный биограф Койре Паола Замбелли упоминает, что Вольф Койре родился в Италии в 1865 г., что никак не подтверждается другими источниками. Младший брат Владимира Юлий (Юдко) учился на юридическом факультете Новороссийского университета, но скончался в 1900 г. в возрасте 28 лет (С. Лущик указывает: «... Ярлык с текстом «Домашняя библиотека Юлия Марковича Койре» был обнаружен в одесском букинистическом магазине в 1970-х гг. на переплете книги стихов А.Н. Плещеева. ... А в газете «Одесский листок» за 1900 г. промелькнуло траурное извещение о безвременной смерти того же, очевидно, Юлия Марковича Койре» (см.: [3, с. 29]). Действительно, в списке студентов юридического факультета весеннего семестра 1894–95 г. значится Койре Юдко Мееров, мещанин, еврейского вероисповедания, родился 11 февраля 1872 г. в Одессе, образование получил во 2-ой Одесской гимназии, в университете с августа 1891 г. Сестра Владимира, Мария, вышла замуж за его партнера по бизнесу, Наума Рейбермана – на его дочерях, Фриде и Доре, женились позднее братья Михаил и Александр Койре. Супругой же Владимира стала его двоюродная сестра Катерина (Гитель) Левина, дочь фабриканта Давида Левина.

В 1884 г. Владимир Койре с семьей перебрался в Ростов-на-Дону, где открыл собственное

дело: ему принадлежала агентурно-комиссионная контора на Темерницкой улице, занимавшаяся импортом так называемых «колониальных товаров», т. е. чая, кофе, пряностей и др. (см.: [2, с. 93]). В 1887 г. Ростовский и Таганрогский уезды, ранее бывшие в черте оседлости, были присоединены к Области Войска Донского, в которой свободное проживание евреев было запрещено. Но городским властям Ростова удалось отстоять право евреев, поселившихся на этих территориях до 19 мая 1887 г., продолжать проживать на них и вести профессиональную деятельность. В связи с этим была предпринята перепись еврейского населения Ростова и Таганрога и составлены так называемые «Алфавиты евреев». В «Алфавите евреев, проживающих в г. Ростове-на-Дону», составленном около 1896 г., мы находим запись: «Койра Вольф Мееров, 37 лет. Жена его: Гитель, 33 года. Дети: Марк, 8 лет и Александр, 4 года. Мещанин г. Одесса, проживает в Ростове с 1884 г. Род занятия: торговля. Адрес: ул. Темерницкая, д. 121» [1, с. 189]. Старший сын Койре, Михаил (Марк), появился на свет в Ростове в 1888 г. В Ростове же родились и младшие дети Койре: в 1900 г. – Георгий, а в 1906 г. – Юлия (Juliette Boulatovich-Sundéliowitz).

Из известных нам документов следует, что дела отца шли успешно. После 1898 г. его деятельность связана с Российским обществом колониальной торговли – крупным объединением, занимавшимся импортом чайной, бакалейной и москательной продукции с Востока. Склады и магазины Общества были во многих городах России: в Одессе, Нижнем Новгороде, Санкт-Петербурге и других. Административный центр этого торгового объединения находился как раз на Дону, в Ростове, а товары поступали через ближайший таможенный порт – Таганрог. Нам не известна позиция, которую занимал Владимир Койре в этом Обществе, но с 1901 г. он получил сословное свидетельство Санкт-Петербургского купца 1-ой гильдии, что свидетельствует о значительном благосостоянии и о распространении его деловой активности далеко за пределы Ростова. В справочной книге Санкт-Петербургского купечества за 1907 г. есть следующая запись: «Койра Вольф Меерович, 48 л., Спб. 1 гильд. купец, вер. иуд., образ. домашн., сост. в купеч. с 1901 г. Жит. в г. Ростов на Дону. При нем жена Гитля и сыновья: Марк 18 л. и Александр 13 л. Сосл. свид. 1 гильд. № 321. Пром. свид. 1 разр. № 322». В справочнике 1901 г. уточняется: «Жит.

в г. Ростов на Дону, по Пушкинск. ул., соб. д. № 91». В 1901 г. сословное свидетельство купца 1 гильдии было выдано Вольфу Койра Одесской купеческой управой. Заметим, что в 1896 г. ни купцом, ни домовладельцем он еще не был. А в 1908 г. среди ростовских домовладельцев Койре не числится – возможно, это связано с тем, что семья вернулась в Одессу.

В Парижском архиве Александра Койре сохранился черновик его автобиографии, которую он писал предположительно в 1921 г. для представления просьбы о получении французского гражданства (натурализации) (см.: [14, р. 113]. Полный вариант этой автобиографии цитируется в: [13, р. XII–XIII]). В нескольких дошедших до нас строчках, которые он переписывал вновь и вновь, говорится, что он учился в гимназиях Ростова и Тифлиса, которые Койре на французский манер называет «лицеями», закончил школу в 1908 г., в 1908–1914 гг. учился в университетах Одессы, Геттингена и Парижа. Чарльз Гиллспи, американский друг Койре, писал в статье в «Dictionary of Scientific Biography», что Койре начал школьное образование в Тифлисе и закончил в Ростове-на-Дону в возрасте 16 лет [6, р. 483]. Поль Виньо, близкий друг и коллега Койре, также указывает на Тифлис и Ростов как на города, где учился Койре [11, р. 43]. У нас пока нет данных о том, на какой факультет Императорского Новороссийского Университета был записан Александр Койре, но его брат Марк (Михаил) Вольфович Койре учился с 1908 по 1911 гг. на юридическом факультете того же Университета (Государственный архив Одесской области. Ф. 45. Оп. 5. Д. 6835).

Именно с Ростовом-на-Дону связаны самые примечательные страницы его российской биографии. По сохранившейся легенде, после революции 1905 г. юный гимназист Александр Койре был арестован и провел около года в тюрьме, где впервые познакомился с «Логическими исследованиями» Эдмунда Гуссерля. Эту историю излагает в монографии «Наука в философии» французский исследователь Жерар Жорлан, близко знакомый с вдовой Александра Койре Дорой: юный революционер был арестован то ли за терроризм, то ли просто за пропаганду, но закончить школу ему пришлось в тюрьме [7, р. 11]. До нынешнего времени это единственная монография, посвященная творчеству Александра Койре, в которой к тому же довольно подробно освещен его жизненный путь. Биограф Койре Паола Замбелли упоминает в статьях о революционной молодости Кой-

ре, ссылаясь на воспоминания Романа Якобсона, с которым Койре познакомился в Праге в середине 1920-х гг.: по его словам, революционеры, с которыми был связан юный Койре, даже планировали покушение на губернатора [12, р. 304].

История революционной деятельности Александра Койре так бы и осталась окутана туманом тайны, если бы недавние исследования Паолы Замбелли не выявили серию документов, сохранившихся в российских архивах, которые проливают свет на это запутанное дело [14, р. 109–151]. К сожалению, некоторые важные документы в ее работе не были выявлены, а некоторые были некорректно проинтерпретированы, поэтому наше актуальное исследование существенным образом дополняет реконструированную Замбелли историю. Ростовский гимназист Александр Вольфович Койре действительно попал в поле зрения ростовского Жандармского Отделения и был дважды арестован по подозрению в участии в деятельности местного отделения партии социалистов-революционеров. Первая часть этой истории относится к ноябрю 1907 г. 21 ноября ростовская полиция захватила подпольную типографию эсеров в Ростове-на-Дону (обстоятельства ареста и данные об арестованных изложены в деле Департамента Полиции «О Василии Варухе и др., обвиненных по 1 ч. 126 ст. Уголовного Уложения» (Государственный архив Российской Федерации, далее – ГАРФ. Ф. 102. Оп. 204. Д. 8263)). В момент облавы в помещении типографии находились два известных революционера – Александр Смирнов и Василий Варуха, а также гимназист Койре, который был арестован и вместе с другими препровожден в Ростовскую окружную тюрьму. Однако спустя три недели он был выпущен под огромный залог в 3000 руб., о чем свидетельствует «Уведомление об изменении меры пресечения» от 12 декабря 1907 г.: «Александр Владимиров Койре. Первоначальная мера: содержание под стражей в Ростовской окружной тюрьме. Вновь принятая мера: отдача на поруки, с денежной ответственностью в сумме три тысячи руб. Причины изменения меры: достаточное выяснение степени виновности и несовершеннолетний возраст Койре (15 лет)» (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 204. Д. 8263. Л. 5). Внесенный за него залог был необычайно высок. В 1907 г. 3000 руб. – это годовое жалование депутата городской Думы, а квалифицированные специалисты получали в год 200–400 руб. Примечательно, что другой арестованный по этому делу, студент технического училища Тимофей

Добаринов, был освобожден лишь 30 мая 1908 г. за сумму в 100 руб.

Можно предположить, что именно в эти три недели тюремного заключения Александр Койре и прочитал гуссерлевские «Логические исследования», которые, вероятно, привез из состоявшейся незадолго до этого поездки в Германию (Полицейские документы указывают, что А. Койре до ареста дважды выезжал в Германию – в 1907 и 1905 гг. (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 204. Д. 8263. Л. 4)). Русский перевод первого тома «Исследований» появился лишь в 1909 г., когда Александр Койре был уже на пути в Геттинген.

По сообщениям полиции, в эти дни в Ростове была проведена специальная акция по ликвидации преступной организации социалистов-революционеров и арестовано в общей сложности 35 человек (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 237. Д. 9 ч. 14. Л. 210). Однако только пятерым – и в том числе сыну Санкт-Петербургского купца, ученику ростовской мужской гимназии Александру Вольфову Койре – было предъявлено обвинение по 1 части 126 статьи Уголовного Уложения. Статья эта предписывала «виновным в участии в сообществе, заведомо поставившем целью своей деятельности ниспровержение существующего в государстве общественного строя или учинение тяжких преступлений посредством взрывчатых средств или снарядов», наказание в виде каторги на срок до восьми лет или высылку на поселение. Гимназист Койре, будучи несовершеннолетним, мог отделаться тюремным заключением на срок от трех до восьми лет.

Но даже арест и нахождение под следствием не остановили «видного деятеля местной организации социалистов-революционеров». Так его описывает – с явным преувеличением его значимости – полицейская записка от 1911 г. В ней сообщается, что некий Исаак Александр Шмуйлов-Давидов Гольдман из Ростова-на-Дону «...в апреле месяце 1908 года проходил по наружному наблюдению Отделения и был замечен в сношениях с видными деятелями местной организации социалистов-революционеров – привлекавшимся к дознанию по делу о типографии названной организации Александром Койре, известным Департаменту Полиции Захаром Лещинским и другими» (ГАРФ. Ф. 102, Оп. 241. Д. 44 ч. 20 л. Б). Полицейские сводки отмечают: «Койре не прекратил своей преступной деятельности, но продолжил и далее состоять членом организации партии социалистов-революционеров, принимая по прежнему деятельное уча-

стие в делах организации» (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 238. Д. 9 ч. 14. Л. 41; цитируется также в справке о «неблагонадежности», выданной по запросу Херсонского Губернатора в 1913 г.: ГАРФ. Ф. 102. Оп. 173. Д. 15 ч. 17. Л. 111об.). Наружное наблюдение, которое велось за ним с 10 марта 1908 г. (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 238. Д. 9 ч. 14 л. А. Л. 45об–46), установило «тесные сношения его с членом организационной комиссии Захаром Лещинским¹ и другими видными партийными работниками» (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 238. Д. 9 ч. 14. Л. 41). Отчет за март месяц № 13879 (примечание) гласит, что Койре Александр Вульф, сын Петербургского купца, гимназист, 18 лет, кличка наблюдения – Громкий, «был арестован в типографии, в настоящее время состоит под залогом, продолжает предосудительные знакомства, но в организации определенного положения не занимает». Примечательно, что в этих отчетах фигурирует и Гурвич Георгий Давыдович, 17 лет, сын кандидата коммерческих наук, который был участником кружка учащихся, но арестован все же не был. Отметим, что во всех отчетах полицейских наблюдателей возраст подростков-гимназистов завышен на 2–3 года – ставшему впоследствии известным социологом Георгию Гурвичу было на тот момент всего 14.

Непрекращающиеся предосудительные контакты привели к тому, что 23 апреля 1908 г. Александр Койре был вновь арестован в ходе ликвидации партийной ячейки эсеров в Ростове-на-Дону, после чего был выслан за пределы Ростовского Градоначальства (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 238. Д. 9 ч. 14. Л. 85). Паола Замбелли высказывает предположение, что Александр Койре был выслан из Ростова уже после первого ареста, поэтому его пребывание в городе было незаконным [14], но в полицейских документах нет никаких указаний, подтверждающих эту гипотезу.

Семья перебралась в Одессу, к родственникам матери, Екатерины Левиной. Август и сентябрь Александр провел в Нижнем Новгороде у своего отца, который находился там по делам Русского Общества колониальной торговли, затем опять вернулся в Одессу. Паола Замбелли цитирует документ Одесского комиссариата полиции от 26 июля 1908 г., в котором говорится, что «А. Койре отбыл в Нижний Новгород» [14,

р. 119]. А к делу, по которому проходил Койре, приложена записка начальника нижегородского губернского жандармского управления в Департамент Полиции от 24 сентября 1908 г. за №10348, где указывается, что «привлеченный при Донском Областном Жандармском Управлении к дознанию по обвинению в преступлении, предусмотренном 1 ч. 126 ст. Угол. Улож. и отданный под залог 3000 руб., сын С.-Петербургского купца (бывший воспитанник Ростовской на Дону мужской гимназии) Александр Владимиров Койре из гор. Нижнего Новгорода выбыл на жительство в гор. Одессу» (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 204. Д. 8263. Л. 44). Паола Замбелли ошибочно предполагает, что Александр Койре не был в Нижнем Новгороде, а уже в августе 1908 г. выехал за границу, отправившись сначала в Париж, где проживала семья сестры его матери, вышедшей замуж за Якова (Жака) Лебединского, а потом в Геттинген.

Гимназию Койре уже закончил и, вероятно, поступил на учебу в Новороссийский Университет. Все это время он был под постоянным контролем полиции. Следствие по делу было завершено в конце сентября 1908 г. и передано окружному прокурору в г. Таганрог. Поскольку Ростов-на-Дону находился на особом положении и в нем действовали законы военного времени, то дела, проходящие по «революционным» статьям, должны были рассматриваться не гражданским, а военным судом. Поэтому таганрогский окружной прокурор передал дело в декабре 1908 г. в Одесский военный суд, в ведомстве которого находился Ростов и вся Донская область (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 173. Д. 15 ч. 17. Л. 113). 8 мая 1909 г. дело Варухи, Манасевича, Добаринова и Койре было рассмотрено выездной сессией Одесского военного суда в г. Новочеркасске, и был вынесен приговор, по которому Варуха и Манасевич были отправлены на каторгу, а Добаринов и Койре оправданы: «8 мая 1909 г. Судили мещан Варуху, Манасевича, Добаринова и сына купца Койра за принадлежность к сообществу предусмотренному 1 ч. 102 ст. Уголовного Уложения. ... Тимофей Добаринов и Александр Койра оправданы по недоказанности обвинения» (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 206. Д. 3 ч. 14. Л. 130 об.). Особо отметим, что в этих документах Александр проходит под фамилией «Койра». Соответственно, на эту фамилию была заведена и личная карточка в каталоге Департамента Полиции, что затрудняет обнаружение этого документа. Когда в 1913 г. в Департамент Полиции поступает запрос от канцелярии Хер-

¹ Захар Манусов/Моисеев Лещинский, упоминаемый в этих полицейских документах, – это известный поэт и революционер Оскар Моисеевич Лещинский (1892–1919), проживавший в эти годы в Ростове-на-Дону.

сонского Губернатора о неблагоприятных сведениях, «компрометирующих политическую благонадежность студента Парижского Университета Александра Вольфовича Койре», Департамент вынужден ответить, что дело гимназиста Койре было передано в суд, «но чем таковое окончилось сведений не имеется» (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 173. Д. 15 ч. 17. Л. 110–114).

Благополучный исход этого дела не смог вычеркнуть из жизни тот стресс и напряжение, которые пережила семья Койре за эти месяцы. Через две недели после окончания суда в Ростове в возрасте 50-ти лет умирает отец, Вольф Койре [14, р. 121] (По данным архива КГБ, на который ссылается Замбелли, смерть наступила 20 мая 1909 г.). Спустя несколько дней в Одессе прошли торжественные похороны, в которых приняли участие многие уважаемые члены еврейской общины, коммерсанты, банкиры и представителей еврейских благотворительных обществ (см.: [4]). Мать Александра namного пережила своего мужа: она умерла в 1943 г. в оккупированном Париже, куда в 1920-е гг. переехала вся семья Койре.

Обнаруженные нами документы, в особенности те, которые касаются судебного процесса, позволяют разрешить еще один давний спор: когда же именно Александр Койре стал студентом Геттингенского Университета и вошел в число учеников и последователей Эдмунда Гуссерля. На этот счет существовали разные мнения. Так, Карл Шуман, подробно исследовавший связи Койре с феноменологическим движением, утверждал, что Койре покинул Россию в 1908 г., отправившись сначала в Париж, а потом в Геттинген (он ссылается на письмо Койре Шпигельбергу от 10 августа 1956 г.) [10, р. 150]. Шуман, однако, указывает, что «точные сроки пребывания Койре в Геттингене установить невозможно» [10, р. 150]. Можно лишь предположить, что Койре начал учебу в Германии не ранее осеннего семестра 1909 г., поскольку самые ранние академические записи, находящиеся в его архиве, датированы 1909/1910 учебным годом. С другой стороны, Паола Замбелли неоднократно высказывала мнение, что Койре действительно покинул Россию в 1908 г., но пробыл в Париже недолго, а уже осенью отправился в Геттинген. Ее гипотеза основывается на одном письме Койре, в котором он называет себя учеником Минковского. Минковский, который работал в Геттингене, умер в январе 1909 г. [12, р. 308], поэтому Койре мог быть его учеником, только если он был в Германии уже в 1908 г. Но

в свете обнаруженных документов кажется совершенно невероятным, что Александр Койре, находящийся под постоянным надзором полиции, мог беспрепятственно выехать за границу до окончания следствия. А тот факт, что суд проходил в первой половине 1909 г. и закончился благоприятным для Койре приговором, свидетельствует о том, что подсудимый не был в бегах, а провел первые месяцы 1909 г. в России. Следовательно, нет никаких оснований предполагать, что Александр Койре прибыл в Геттинген ранее осеннего семестра 1909 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алфавит иногородних евреев, проживающих в г. Ростове-на-Дону по закону 10 мая 1887 г. [Б. м.], 1887.
2. Весь Ростов н/Д на 1897 г. Адрес-календарь, торгово-промышленная справочная книга / изд. А.И. Тер-Абрамиан. Ростов на Дону: типо-лит. И.А. Тер-Абрамиан, 1897.
3. Лущик С. Книжный знак как исторический документ. К истории библиофильства в Одессе // Дерибасовская-Ришельевская: Литературно-художественный, историко-краеведческий, иллюстрированный альманах. 2003. Вып. 3 (14). С. 22–43.
4. Вольф Койре. Некролог // Одесские новости. 1909. № 7823. 26 мая.
5. Boulat, P.C., 2009. *Ces racines – These roots. A thesis for the degree of Bachelor of Arts.* Middletown: Wesleyan University.
6. Gillispie, C., 1973. *Koyré Alexandre (1892–1964).* In: *Dictionary of scientific biography.* New York: Charles Scribner's Sons, pp. 482–490.
7. Jorland, G., 1981. *La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré.* Paris: Gallimard.
8. Koyré, A., 1997. Letter to Hannah Arendt. Paris, 3.V.51. *Nouvelles de la République des Lettres*, no. 1, p. 145.
9. Redondi, P., 1986. Preface. In: Redondi, P. ed., 1986. *Alexandre Koyré. De la mystique à la science. Cours, conférences et documents 1922–1962.* Paris: EHESS.
10. Schuhmann, K., 1987. *Koyré et les phénoménologues allemands.* *History and Technology*, Vol. 4, pp. 149–167.
11. Vignaux, P., 1963. *Alexandre Koyré.* In: *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 1964–1965.* Paris: Persée, pp. 43–49.
12. Zambelli, P., 1999. *Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga.* *Giornale critico della filosofia italiana*, Vol. 78, no. 3, pp. 303–354.

13. Zambelli, P., 2000. Introduction. In: Stoffel, J.-F., 2000. *Bibliographie d'Alexandre Koyré*. Firenze: Leo Olschki.

14. Zambelli, P., 2007. Segreti di Gioventù. Koyré da SR a S.R. *Giornale critico della filosofia italiana*, Vol. 3, no. 1, pp. 109–151.

REFERENCES

1. Alfavitinogorodnikhevreev, prozhivayushchikh v g. Rostove-na-Donu po zakonu 10 maya 1887 g. [The nominal list of nonresident Jews living in the city of Rostov-on-Don according to the law of May 10, 1887], 1887. (in Russ.)

2. Ves' Rostov n/D na 1897 g. Adres-kalendar', torgovo-promyshlennaya spravoch'naya kniga [All Rostov-on-Don of 1897. City directory]. Rostov na Donu, 1897. (in Russ.)

3. Lushchik, S., 2003. Knizhniy znak kak istoricheskiy dokument. K istorii bibliofil'stva v Odesse [Bookmark as a historical document. On the history of bibliophilism in Odessa], *Deribasovskaya-Rishel'evskaya: Literaturno-khudozhestvenniy, istoriko-kraevedcheskiy, illyustrirovanniy al'manakh*, no. 3, pp. 22–43. (in Russ.)

4. Vol'f Koyre. Nekrolog [Wolf Koyre. Obituary], *Odesskie novosti*, 1909, № 7823, May 26. (in Russ.)

5. Boulat, P.C., 2009. Ces racines – These roots. A thesis for the degree of Bachelor of Arts. Middletown: Wesleyan University.

6. Gillispie, C., 1973. Koyré Alexandre (1892–1964). In: *Dictionary of scientific biography*. New York: Charles Scribner's Sons, pp. 482–490.

7. Jorland, G., 1981. La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré [Science in philosophy. The epistemological research of Alexandre Koyré]. Paris: Gallimard. (in French)

8. Koyré, A., 1997. Letter to Hannah Arendt. Paris, 3.V.51. *Nouvelles de la République des Lettres*, no. 1, p. 145. (in French)

9. Redondi, P., 1986. Préface [Preface]. In: Redondi, P. ed., 1986. *Alexandre Koyré. De la mystique à la science. Cours, conférences et documents 1922–1962*. Paris: EHESS. (in French)

10. Schuhmann, K., 1987. Koyré et les phénoménologues allemands [Koyré and German phenomenologists], *History and Technology*, Vol. 4, pp. 149–167. (in French)

11. Vignaux, P., 1963. Alexandre Koyré. In: *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 1964–1965*. Paris: Persée, pp. 43–49. (in French)

12. Zambelli, P., 1999. Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga [Alexandre Koyré at the Husserl school in Göttingen], *Giornale critico della filosofia italiana*, Vol. 78, no. 3, pp. 303–354. (in Italian)

13. Zambelli, P., 2000. Introduction. In: Stoffel, J.-F., 2000. *Bibliographie d'Alexandre Koyré*. Firenze: Leo Olschki.

14. Zambelli, P., 2007. Segreti di Gioventù. Koyré da SR a S.R. [Youth secrets. Koyré from SR to S.R.], *Giornale critico della filosofia italiana*, Vol. 3, no. 1, pp. 109–151. (in Italian)



Е.В. Сердюкова*

СМЫСЛ ИСТОРИИ
В АКСИОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ Н.О. ЛОССКОГО

В статье исследуются взгляды русского религиозного философа Н.О. Лосского, относящиеся к периоду разработки практической философии. Цель статьи – актуализация в философском наследии Н.О. Лосского новых архивных материалов, которые позволяют более глубоко исследовать философско-исторические взгляды русского философа. Видение и понимание смысла истории, цели исторического развития, прогресса, регресса представлены автором в контексте персонализма и учения о перевоплощении, а также аксиологических и этических идей Н.О. Лосского.

Ключевые слова: Н.О. Лосский, русская философия, философия истории, персонализм, смысл истории, Бог, перевоплощение

The meaning of history in the axiological paradigm of Nikolay Lossky.
ELENA V. SERDYUKOVA (Southern Federal University)

The article explores the views of Nikolay Lossky, a Russian religious philosopher, relating to the period when he developed his practical philosophy. The article is aimed at the actualization of the new archival materials relating to his philosophical heritage that allow a deeper understanding of his thoughts in the field of the philosophy of history. The author analyses Lossky's vision and understanding of the meaning of history, the goals of historical development, progress and regress in the broad context of his personalism and the doctrine of reincarnation, as well as the axiological and ethical ideas.

Keywords: Nikolay Lossky, Russian philosophy, philosophy of history, personalism, meaning of history, God, reincarnation

Известный русский религиозный философ XX в. Н.О. Лосский, создатель теории интуитивизма и идеал-реализма, стремился к построению целостного мировоззрения и после разработки теоретической философии (логики, теории познания, метафизики) приступил к следующему этапу – созданию практической философии, составными элементами которой стали учение о ценностях, свободе воли, этика,

эстетика, история философии. Тема истории, на первый взгляд, не была в центре внимания Н.О. Лосского, у него нет крупных работ, подобных «Смыслу истории» Н.А. Бердяева и «Философии истории» Л.П. Карсавина. В этом отношении Н.О. Лосский держится особняком, в то время как многие историки русской философии отмечают чрезмерный интерес русских мыслителей именно к исторической проблема-

* СЕРДЮКОВА Елена Владимировна, кандидат философских наук, директор Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета.

E-mail: evserdyukova@sfnu.ru

© Сердюкова Е.В., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 17-03-50234.

Автор выражает благодарность руководству Института славянских исследований г. Парижа за предоставленную возможность работы с материалами архива Н.О. Лосского.

тике: «Русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т. п.» [2, т. 1, с. 16]. Об историософском и социальном характере русской философии пишет и Н.А. Бердяев: «Когда в XIX веке в России народилась философская мысль, то она стала, по преимуществу, религиозной, моральной и социальной. Это значит, что центральной темой была тема о человеке, о судьбе человека в обществе и истории» [1, с. 90]. Даже сам Н.О. Лосский в своей книге «История русской философии» в главе «Своеобразные черты русской философии» отмечает, что «смысл исторического процесса занимает умы многих русских религиозных философов» [3, с. 443]. Получается, что сам Лосский не относится к таковым и как бы выпадает из русской традиции? Попробуем разобраться в этом вопросе более детально.

При работе с парижским архивом Н.О. Лосского стало очевидным, что в поздний период своего творчества русский философ много внимания уделял вопросам социально-философского и религиозного характера, пытаясь, как нам кажется, придать своему учению цельность и завершенность, но в то же время продолжал заниматься гносеологической и онтологической проблематикой¹. На сегодняшний день малоизученными остаются философско-исторические взгляды Н.О. Лосского, его видение истории, смысла и цели исторического развития. Богатое наследие русского мыслителя, а также исследование архивных материалов позволяют нам актуализировать эти темы в творчестве философа.

Н.О. Лосский осмысливал исторический процесс с точки зрения философии персонализма (образцом персонализма для него служила монадология Лейбница), т. е. учения о том, что мир состоит из личностей, действительных (примером действительной личности является человек) или потенциальных (которые способны к развитию и могут со временем стать действительными личностями). Чем отличается действительная личность от потенциальной? Лосский создает онтологическую теорию ценностей, согласно которой ценность укоренена в самом бытии, существует целая иерархия

ценностей, где высшей абсолютной ценностью является Бог и Царство Божие, затем следует личность как абсолютная ценность, следом стоят в иерархии абсолютные неличные ценности: красота, истина, добро и др. На низшей ступени находятся относительные ценности нашего земного бытия. В отличие от потенциальной личности, только действительная личность может осознавать абсолютные ценности и руководствоваться ими в своем поведении.

Каждая личность есть неповторимый и незаменимый индивидуум, сверхпространственное и сверхвременное «я», которое Н.О. Лосский обозначает понятием «субстанциальный деятель». Субстанциальный деятель обладает творческой силой и творит события, имеющие временную или пространственно-временную форму, а также является носителем нормативной (нормальной) индивидуальной идеи – в ней заложено идеальное назначение личности. Русский философ также называл свое учение «иерархическим персонализмом», полагая, что в процессе эволюции субстанциальные деятели вступают во все более сложные союзы, которые обеспечивают возможность более высоких ступеней жизни и более ценных видов творчества. «Так возникает ступенчатое строение мира. Примем во внимание только следующие ступени: внизу – неорганическая природа с материальными механическими и физико-химическими процессами; далее, на этой основе возникает биологически организованная природа с материальными механическими и физико-химическими процессами; далее, на этой основе возникает биологически организованная природа с физиологическими и бессознательными душевными процессами; более высокая ступень этой природы содержит в себе, в дополнение ко всему предыдущему, сознательные душевные процессы; наконец, еще выше стоит та ступень развития, на которой возможна духовная культурная жизнь, например в форме исторического процесса человечества, стремящегося осуществлять абсолютные ценности добра, истины, красоты» [5, с. 219]. Таким образом, история появляется в результате эволюционного развития мира только там, где появляется действительная личность – человек и образуются субстанциальные единства, которые также являются личностями, но более высокого порядка – это социальные личности: «Каждое общественное целое, нация, государство и т. п., есть личность высшего порядка: в основе его есть душа, организующая общественное целое

¹ В нескольких папках архива содержатся рукописные листки с набросками будущих статей, которые так и остались ненаписанными. Среди них: «О справедливом отношении к Католической церкви», «Философское оправдание характерных черт русского православия», «Об инстинкте», «Ошибки философов», «Современный витализм» и др.

так, что люди, входящие в него, служат целому как органы его. Философ и историк Л.П. Карсавин называет такое существо *симфонической личностью*» [5, с. 238]. Не совсем понятным тогда становится определение истории, которое мы находим в одной из поздних статей Н.О. Лосского «Смысл истории» (сам факт написания подобной статьи говорит о том, что мыслитель все же не мог обойти стороной философское осмысление истории). Русский философ пишет следующее: «Весь мир состоит из личностей. Электроны, протоны и т. п., атомы молекулы, растения, животные, люди, государства, небесные тела, вселенная – суть личности. Отсюда следует, что история есть биография всех этих личностей и, рассуждая о смысле истории, нужно иметь в виду смысл развития всех существ всего мира» [4, с. 97]. Как мы видим, в этой статье Лосский понимает под историей биографию всех личностей, даже потенциальных, в какой-то степени размытая границы между понятиями «эволюция» и «история». Эволюция есть объективный и не зависящий от нашей оценки процесс развития мира, а история, понимаемая Н.О. Лосским как биография личности, все же возможна только на том этапе, когда появляется биограф, «жизнеописатель», не только фиксирующий факты и события, но и привносящий ценностный компонент в их осмысление. Философ, правда, оговаривает, что в данной статье будет исследовать смысл истории человечества, которая зависит от более высоких единств – планеты Земля, Солнечной системы, мирового Духа, Бога.

Согласно этике и учению о ценностях Н.О. Лосского, в отношении к миру Бог есть Любовь, он стоит рядом с каждым существом как любящий Отец и способствует совершенствованию личности. Бог также есть Совершенство и абсолютное Добро и поэтому не нуждается в мире, т. к. творит мир для нас и «для того, чтобы были существа, на которые могло бы распространиться Его добро и Его совершенство» [6, с. 30]. Бог создал мир как систему бесконечного множества личностей и наделил их свойствами, которые необходимы для достижения добра. В Царстве Божиим все члены его совершенны, обожены и живут абсолютно полной жизнью, поэтому здесь нет развития, прогресса, как постепенного совершенствования. Все же остальные деятели, будучи отпавшими от Бога и Царства Божия, «ведут поэтому жизнь в той или иной степени обедненной, нередко

даже стоящую на степени лишь потенциально-личного существования» [5, с. 232].

Развитие личности, в том числе и народа как социальной личности, есть свободный творческий процесс, так как каждая личность обладает творческой силой и свободой воли. Н.О. Лосский различает формальную и материальную свободу, формальная свобода присуща абсолютно всем деятелям и заключается в том, что деятели, совершая какое бы то ни было действие, могли бы вместо него произвести другое действие, а к материальной свободе относится содержание действий, которые способна совершить личность. В книге «Бог и мировое зло» Н.О. Лосский объясняет все виды зла и выводит их из эгоизма субстанциальных деятелей. Бог наделил свои творения вместе со свободой и всеми средствами для осуществления добра, но, если какой-либо деятель вступает на путь зла, то начало этого зла кроется только в самом этом деятеле.

Человек не есть пешка, движимая социальными условиями, «я» есть первичная онтологическая сущность, абсолютная ценность. Философ отвергает крайний социологизм, а также абсолютизирование роли личности и отрицание ценности общественного целого с другой: «Иерархический персонализм, утверждающий существование не только человеческих личностей, но еще и более высоко развитой социальной личности, избегает обеих крайностей – и полного подчинения личности человеку обществу, и низведения общества на степень лишь средства для человека» [5, с. 208].

Что заставляет личность развиваться и стремиться к образованию союзов более высокого уровня, к совершенствованию? Что является «двигателем» эволюции? Каждый деятель является носителем духовных основ бытия и способен к душевным и материальным проявлениям: «Стремление к конечной цели абсолютной полноты бытия и совершенства, хотя бы бессознательное, есть источник всякого изменения и всей эволюции» [5, с. 220]. Здесь нужно вспомнить о нормативной (нормальной) идее, которая есть у каждого деятеля (она может осознаваться или быть чем-то вроде инстинкта, бессознательного порыва), именно в этой идее заложено идеальное назначение личности – возрастание в добре, рост духовности и достижение цели – жизни в Царстве Божиим.

Лосский отмечает, что есть две противоположные группы учений о прогрессе человечества: представители одной утверждают

существование прогресса в истории, другие отрицают, его же учение совмещает взгляды как одних, так и других. Под прогрессом мыслитель понимает «постепенное поднятие мировых существ на все более высокие ступени совершенства, т. е. более полное осуществление ими все более высоких ценностей, имеющих целью достигнуть порога Царства Божия и вслед за тем удостоится обожения» [5, с. 231]. Члены Царства Божия совершенны, обожены и живут абсолютно полной жизнью, в Царстве Божию нет развития, прогресса как движения к совершенствованию. Линию изменения, ведущую к Царству Божьему, Лосский называет нормальной эволюцией, прогрессом, но есть и другой путь развития – регресс, «сатанинский путь», на котором личность все более удаляется от Бога и Царства Божия. Благодаря формальной свободе, которую деятель никогда не утрачивает, всегда сохраняется возможность раскаяния и вступления на правильный путь: «Прогресс или регресс есть свободно развивающаяся личная история каждого существа; это значит, что прогресс и регресс не может быть передаваем от одной личности к другой механически или по наследству: он может быть результатом только собственного опыта и собственных усилий каждой личности» [5, с. 232].

Самым уязвимым в системе Н.О. Лосского становится учение о перевоплощении, согласно которому даже электрон, развиваясь и образуя все более и более сложные союзы с другими субстанциальными деятелями, со временем может из потенциальной личности превратиться в действительную и стать человеком. В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» писал по поводу этих идей: «Должен сознаться, что совершенно не понимаю, зачем Лосскому понадобилась вся эта фантастика» [2, т. 2, с. 211–212]. Интересно, что согласно архивным документам, работа «Учение о перевоплощении» первоначально называлась «Учение о перевоплощении как научная гипотеза». Во введении к ней русский мыслитель особо подчеркивал, что его учение о перевоплощении есть именно гипотеза, а не философская теория.

Что же тогда, согласно учению о перевоплощении, есть смерть? Исчезают ли личности, народы, государства с лица земли? Смерть есть распад союза между главным деятелем и подчиненными ему деятелями: «Чаще всего она наступает тогда, когда по тем или другим причинам жизнь главного деятеля перестает удовлетворять подчиненных ему деятелей или

наоборот. Субстанциальные деятели сверхвременны; следовательно, смерть не уничтожает ни главного деятеля, ни подчиненных ему деятелей; она есть только разрушение того, что временно, т. е. распад союза этих существ. После смерти главный деятель может начать привлекать к себе новых союзников и строить новое тело, соответствующее степени его развития и его интересам, возникшим в предыдущей жизни. Такой переход от жизни с одним телом к жизни с другим телом может быть назван словом *перевоплощение*» [6, с. 46–47].

Каждый народ есть живое органическое целое, во главе которого стоит личность народа. Смерть народа наступает в результате распада его органической целостности, выхождения из состава целого того субъекта, который был организующим центром, после чего возможен переход к существованию, например, в виде другого народа: «Изучая историю человечества, мы наблюдаем только сравнительно небольшие отрывки жизни различных индивидуумов и в каждом отрывке находим прогресс или регресс в относительно незначительном масштабе» [5, с. 233]. Интересно что идеи Лосского перекликаются с идеями Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера, он употребляет понятие «культурный тип», отвергает наличие линейного прогресса в истории. По духу ему скорее близок О. Шпенглер, чем Н.Я. Данилевский², особенно это сквозит в следующих строках статьи «Смысл истории»: «Каждый народ и каждое государство возникает во времени и, просуществовав несколько столетий, умирает» [4, с. 97–98]. Конечно, само понятие смерти в контексте учения о перевоплощении наполняется немного другим содержанием, чем у О. Шпенглера, и смерть одного

² В архиве Н.О. Лосского хранятся список и конспекты прочитанных книг разных авторов по тем темам и проблемам, которые интересовали русского философа, в том числе краткий конспект работы Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», в списке книг также значатся труд Данилевского о дарвинизме и работа О. Шпенглера «Закат Европы». Оценка Лосским наследия Н.Я. Данилевского весьма невысока, в книге «История русской философии» он уделяет «эпигону славянофильства» всего пару страниц, кратко характеризуя теорию культурно-исторических типов и отмечая, что подобная идея была высказана до Данилевского Г. Риккертом, а после Данилевского развита О. Шпенглером. Интересно, что в архивной тетради с надписью «Для рассылки» в перечне имен для рассылки объявлений о публикациях или уже опубликованных работ Н.О. Лосского значится имя О. Шпенглера.

народа, государства как социальной личности может вызвать к жизни образование другого союза деятелей и рождение новой социальной личности.

Н.О. Лосский приходит к следующему выводу: «Во многих случаях определенный вид возрастания добра не передается из одной культуры в другую следующую за нею. Линейного прогресса в истории человечества нет. На наших глазах произошли такие скачки из области добра в область зла, как режим Гитлера, как диктатура в Советской России. Таким образом, история человечества, доступная нашему знанию, есть нечто несистематическое, «растрепанное», как характеризовал ее Герцен» [4, с. 105]. Весьма примечательно, что для демонстрации несостоятельности линейной модели истории Лосский ссылается на исторические явления только XX в., не сосредоточиваясь на более основательном ее опровержении.

В заключении хотелось бы отметить следующее: тема истории является важным компонентом иерархического персонализма Н.О. Лосского, понять сущность истории и смысл исторического существования возможно только в контексте теонормной этики любви русского философа и его учения о ценностях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. В 4-х т. Л., 1991.
3. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Прогресс, 1994.

4. Лосский Н.О. Смысл истории // Записки русской академической группы в США. Т. 19. На исторические темы. Нью-Йорк, 1986. С. 95–105.

5. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Изд-во Политической литературы, 1991.

6. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1992.

REFERENCES

1. Berdyaev, N.A., 1990. Russkaya ideya [The Russian idea]. In: Chekharin, E.M. ed., 1990. O Rossii i russkoy filosofskoy kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya. Moskva: Nauka. (in Russ.)
2. Zen'kovskiy, V.V., 1991. Istoriya russkoy filosofii. V 4-kh t. [History of Russian philosophy. In 4 volumes]. Leningrad. (in Russ.)
3. Loskiy, N.O., 1994. Istoriya russkoy filosofii [History of Russian philosophy]. Moskva: Progress. (in Russ.)
4. Loskiy, N.O., 1986. Smysl istorii [The meaning of history]. In: Zapiski russkoy akademicheskoy gruppy v SShA. T. 19. Na istoricheskie temy. New York, pp. 95–105. (in Russ.)
5. Loskiy, N.O., 1991. Usloviya absolyutnogo dobra: Osnovy etiki; Kharakter russkogo naroda [Absolute good: The fundamentals of ethics; The character of the Russian people]. Moskva: Izd-vo Politicheskoy literatury. (in Russ.)
6. Loskiy, N.O., 1992. Uchenie o perevoploshchenii; Intuitivizm [The doctrine of reincarnation; Intuitivism]. Moskva: Izdatel'skaya gruppy «Progress», VIA. (in Russ.)

