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

№ 3 (53) 2020

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2020-3

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

- Рыков С.Ю.** Моистские теолого-политические главы: предисловие к переводу.....5
«Мо-цзы». Об образцах и правилах (4). Воля Неба, верхняя часть (26). Воля Неба, средняя часть (27).
Воля Неба, нижняя часть (28). *Перевод и комментарии С.Ю. Рыкова*.....17

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

- Гирченко Е.А., Иванова Д.А., Ито С.** Ранний неолит архипелага Рюкю и острова Тайвань.....57
Гельман Е.И. Ремёсла бохайцев (по материалам Краскинского городища).....75

ИСТОРИЯ РОССИЙСКИХ РЕГИОНОВ

- Багрин Е.А.** Гарнизон Албазинской крепости в 1687–1689 гг.93
Маклюков А.В., Павленко О.К. Техническое переоснащение предприятий
угольной промышленности Приморья в годы индустриализации.....106

МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

- Пружинин Б.И.** Перспективы современной философии науки и метафилософия.....119
Черновицкая Ю.В. Взаимодействие науки и власти: наука на службе у власти?.....130

PHILOSOPHIA PERENNIS

- Матвейчев О.А.** Гермотим из Клазомен и начало афинской философии.....141
Демидова С.А. «Если жизнь – благо, то благо и смерть»: парадоксальная танатология Л.Н. Толстого.....149
Савчук В.В. А.В. Демичев – основатель петербургской танатологии.....156
Афанасов Н.Б. К визуальной семиотике фашистской утопии: «Звездный десант» Пола Верховена.....165
Эзри Г.К. Европейский теизм XIX в. и диалогическая интенция
в европейской персоналистической философии XX в.174

МАТВЕЙ НИКОЛАЕВИЧ ЕРШОВ: ВОЗВРАЩЕНИЕ ФИЛОСОФА

- «...Честь имею просить факультет»:
прошение профессора М.Н. Ершова о заграничной командировке (1922 г.).
Подготовка к публикации и комментарии О.П. Еланцевой и П.А. Щербина.....183

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

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

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

Компьютерная вёрстка Е.А. ПРУДКОГЛЯД

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

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

Подписано в печать 20.09.2020. Дата выхода в свет
Формат 60х84/8. Усл. печ. л. 21,62. Уч.-изд. л. 22,10. 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

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

Отпечатано в типографии
Дальневосточного федерального университета
690091, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 10.

HUMANITIES RESEARCH

in the Russian Far East

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

ACADEMIC JOURNAL

№ 3 (53) 2020

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2020-3

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

TABLE OF CONTENTS

HISTORY AND CULTURE OF THE EAST

- Rykov S.Yu.** Mohist theological and political chapters: translator's foreword.....5
- Mozi.** Standards and norms (4). The will of Heaven (26–28).
Translation and comments by Stanislav Rykov.....17

ARCHAEOLOGY, ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY IN CIRCUM-PACIFIC

- Girchenko E.A., Ivanova D.A., Ito S.** The early Neolithic Age of Ryukyu Archipelago
and the main island of Taiwan.....57
- Gelman E.I.** Bohai crafts according to archaeological data from the Kraskino fortress site.....75

HISTORY OF RUSSIAN REGIONS

- Bagrin E.A.** Garrison of the Albazin fortress in 1687–1689.....93
- Maklyukov A.V., Pavlenko O.K.** Technical re-equipment of coal industry enterprises
in Primorye during industrialization.....106

METHODOLOGY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

- Pruzhinin B.I.** The future of modern philosophy of science and metaphilosophy.....119
- Chernovitskaya Yu.V.** Interaction of science and power structures: science in the service of government?.....130

PHILOSOPHIA PERENNIS

- Matveychev O.A.** Hermotimus of Clazomenae and the origin of Athenian philosophy.....141
- Demidova S.A.** «If life is blessing, then death is blessing too»: paradoxes of Leo Tolstoy's thanatology.....149
- Savchuk A.A.** Andrey Demichev, the founder of Saint Petersburg's thanatology.....156
- Afanasov N.B.** Towards visual semiotics of fascist utopia: Paul Verhoeven's «Starship troopers».....165
- Ezri G.K.** European theism of the XIXth century and the dialogical intention
in the XXth century European personalism.....174

MATVEY N. ERSHOV: THE RETURN OF THE PHILOSOPHER

- Professor Matvey N. Ershov's request for business travel abroad (1922).**
Prepared for publication by Olga Elantseva and Polina Shcherbina.....183

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
ALEXANDER L. GUNGOV	PhD, Sofia University St. Kliment Ohridski
HIROFUMI KATO	PhD, Hokkaido University
NIKOLAY N. KRADIN	Doctor of Sc. (History), Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences, corresponding member of Russian Academy of Sciences
DOMINIC LIEVEN	PhD (History), Trinity College, Cambridge University, fellow of the British Academy
ALEXANDRA V. LYSOVA	PhD, Doctor of Sc. (Sociology), Simon Fraser University
NATALYA L. MAMAEVA	Doctor of Sc. (History), Institute of 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>

УДК 141

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2020-3/5-56

С.Ю. Рыков*

МОИСТСКИЕ ТЕОЛОГО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ГЛАВЫ: ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ

Настоящая статья служит предисловием к публикации первого полного комментированного перевода на русский язык с древнекитайского письменного языка глав 4, 26–28 из корпуса моистских текстов «Мо-цзы». Данные главы связаны общей тематикой рассуждений об отношении человека, человеческого общества и высшего основателя и поддерживателя окружающего человека миропорядка, которого моисты называют «Небом». Их текст имеет первостепенную значимость для изучения древнекитайской теологической мысли. В предваряющей перевод статье проводится анализ датировки, целей написания, текстологических характеристик, стиля, структуры и тематики данных глав.

Ключевые слова: древнекитайская философия, моизм, теология, Бог, Небо, воля, мораль

Mohist theological and political chapters: translator's foreword. STANISLAV Yu. RYKOV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The article serves as a foreword to the publication of the first complete and commented translation of chapters 4, 26–28 of the *Mozi* from the ancient Chinese into Russian. These chapters are connected with each other through the general issue of the relationship between human society and the supreme founder and maintainer of the world order, which the Mohists call «Heaven». Their text is of paramount importance for the study of ancient Chinese theological thought. The article, which precedes the translation, analyzes the dating, textual characteristics, style, structure, and content of these chapters.

Keywords: Chinese philosophy, Mohism, theology, God, Heaven, will, moral

В приложении к данной статье дается полный комментированный перевод с критической редакцией оригинала четырех «теолого-политических» глав из «Мо-цзы» (4, 26–28), главного и единственного корпуса текстов школы «моистов» (мочжэ 墨者) – одной из крупнейших и самой институционализированной философской школы

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

Глава 4 фа и 法儀 «[Об] образцах [и] правилах» относится к первому, «резюмирующему»

¹ Об историческом значении и основных доктринальных положениях моистской философии см.: [9].

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

E-mail: stasrykov@mail.ru

© Рыков С.Ю., 2020

разделу «Мо-цзы» (гл. 1–7). Традиционно считалось, что этот раздел содержит краткие резюме моистского учения, выраженного во втором, «доктринальном» разделе (гл. 8–39). Сейчас наблюдается тенденция считать их плодом позднего развития и дополнения моистского учения из «доктринального» раздела. Главы 26–28 как раз относятся ко второму, «доктринальному» разделу «Мо-цзы». Как и почти все главы этого раздела, они представляют собой «триаду» текстов со сходным, хотя несколько варьирующимся содержанием и сложным заглавием, которое совмещает в себе название той или иной моистской доктрины (в нашем случае это *тянь чжи* 天志 «воля Неба»), а также указание на порядковый номер главы – «верхняя» (*шан* 上), «средняя» (*чжун* 中) или «нижняя» (*ся* 下)².

Главы 4 и 26–28 связаны общей тематикой рассуждений об отношении человека и высшего основателя и устроителя окружающего человека миропорядка, которого моисты называют «Небом» (*тянь* 天). Точнее же эти главы связаны объяснениями, в чем состоит «воля Неба» и почему все люди должны ей следовать. Ранее главы 4 и 26–27 уже переводились на русский язык М.Л. Титаренко [3], но главы 26–27 были переведены с большими и влияющими на восприятие смысла источника сокращениями, к переводам не было дано текстологических комментариев, критическая редакция оригинала отсутствовала. В приложении к данной статье они впервые переводятся на русский язык полностью, с текстологическими комментариями и критической редакцией оригинала. Глава 28 переводится впервые.

Датировка

Эти главы считаются одними из самых поздних текстов в корпусе «Мо-цзы». Следующие (ориентировочные) даты написания глав 26–28 дают Т. Ватанабэ [2] (первое число) и А.Т. Брукс [14] (второе число): глава 26 – 290/352 до н.э.; глава 27 – 230/302 до н.э.; глава 28 – 260/282 до н.э. Т. Ватанабэ, таким образом, оспаривает равенство порядка следования глав в «Мо-цзы» (26, 27, 28) порядку их написания (26, 28, 27). В общем, точка зрения Т. Ватанабэ считается классической.

Имеется отдельная проблема с датировкой главы 4. По ряду характеристик она могла быть написана после главы 26 (схожая тематика и

словесные клише) и до главы 27 (в ней нет сюжета «воздаяния благодарности» Небу; *цзянь* 兼 «одинаковое отношение к каждому» употребляется как глагол / квантификатор, но еще не как философский концепт, каков он в главе 27). Возможно, и до главы 28 (в ней при перечислении имен совершенномудрых царей не указаны Яо и Шунь, в отличие от главы 27 и 28; употребляется близкое к главе 28 словосочетание *фа* 法 «образцы и правила» и глагол *фа* 法 «брать за образец» применительно к Небу, но эксплицитно не делается заключение более высокого теоретического уровня о Воле Неба как «образце / каноне» должного, как в главе 27 и 28). Есть в ней и текстологические черты, отделяющие ее от триады глав 26–28 (акцент на употреблении термина *жэнь* 仁 «гуманный»; отсутствие употребления термина *и* 義 «должное»; отсутствие терминов *тянь чжи* 天之意 «замыслы Неба» или *тянь чжи* 天志 «Воля Неба»; отсутствие цитат из классических текстов и др.). Традиционная китайская филология считает главу 4 либо поздней подделкой, либо «кратким резюме» глав 26–28. Современные исследователи склоняются к тому, что этот текст представляет собой этап, возможно, не последний, в развитии моистских идей о Небе и его отношении к человеку (ср.: [24, p. 263]).

Цель написания и целевая аудитория

Обычно считается, что переводимые ниже главы являются плодом потребности моистов в условиях враждебного и уже серьезно риторически подкованного идеологического окружения найти более фундаментальные (с использованием термина «Небо») обоснования для собственной этико-политической философии (прежде всего – принципа *фэй гун* 非攻 «отрицания нападений»), и критерии для вытекающей из нее ортопраксии. Отсюда понятно, почему во всем «Мо-цзы» именно в этих главах, а также, что закономерно, в главе 17 «Против нападений» слово *тянь* 天 (отдельно от идиоматизированных словосочетаний типа *тянься* 天下 «Поднебесная» и т.п.) употребляется больше всего. В главах 26–28 потребность в усилении аргументативности показывает увеличение количества цитат из классических источников по мере написания глав (0 цитат в главе 26, 1 – в главе 28, 3 – в главе 27) и увеличение теоретической роли слова *фа* 法 «образец» от главы к главе (вплоть до теоретического отождествления «Воли Неба» и «образца должного» в гла-

² Подробнее о структуре «Мо-цзы» и его разделов см.: [9].

ве 27). В итоге же мы имеем одно из наиболее аналитически аргументированных, детализированных и систематических рассуждений о «Небе» и его соотношении с человеком в древнекитайской мысли (ср.: [24, p. 237]).

Эксплицитно указываемая самими моистами в тексте целевая аудитория – общественно-политическая элита древнего Китая: «(цари, князья, большие люди, служилые) и благородные мужи Поднебесной» (*тянься чжи (ван гун дажэнь ши) цзюньцзы* 天下之(王公大人士)君子). Это видно из вводных и резюмирующих фраз, имеющих в тексте глав 26–28. Между главами, однако, есть небольшая разница в акцентах: в главах 26 и 28 говорится о «служилых и благородных мужах» (26.1, 3, 7; 28.2, 4, 8), в главе 27 – 3 раза просто о «благородных мужах» (27.1, 3, 4) и только один – о «царях, князьях, больших людях, служилых и благородных мужах» (27.9), а в главе 4 адресат прямо не указывается, хотя критикуются некие «большие», управляющие всей страной или отдельными государствами. Можно заключить, что главы 26 и 28 больше направлены на политическую элиту, глава 27 – на общественную и философскую (возможно, она или ее части писались для полемики с конфуцианцами), а глава 4 – на любого читателя в общем.

Текстологические и стилистические особенности

В тексте глав 4 и 26–28 можно выделить несколько участников дискурса. Во-первых, это непосредственный автор (или авторы) данного текста или фрагмента текста, который должен быть отличен от самого Мо-цзы, поскольку он неоднократно цитирует Мо-цзы и даже говорит о нем в третьем лице (ср. 27.9; 28.6–7). В тексте его роль всегда защитительная, объясняющая, направляющая дискурс, поэтому резонно заключить, что это один из моистов. Я называю его «пропонентом». Во-вторых, это сам Мо-цзы, точнее его цитаты, приводимые пропонентом в разных местах текста. В-третьих, это различного рода оппоненты, речи которых часто, но не всегда оформлены как прямая речь. В-четвертых, это разного рода вспомогательные персонажи, используемые в аналогиях и примерах (ремесленники, мысли Неба, любые люди вообще и т.п.), которые тоже получают свой «голос» в тексте с помощью показателя прямой речи юэ 曰. В-пятых, это цитаты из «писаний древних совершенномудрых царей», точнее из «Ши цзин» и «Шу цзин».

Текстологической проблемой является точное вычленение цитат Мо-цзы из текста, написанного пропонентом. В связи с этим проблемой также является точная атрибуция речей оппонентов, вспомогательных персонажей и цитат из писаний: не всегда ясно, приводит ли их пропонент или они являются частью цитаты самого Мо-цзы. Из фактического состояния текста можно заключить, что пропонент не цитирует Мо-цзы дословно (возможно, поскольку он цитирует устный источник), что еще более осложняет точное разграничение речи пропонента и речи Мо-цзы.

Точным формальным критерием начала речи Мо-цзы является словосочетание «[Наш] Учитель Мо-цзы говорил ([следующие] слова)» (*цзы Моцзы (янь) юэ* 子墨子(言)曰), но оно позволяет только найти начало цитаты Мо-цзы и не покрывает всех возможных цитат Мо-цзы, например, где подлежащее опущено и написано просто юэ 曰 («говорится»). Есть две глобальные стратегии вычленения цитат Мо-цзы, которые можно назвать «максималистской» и «минималистской». Первая старается считать всякий текст цитатой Мо-цзы, если к этому нет критических текстологических препятствий, вторая, наоборот, старается считать текст цитатой Мо-цзы, только если его нельзя считать ничем иным. Перевод И. Мэй [15] (в большей степени) и Я. Джонстона [21] (в меньшей степени) в целом следует первой стратегии, перевод Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [22] – второй, но их методологические основания не эксплицированы.

В определении цитат Мо-цзы я использую следующую методологию. Я считаю цитатой Мо-цзы все, что идет после словосочетания «[Наш] Учитель Мо-цзы говорил ([следующие] слова)» и продолжается до формального показателя конца цитаты «[если] так, то / при таковом [положении дел]» (*жань цзэ / эр* 然則/而). На предположение, что это формальный показатель конца цитаты, наводят две вещи: во-первых, практически всегда через небольшое количество иероглифов после него следует показатель начала речи Мо-цзы (*цзы Моцзы (янь) юэ* 子墨子(言)曰), во-вторых, после него практически всегда идет вопрос, наводящий на комментарий или на новую цитату Мо-цзы, считать который частью предыдущей цитаты Мо-цзы было бы странно, поскольку иначе зачем бы потом шел эксплицитный показатель начала новой цитаты Мо-цзы?! Я считаю такие вопросы вставками пропонента, связывающими цитаты Мо-цзы в систематический

дискурс. Иногда конец цитаты Мо-цзы виден из того, что дальше проponent приводит другую цитату Мо-цзы (с формальным началом) без предварительного 然則/而 (т.е. громоздит цитату за цитатой) или же начинает говорить о Мо-цзы (упомяная его имя) в третьем лице. Фразы, начинающиеся просто с юэ 曰, открыты для интерпретации, и вопрос о том, от чьего лица они написаны, решается каждый раз исходя из контекста, узкого или широкого. По умолчанию я предполагаю, что такие фразы не содержат цитату Мо-цзы, а являются риторической фигурой речи, выстраивающей дискурс в более разговорном ключе, либо внутри текста проponentа, либо внутри цитаты Мо-цзы. Поскольку мои критерии не общезначимы, я привожу альтернативные варианты выделения цитат Мо-цзы из переводов Я. Джонстона [21], Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [22].

Тематика

С точки зрения тематики и порядка ее подачи главы 26 и 28 очень близки, причем глава 28, видимо, развивает идеи из главы 26, но делают это с большим политическим (а конкретно – антивоенным) пафосом, но главное – в некоторых моментах выходит на новый теоретический уровень. В свою очередь, близки между собой и главы 4 и 27. Они обе перестраивают материал глав 26 и 28 (с добавлением нового в главу 27) так, чтобы построить дискурс вокруг темы воли «Неба» как образца и обоснования необходимости ей следовать. Глава 4 кажется более сжатым, а глава 27 – более детальным и теоретически продвинутым вариантом такого построения. Она генерализирует и трактует в этическом или онтологическом (а не политическом) ключе многие мотивы из глав 26 и 28.

Тематика может быть восстановлена из сходных резюмирующих или вводящих наводящий вопрос фраз (например, часто встречается фраза «(это) – то, на [основании] чего (я / мы) знаем, что... / из этого [я / мы] знаем, что...» ((цзы) у / во со и чжи... е / и цы чжи... (此)(吾/我)所以知...也 / 以此知...; формально эти фразы очень разнообразны), вводящих или заканчивающих содержательно схожие блоки. Эти блоки, однако, в разных главах могут выполнять разную композиционную и аргументационную роль.

Иррациональность общественно-политической элиты (игнорирование «Неба»). Тема довольно хорошо вычленяется по ключевым фразам, которыми моисты описывают этот изъян

политической элиты: «(служилые и) благородные мужи (Поднебесной) знают / ясно [понимают] (в) малом/мелком, но не знают / ясно [понимают] (в) большом» ((тянься чжи ши) цзюньцзы чжи / мин(юй) сяо / си эр бу чжи / мин(юй) да (天下之士)君子知/明(於)小/細而不知/明(於)大), а также «[если говорить о] больших вещах, то [они] не осознают [их]» (да у цзэ бу чжи 大物則不知) и «[если говорить о] малых вещах, то [они] осознают их» (сяо у цзэ чжи чжи 小物則知之). Этой темой начинаются и заканчиваются главы 26 и 28 (26.1, 7; 28.1, 6–7), а в главе 27 она появляется в середине (27.5–6, а также рудимент этой темы в 27.9). Смысл этой претензии к общественно-политической элите в том, что она обращает внимание на второстепенное и действует соответствующим образом, но в то же время почему-то не принимает в расчет то, что является более важным или даже самым важным.

В 26.1 и 28.1 эта претензия к политической элите конкретизируется через аргумент от «проживания в домах» (чу цзя 處家): такие люди ведут себя осторожно по отношению к главам домов или государств, в которых они проживают, хотя в любой момент могут скрыться от их обвинений в другом доме или государстве, но совершенно беспечны относительно обвинений «Неба», от которого невозможно скрыться.

В 26.7 и в 28.6–7 добавляется еще один аргумент: политическая элита «далека» (юань 遠) от должных и гуманных поступков, хотя считает, что совершает их. В политизированной и антивоенной главе 28 это раскрывается через аргумент от смешения должного и гуманного с завоевательным поведением (28.6) и через аргумент от аналогии между нападением на другие государства и совершением преступления по отношению к другому человеку: хотя правители наказывают убийц и воров внутри своего государства, но сами своими военными кампаниями фактически убивают и воруют у чужих государств, причем в тысячекратно большем размере, и при этом не осознают, что здесь что-то неправильно (28.7). В 28.7 это сравнивается с болезнью глаз, когда человек способен увидеть черное в малом количестве, но в упор не видит его, когда его много. В 27.9 сохранился рудимент этой проблематики – отсылка к аналогии с различением цветов.

В главе 26 данная тема вводится. В русле более выраженного политического (антивоенного) пафоса в главе 28 прямо указывается (28.1),

что иррациональное поведение общественной элиты – причина непонимания замыслов Неба и, в конечном счете, всех смут в Поднебесной. В главе 27 тема начинает осмысляться совершенно по-другому: уже не через идею отсутствия страха перед Небом, но через (морально-экзистенциальную и религиозную) идею неблагодарности перед Небом.

В 27.5–6 иррациональность элиты выводится из аргумента от наличия «негуманных и [тем самым] осуждаемых [Небом]» (*бу жэнь бу сянь* 不仁不祥), т.е. нерадивых сынов, младших братьев и слуг. Подобно им, общественная элита неблагодарна Небу за его великую заботливую любовь, но совершенно не осознает этого.

К этой теме очень близки некоторые моменты в аргументации о том, что «Небо» главнее «Сына Неба» (царя правящей династии) в 26.3, 27.2 и 28.2. Здесь моист сетует, что общественно-политическая элита обычно прекрасно разбирается во властной иерархии и понимает, кто кого главнее, но в отношении главенства «Неба» над «Сыном Неба» этого понимания у нее почему-то не наблюдается.

Также к этой теме близок критический пассаж в начале 4.2³, где моист тоже критикует политическую элиту. Несмотря на то, что эти люди занимаются такими «большими» (*да* 大) вещами, как государство или даже вся Поднебесная, они хуже ремесленников, потому что в своих делах не следуют никаким образцам и стандартам (при том, что единственный правильный образец – «Небо»).

Что является самым высшим («Небо» как носитель совершенств, высший управитель и источник должного). Тема опознается по фразам, которые включают в себя сравнение «Неба» и «Сына Неба» (общая схема подобных сравнительных конструкций: «...что Небо более X, чем Сын Неба» (...*тянь чжи X юй тяньцзы* ... 天之X於天子). Тема распространяется на абзацы с данными фразами, а также на тесно связанные с ними по смыслу близлежащие части, которые обычно содержат детальные рассуждения о понятии «должное» (*и* 義). Тема раскрывается в 26.3, 28.2 и 27.1–2. Близкое по смыслу содержание (без указания на сравнение «Неба» с «Сыном Неба») есть и в 4.2–3.

В 26.3 тема вводится в рамках определения «должного»: коль скоро «должное» – это «управляемое» (*чжэн* 政), «управляет» ли

«Сын Неба» «Небом» или наоборот? «Небо» управляет «Сыном Неба», поскольку только «верхи» (*шан* 上) управляют «низами» (*ся* 下), а не наоборот. А то, что «Небо» выше «Сына Неба», видно из того, что «Сын Неба» приносит жертвы с прошениями «Небу», а не наоборот. Религия (для моистов система жертвоприношений как просьб о благополучии) вообще была установлена древними совершенномудрыми царями, чтобы объяснить народу, кто главнее. В 28.2 повторяется и определение «должного» как «управляемого» (только вместо *чжэн* 政 используется близкий по смыслу и графике термин *чжэн* 正 «правильный / править / исправлять»), и тема «правления» «Небом» над «Сыном Неба», но эти две темы уже сильнее отсоединены друг от друга и связаны только через концепт «правильного». «Должное» – это «правильное». А сущность «правильного» в том, что оно идет сверху вниз, а не наоборот. Повторяется, что «Небо» выше «Сына Неба», потому что второй приносит первому жертвы как прошения о благополучии, а не наоборот. Но в духе большего политического и антивоенного пафоса 28-й главы при этом уточняется, что «Небо» может наказать или наградить «Сына Неба» за его поступки, а не наоборот (в главе 26 этот тезис имеется, но не связан с данной темой). В главе 28 также уточняется, что «Небо» не просто «управляет» «Сыном Неба», но оно превосходит его в «разумности» (*чжи* 知) и «значительности» (*гуй* 貴), а также делается отсутствующее в главе 26 утверждение о том, что само «должное» как «правильное» происходит не от «глупого» и «незначительного», но от «разумного» и «значительного», в конечном счете от «Неба» как единственного в строгом смысле «разумного» и «значительного». В главе 27 темы определения долга и превосходства «Неба» над «Сыном Неба» окончательно расщепляются и входят в качестве подтем в общее доказательство о том, что «[всякое] должное, как следствие, происходит от Неба» (*и го цзы тянь чу* 義果自天出). Дискурс сразу ведется с большей чем в главе 28 задействованностью терминов «значительности» и «разумности»: «должное» – это «хорошо управляемое» (*шань чжэн* 善政), потому что его соблюдение в Поднебесной ведет к «порядку» (*чжи* 治), но у «глупых» и «незначительных» не получается управлять (видимо, «хорошо» управлять) «разумными» и «значительными» (а не просто у «низов» «верхами», как в главах 26 и 28), по-

³ Некоторые переводчики относят его к 4.1 (см.: [21; 22]).

этому «должное» происходит от «разумного» и «значительного» (27.1), в конечном счете от «Неба» (27.1), в связи с этим далее обосновывается, что «Небо» «разумнее» и «значительнее» «Сына Неба»: повторяются аргументы из глав 26 и 28, к которым добавляются ссылки на исторические документы.

В 4.2–3 решается близкий вопрос – что может считаться «образцом» (*фа* 法) «порядка», и аргументируется, что им может быть только «Небо» (подробнее см. тему критериев оценки общественно-политической элиты).

Данная тема не вводится в главах 26–28 автономно, но привлекается для обоснования необходимости для общественно-политической элиты следовать «замыслам Неба». Акценты, однако, разные: в главе 26 следовать «замыслам Неба» нужно, если люди хотят стать «значительными» и «богатыми» (*фу* 富), в потенциале как «Сын Неба» (26.4), которому «Небо» дает благополучие, а не наоборот (подразумевается, что и другим даст, если они будут слушать Его волю). В главах 28 и 27 следовать «замыслам Неба» нужно, если хочешь делать «должное» (в 28.8 и 27.3 добавляется и *жэнь* 仁 «гуманное»), поскольку «должное» происходит от «Неба».

В 4.1–2 аргументируется, что найти правильный «образец» «порядка» (т.е. «Небо») необходимо тем, кто хочет продуктивно «содержать в порядке» Поднебесную или ее отдельные государства.

В чем состоят желания и замыслы Неба и зачем им следовать (долг и любовь, провидение Неба). Маркерами темы можно считать абзацы, наспигованные терминами «желание» (*юй* 欲) и «неприязнь» (*ю* 惡) (в вариантах – «отвращение» (*цзэн* 憎)), относящимися к «Небу», а также абзацы, в которых в резюмирующих фразах (обычно в конце абзаца) или вводных вопросах фигурирует словосочетание «замыслы / воля Неба» (*тянь чжи и* / *чжи* 天之意/志) в связи со словами «быть послушным» (*шунь* 順), «относиться со вниманием» (*шэнь* 慎) и «разбираться в» (*ча* 察). Тема раскрывается в 26.2, 4, 6; 28.2–3, 5, 8; 27.3–4, 9; 4.3.

В рамках данной темы моист решает три вопроса: 1) в чем состоят «замыслы Неба»? 2) зачем им следовать? 3) как им следовать?

Во всех четырех главах первый вопрос решается с привлечением терминов «желание» и «неприязнь» (в вариантах – «отвращение»), причем чем дальше, тем с более явным отожд-

ествлением «замыслов Неба» с его «желаниями» и «неприязнями». В главах 26 и 28 это отождествление не выражено прямо, но подразумевается, в 27.3 оно выражается прямо, а в главе 4 вообще не употребляется слово «замыслы», только слова «желания» и «неприязни». От главы 26 к главе 4 также видно изменение акцента в обсуждении первого вопроса с концепта «должное» на концепт «любовь».

В 26.2 дается первый ответ на первый вопрос: «Небо» «желает» «должного» и испытывает «неприязнь» к «недолжному», поэтому делая «должное» и ведя других к тому, чтобы это делать, мы делаем то, что Оно «желает», и наоборот. Если же делать то, что «желает» «Небо», то и Оно сделает то, что «желаем» мы. Утверждение взаимности в отношениях человека и «Неба» позволяет моисту обосновать, почему «Небо» «желает» «должного»: потому что, совершая «должное», Поднебесная получает то, что обычно «желает» (*шэн* 生 «жизнь», *фу* 富 «богатство», *чжи* 治 «порядок»), и наоборот. В 26.4 дается ответ на второй и третий вопрос: если хочешь быть «богатым» и «значительным» (*гуй* 貴), надо «быть послушным замыслам Неба» (*шунь тянь чжи и* 順天之意), и тогда получишь награду от «Неба». Это подтверждается ссылками на исторические (для моистов) примеры судеб древних царей. При ответе на вопрос, как конкретно «послушаться замыслам Неба», моист вводит предписание «[одинаковой] любви каждого друг к другу [и принесения] пользы друг другу при сношениях» (*цзянь сянь ай цзяо сянь ли* 兼相愛, 交相利), а в 26.6 выводит это предписание на уровень политической философии, одновременно связывая с концептом «должного»: «послушание замыслам Неба» – это «управление [с помощью] должного» (*и чжэн* 義政), т.е. отсутствие всяческой вражды между людьми, которое влечет за собой «тройную пользу» (*сань ли* 三利) всему сущему: «Небу», духам и людям. Люди, которые реализовывали такое состояние в прошлом, назывались «совершенномудрыми царями» (*шэн ван* 聖王). Обратное этому – «управление силой» (*ли чжэн* 力政) «злодейских царей» (*бао ван* 暴王). Глава 28 в рамках своего большого политического и антивоенного пафоса несколько меняет акцент при ответе на второй и третий вопрос: в 28.2–3 проводится мысль, что поскольку «Небо» «желает» «должного» (а также поскольку «должное» исходит от «Неба»), те из общественно-политической элиты, кто хочет

делать «должное» (понимаемое тут как *чжэн* 正 «правильное»), не могут не «послушаться замыслам Неба» (в этой главе нет отсылки ко взаимности исполнения желаний между человеком и «Небом»). В 28.8 добавляется, что следовать «воле Неба» необходимо и тем, кто хочет быть «гуманным» (*жэнь* 仁), следовать пути «совершенномудрых царей» и приносить пользу наследственным домам своих государств и народу. «Послушание замыслам Неба» как «исправление [с помощью] должного» (и *чжэн* 義正) формулируется на новом теоретическом уровне через термин *цзянь* 兼 («одинаковое отношение к каждому»), а *ли чжэн* 力正 («исправление [с помощью] силы») – через антоним *бе* 別 («избирательность / отделенность») (28.5).

Глава 27, формально вся построенная как один большой ответ на вопрос, зачем следовать «замыслам Неба», собирает вместе и ответ из главы 26 (чтобы Небо выполнило твои желания) (27.4), и ответ из главы 28 (чтобы дойти до корня «должного» и «гуманного» и принести пользу народу) (27.3–4, 9), но с гораздо большим акцентом не на «должное», а на «принесение пользы» и «гуманность». При ответе на вопрос, чего «желает» «Небо», моист уже не говорит, что «Небо» «желает» «должного», но повторяет, что «Небо» «желает», чтобы люди не совершали взаимной агрессии, и при этом специально акцентирует, что не только этого – еще «Небо» хочет от людей разного рода взаимопомощи, в том числе в государственном управлении. И именно от этого рождается благополучие всех в государстве (27.3). Для подкрепления этой мысли «Небо» уподобляется правителям, владеющим своими владениями: как они не хотят взаимной агрессии своих подданных и наказывают тех, кто ждет от них награды за делание подобного, так же поступает и «Небо» (27.4). В главе 4 тема «должного» отсутствует, как и тема «замыслов Неба», а «желания «Неба» сразу формулируются в терминах взаимной любви и пользы (4.3).

Аргументы в пользу любви «Неба» к людям (мироустроительная и управленческая функция). Формальным маркером темы можно считать наличие в абзаце резюмирующих или вводящих наводящий вопрос фраз, в которых фигурируют грамматически связанные между собой слова «Небо» (*тянь* 天) – эксплицитно или подразумеваемо, «любить» (*ай* 愛) и «[все] сотни фамилий / народ / люди» (*байсин* / *минь* / *жэнь* 百姓/民/人), но тема может относиться

и к смежным абзацам, если они тесно связаны. Тема вводится в 26.5, 28.3–4, 4.3–5, 27.6–8.

Поскольку «замыслы Неба» формулируются в терминах взаимной любви, моист отдельно выдвигает ряд обоснований того, что «Небо» действительно «любит» (*ай* 愛) людей. Логически утверждение о том, что «Небо» хочет, чтобы люди любили друг друга, несколько не подкрепляется доказательствами того, что Оно само любит каждого: можно желать от других того, чего не делаешь сам. Но для моиста, видимо, связь находится через его реконструкцию конкретного хода мыслей «Неба», когда Оно награждало «совершенномудрых царей»: они любили тех, кого любит «Небо», и приносили пользу тем, кому приносит пользу «Небо» (26.4; 28.4), т.е. для моиста в главах 26 и 28 «Небо» воздаст человеку не за то, как он относится к «Небу», а за то, как он относится к Его созданию (людям). Хотя это не прописано прямо и переход от желаний «Неба», чтобы мы любили друг друга, к тому, что «Небо» само любит людей, осуществляется внезапно и неотрефлексировано (28.3, ср. 4.3). В главе 27 тема любви «Неба» отделяется от темы «замыслов / желаний Неба» и приобретает практически самостоятельную значимость и обоснованность: она начинает обсуждаться в контексте критики общественно-политической элиты за то, что она ведет себя по отношению к «Небу» как неблагодарный сын, младший брат или слуга по отношению к своему отцу, старшему брату или господину, и из-за этой своей «негуманности» (*бужэнь* 不仁) получают «осуждение» (*бусян* 不祥) от «Неба» (27.5–6). В рамках этой концепции моисту действительно логично далее предоставить обоснования того, что «Небо» выступает в роли заботливого отца, старшего брата или господина, т.е. деятельно любит людей и приносит им пользу.

В 26.5 проговаривается основное содержание темы: «Небо» любит людей, поскольку «ясно видит» (*мин* 明) каждого, что известно из того, что оно «обладает» (*ю* 有) каждым, что, в свою очередь, известно из того, что оно «кормится» (*ши* 食) от каждого. Это последнее известно оттого, что «Небу» все приносят жертвы с прошениями. Поскольку «Небо» имеет Поднебесную как свою «подвластную территорию и людей» (*бао жэнь* 邑人), а также поскольку Оно может подвергаться «осуждению» (*бусян* 不祥) убийц невинных, Оно не может не любить людей. Глава 28 сильнее политизирует тему:

в 28.3 появляется эксплицитное сравнение «Неба» с царями – поскольку Оно, как цари, от каждого «кормится» – значит, каждого «любит»; в 28.4 повторяется, что «Небо» насылает «осуждение» на убийц невинных, но при этом идея из 26.4 о том, что следующие «замыслам Неба» получают награду от «Неба», переинтерпретируется как аргумент в пользу «любви» «Неба» к людям: из того, что «Небо» как «добродетельное» (*сянь* 賢) награждает доброе и наказывает злое, что известно из исторических примеров древних царей, видно, что Оно любит людей. В одном месте моист называет такую (распределяющую награды и наказания) любовь «великой» (*хоу* 厚, букв. – «толстой / плотной») (28.4). Глава 27 онтологизирует тему «любви Неба»: в 27.6–8 моист уже специально доказывает, что «любовь» Неба к людям не простая, а «великая». С добавлением ссылок на исторические документы он повторяет аргументы от «осуждения» убийц невинных и награды за добрые дела из предшествующих глав в 27.7–8 (но не использует аргумент от жертвоприношений), но в 27.6 дополнительно приводит гимн «Небу» как всецелому мироустроителю, который не только наказывает и награждает, но каждую вещь призывает к жизни и ведет на пользу людям. 4.3–5 в очень краткой и несколько измененной форме пересказывает аргументы и тезисы из глав 26–28 (опуская упоминание о «великой» «любви Неба»).

Критерии оценки общественно-политической элиты («воля Неба» как «образец»). Формальным маркером данной темы можно считать упоминание аналогии между «волей / замыслами Неба» (*тянь чжи* / *и* 天志/意) для Мо-цзы и ремесленными инструментами для ремесленника. Тема вводится в 4.1–3, 26.7, 27.9 и 28.6–8.

В 26.7 сжато говорится, что Мо-цзы использует «волю Неба» для оценки общественной элиты, как ремесленник использует циркуль или угольник для вымерки кругов и квадратов; поэтому он видит, что общественная элита очень далека от подлинных «гуманного» и «должного» поведения. В главе 28 тема детализируется в большем теоретическом и политическом (антивоенном) ключе: в 28.6–7 аморальность политической элиты иллюстрируется примерами военно-правовой непоследовательности современных правителей; в 28.8 делается теоретическое заключение о том, что «воля Неба» – «канон должного» (*и чжи цзин* 義之 經). В 27.9 тема много более детализиро-

вана, чем в 26, но в то же время лишена эксплицитной критики общественной элиты. Идея «воли Неба» как критерия в ней еще более теоретизируется: «замыслы Неба» (и следование им) объявляются «образцом должного» (*и чжи фа* 義之法) и «правилом» (*и* 儀). Это перекликается с терминологией главы 4, которая полностью центрирована вокруг идеи «Неба» как «образца» и прорабатывает ее с самой большой детализацией и аргументацией: в 4.1 аргументируется, что всем нужны «образцы» и «правила» для успешного действия; в 4.2 говорится, что образцом порядка не могут быть родители, учителя и власти, ибо они непостоянны и вариативны; поэтому (4.3) нет лучше, чем брать за образец «Небо», ибо оно одно постоянно и неизменно; брать «Небо» за образец – значит делать, что Оно хочет, и наоборот.

Композиция

Главы 26 и 28 похожи на подбор цитат из Мо-цзы с небольшим количеством комментариев и конспективных заметок пропонента, то ли от того, что они более ранние, то ли в результате того, что они в большей степени были искусственно собраны редакторами и компиляторами «Мо-цзы» в единый текст и изначально циркулировали в моистской среде в виде отдельных текстов.

По формальным признакам четыре цитаты главы 26 (26.1–3, 5) заканчиваются шаблонной фразой «(Это) – то, на основании чего я знаю, что...» (*цы*) *во со и чжи е* (此) 我所以知...也), которая может быть комментарием пропонента, но, на мой взгляд, органичнее интерпретируется как резюме самого Мо-цзы. Одна цитата (26.7) заканчивается концом главы. Шесть цитат (26.4, 6) заканчиваются на шаблонную фразу «[Если] так, то... Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят» (*жань цзэ...* *Цзы Мо-цзы юэ* 然則...子墨子言曰). Конфигурация цитат (особенно резюмирующих из 26.1–3, 5) и вставок пропонента позволяют довольно убедительно разбить текст на 7 параграфов (что совпадает с традиционной разбивкой), из которых 26.4 и 26.6 содержат несколько перемежающихся наводящими вопросами пропонента цитат, связанных общей темой, а остальные параграфы представляют собой либо цитату Мо-цзы целиком (26.1, 3, 7), либо связку из краткого конспекта пропонента и подтверждающей цитаты (26.2, 5). Между собой текст параграфов связан много менее явно, чем внутри одного параграфа.

В главе 28 параграфы 1–5 можно трактовать как построенные в форме одной большой цитаты Мо-цзы с вклинивающимися в нее репликами оппонента (выделенными по смыслу), которые Мо-цзы как бы задает в форме риторического вопроса. Параграфы 28.6–8 построены как размышления пропонента (в 18.5 и 19.2 сказанные от лица Мо-цзы), в которые вставлена цитата Мо-цзы.

Обычно считается, что главы 26 и 28 имеют очень неопределенную структуру. В свете выделенных ранее тематических блоков мне кажется, что это не вполне верно. Обе эти главы хорошо делятся на три тематических блока: начальный блок «иррациональности общественно-политической элиты» (26.1; 28.1), средний блок «желаний и замыслов Неба», в который в качестве дополнений (подкрепляющих аргументов) вклиниваются темы о «самом высшем» и о «любви Неба» (26.2–6; 28.2–5), и конечный блок «критериев оценки общественно-политической элиты» (26.7; 28.6–8). Причем средний блок в свою очередь хорошо членится на «основной» (входящий в тему «желаний и замыслов Неба») и «дополнительный» (аргументы о любви, долге и главенстве «Неба») материал, сохраняющий в этих двух главах одинаковый порядок: вопрос о «желаниях Неба» (26.2; нач. 28.2), дискурс о «должном» и главенстве «Неба» (26.3; кон. 28.2), «замысел Неба», раскрывающийся в «любви к каждому» (26.4; нач. 28.3), аргументы о том, что «Небо» любит людей (26.5; кон. 28.3–4), «замысел Неба», раскрывающийся в «правлении [с помощью] должного» (26.6; 28.5). Отличия между главами 26 и 28 в этом среднем блоке в том, что в главе 28 урезано обсуждение «желаний Неба» (поэтому 28.2 совмещает дискурс о «желаниях Неба» и о «должном») и, наоборот, блок про то, что «Небо» наказывает плохое и награждает хорошее, оказывается как бы перемещен из обсуждения о том, почему нужно следовать «замыслам Неба» (в 26.4), в дискурс о «любви Неба» к людям в качестве одного из аргументов в пользу ее наличия (поэтому 28.3 совмещает в себе и тему «любви» как замысла Неба, и начало темы «любви Неба» к людям).

В целом логика этих глав (повторюсь, местами ее нужно реконструировать, потому что моист любит вводить новую информацию через малоинформативное сочинительное *цзе* 且, «далее / кроме того») следующая. Моист критикует общественно-политическую элиту за игнориро-

вание «замыслов Неба» (первый блок), далее детально обсуждает, в чем состоят эти «замыслы Неба» (в «желании» «должного»), а также зачем им следовать (чтобы быть добродетельным, обеспечить порядок в государстве и удовлетворить собственные желания) и как им следовать (любить каждого и приносить им пользу как это делает само «Небо») (второй блок), а в конце (третий блок) резюмирует обсуждение идеей о том, что «замыслы Неба» можно и нужно брать за образец в делах и речах, и еще раз критикует общественно-политическую элиту за то, что она этого не делает. Разница в раскрытии заявленных тем между главами 26 и 28, как я уже говорил, в большем политическом (конкретно, антивоенном) акценте ряда тем главы 28 и большей теоретической оформленности ряда встречающихся там идей.

Главы 4 и 27 обычно считаются лучше структурированными и логически выстроенными.

Глава 27 может быть разделена на 5 частей (нач. 27.1–3; кон. 27.3, 27.4, 27.5–8 и 27.9), разбиваемые по шаблонной фразе «По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы [и] говорил: “Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной внутри [себя] объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях (да, так в оригинале. – прим. авт.) гуманного и должного, к замыслам Неба [они] не могут не относиться со вниманием”» (是故子墨子曰: 「今天下之君子, (中實將欲遵道利民, 本察仁義之本, 天之意不可不慎也!)」). До и после нее обязательно идет речь пропонента. Между 27.5–8 и 27.9 нет этой фразы, но явная и недвусмысленная принадлежность 27.9 к тематическому блоку критериев оценки политической элиты, а 27.5–8 – к блоку аргументов в пользу любви «Неба» к людям склоняет меня к тому, чтобы эту разбивку провести.

Части представляют собой цитаты Мо-цзы, перемежающиеся пояснениями и вводными фразами пропонента. Эти фразы пропонента можно довольно точно отделить от цитат Мо-цзы. Во-первых, по форме типа «(Поскольку [он, т.е. Мо-цзы] сказал...) Если так, то... (По этой причине) [наш] Учитель Мо-цзы (говорил)...» ((既曰...)然則...(是故)子墨子曰...)). Во-вторых, речь пропонента явно начинается там, где говорится «По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы...» (是故子墨子曰...) (без знака прямой речи далее). В-третьих, по форме «Кроме того... Говорится» (且...曰), с помощью ко-

торой проponent вводит дополнительные аргументы или новую тему в своем повествовании.

Глава 27 дальше теоретически развивает некоторые идеи глав 26 и 28, а в некоторых аспектах заменяет политический пафос на морально-религиозный или онтологический. Ее можно считать развернутой попыткой ответить на вопрос, зачем нужно «быть внимательным» к «замыслам Неба». Это видно по характерной резюмирующей фразе. Выделенные выше 4 части в главе 27 по-разному раскрывают зависимость указанных в резюмирующей фразе «желаний благородных мужей» от «замыслов Неба». 27.1 – нач. 27.3 обосновывает тезис о том, что «[всякое] должное... происходит от Неба» (義...自天出), поэтому можно считать, что эта часть раскрывает, почему внимание к «замыслам Неба» необходимо для того, чтобы «дойти до корня должного». Конец 27.3 раскрывает, в чем состоят замыслы «Неба» (в отсутствии вражды и наличии деятельной взаимопомощи между людьми) и как их реализация приводит к политическому порядку, т.е. как бы обосновывает тезис о том, что внимание к «замыслам Неба» ведет к «пользе народу». 27.4 также обосновывает этот тезис, но в аспекте взаимности удовлетворения «желаний» «Неба» и людей. 27.5–8 вводит тему неблагодарности людей за великую любовь «Неба» к ним и аргументов в ее пользу, показывая, почему внимание к «замыслам Неба» позволяет «дойти до корня гуманности». 27.9 резюмирует всю главу тезисом о том, что замыслы «Неба» надо брать в качестве образца для действий и критерия их оценки, поэтому как бы показывает, что, следуя «замыслам Неба», мы «идем по [правильному] Пути».

Глава 4 может быть поделена на три части. Первая часть (4.1–2) обсуждает, зачем нужны «образцы» (法 法) и что можно считать «образцом» в «упорядоченном» (治 治) ведении дел (в ней употребляется 法 и не употребляется 天). Вторая, переходная (4.3), связывает «образцы» и «Небо». Она отвечает на вопрос, почему «Небо» надо считать главным «образцом» для «порядка» (в ней употребляются оба термина). Третья (4.4–5) обсуждает, как ведет себя «Небо», которое, как мы выяснили, мы должны брать за образец в своих действиях (в ней употребляется только 天 без 法) (см.: [24]). С точки зрения композиции глав 26 и 28 тематика главы 4 очень искажена: тема критериев оценки элиты и «Неба» как «образца» выставлена вперед

(4.1–3), тема определения «должного» отсутствует, а остальные темы даны в очень кратком виде в конце (4.3–5).

Методология перевода

Я против «осваивающих» и «литературных» переводов древнекитайской философской классики, коль скоро эти переводы претендуют на звание научных. По моему мнению, научный перевод должен быть разновидностью хорошо читаемого подстрочника с необходимой долей метатекстуальных комментариев. Подстрочник жертвует стилем в пользу точности передачи смысла и формы. В настоящей работе сделана попытка реализовать именно такой подход. Его специфика состоит в том, что:

- 1) каждый иероглиф находит свое отражение в переводе, за исключением особо оговоренных случаев (например, устойчивых клише и т.п.);
- 2) в переводе делается попытка сохранить этимологию, ключевые семантические компоненты, порядок слов, параллелизмы, грамматические и стилистические особенности оригинала там, где это возможно;
- 3) термины или слова, близкие к терминологизации, а также устойчивые словосочетания и синтаксические конструкции переводятся по возможности унифицировано и единообразно в различных своих вхождениях;
- 4) там, где по какой-либо причине выполнить вышеуказанные пункты невозможно и перевод нетривиален, необщепринят или может вызвать сомнения компетентного читателя, делается сноска с пояснением выбора варианта перевода.

Условные обозначения и научный аппарат

Оригинальный текст глав 4, 26–28 «Мо-цзы» был взят для перевода и редакторской правки из базы данных «Chinese Text Project» [4] и сверен с редакциями Я. Джонстона [21], Дж. Ригеля и Дж. Ноблока [22], а также с переводами Ипао Мэй [15] и М.Л. Титаренко [3].

В критическом тексте оригинала использованы следующие условные знаки:

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

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

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

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

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

БЮ – Би Юань 畢元 (1730–1797). Приводится в: [5].

ВИЧ – Ван Инъчжи 王引之 (1766–1834). Приводится в: [5].

ВНС – Ван Няньсунь 王念孫 (1744–1832). Приводится в: [5].

ВХБ – Ван Хуаньбяо 王煥鑣 (1900–1982). Приводится в: [8].

ГЯУ – Гу Яньу 顧炎武 (1613–1682). Приводится в: [5].

ЛИШ – Ли Юйшу 李漁叔 (1905–1972). Приводится в: [6].

СИЖ – Сунь Ижан 孫詒讓 (1848–1908). Приводится в: [5].

ССЯ – Сунь Синъянь 孫星衍 (1753–1818). Приводится в: [5].

СШС – Су Шисюэ 蘇時學 (акмэ 1865). Приводится в: [5].

ТХЦ – Тао Хунцин 陶鴻慶 (1859–1918). Приводится в: [8].

УЖЛ – У Жулюнь 吳汝綸 (1840–1903). Приводится в: [8].

УЮЦ – У Юйцзян 吳敏江 (1898–1977). Приводится в: [7].

ЦЛХ – Цзян Лихун 蔣禮鴻 (1916–1995). Приводится в: [8].

ЮЮ – Ю Юэ 俞樾 (1821–1907). Приводится в: [5].

В основном тексте статьи и примечаниях к переводу ссылки на корпус моистских текстов «Мо-цзы» даются в виде XX.YY, где XX – глава, а YY – параграф в разбивке «Chinese Text Project» [4].

Ссылки на другие древнекитайские первоисточники даются по базе данных «Chinese Text Project» в виде ШИФР XX.ZZ, где ШИФР – это шифр данного текста в нижеследующем списке источников, XX – самый верхний уровень разбивки данного текста в базе данных «Chinese Text Project» (например, книга), ZZ – самый нижний уровень (параграф), а между ними могут быть указаны промежуточные уровни (раздел, глава и т.п.). Для указания на первоисточники использованы следующие шифры:

ДДЛЦ – Да Дай Ли цзи («Записки о ритуале» Большого Дая) // Сыбу цункань чубянь (Собра-

ние литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/dai-li-ji>

ДДЦ – Ван Би чжу Даодэ чжэн цзин («Подлинный канон Пути и Благодати» с комментариями Ван Би) // Чжэнтун Дао цзан (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). URL: <https://ctext.org/dao-de-jing>

ЛЕЦ – Чун суй чжи дэ чжэнь цзин (Подлинный канон достижения Благодати руководствуясь пустотой) [Ле-цзы] // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам). URL: <https://ctext.org/liezi>

ЛХ – Лунь хэн (Категоризированные меры) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/lunheng>

ЛЦ – Ли цзи чжэньи («Записки о ритуале» с выправленным смыслом) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/liji>

ЛШЧЦ – Люйши Чунью (Вёсны и осени) господина Люй [Бувэя]) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu>

ЛЮ – Лунь юй чжушу («Категоризированные диалоги» с комментариями и пояснениями) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/analects>

МЦ – Мэнцзы чжушу («[Писания] Учителя Мэн-цзы» с комментариями и пояснениями) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/mengzi>

СЦ – Сюньцзы ([Трактаты] Учителя Сюня) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/xunzi>

СШ – Синь шу (Новые писания) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/xin-shu>

ХДНЦ – Хуанди су вэнь Лин шу цзин (Основные вопросы Желтого владыки и Канон оси [душевной] живительной силы) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing>

ХФЦ – Хань Фэйцзы ([Трактаты] Учителя Хань Фэя) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/hanfeizi>

ЧЖЦ – Наньхуа чжэнь цзин (Подлинный канон [Учителя из] Нань-хуа) [Чжуан-цзы] // Сюй гу и цуншу (Продолжение «Собрания давно утраченных сочинений»). URL: <https://ctext.org/zhuangzi>

ШВЦЦ – Шо вэнь цзе цзы (Разъяснение изобразительных и разбор фонетических знаков) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>

ШИЦ – Маоши чжэньи («[Канон] стихов» [в передаче] Мао [Хэна] с выправленным смыслом) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Три-

надцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/book-of-poetry>

ШСЦЖЮ – Шисаньцзин чжушу (Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями) / Сост. Жуань Юань. Т. 1. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.

ШУЦ – Шаншу чжэньи («Почтенные писания» с выправленным смыслом) // Уьиндянь Шисань цзин чжушу («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из Зала военных героев). URL: <https://ctext.org/shang-shu>

ШЦШ – Шанцзы ([Трактаты] Учителя Шан [Яна]) // Сыбу цункань чубянь (Собрание литературных произведений по четырем разделам. Серия 1). URL: <https://ctext.org/shang-jun-shu>

«МО-ЦЗЫ». ОБ ОБРАЗЦАХ И ПРАВИЛАХ (4).
 ВОЛЯ НЕБА, ВЕРХНЯЯ ЧАСТЬ (26).
 ВОЛЯ НЕБА, СРЕДНЯЯ ЧАСТЬ (27).
 ВОЛЯ НЕБА, НИЖНЯЯ ЧАСТЬ (28).

Перевод и комментарии С.Ю. Рыкова

«Мо-цзы», глава 4

【法儀】

«[Об] образцах [и] правилах»

4.1

[21, 4.1; 22 4.1] 子墨子曰：¹「天下從事者，不可以無法儀，無法儀而其事能成者無有[也]²。雖至士之為將相者，皆有法，雖至百工從事者，亦皆有法。百工為方以矩，為圓以規，[為]³直以繩，[為平以水，]⁴[為]⁵正以縣。無巧工、不巧工，皆以此五者為法。巧者能中之，不巧者雖不能中，放依以從事，猶逾己。故百工從事，皆有法所度。{ }⁶

[Наш]⁷ Учитель Мо-цзы говорил⁸: «Тем, кто ведет дела в Поднебесной, нельзя не иметь образцов и правил. Тех, кто не имел бы образцов и правил и в своих делах способен бы был достичь завершения, не бывает. Вплоть даже до тех служилых, которые являются полководцами и советниками, все имеют образцы; вплоть даже до тех из [всех] сотен⁹ [категорий] ремесленников, которые ведут дела, тоже все имеют образцы. [Все] сотни [категорий] ремесленников делают¹⁰ квадратным с помощью наугольника, делают круглым с помощью циркуля, делают прямым с помощью плотничьего шнура, делают [горизонтально] ровным с помощью водного [уровня], делают [вертикально] правильным с помощью подвесной гири. Без [разницы], искусные ремесленники или неискусные ремесленники, все [они] из этих пяти [инструментов] делают [себе] образцы. Искусные способны быть точными с ними, неискусные [же], хотя и не способны быть точными, [если] положатся и ополчутся [на них в том,] чтобы вести дела, все равно [смогут] превзойти себя. Поэтому сотни [категорий] ремесленников в ведении дел все имеют измеренное по образцам¹¹.

4.2

今大者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工[，]¹²辯也。[]¹³[21, 4.2; 22, 4.2]然則奚以為治法而可？當(=儻)¹⁴皆法其父母，奚若？天下[之]¹⁵為父母者眾，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也。法不仁不可以為法。當(=儻)¹⁶皆法其學，奚若？天下之為學者眾，而仁者寡，若皆法其學，此法不仁也。法不仁不可以為法。當(=儻)¹⁷皆法其君，奚若？天下之為君者眾，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也。法不仁不可以為法。故父母、學、君三者，莫可以為治法。

Ныне большие¹⁸ [пытаются содержать] в порядке Поднебесную, следующие за ними [пытаются содержать] в порядке¹⁹ большие государства, но [все они] не имеют измеренного по образцам. То, что они несравнимо [хуже всех] сотен [категорий] ремесленников – [ясно] рассуждено!» [Если] так, то что допустимо считать образцом [содержания] в порядке? Положим, все [брали бы за] образец своих отцов и матерей, – что было бы? Тех, кто является отцами и матерями, в Поднебесной много, а гуманных²⁰ мало, если все [будут брать за] образец своих отцов и матерей, это будет [брать за] образец негуманное. [Взятие за] образец негуманного не может считаться образцом. Положим, все [брали бы за] образец своих учителей, – что было бы? Тех, кто является учителями, в Поднебесной много, а гуманных мало, если все будут [брать за] образец своих учителей, это будет [брать за] образец негуманное. [Взятие за] образец

негуманного не может считаться образцом. Положим, все [брали бы за] образец своих правителей, – что было бы? Тех, кто является правителями, в Поднебесной много, а гуманных мало, если все будут [брать за] образец своих правителей, это будет [брать за] образец негуманное. [Взятие за] образец негуманного не может считаться образцом. Поэтому отцов и матерей, учителей, правителей – никакую из этих трех [категорий] нельзя считать образцом [содержания] в порядке.

4.3

[21, 4.3; 22, 4.3]然則奚以為治法而可? 故曰²¹[「]莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不{德}→[息]²²，其明久而不衰，故聖王法之。既以天為法，動作有為，必度於天，天之所欲則為之，天所不欲則止。[「]」²³然而天何欲何惡者也? 天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也? 以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也? 以其兼而有之，兼而食之也。

[Если] так, то что допустимо²⁴ считать образцом [содержания] в порядке? Поэтому [наш Учитель Мо-цзы] говорил: «Ничто не сравнится [с взятием за] образец Неба²⁵. Поступки Неба обширны и бескорыстны; Им распространяемые [дары] велики²⁶ и непрерывны²⁷; Его ясность²⁸ продолжительна и неослабевающа. Поэтому совершенномудрые цари [брали] Его за образец. Сделав Небо образцом, действия, начинания, целеполагания [они стали] измерять по Небу. [Если нечто было] тем, чего желает Небо, то [они] делали это, [а если нечто было] тем, чего Оно не желает, то останавливались». При таковом [положении дел] Небо есть желающее чего, [испытывающее] неприязнь к чему? Небо необходимо желает, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу, и не желает, чтобы люди [испытывали] неприязнь друг к другу и [совершали] преступления друг над другом. На каком [основании мы]²⁹ знаем, что Небо желает, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу, и не желает, чтобы люди [испытывали] неприязнь друг к другу и [совершали] преступления друг над другом? На [основании] того, что Оно любит их, [одинаково] относясь к каждому, и приносит им пользу, [одинаково] относясь к каждому³⁰. На каком [основании мы] знаем, что Небо любит их, [одинаково] относясь к каждому, и приносит им пользу, [одинаково] относясь к каждому? На [основании] того, что Небо обладает ими, [одинаково] относясь к каждому, и питает их³¹, [одинаково] относясь к каждому.

4.4

[21, 4.4]今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也。此以莫不嚙[牛]³²羊、豢犬豬，絜為酒醴粢盛，以敬事天，此不為兼而有之，兼而食之邪? 天苟兼而有食之，夫奚說以不欲人之相愛相利也? 故曰：「愛人利人者，天必福之，惡人賊人者，天必禍之。」{日}→[日]³³：「殺不辜者，得不祥焉。[「]」夫奚說人為其相殺而天與禍乎? 是以[知]³⁴天欲人相愛相利，而不欲人相惡相賊也。{「}」

Вот, в Поднебесной, без [разницы], большие или малые государства, все – подвластные территории³⁵ Неба. Люди, без [разницы], молодые или старые, значительные³⁶ или незначительные, все – слуги Неба. Это [мы знаем] из [того, что нет] никого, кто³⁷ бы не снабжал едой быков и баранов, и [не] откармливал бы собак и свиней, [не] делал бы из чистых³⁸ [ингредиентов] сосудов с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы с уважением послужить Небу. Не означает ли это, что Небо обладает ими, [одинаково] относясь к каждому, и питает их, [одинаково] относясь к каждому? Ведь если Небо обладает [ими] и питает их, [одинаково] относясь к каждому, как из [этого в принципе можно] объяснять, что [Оно] не желает, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу? Поэтому говорят³⁹: «Любящих людей и приносящих пользу людям – Небо необходимо [пошлет]⁴⁰ им счастье⁴¹; [испытывающих] неприязнь к людям и [совершающих] преступления над людьми – Небо необходимо [пошлет] на них несчастье». [Еще] говорят⁴²: «Тот, кто убил невинного, из-за этого получит осуждение⁴³ [Неба]». Ведь как [еще] объяснить [то, что] люди совершают убийства друг друга, а Небо

посылает⁴⁴ [им] несчастья? Из-за этого [мы] знаем, что Небо желает, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу, и не желает, чтобы они [испытывали] неприязнь друг к другу и [совершали] преступления друг над другом.

4.5

[21, 4.5; 22, 4.4]昔之聖王禹、湯、文、武，兼[愛]⁴⁵天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子，天下諸侯皆賓事之。暴王桀、紂、幽、厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼{。}→[，]{賊其}→[其賊]⁴⁶人多，故天禍之，使遂失其國家，身死為僂於天下。後世子孫毀之，至今不息。故為不善以得禍者，桀、紂、幽、厲是也。愛人利人以得福者，禹、湯、文、武是也。愛人利人以得福者有矣，惡人賊人以得禍者亦有矣！

Совершенномудрые цари древности Юй, Тан, Вэнь, У⁴⁷ [одинаково] любили каждого из [всех] сотен⁴⁸ фамилий Поднебесной, вели [их] к почитанию Неба и служению духам, пользы людям от них [было] много, поэтому Небо [послало] им счастье, сделало так, чтобы [они] установились в качестве Сынов Неба, [а] наследственные владетели Поднебесной все [были их] гостями и служили им. Злодейские цари Цзе, Чжоу, Ю, Ли⁴⁹ [испытывали одинаковую] неприязнь к каждому из [всех] сотен фамилий Поднебесной, вели [их] к поношению Неба и оскорблению духов, преступлений над людьми от них было много, поэтому Небо [послало] им несчастья, сделало так, чтобы [они] потом потеряли [наследственные] дома своих государств⁵⁰, телом умерли и стали презираемы в Поднебесной. Сыновья и внуки последующих поколений злословили их, вплоть до нынешнего [времени], непрерывно. Поэтому те, кто делал нехорошее, и тем получил несчастья – это Цзе, Чжоу, Ю, Ли. Те, кто любил людей, приносил пользу людям и тем получил счастье – это Юй, Тан, Вэнь, У. [Получается,] те, кто любил людей, приносил пользу людям и тем получил счастье, – имеются⁵¹; те, кто [испытывал] неприязнь к людям, [совершал] преступления над людьми и тем получил несчастья, – также имеются.

«Мо-цзы», глава 26

【天志上】

«Воля Неба, верхняя [часть]»

26.1

[21, 26.1; 22, 26.1]子墨子言曰：「今天下之士君子，知小而不知大。⁵²何以知之？以其處家者知之。若處家得罪於家長，猶有鄰家所避逃之。然且親戚兄弟所知識，共相儆戒，皆曰：『不可不戒矣！不可不慎矣！惡有處家而得罪於家長，而可為也！』非獨處家者為然，雖處國亦然。處國得罪於國君，猶有鄰國所避逃之，然且親戚兄弟所知識，共相儆戒皆曰：『不可不戒矣！不可不慎矣！誰亦有處國得罪於國君，而可為也！』此有所避逃之者也，相儆戒猶若此其厚，況無所避逃之者，相儆戒豈不愈厚，然後可哉？且語{言}⁵³有之曰：『焉而晏日焉而得罪，將惡避逃之？』曰[『]無所避逃之。[』]夫天不可為林谷幽{門}→[聞]⁵⁴無人，明必見之。然而⁵⁵天下之[士]⁵⁶君子[之於]⁵⁷天也，忽然不知以相儆戒，此我所以知天下士君子知小而不知大也。[』]⁵⁸

Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Ныне служилые и благородные мужи Поднебесной знают малое, но не знают большого. На [основании] чего [я] знаю это? На [основании] того, как [некоторые] из них проживают в домах, [я] знаю это. Если [человек], проживая в доме, получает обвинение [в чем-либо] от главы дома, все равно [у него] будет место в соседнем доме, [чтобы] скрыться и убежать от него. При таковом [положении дел все равно] родные и родичи, старшие и младшие братья, близкие и дальние⁵⁹ знакомые совместно будут предупреждать и предостерегать друг друга, все говоря: “[Ты] не можешь не быть осторожным! [Ты] не можешь не быть внимательным! Где [это видано], чтобы [кто-либо] мог стремиться⁶⁰ к тому, чтобы, проживая в доме, получить обвинение от главы дома!?” Не только с проживающими в доме [дело] является таковым, даже с проживающими в государстве [дело] тоже таково. [Если человек], проживая в государстве, получает обвинение [в чем-либо] от правителя государства, все равно у него будет

место в соседнем государстве, [чтобы] скрыться и убежать от него. При таковом [положении дела все равно] родные и родичи, старшие и младшие братья, близкие и дальние⁶¹ знакомые совместно будут предупреждать и предостерегать друг друга, все говоря: “[Ты] не можешь не быть осторожным! [Ты] не можешь не быть внимательным! Кто подлинно может стремиться⁶² к [тому], чтобы, проживая в государстве, получить обвинение от правителя государства!?” Эти [люди] – те, кто имеют место, [чтобы] скрыться и убежать от них, и все равно их уважительное предостережение друг друга так велико! Разве не тем ли более допустимо, чтобы у тех, кто не имеет места, [чтобы] скрыться и убежать, предупреждения и предостережения друг друга были еще более великими?! Кроме того, среди поговорок есть одна, гласящая: “Среди бела-то⁶³ дня, получить-то обвинение! Где [можно] будет скрыться и убежать от него?” [То есть в ней⁶⁴] говорится: “не будет места, [чтобы] скрыться и убежать от него”. Ведь для Неба не может быть⁶⁵ рощ и долин укрытых и неслышных, не имеющих людей – [Его] ясное [видение] необходимо увидит их. [И] при таковом [положении дел] отношение к Небу служилых и благородных мужей [таково, что] внезапно [они почему-то] не осознают, что о [Нем тоже нужно] предупреждать и предостерегать друг друга. Это – то, на [основании] чего я знаю, что служилые и благородные мужи Поднебесной знают малое, но не знают большого».

26.2

[21, 26.2; 22, 26.2]然則天亦何欲何惡? 天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義, 則我乃為天之所欲也。我為天之所欲, 天亦為我所欲。然則[我]⁶⁶何欲何惡? 我欲福祿而惡禍崇。[若我不為天之所欲, 而為天之所不欲,]⁶⁷然則我率天下之百姓, 以從事於禍崇中也。然則何[以]⁶⁸知天之欲義而惡不義? 曰⁶⁹[「]天下有義則生, 無義則死; 有義則富, 無義則貧; 有義則治, 無義則亂。然則⁷⁰天欲其生而惡其死, 欲其富而惡其貧, 欲其治而惡其亂, 此我所以知天欲義而惡不義也。

[Если] так, то поистине чего Небо желает и к чему [испытывает] неприязнь? Небо желает⁷¹ [свершения]⁷² должного⁷³ и [испытывает] неприязнь к [свершению] не-должного. [Если] так, то [если мы] ведем [все] сотни фамилий Поднебесной к тому, чтобы вести дела в [сторону свершения] должного, то [это] значит, что мы как раз делаем то, чего желает Небо. [Если] мы делаем то, чего желает Небо, Небо тоже [будет] делать то, чего желаем мы. [Если] так, то чего мы желаем, к чему [испытываем] неприязнь? Мы желаем счастья и преуспевания, а [испытываем] неприязнь к несчастьям и напастям. Если мы не делаем того, чего желает Небо, а делаем то, чего не желает Небо, [если] так, то мы ведем [все] сотни фамилий Поднебесной к тому, чтобы вести дела, [впутывающие их в самую] середину несчастий и напастей. [Если] так, то, на [основании] чего [мы можем] знать, что Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] недолжного? [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «[Если] в Поднебесной⁷⁴ есть должное, то [она] живет, [если] нет должного, то умирает, [если] есть должное, то [она] богатеет, [если] нет должного, то беднеет; [если] есть должное, то [она] пребывает в порядке, [если] нет должного, то [пребывает] в беспорядке. [Если] так, то Небо желает ей жизни и [испытывает] неприязнь от ее смерти, желает ей богатства и [испытывает] неприязнь от ее бедности, желает ее порядка и [испытывает] неприязнь от ее беспорядка. Это – то, на [основании] чего я знаю, что Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] недолжного⁷⁵».

26.3

[21, 26.3; 22, 26.3]曰⁷⁶[「]且夫義者政也, 無從下之政上, 必從上之政下。是故庶人竭力從事, 未得次(=恣)⁷⁷己而為政, 有士政之; 士竭力從事, 未得次(=恣)⁷⁸己而為政, 有將軍大夫政之; 將軍大夫竭力從事, 未得次(=恣)⁷⁹己而為政, 有三公諸侯政之; 三公諸侯竭力聽治, 未得次(=恣)⁸⁰己而為政, 有天子政之; 天子未得次(=恣)⁸¹己而為政, 有天政之。天子為政於三公、諸侯、[將軍、大夫、]⁸²士、庶人, 天下之士君子固明知[之]⁸³, 天之為政於天子, 天下百姓未得之明知也。故昔三代聖王禹湯文武, 欲以天之為政於天子, 明說天下之百姓, 故莫不牒牛羊, 豢犬彘, 潔[為粢]⁸⁴盛酒醴, 以祭祀上帝鬼神, 而求祈福於天。我未嘗聞天{下}⁸⁵之{所}⁸⁶求祈福於天子者也, 我所以知天之為政於天子者也。[「]]⁸⁷

[Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «Кроме того, ведь должное – это управляемое⁸⁸. Нет управления верхами из низов, необходимо управление низами из верхов. По этой причине простым людям, [даже] ведущим дела, напрягая [все] силы, еще [никогда] не получалось⁸⁹ совершать управление по собственному произволению, имелись служилые, [чтобы] управлять ими; служилым, [даже] ведущим дела, напрягая [все] силы, еще [никогда] не получалось совершать управление по собственному произволению, имелись полководцы и большие мужи, [чтобы] управлять ими; полководцам и большим мужам, [даже] ведущим дела, напрягая [все] силы, еще [никогда] не получалось совершать управление по собственному произволению, имелись три князя⁹⁰ и наследственные владетели, [чтобы] управлять ими; трем князьям и наследственным, владетелям, [даже] прислушивавшимся [к делам управления и] упорядочения, напрягая [все] силы, еще [никогда] не получалось совершать управление по собственному произволению, имелся Сын Неба, [чтобы] управлять ими; Сыну Неба еще [никогда] не получалось совершать управление по собственному произволению, имелось Небо, [чтобы] управлять им. [То, что] Сын Неба совершает управление над тремя князьями, наследственными владетелями, полководцами, большими мужами, служилыми, простым народом, – служилые и благородные мужи Поднебесной основательно и ясно знают это. [А то, что] Небо совершает управление над Сыном Неба, – [всем] сотням фамилий Поднебесной [почему-то] еще не получается это ясно познать. Поэтому древние совершенномудрые цари трех династий: Юй, Тан, Вэнь и У желали ясно объяснить [всем] сотням фамилий Поднебесной, что Небо совершает управление над Сыном Неба, поэтому [не было] никого, кто бы не снабжал едой быков и баранов, и [не] откармливал бы собак и свиней, [не] делал бы из чистых [ингредиентов] сосудов с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы приносить мирные и остальные жертвы⁹¹ Верховному Владыке⁹², духам и божествам⁹³, и искать вымолить счастья у Неба. Я⁹⁴ еще [никогда] не слышал о том, чтобы Небо искало вымолить счастья у Сына Неба. [Это] то, на [основании] чего я знаю о том, что Небо совершает управление над Сыном Неба».

26.4

[21, 26.4; 22, 26.4][「」⁹⁵故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也，故{於}→[欲]⁹⁶富且貴者，當天意而不可不順，順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。[「」]⁹⁷然則是誰順天意而得賞者？誰反天意而得罰者？{「」}子墨子言曰：「昔三代聖王禹湯文武，此順天意而得賞[者]⁹⁸也。昔三代之暴王桀紂幽厲，此反天意而得罰者也。[「」]⁹⁹[21, 26.5]然則禹湯文武其得賞何以也？{「」}子墨子言曰：「其事上尊天，中事鬼神，下愛人，故天意曰：『此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之。愛人者此為博焉，利人者此為厚焉。』故使貴為天子，富有天下，業萬世子孫，傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之[『』]聖王[『』]。』¹⁰⁰然則桀紂幽厲[得其]→[其得]¹⁰¹罰何以也？{「」}子墨子言曰：「其事上詬天，中詬鬼，下賊人，故天意曰：『此之我所愛，別而惡之，我所利，交而賊之。惡人者此為之博也，{賤}→[賊]¹⁰²人者此為之厚也。』故使不得終其壽，不歿其世，至今毀之，謂之[『』]暴王[『』]。[「」]¹⁰³

«Поэтому Сын Неба – [это некто] крайне значительный в Поднебесной, [некто] крайне богатый в Поднебесной. Поэтому те, кто желают богатства и значительности, соответствуют замыслам¹⁰⁴ Неба и не могут не быть послушными [ему]; те, кто послушны замыслам Неба, каждый [одинаково] любят друг друга, при сношениях приносят пользу друг другу, [и] необходимо получают награду. Те, кто противятся¹⁰⁵ замыслам Неба, избирательно [испытывают] друг к другу неприязнь, при сношениях [совершают] преступления друг над другом, [и] необходимо получают наказание». [Если] так, то кто из таких был послушен замыслам Неба и получил награду? Кто противился замыслам Неба и получил наказание? Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Древние совершенномудрые цари трех династий: Юй, Тан, Вэнь, У, они – те, кто были послушны замыслам Неба и получили награду. Древние злодейские цари трех династий: Цзе, Чжоу, Ю, Ли, они – те, кто противился замыслам Неба и получили наказание». [Если] так, то Юй, Тан, Вэнь, У, они получили награду – из-за чего? Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[В] своих делах¹⁰⁶ [они] наверху почитали Небо, посредине служили духам и божествам, внизу любили людей. Поэтому замысел Неба [о них] гласил: “Эти [люди] тех, кого Я люблю, любят их,

[одинаково] относясь к каждому; тем, кому Я приношу пользу, приносят им пользу, [одинаково] относясь к каждому. [Что касается] любви к людям, эти [люди] сделались в ней широки; [что касается] принесения пользы людям, эти [люди] сделались в ней велики». Поэтому [Небо] сделало так, чтобы [они] по значительности стали Сынами Неба, по богатству обладали [все] Поднебесной, [чтобы] сыновья и внуки [все] тьмы поколений передавали и величали их хорошие [дела], во [все] стороны распространяя [эту славу] на [всю] Поднебесную, [чтобы] вплоть до нынешнего [времени] величали их, называя их “совершенномудрыми царями”». [Если] так, то Цзе, Чжоу, Ю, Ли, они получили наказание – из-за чего? Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[В] своих делах [они] наверху поносили Небо, посредине поносили духов, внизу [совершали] преступление над людьми. Поэтому замысел Неба [о них] гласил: “Эти [люди] к тем, кого Я люблю, [испытывают] неприязнь, избирательно относясь к ним; над теми, кому Я приношу пользу, [совершают] преступления при сношениях с ними. [Что касается] неприязни к людям, эти [люди] делали ее широкой; [что касается] преступлений над людьми, эти [люди] делали их великими”. Поэтому [Небо] сделало так, чтобы [им] не получилось [дожить] до конца своего естественного срока жизни¹⁰⁷, чтобы [они] не пережили свое поколение, чтобы вплоть до нынешнего [времени] злословили их, называя их “злодейскими царями”».

26.5

[21, 26.6; 22, 26.5]然則何以知天之愛天下之百姓？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？[曰：「¹⁰⁸四海之內，粒食之民，莫不牖牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神，天有邑人，何用弗愛也？且吾言殺一不辜者必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。予之不祥者誰也？則天也。若以天為不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺，而天予之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。[」]¹⁰⁹

[Если] так, то на [основании] чего [мы] знаем о любви Неба к [всем] сотням фамилий Поднебесной? На [основании того, что] Оно ясно [видит всё] о них, [одинаково] относясь к каждому. На [основании] чего [мы] знаем [о том, что Оно] ясно [видит всё] о них, [одинаково] относясь к каждому? На [основании того, что] Оно обладает ими, [одинаково] относясь к каждому. На [основании] чего [мы] знаем, [что] Оно обладает ими, [одинаково] относясь к каждому? На [основании того, что] Оно питается от них, [одинаково] относясь к каждому. На [основании] чего [мы] знаем, [что] Оно питается от них, [одинаково] относясь к каждому? [Слова нашего Учителя Мо-цзы] гласят: «Внутри [всех] четырех морей, среди народа, питающегося зерновыми, [нет] никого, кто бы не снабжал едой быков и баранов, и [не] откармливал бы собак и свиней, [не] делал бы из чистых [ингредиентов] сосудов с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы приносить мирные и остальные жертвы Верховному Владыке, духам и божествам. Небо обладает подвластной территорией и людьми, к чему [Ему] не любить их? Кроме того, мы¹¹⁰ говорим, [что] тот, кто убьет одного невинного, необходимо будет иметь одно осуждение [Неба]. Тот, кто убивает невинного, – [это] кто? Человек же! Тот, кто подвергает его осуждению, – [это] кто? Небо же! Если считать Небо не любящим [все] сотни фамилий Поднебесной, то по какой причине люди с другими людьми убивают друг друга, а Небо дает им осуждение? Это – то, на [основании] чего я знаю о любви Неба ко [всем] сотням фамилий Поднебесной».

26.6

[21, 26.7; 22, 26.6][「¹¹¹順天意者，義政也。反天意者，力政也。[」]¹¹²然[則]¹¹³義[政]¹¹⁴將奈何哉？{「}子墨子言曰：「處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不劫弱，貴者不傲賤，{多}¹¹⁵詐者不欺愚。此必上利於天，中利於鬼，下利於人，三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之[「]聖王[」]，力政者則與此異，言非此，行反此，猶{倖}→[倖]¹¹⁶馳也。處大國攻小國，處大家篡小家，強者劫弱，貴者傲賤，{多詐}→[詐者]¹¹⁷欺愚。此上不利於天，中不利於鬼，下不利於人。三不利無所利，故舉天下惡名加之，謂之[「]暴王[」]。[」]

«Послушание замыслам Неба – [это] управление с помощью должного. Противление замыслам Неба – [это] управление с помощью силы». [Если] так, [то] управление с помощью должного – [это] будет как?! Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[При таких людях¹¹⁸], проживая в большом государстве, не нападают на малые государства, проживая в большом [наследственном] доме, не захватывают малые [наследственные] дома; те, кто сильны, не угнетают слабых, те, кто значительны, не относятся с презрением к незначительным, те, кто хитры, не обманывают глупых. Эти [люди] наверху приносят пользу Небу, посередине приносят пользу духам, [а] внизу приносят пользу людям; [При этих] трех [типах] пользы не было¹¹⁹ ничего, чему бы не приносилась польза, поэтому [люди]¹²⁰ подобрали прекраснейшие имена в Поднебесной и применили¹²¹ их [к ним]¹²², назвав их “совершенномудрыми царями”. Управляющие же с помощью силы различаются с ними – в речах [они] отрицают их, в поступках противны им, похожи на мчащихся, повернувшись спиной. [При них,] проживая в большом государстве, нападают на малые государства, проживая в большом [наследственном] доме, захватывают малые [наследственные] дома; те, кто сильны, угнетают слабых, те, кто значительны, относятся с презрением к незначительным, те, кто хитры, обманывают глупых. Эти [люди] наверху не приносят пользу Небу, посередине не приносят пользу духам, [а] внизу – не приносят пользу людям; [При этих] трех [типах] не принесения пользы не было ничего, чему бы приносилась польза, поэтому [люди]¹²³ подобрали неприятнейшие имена в Поднебесной и применили их [к ним]¹²⁴, назвав их “злодейскими царями”».

26.7

[21, 26.8; 22, 26.7] 子墨子言曰：「我有天志，譬若輪人之有規，¹²⁵匠人之有矩，¹²⁶輪匠執其規矩，以度天下之方圓，曰：『中者是也，不中者非也。』今天下之士君子之書，不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也。何以知之？曰¹²⁷我得天下之明法以度之。」

Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Я имею волю Неба. [Это] подобно и сравнимо с именем циркуля колесным мастером [или] именем наугольника плотником. Колесные мастера и плотники держат свои циркули и наугольники, чтобы измерять квадратное и круглое в Поднебесной. [Они] говорят: «То, что совпадает, – то [самое]¹²⁸; то, что не совпадает, – не то». Ныне писания служилых и благородных мужей Поднебесной невозможно погрузить во все [повозки Поднебесной, их] речи и толкования невозможно исчерпывающе исчислить, наверху [они] объясняют [свои доктрины] наследственным владетелям, внизу объясняют [их] выдающимся служилым, [но если брать] их отношение к гуманному и должному, то [они] – друг от друга очень далеко. На [основании] чего [я] знаю это? Говорю: я получил яснейший образец в Поднебесной для измерения этого».

«Мо-цзы», глава 27

【天志中】

«Воля Неба, средняя [часть]»

27.1

[21, 27.1; 22, 27.1] 子墨子言曰：「今天下之君子之欲為仁義者，則不可不察義之所{欲}→[從]¹²⁹出。[]¹³⁰既曰：「[]不可以不察義之所從出{ }→[。]¹³¹然則義何從出？{ }子墨子曰：「義不從愚且賤者出，必自貴且知者出。¹³²何以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且知者出也？曰¹³³：義者，善政也。¹³⁴何以知義之[為]¹³⁵善政也？曰¹³⁶：天下有義則治，無義則亂，是以知義之[為]¹³⁷善政也。¹³⁸夫愚且賤者，不得為政乎貴且知者，[貴且知者]¹³⁹然後得為政乎愚且賤者，此吾所以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且知者出也。[]¹⁴⁰然則孰為貴？孰為知？曰¹⁴¹：[「]¹⁴²天為貴，天為知而已矣。然則¹⁴³義果自天出矣。」

Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Ныне, [если говорить о] тех из благородных мужей Поднебесной, кто желает делать гуманное и должное, то [они] не могут не разбираться в том, из

чего происходит [всякое] должное». Поскольку [он] сказал: «Нельзя не разбираться в том, из чего происходит [всякое] должное», – если так, то из чего происходит [всякое] должное? [Наш] Учитель Мо-цзы сказал: «Должное происходит не из глупого и незначительного; [оно] необходимо происходит от значительного и разумного¹⁴⁴. На [основании] чего [я] знаю, что [всякое] должное происходит не из глупого и незначительного, а необходимо происходит от значительного и разумного? Говорю: должное – это хорошо управляемое. На [основании] чего [я] знаю, что должное – это хорошо управляемое? Говорю: если в Поднебесной имеется должное, то [она пребывает] в порядке, а [если] нет должного, то [она оказывается] в беспорядке. Из-за этого [я] знаю, что должное – [это] хорошо управляемое¹⁴⁵. Ведь очевидно, что у глупого и незначительного не получается управлять значительным и разумным. Только если [некто является] значительным и разумным, [у него] получается совершать управление глупым и незначительным. Это – то, на [основании] чего я знаю, что должное происходит не из глупого и незначительного, но необходимо происходит от значительного и разумного». Если так, то кто является значительным, кто является разумным? [Наш Учитель Мо-цзы] сказал: «Небо является значительным, Небо является разумным – и только [Оно]!¹⁴⁶ Если так, то [всякое] должное, как следствие, происходит от Неба».

27.2

[21, 27.2; 22, 27.2]今天下之人曰：「當(=儻)若天子之貴[於]¹⁴⁷諸侯，諸侯之貴[於]¹⁴⁸大夫，僇(=確)¹⁴⁹明知之。然吾未知天之貴且知於天子也。」子墨子曰：¹⁵⁰「吾所以知天之貴且知於天子者有矣。曰：天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之；天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之，然吾未知天之祈福於天子也。此吾所以知天之貴且知於天子者。不止此而已矣，又以先王之書[【】馴天明不解(=懈)¹⁵¹【】]之道也知之。曰：『明哲維天，臨君下土。』則此語天之貴且知於天子。¹⁵²不知亦有貴知夫→[於]¹⁵³天者乎？曰¹⁵⁴：天為貴，天為知而已矣。然則¹⁵⁵義果自天出矣。」¹⁵⁶

Ныне люди в Поднебесной говорят: «Положим, если [говорить о том], что Сын Неба значительнее, чем наследственные владетели, и что наследственные владетели значительнее, чем большие мужи – [мы] четко и ясно осознаём это. Но нам пока еще не понятно, что Небо значительнее и разумнее Сына Неба». [Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «То, на [основании] чего я знаю, что Небо значительнее и разумнее Сына Неба, – имеется». Говорится: «[Когда] Сын Неба делает [что-либо] хорошее, Небо способно вознаградить его; [когда] Сын Неба делает [что-либо] плохое, Небо способно наказать его». [Когда] Сын Неба имеет болезни, горести, несчастья или напасти, [ему] необходимо поститься, воздерживаться, мыть голову и тело, делать из чистых [ингредиентов] сосуды с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы принести мирные и остальные жертвы Небу и духам¹⁵⁷, и тогда Небо способно избавить его, устранив их. [Это] так, но я пока еще не слышал, чтобы Небо молилось о счастье Сыну Неба. Это – то, на [основании] чего я знаю, что Небо значительнее и разумнее Сына Неба. Но только на этом [обоснование] не останавливается. Я также знаю об этом из повествования¹⁵⁸ писания прежних царей “Наставлений о Небесной ясности и неустанности”¹⁵⁹, [если там] говорится: “Ясновидно и прозорливо есть лишь Небо, присматривающее за землями правителей внизу”, то эта [речь] как раз толкует о том, что Небо значительнее и разумнее, чем Сын Неба. [Но] непонятно, есть ли также что-нибудь значительнее и разумнее, чем Небо? Говорится: Небо является значительным, Небо является разумным – и только [Оно]! Если так, то [всякое] должное, как следствие, происходит от Неба».

27.3

[21, 27.3; 22, 27.3]是故子墨子曰：「今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。」既以天之意{以}¹⁶⁰為不可不慎已，然則天之[意]¹⁶¹將何欲何憎？子墨子曰：「天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之[劫弱，眾之]¹⁶²暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。[不]¹⁶³{上}→[止]¹⁶⁴此而已，欲人之有力相{營}→[勞]¹⁶⁵，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也。¹⁶⁶上強聽治，則國家治矣，下強從事則財用足矣。若國家

治[財]¹⁶⁷用足，則內有以潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以為環璧珠玉，以聘撓四鄰。諸侯之冤不興矣，邊境兵甲不作矣。內有以食飢息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子弟兄慈孝。故唯毋[不]¹⁶⁸明乎順天之意，奉而光施之天下，則刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂。」¹⁶⁹[21, 27.4]¹⁷⁰是故子墨子曰：「今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也！」

По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной внутри [себя] объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях гуманного и должного, к замыслам Неба [они] не могут не относиться со вниманием». Поскольку [наш Учитель Мо-цзы] считает замыслы Неба тем, к чему невозможно не относиться со вниманием, и только, – [если] так, то [резонно спросить,] чего желают и к чему [питают] отвращение замыслы Неба? [Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Замыслы Неба состоят в том, чтобы не желать, чтобы большие государства нападали на малые государства, чтобы большие [наследственные] дома приносили беспорядки в малые [наследственные] дома, чтобы сильные угнетали слабых, чтобы многие злодействовали [над] немногими, чтобы хитрые обманывали глупых и чтобы значительные относились с презрением к незначительным. Это то, чего Небо не желает. Но только на этом [Его замыслы] не останавливаются¹⁷¹. [Оно] желает, чтобы люди, у которых есть сила, трудились друг для друга, чтобы те, кто владеет Путем, обучали друг друга, и чтобы те, у кого есть богатство, делились друг с другом. [Оно] также желает, чтобы верхи усердно прислушивались [к делам управления и] упорядочения и чтобы низы усердно вели [свои] дела. [Если] верхи будут усердно прислушиваться [к делам управления и] упорядочения, то [наследственные] дома государств будут в порядке. [Если] низы будут усердно вести дела, то ресурсов для потребления будет достаточно. Если в [наследственных] домах государств [будет] порядок и ресурсов для потребления [будет] достаточно, то [для] внутренних [нужд] будет то, из [чего] делать из чистых [ингредиентов] сосуды с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы приносить мирные и остальные жертвы Небу и духам, а [для] внешних [нужд] будет то, из [чего] делать кольца, диски, жемчуг и нефриты, чтобы дарить их в качестве дипломатических подарков соседям со [всех] четырех [сторон света]. Обида наследственных владетелей не возрастет [на эту страну или дом], и [вдоль его] окраин и границ не возникнет вооруженных и одетых в [броневые] панцири [людей]. Если внутри будет чем накормить голодных, [обеспечить] перерыв утружденным, поддерживать и воспитывать [всю] тьму своего народа, тогда правители будут добры, а слуги преданны, отцы и старшие братья ласковы, а сыновья и младшие братья почтительны. Поэтому, лишь [когда] не будет никого, кто бы не [имел] ясность относительно послушания замыслам Неба¹⁷², уважал бы его и распространял на Поднебесную, тогда законодательство и управление будут в порядке, [вся] тьма народа будет в гармонии, [наследственные] дома государств богаты, а ресурсы для потребления достаточны. [Все] сотни фамилий получают теплую одежду, сытную еду, будут жить в удобстве и покое и без печалей». По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях гуманного и должного, к замыслам Неба [они] не могут не относиться со вниманием».

27.4

[22, 27.4]且¹⁷³夫天子之有天下也，辟(=譬)¹⁷⁴之無以異乎國君諸侯之有四境之內也。今國君諸侯之有四境之內也，夫豈欲其{臣國}→[國臣]¹⁷⁵萬民之相為不利哉？今若處大國則攻小國，處大家則亂小家，欲以此求賞譽，[賞譽]¹⁷⁶終不可得，誅罰必至矣。夫天之有天下也，將無已異此。今若處大國[則]¹⁷⁷攻小國，處大都則伐小都，欲以此求福祿於天，福祿終不得，而禍崇必至矣。然有所不為天之所欲，而為天之所不欲，則夫天亦且不為人之所欲，而為人之所不欲矣。人{不}→[之]¹⁷⁸所不欲者何也？曰¹⁷⁹：病疾[禍]¹⁸⁰崇也。若已不為天之所欲，而為天之所不欲，是率天下之萬民以從事乎禍崇之中也。故古者聖王明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求興天下之利，而除天下之害。是以天之為寒熱也節，四時[也]¹⁸¹調，陰陽雨露也時，五穀孰，六畜遂，疾災戾疫凶饑則不至。{ }¹⁸²[21, 27.5]¹⁸³是故子墨子曰：「今天下之君子，中實將欲遵[道]¹⁸⁴利民，本察仁義之本，天意不可不慎也！[]」

Кроме того, ведь [если говорить об] обладании Сына Неба Поднебесной – [то наш Учитель Мо-цзы находил] ему подобие [и говорил, что оно] ничем не отличается от обладания правителя государства или наследственного владельца внутри четырех границ [своего владения]. Вот – обладание правителя государства или наследственного владельца внутри четырех границ [своего владения]: ведь разве пожелает [он], чтобы [в его собственном] государстве слуги и [вся] тьма народу делали что-либо бесполезное друг другу?! Вот, если [некто], проживая в большом государстве, нападает на малые государства, или [некто], проживая в большом [наследственном] доме, вносит беспорядок в малые [наследственные] дома, желая этим снискать награду и похвалу [от вышестоящего правителя¹⁸⁵], награды и похвалы в конце концов не смогут быть получены, [но, более того], [к нему] необходимо придут кары и наказания. Но ведь обладание Неба Поднебесной не будет сильно отличаться от этого. Вот, если [некто,] проживая в большом государстве, нападает на малые государства, или [некто,] проживая в большом городе, [идет] покорять малые города, желая этим снискать счастье и преуспевание от Неба, счастье и преуспевание в конце концов не смогут быть получены, [но, более того], [к нему] необходимо придут несчастья и напасти. Так, если иметь то, чтобы не делать то, чего Небо желает, но делать то, чего Небо не желает, тогда очевидно, что Небо также не сделает то, чего люди желают, но сделает то, чего они не желают. Чего люди не желают? Скажут: «Болезней, недугов, несчастий и напастей». Это значит, что если [некто] сам не делает то, что желает Небо, а делает то, чего не желает Небо, то [он] будет вести [всю] тьму народа Поднебесной к тому, чтобы вести дела, [впутывающие их в самую] середину несчастий и напастей. Поэтому в древности совершенно-мудрые цари ясно знали, за что [наделяют] счастьем Небо и духи, и избегали того, к чему Небо и духи [испытывают] отвращение, чтобы снискать расцвета пользы в Поднебесной и устранения вреда в Поднебесной. Из-за этого сдержанным было то, как Небо создавало тепло и холод, налаженными – четыре времени [года], своевременными – *инь* и *ян*¹⁸⁶, дождь и росу; [все] пять [типов] злаков созревали, [все] шесть [типов] домашних животных производились, болезни же, стихийные бедствия, жестокие эпидемии и катастрофический голод не приходили. По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы [и] говорил: «Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной внутри [себя] объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях гуманного и должного, к замыслам Неба [они] не могут не относиться со вниманием».

27.5

[22, 27.5] 且夫天下蓋有不仁不祥者，曰：[「」當 (=儻) 若子之不事父，弟之不事兄，臣之不事君也。故天下之君子，與謂之[「」不祥者[「」]。今夫天兼天下而愛之，攬 (=檄)¹⁸⁷遂萬物以利之，若豪之末，¹⁸⁸非天之所為也，而民得而利之，則可謂否¹⁸⁹矣。然獨無報夫天¹⁹⁰，而不知其為不仁不祥也。此吾所謂[「」君子明細而不明大[「」]也。[「」]¹⁹¹

Кроме того, ведь в Поднебесной, как видно, есть те, кто негуманен и [тем самым]¹⁹² осуждаем [Небом]. [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «Положим, если сын не служит отцу, младший брат не служит старшему брату, слуга не служит правителю, поэтому благородные мужи Поднебесной дружно назовут их “теми, кто осуждаем [Небом]”. [И] вот, ведь [очевидно], что Небо любит Поднебесную, [одинаково] относясь к каждому в ней, вызывает и производит [всю] тьму вещей ради их пользы. Если бы кончик волоска не был тем, что сделало Небо, а народ при получении [его смог бы] извлечь из него пользу, то можно было бы сказать, что это не так¹⁹³. [Это] так, [но при этом] ведь одно только Небо не имеет воздаяния¹⁹⁴ [благодарностью], а [люди даже] не осознают, что это – делать негуманное и [тем самым]¹⁹⁵ осуждаемое [Небом]¹⁹⁶. Это – то, что я называю “благородным мужам ясно мелкое, но не ясно большое”».

27.6

[21, 27.6; 22, 27.6] 且吾所以知天之愛民之厚者有矣，曰：[「」]{以}¹⁹⁷曆 (=曆)¹⁹⁸為日月星辰，以昭道之；制為四時春秋冬夏，以紀綱之；雷 (=隕)¹⁹⁹降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列為山川谿谷，播賦 (=賦)²⁰⁰百事，以臨司民之善否；為王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賦金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也。今有人於此，驩若愛其

子，竭力單務以利之，其子長，而無報{子求}→[乎]²⁰¹父，故天下之君子與謂之[『]不仁不祥[』]。今夫天兼天下而愛之，攬(=檄)²⁰²遂萬物以利之，若豪之末，²⁰³非天之所為[也]²⁰⁴，而民得而利之，則可謂否²⁰⁵矣，然獨無報夫天，而不知其為不仁不祥也。此吾所謂[『]君子明細而不明大也[』]。[』]²⁰⁶

Кроме того, имеется то, на основании чего мы знаем, что любовь к народу у Неба велика. [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «[Небо] создало²⁰⁷, распределив²⁰⁸ [по разрядам], солнце, луну, звезды и [другие] небесные тела, чтобы свечением указывать им путь. [Оно] создало, распорядившись²⁰⁹ [по срокам] четырьмя временами [года]: весной, осенью, зимой и летом, чтобы обозначить для них основные рамки [деятельности]. [Оно] ниспосылает, роняя, снег, мороз, дождь и росу, чтобы выращивать и производить [все] пять [типов] зерен, коноплю и шелк, делает так, чтобы народ, получив их, извлекал из них пользу как из ресурсов²¹⁰. [Оно] создало, расставив²¹¹ [по местам], горы и реки, ущелья и долины, раздает, рассеивая [повсюду все] сотни [типов] служений, чтобы присматривать и надзирать за тем, кто из людей был хорошим, а кто нет. [Оно] создало царей, князей, [наследственных] владетелей и предводителей, делает так, чтобы они вознаграждали достойных и наказывали злодеев, собирали сборы с металла, дерева, птиц и зверей, вели дела по выращиванию [всех] пяти [типов] зерен, конопли и шелка, чтобы сделать ресурсы для еды и одежды у народа. От древности и вплоть до нынешнего [времени] никогда не было такого, чтобы не было этого. Вот, [например, пусть у нас] здесь есть человек, [который] с радостью так любит своего сына и напрягает силы, работая в одиночку, чтобы принести ему пользу. [И вот,] его сын вырастает, но не собирается воздать [благодарность] отцу. Поэтому благородные мужи Поднебесной дружно назовут его “негуманным и [тем самым]²¹² осуждаемым [Небом]”. [И] вот, ведь [очевидно], что Небо любит Поднебесную, [одинаково] относясь к каждому в ней, вызывает и производит [всю] тьму вещей ради их пользы. Если бы кончик волоска не был тем, что сделало Небо, а народ при получении [его смог бы] извлечь из него пользу, то можно было бы сказать, что это не так²¹³. [Это] так, [но при этом] ведь одно только Небо не имеет воздаяния²¹⁴ [благодарностью], а [люди даже] не осознают, что это – делать негуманное и [тем самым]²¹⁵ осуждаемое [Небом]. Это – то, что я называю “благородным мужам ясно мелкое, но не ясно большое”».

27.7

[21, 27.7; 22, 27.7]且吾所以知天愛民之厚者，不止此而{足}→[已]²¹⁶矣。曰：[『]殺不辜者，天予不祥。[』]²¹⁷[殺]²¹⁸不辜者誰也？曰：人也。予之不祥者誰也？曰：天也。若天不愛民之厚，夫胡說人殺不辜，而天予之不祥哉？此吾[之所]²¹⁹以知天之愛民之厚也。[』]

Кроме того, то, на [основании] чего мы знаем о том, что любовь к народу у Неба велика, только на этом не останавливается. Говорят²²⁰: «Тот, кто убил невинного, – Небо подвергнет [его] осуждению». Тот, кто убивает невинного, – [это] кто? Скажут²²¹: “Человек”. Тот, кто подвергает его осуждению, – [это] кто? Скажут²²²: “Небо”. Если Небо не велико в любви к народу, то как же [еще можно] объяснить, что человек убивает невинного, а Небо подвергает его осуждению?! Это – то, на основании чего я знаю о том, что любовь к народу у Неба велика».

27.8

[22, 27.8A]且吾所以知天之愛民之厚者，不止此而已矣。曰：[『]愛人利人，順天之意，得天之賞者有{之}→[矣]²²³；憎人[賊人]²²⁴，反天之意，得天之罰者亦有矣。²²⁵[21, 27.8]夫愛人利人，順天之意，得天之賞者誰也？曰²²⁶：若昔三代聖王，堯舜禹湯文武者是也。堯舜禹湯文武焉所從事？曰²²⁷：從事兼，不從事別。兼者，處大國不攻小國，[處]²²⁸大家不亂小家，強不劫弱，眾不暴寡，詐不謀愚，貴不傲賤。觀其事，上利乎天，中利乎鬼，下利乎人，三利無所不利，是謂[『]天德[』]。聚斂天下之美名而加之焉，曰²²⁹：[『]此仁也，義也，愛人利人，順天之意，得天之賞者也。[』]不止此而已，書於竹帛，鏤之金石，琢之槃盂，傳遺後世子孫。曰：²³⁰[『]將何以為？[』]將以識夫愛人利人，順天之意，得天之賞者也。[『]皇矣[』]道之曰：『帝謂文王，予懷明

德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。』帝善其順法則也，故舉殷以賞之，使貴為天子，富有天下，名譽至今不息。故夫愛人利人，順天之意，得天之賞者，既可得{留而已}→[而知也]²³¹。[21, 27.9; 22, 27.8B]夫憎人賊人，反天之意，得天之罰者誰也？曰²³²：若昔者三代暴王桀紂幽厲者是也。桀紂幽厲焉所從事？曰²³³：從事別，不從事兼。別者，處大國則攻小國，處大家則亂小家，強劫弱，眾暴寡，詐謀愚，貴傲賤。觀其事，上不利乎天，中不利乎鬼，下不利乎人，三不利無所利，是謂[『]天賊[』]。聚斂天下之醜名而加之焉，曰²³⁴[『]此非仁也，非義也。憎人賊人，反天之意，得天之罰者也。[』]不止此而已，又書其事於竹帛，鏤之金石，琢之槃盂，傳遺後世子孫。曰²³⁵：[『]將何以為？[』]將以識夫憎人賊人，反天之意，得天之罰者也。[【】大誓【】]之道之曰：『紂越厥夷{居}→[虐]²³⁶，不肯事上帝，棄厥先神祇不祀，乃曰：吾有命，毋廖(= 僂)²³⁷{僂}→[其]²³⁸務{天下}²³⁹。天亦縱棄紂而不葆。』察天[所]²⁴⁰以縱棄紂而不葆者，反天之意也。故夫憎人賊人，反天之意，得天之罰者，既可得而知也。」

Кроме того, то, на [основании] чего мы знаем, что любовь Неба к людям велика, только на этом не останавливается. [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «Те, кто, любя людей и принося пользу людям, [были] послушны замыслам Неба и получали награду от Неба, – имеются. Те, кто, [испытывая] отвращение к людям и [совершая] преступления [по отношению] к людям, противились замыслам Неба и получали наказание от Неба, – также имеются. Те, кто, любя людей и принося пользу людям, [были] послушны замыслам Неба и получали награду от Неба, – [это] кто? Говорю: это те, кто сравнимы с ²⁴¹ совершенномудрыми царями трех династий древности: Яо, Шунем²⁴², Юем, Таном, Вэнем и У. Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь и У в какую сторону вели дела? Говорю: [совершенномудрые цари древности] вели дела [в сторону одинакового отношения] к каждому, не вели дела [в сторону] избирательности. При [одинаковом отношении] к каждому, проживая в большом государстве, не нападают на малые государства, проживая в большом [наследственном] доме, не вносят беспорядок в малые [наследственные] дома; сильные не угнетают слабых, многие не злодействуют над немногими, хитрые не обманывают глупых, значительные не относятся с презрением к незначительным. Если рассматривать их дела, то наверху [они] приносили пользу Небу, посередине приносили пользу духам, а внизу – приносили пользу людям. [При этих] трех [типах] пользы не было ничего, чему бы не приносилась польза. Это называлось “Небесной благодатью”. [Люди]²⁴³ накопили и собрали прекраснейшие имена в Поднебесной и применили их к ним, говоря: “Они – гуманные, делающие должное, любящие людей, приносящие пользу людям, послушные замыслам Неба – те, кто получает награду от Неба”. [Но свидетельства] не останавливаются только на этом. [Они] записали [их дела]²⁴⁴ на бамбуке и шелке, выгравировали на металле и камне, вырезали на блюдах и чашах, передавали и оставляли сынам и внукам последующих поколений. Скажут: “Чего ради это делать?” Ради того же, чтобы помнили, что любящие людей, приносящие пользу людям, послушные замыслам Неба – те, кто получит награду от Неба». Повествование об этом в “Достославен есть...”²⁴⁵ гласит: “[Верховный] Владыка сказал царю Вэню: ‘[Я] благоволю [тому, что ты] преисполнился²⁴⁶ ясной благодати; [ты] не кричишь [и] не [меняешься] лицом, не выдвигаешь [народ] Ся на переверот, [самовольно] не помнишь [прошлого ²⁴⁷], не знаешь [настоящего, а лишь] послушен установлениям [Верховного] Владыки’”. [Это] значит, что [Верховный] Владыка одобрил его послушание [своим] законам и правилам, поэтому взял Инь и наградил его ею, сделал так, чтобы по значительности [он] стал Сыном Неба, по богатству обладал [всей] Поднебесной, [чтобы его] имя прославлялось вплоть до нынешнего [времени], непрерывно. Поэтому-то о тех, кто, любя людей, принося пользу людям, [будучи] послушны замыслам Неба, получили награду от Неба, [я] и знаю, поскольку могу получить [доступ к свидетельствам²⁴⁸ их жизни]. Те, кто, [испытывая] отвращение к людям и [совершая] преступления [по отношению] к людям, противились замыслам Неба и получали наказание от Неба, – [это] кто? Говорю: это – те, кто сравнимы со ²⁴⁹ злодейскими царями трех династий древности: Цзе, Чжоу, Ю и Ли. Цзе, Чжоу, Ю и Ли в какую сторону вели дела? Говорю: [злодейские цари древности] вели дела [в сторону] избирательности, не вели дела [в сторону одинакового отношения] к каждому. При избирательности, проживая в большом государстве, нападают на малые государства, проживая в большом [наследственном] доме, вносят беспорядок в малые [наследственные] дома; сильные угнетают слабых, многие

злодействуют над немногими, хитрые обманывают глупых, значительные относятся с презрением к незначительным. Если рассматривать их дела, то наверху [они] не приносили пользу Небу, посредине не приносили пользу духам, а внизу – не приносили пользу людям. [При этих] трех [типах] не принесения пользы не было ничего, чему бы приносилась польза. Это называлось “преступлением [относительно] Неба”. [Люди]²⁵⁰ накопили и собрали безобразнейшие имена в Поднебесной и применили их к ним, говоря: “Они – не гуманные, не делающие должное, [испытывающие] отвращение к людям, [совершающие] преступления [по отношению] к людям, противящиеся замыслам Неба – те, кто получает наказание от Неба”. [Но свидетельства] не останавливаются только на этом. [Они] также записали их дела на бамбуке и шелке, выгравировали на металле и камне, вырезали на блюдах и чашах, передавали и оставляли сынам и внукам последующих поколений. Скажут: “Чего ради это делать?” Ради того же, чтобы помнили, что [испытывающие] отвращение к людям, [совершающие] преступления [по отношению] к людям, противящиеся замыслам Неба – те, кто получает наказание от Неба. “Большая клятва”²⁵¹ повествуя об этом, говорит: “Чжоу перешел [за границы] своей обычной жестокости, не соглашался служишь Верховному Владыке, бросил своих предков, божеств и духов²⁵² земли [и]²⁵³ не приносил [им] жертвы; [он] говорил: ‘Я имею [небесное] предопределение’²⁵⁴, [но] не имел и презирал задачи, с ним²⁵⁵ [связанные]. Небо тоже оставило на произвол и бросило Чжоу, и не хранило [его]”. [Если] разобраться в том, почему Небо оставило на произвол и бросило Чжоу, и не хранило [его], то [это] от того, что [он] противился замыслам Неба. Поэтому-то о тех, кто, [испытывая] отвращение к людям, [совершая] преступления [по отношению] к людям, противясь замыслам Неба, получает наказание от Неба, [я] и знаю, поскольку могу получить [доступ к свидетельствам]²⁵⁶ их жизни]».

27.9

[21, 27.10; 22, 27.9]是故子墨子之有天之[意]²⁵⁷, 辟(=譬)²⁵⁸{人}→[之]²⁵⁹無以異乎輪人之有規, 匠人之有矩也。今夫輪人操其規, 將以量度天下之圓與不圓也, 曰: [「」中吾規者謂之[「」圓[「」]], 不中吾規者謂之[「」不圓[「」]]. [「」]是以圓與不圓, 皆可得而知也。此其故何? 則圓法明也。匠人亦操其矩, 將以量度天下之方與不方也。曰: [「」中吾矩者謂之[「」方[「」]], 不中吾矩者謂之[「」不方[「」]]. [「」]是以方與不方, 皆可得而知之。此其故何? 則方法明也。[21, 27.11]故子墨子之有天之²⁶⁰[意]²⁶¹也, 上將以度天下之王公大人之為刑政也, 下將以量天下之萬民為文學出言談也。觀其行, 順天之意, 謂之[「」善{意}²⁶²行, 反天之意, 謂之[「」不善{意}²⁶³行[「」]]; 觀其言談, 順天[之]²⁶⁴意, 謂之[「」善言談[「」]], 反天之意, 謂之[「」不善言談[「」]]; 觀其刑政, 順天之意, 謂之[「」善刑政[「」]], 反天之意, 謂之[「」不善刑政[「」]]. 故置此以為法, 立此以為儀, 將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁, 譬之猶分黑白也。是故子墨子曰: 「今天下之王公大人士君子, 中實將欲遵道利民, 本察仁義之本, 天之意不可不順也。[「」]²⁶⁵順天之意者, 義之法也。{「」}

По этой причине для [нашего] Учителя Мо-цзы имя замыслов Неба, [если] уподоблять его [чему-либо], ничем не отличается от имени циркуля колесным мастером или имени наугольника плотником. [И] вот, ведь [очевидно], что колесный мастер держится за свой циркуль, чтобы оценивать и измерять круглое и не-круглое в Поднебесной. [Он] говорит: «То, что у нас совпадает с циркулем, называем это круглым; то, что у нас не совпадает с циркулем, называем это не-круглым». Из-за этого [у него] в каждом случае получается узнать, [является ли нечто] круглым или не-круглым. [Если спросить,] в чем причина этого, то это – от того, что [его] образец круглого ясен. Точно так же плотник держится за свой наугольник, чтобы оценивать и измерять квадратное и не-квадратное в Поднебесной. [Он] говорит: «То, что у нас совпадает с наугольником, называем это квадратным; то, что у нас не совпадает с наугольником, называем это не-квадратным». Из-за этого [у него] в каждом случае получается узнать, [является ли нечто] квадратным или не-квадратным. [Если спросить,] в чем причина этого, то это – от того, что [его] образец квадратного ясен. Поэтому [наш] Учитель Мо-цзы имеет замыслы Неба – чтобы наверху измерить совершение законодательства и управления царями, князьями и большими людьми Поднебесной, [а также] чтобы внизу оценить созданные [произведения] культуры и учености,

выходящие²⁶⁶ [из ртов] слова и разговоры [всей] тьмы народа Поднебесной. [Он] рассматривает их поступки, [и если] они послушны замыслам Неба, называет их «хорошими поступками», [а если они] противны замыслам Неба, называет их «нехорошими поступками». [Он] рассматривает их слова и разговоры, [и если они] послушны замыслам Неба, называет их «хорошими словами и разговорами», [а если они] противны замыслам Неба, называет их «нехорошими словами и разговорами». [Он] рассматривает их законодательство и управление, [и если они] послушны замыслам Неба, называет их «хорошими законодательством и управлением», [а если они] противны замыслам Неба, называет их «нехорошими законодательством и управлением». Поэтому [он] берет их²⁶⁷ за образец, устанавливает их в качестве правила, чтобы оценивать и измерять гуманность и не-гуманность царей, князей, больших людей, советников и больших мужей Поднебесной. [Если] уподоблять это [чему-либо], то [это] похоже на разделение черного и белого. По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Ныне, [если] благородные мужи Поднебесной внутри [себя] объективно желают идти по [правильному] Пути, приносить пользу людям и в корне разобраться в корнях гуманного и должного, замыслам Неба [они] не могут не послушаться». Послушание замыслам Неба – [это] образец [всякого] должного.

«Мо-цзы», глава 28

【天志下】

«Воля Неба, нижняя [часть]»

28.1

[21, 28.1; 22, 28.1] 子墨子言曰²⁶⁸: 「天下之所以亂者, 其說將何哉? 則是天下士君子, 皆明於小而不明於大[也]²⁶⁹。何²⁷⁰以知其明於小不明於大也? 以其不明於天之意也。何以知其不明於天之意也? 以處人之家者知之。今人處若家得罪, 將猶有異家所, 以避逃之者, 然且父以戒子, 兄以戒弟, 曰: 『戒之慎之, 處人之家, 不戒不慎之, 而有處人之國者乎?』今人處若國得罪, 將猶有異國所, 以避逃之者矣, 然且父以戒子, 兄以戒弟, 曰: 『戒之慎之, 處人之國者, 不可不戒慎也!』今人皆處天下而事天, 得罪於天, 將無所以避逃之者矣。然而²⁷¹莫知以相{極}→[倣]²⁷²戒也, 吾以此知大物則不知者也。」

Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «То, почему Поднебесная в беспорядке – [если спросить,] в чем же будет объяснение этого, то это – от того, что служилым и благородным мужам Поднебесной всем [всё] ясно относительно малого и не ясно относительно большого. На [основании] чего [я] знаю, что им [всё] ясно относительно малого и не ясно относительно большого? На [основании] того, что им [ничего] не ясно относительно замыслов Неба. На [основании] чего [я] знаю, что им [ничего] не ясно относительно замыслов Неба? На [основании] того, как они проживают в домах [других]²⁷³ людей, [я] знаю это. Вот, [если человек], проживая в собственном доме, получает обвинение [в чем-либо], все равно у него будет место в чужом доме, чтобы скрыться и убежать от него; при таковом [положении дел все равно] отцы будут предостерегать от [этого] сыновей, а старшие братья будут предостерегать от [этого] младших братьев, говоря: “[Ты должен быть] осторожен с этим! [Ты должен быть] внимателен к этому! Проживаешь в доме других людей, не будучи осторожным с этим, не будучи внимательным к этому – и [желаешь еще] жить в государстве других людей?!” Вот, [если] человек проживает в собственном государстве и получает обвинение [в чем-либо], все равно у него будет место в чужом государстве, чтобы скрыться и убежать от него; при таковом [положении дела все равно] отцы будут предостерегать от [этого] сыновей, а старшие братья будут предостерегать от [этого] младших братьев, говоря: “[Ты должен быть] осторожен с этим! [Ты должен быть] внимателен к этому! Тот, кто проживает в государстве [других] людей, не может не быть осторожен и внимателен!” [И] вот, [если] люди все, проживая в Поднебесной и служа Небу, получают обвинение от Неба, им не будет уже места, чтобы скрыться и убежать от него. И при таковом [положении дел] никто не осознает, что [нужно] предупреждать и предостерегать друг друга [относительно Неба]²⁷⁴. На [основании] этого я знаю о том, что [если говорить о] больших вещах, то [они] не осознают [их]».

28.2

[21, 28.2]是故子墨子言曰：「戒之慎之，必為天之所欲，而去天之所惡。²⁷⁵曰²⁷⁶：[「]天之所欲者何也？所惡者何也？[「]天欲義而惡其不義者也。何以知其然也？曰²⁷⁷：義者正也。何以知義之為正也？天下有義則治，無義則亂，我以此知義之為正也。[21, 28.3]然而²⁷⁸正者，無自下正上者，必自上正下。是故庶人不得次(=恣)²⁷⁹己而為正，有士正之；士不得次(=恣)²⁸⁰己而為正，有大夫正之；大夫不得次(=恣)²⁸¹己而為正，有諸侯正之；諸侯不得次(=恣)²⁸²己而為正，有三公正之；三公不得次己而為正，有天子正之；天子不得次己而為政(=正)²⁸³，有天正之。[21, 28.4]今天下之士君子，皆明於天子之正天下也，而不明於天[之]²⁸⁴正[天子]²⁸⁵也。是故古者聖人，明以此說人曰：『²⁸⁶天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之。』²⁸⁷天子賞罰不當，聽獄不中，天下疾病禍{福}→[崇]²⁸⁸，霜露不時，天子必且禴豢其牛羊犬彘，絜為粢盛酒醴，以禱[祠]²⁸⁹祈福於天，我未嘗聞天之禱[祠]²⁹⁰祈福於天子也，吾以此知天之{重且貴}[貴且知]²⁹¹於天子也。是故義者不自愚且賤者出，必自貴且知者出。曰²⁹²：「[誰為貴？]²⁹³誰為知？[「]²⁹⁴[天為貴，²⁹⁵天為知。然則²⁹⁶義果自天出也。[22, 28.3]今天下之士君子之欲為義者，則不可不順天之意矣。

По этой причине слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «Будьте осторожны с этим, будьте внимательны к этому, необходимо делайте то, чего желает Небо, и уходите от того, к чему Небо [испытывает] неприязнь. Скажут: “То, чего Небо желает, – [это] что? То, к чему Небо [испытывает] неприязнь, – [это] что?”. Небо желает [совершения]²⁹⁷ должного и [испытывает] неприязнь к тому, что является [совершением]²⁹⁸ недолжного. На [основании] чего [я] знаю, что это так? Говорю: “Должное – [это] правильное”. На [основании] чего [я] знаю, что должное является правильным? [Если] в Поднебесной есть должное, то [она пребывает] в порядке, [если] нет должного, то [она пребывает] в беспорядке; я на [основании] этого знаю, что должное является правильным²⁹⁹. При таком [положении дел, говоря о] правильном – нет такого, чтобы от низов исправлялись верхи, необходимо от верхов исправляются низы. По этой причине простым людям не получится делать правильное по собственному произволению, есть служилые, [чтобы] исправлять их; служилым не получится делать правильное по собственному произволению, есть большие мужи, [чтобы] исправлять их; большим мужам не получится делать правильное по собственному произволению, есть наследственные владетели, [чтобы] исправлять их; наследственным владетелям не получится делать правильное по собственному произволению, есть три князя, [чтобы] исправлять их; трем князьям не получится делать правильное по собственному произволению, есть Сын Неба, [чтобы] исправлять их; Сыну Неба не получится делать правильное по собственному произволению, есть Небо, [чтобы] исправлять его. Ныне служилым и благородным мужам Поднебесной всем ясно, что Сын Неба исправляет Поднебесную, но не ясно, что Небо исправляет Сына Неба. По этой причине в древности совершенномудрые цари ясно объясняли это людям, говоря: “[Если] Сын Неба имеет хорошее, Небо способно наградить его; [если] имеет проступки, Небо способно наказать его”. [Если] награды и наказания Сына Неба не соответствуют [заслугам и преступлениям], слушания судебных [дел] не точны, в Поднебесной [начинаются] болезни, горести, несчастья и напасти, иней и роса [появляются] не вовремя, Сыну Неба необходимо будет снабдить едой и откормить своих быков, баранов, собак и свиней, сделать из чистых [ингредиентов] сосуды с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы молясь и принося жертвы, вымолить счастье у Неба. Я³⁰⁰ еще никогда не слышал о том, чтобы Небо, молясь и принося жертвы, вымаливало счастье у Сына Неба. Я на [основании] этого знаю, что Небо значительнее и разумнее, чем Сын Неба. По этой причине должное происходит не от глупого и незначительного, [а] необходимо происходит от значительного и разумного. Скажут: “Кто является значительным, кто является разумным?” Небо является значительным, Небо является разумным. [Если] так, то должное – как следствие происходит от Неба. Ныне, если [говорить о] тех из служилых и благородных мужей Поднебесной, кто желает делать должное, то [они] не могут не стать послушными замыслам Неба.

28.3

[21, 28.5]曰³⁰¹：[「]順天之意何若[「]？曰³⁰²：兼愛天下之人。何以知兼愛天下之人也？以兼而食之也。何以知其兼而食之也？自古及今無有遠{靈}→[零]³⁰³孤夷之國，皆禴豢其牛羊犬彘，絜

為粢盛酒醴，以敬祭祀上帝山川鬼神，以此知兼而食之也。苟兼而食焉，必兼而愛之。譬之若楚、越之君，今是楚王食於楚之四境之內，[故愛楚之人；越王食於越[之四境之內]³⁰⁴，]³⁰⁵故愛越之人。今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。

Скажут: “Быть послушным замыслам Неба – это как?” Говорю: [одинаково] любить каждого человека в Поднебесной. На [основании] чего [я] знаю, что [это] – [когда Небо одинаково] любит каждого человека в Поднебесной? На [основании] того, что [Оно] питает³⁰⁶ их, [одинаково] относясь к каждому. На [основании] чего [я] знаю, что Оно питает их, [одинаково] относясь к каждому? От древности и до нынешнего [времени] не было такого, чтобы [даже] далекие, ничтожные, изолированные и варварские государства все не снабжали бы едой и [не] откармливали бы своих быков, баранов, собак и свиней, [не] делали бы из чистых [ингредиентов] сосуды с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы с уважением приносить мирные и остальные жертвы Верховному Владыке, а также духам и божествам гор и рек. На [основании] этого [я] знаю, что [Небо] питает их, [одинаково] относясь к каждому. Если же [Оно] питается от них, [одинаково] относясь к каждому, [то и] необходимо любит их, [одинаково] относясь к каждому. [Если] уподоблять Его [кому-либо, то Оно] сравнимо с чуским или юэским правителем. Вот, чуский царь питается ото [всех] внутри четырех границ Чу, поэтому любит людей Чу; юэский царь питается ото [всех] внутри четырех границ Юэ, поэтому любит людей Юэ. Вот, Небо питается от Поднебесной, [одинаково] относясь к каждому в ней – на [основании] этого я знаю, что Оно [одинаково] любит каждого человека в Поднебесной.

28.4

[21, 28.6; 22, 28.4] 且天之愛百姓也，不盡{物}→[此]³⁰⁷而止矣。今天下之國，粒食之民{國}³⁰⁸，殺一[不辜者，必有一]³⁰⁹不祥。曰：[「]誰殺不辜？[「]曰：人也。曰：[「]孰予之不{辜}→[祥]³¹⁰？[「]曰：天也。若天之中實不愛此民也，何故而人有殺不辜，而天予之不祥哉？且天之愛百姓厚矣，天之愛百姓{別}→[遍]³¹¹矣，既可得而知也。[21, 28.7]何以知天之愛百姓也？吾以賢者之必賞善罰暴也[知之]³¹²。何以知賢者之必賞善罰暴也？吾以昔者三代之聖王知之。故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛{之}³¹³天下也，從而利之，移其百姓之意焉，率以敬上帝山川鬼神，天以為從其所愛而愛之，從其所利而利之，於是加其賞焉，使之處上位，立為天子{以法也}[。。。]³¹⁴，名之曰：『聖人』，以此[知]³¹⁵其賞善之證。是故昔也三代之暴王桀紂幽厲之兼惡天下也，從而賊之，移其百姓之意焉，率以詬侮上帝山川鬼神，天以為不從其所愛而惡之，不從其所利而賊之，於是加其罰焉，使之父子離散，國家滅亡，扞失社稷，憂以及其身。是以天下之庶民屬而毀之，業萬世子孫繼嗣，毀之{責}→[者]³¹⁶不{之}³¹⁷廢也，名之曰：『{失}→[暴]³¹⁸王』，以此知其罰暴之證。今天下之士君子，欲為義者，則不可不順天之意矣。

Кроме того, то, что Небо любит [все] сотни фамилий, – не останавливается на этом [аргументе] исчерпывающе. Вот, [возьмем, например, то, что] в государствах Поднебесной, среди народа, питающегося зерновыми, убивший одного невинного необходимо будет иметь одно осуждение [Неба]. Говорю³¹⁹: “Кто убил невинного?” Скажут³²⁰: “Человек”. Говорю³²¹: “Который подверг его осуждению?” Скажут³²²: “Небо”. Если бы Небо внутри [себя] объективно не любило этот народ, по какой тогда причине, если бы человек имел убийство невинного, Небо подвергало бы его осуждению?! Кроме того, то, что любовь Неба ко [всем] сотням фамилий велика, что любовь Неба ко [всем] сотням фамилий повсеместна, [я] знаю, поскольку могу получить [доступ к свидетельствам]³²³ этого]. На [основании] чего [я] знаю о любви Неба ко [всем] сотням фамилий? Я знаю это на [основании] того, что добродетельный³²⁴ необходимо награждает хороших и наказывает злодеев. На [основании] чего [я] знаю, что добродетельный необходимо награждает хороших и наказывает злодеев? Я знаю это на [основании свидетельств о] совершенномудрых царях трех династий в древности. Поэтому, в древности, совершенномудрые цари трех династий: Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь, У – [одинаково] любили каждого в Поднебесной, и, следовательно, приносили им пользу, направляли замыслы [всех] своих сотен фамилий к этому, вели [их] к уважению Верховного Владыки, духов и божеств гор и рек, Небо [же] посчитало [их] следующими тем, кого Оно любит, и полюбило их, [посчитало их] следующими тем, кому [Оно]

приносит пользу, и [стало] приносить им пользу, [а] затем применило к ним свои награды, сделало так, чтобы они заняли высшее место, установило их в качестве Сынов Неба, ...[люди] именовали ³²⁵ их, говоря: “совершенномудрые люди”. На [основании] этого [я] знаю о свидетельствах того, что Оно награждает хороших. По этой причине, в древности, злодейские цари трех династий: Цзе, Чжоу, Ю и Ли – [испытывали одинаковую] неприязнь к каждому в Поднебесной, и, следовательно, [совершали против] них преступления, направляли замыслы [всех] своих сотен фамилий к этому, вели [их] к поношению и оскорблению Верховного Владыки, духов и божеств гор и рек, Небо [же] посчитало [их] не следующими тем, кого Оно любит, и [стало испытывать] к ним неприязнь, [посчитало их] не следующими тем, кому [Оно] приносит пользу, и [стало совершать] против них преступления, [а] затем применило к ним свои наказания, сделало им так, чтобы отцы и сыны разделялись и рассеивались, [наследственные] дома [их] государств гасли и исчезали, [чтобы] они бросали и теряли алтари земли и зерна, и печалились бы [обо всем], вплоть до [безопасности] своего тела. Из-за этого простой народ Поднебесной совокупно стал злословить их [и] сыновья и внуки [всей] тьмы поколений продолжили и преемствовали [это, и] злословие на них [все еще] не прекращается; [люди] именовали ³²⁶ их, говоря: “злодейские цари”. На [основании] этого [я] знаю о свидетельствах того, что Оно наказывает злодеев. Ныне, [если говорить о] тех из служилых и благородных мужей Поднебесной, кто желает делать должное, то [они] не могут не стать послушными замыслам Неба.

28.5

[21, 28.8; 22, 28.5]曰³²⁷: 順天之意者, 兼也; 反天之意者, 別也。兼之為道也, 義正; 別之為道也, 力正。曰³²⁸: [「」義正者何若? 「」]曰³²⁹: 大不攻小也, 強不侮弱也, 眾不賊寡也, 詐不欺愚也, 貴不傲賤也, 富不驕貧也, 壯不奪老也。是以天下之庶國, 莫以水火毒藥兵刃以相害也。若事上利天, 中利鬼, 下利人, 三利而無所不利, 是謂[「」天德[「」]。故凡從事此者, 聖知也, 仁義也, 忠惠也, 慈孝也, 是故聚斂天下之善名而加之。是其故何也? 則順天之意也。曰³³⁰: [「」力正者何若? 「」]曰³³¹: 大則攻小也, 強則侮弱也, 眾則賊寡也, 詐則欺愚也, 貴則傲賤也, 富則驕貧也, 壯則奪老也。是以天下之庶國, 方以水火毒藥兵刃以相賊害也。若事上不利天, 中不利鬼, 下不利人, 三不利而無所利, 是謂[「」{之}[天]³³²賊[「」]。故凡從事此者, 寇亂也, 盜賊也, 不仁不義, 不忠不惠, 不慈不孝, 是故聚斂天下之惡名而加之。是其故何也? 則反天之意也。」

Говорю: послушание замыслам Неба – [это одинаковое отношение] к каждому; противление замыслам Неба – [это] избирательность. Когда [одинаковое отношение] к каждому делается Путем – это исправление [с помощью] должного; когда избирательность делается Путем – это исправление [с помощью] силы. Скажут: “Исправление [с помощью] должного – это как?” Говорю: [это] – когда большие не нападают на малых, сильные не оскорбляют слабых, многие не [совершают] преступления над немногими, хитрые не обманывают глупых, значительные не относятся с презрением к незначительным, богатые не надменны с бедными, крепкие не отнимают у старых. Из-за этого из разных государств Поднебесной никакие не будут вредить друг другу ни огнем, ни водой, ни ядами, ни лекарствами, ни военными силами, ни [разбойными] ножами. Такие дела наверху [будут] приносить пользу Небу, посредине приносить пользу духам, внизу приносить пользу людям; при [этих] трех [типах] пользы не будет ничего, чему бы не приносилась польза. Это называется “Небесная благодать”. Поэтому, в качестве общего правила, те, кто ведет дела [в сторону] этого, – совершенномудрые и разумные, гуманные и [делающие] должное, преданные и милостивые³³³, детолюбивые³³⁴ и сыновнепочтительные. По этой причине [люди]³³⁵ накопили и собрали прекраснейшие имена в Поднебесной и применили их [к ним]³³⁶. [Если спросить,] в чем причина этого, то это – от того, что [они] послушались замыслам Неба. Скажут: “Исправление [с помощью] силы – это как?” Говорю: [это] – когда [если] большие, то нападают на малых, [если] сильные, то оскорбляют слабых, [если] многие, то [совершают] преступления над немногими, [если] хитрые, то обманывают глупых, [если] значительные, то относятся с презрением к незначительным, [если] богатые, то надменны с бедными, [если] крепкие, то отнимают у старых. Из-за этого разные государства Поднебесной сейчас [совершают] преступления и вредят друг другу огнем, водой, ядами, лекарствами, военными силами и

[разбойными] ножами. Такие дела наверху не приносят пользу Небу, посредине не приносят пользу духам, внизу не приносят пользу людям; при [этих] трех [типах] не принесения пользы нет ничего, чему бы приносилась польза. Это называется “преступлением [относительно] Неба”. Поэтому, в качестве общего правила, те, кто ведет дела [в сторону] этого, – бандиты и смутьяны, воры и преступники, негуманные и не [делающие] должное, не преданные и не милостивые, не детолюбивые и не сыновнепочтительные. По этой причине [люди]³³⁷ накопили и собрали неприятнейшие имена в Поднебесной и применили их [к ним]³³⁸. [Если спросить,] в чем причина этого, то это – от того, что [они] противились замыслам Неба».

28.6

[21, 28.9; 22, 28.6]故子墨子置立天{之}→[志]³³⁹,以為儀法,若輪人之有規,匠人之有矩也。今輪人以規,匠人以矩,以此知方圓之別矣。是故子墨子置立天{之}→[志]³⁴⁰,以為儀法。吾以此知天下之士君子之去義遠也。何以知天下之士君子之去義遠也?今{知}³⁴¹{氏}→[是]³⁴²大國之君{寬}→[囂]³⁴³{者}³⁴⁴然曰:「吾處大國而不攻小國,吾何以為大哉!」是以差論{蚤}→[爪]³⁴⁵牙之士,比列其舟車之卒,以攻{罰}→[伐]³⁴⁶無罪之國,入其{溝}→[邊]³⁴⁷境,刈其禾稼,斬其樹木,殘其城郭,以{御}→[抑]³⁴⁸其溝池,焚燒其祖廟,攘殺其犧牲,民之格者,則剉{拔}→[殺]³⁴⁹之,不格者,則係{操}→[纍]³⁵⁰而歸,丈夫以為僕圉胥靡,婦人以為舂酋。[21, 28.10]則(=然則)夫好攻伐之君,不知此為不仁義,以告四鄰諸侯曰:「吾攻國覆軍,殺將若干人矣。」其鄰國之君亦不知此為不仁義也,有具其皮幣,發其總處,使人饗(=享)³⁵¹賀焉。則(=然則)夫好攻伐之君,有重不知此為不仁不義也,有書之竹帛,藏之府庫{。}→[,]³⁵²為人後子者,必且欲順其先君之行,曰:「何不當發吾[府]³⁵³庫,視吾先君之法{美}→[儀]³⁵⁴。」必不曰:[「]文、武之為正(=政)³⁵⁵{為正}者若此矣[「]」,曰:[「]吾攻國覆軍殺將若干人矣。[「]」則(=然則)夫好攻伐之君,不知此為不仁不義也,其鄰國之君不知此為不仁不義也,是以攻伐世世而不已者,此吾所謂[「]大物則不知[「]」也。

Поэтому [наш] Учитель Мо-цзы берет и устанавливает волю Неба, и делает [ее] правилом и образцом – [это] сравнимо с именем циркуля колесным мастером [или] именем наугольника плотником. Вот, колесный мастер берет циркуль, [а] плотник берет наугольник, [чтобы] с их помощью узнать различие между квадратным и круглым. По этой причине [наш] Учитель Мо-цзы берет и устанавливает волю Неба, и делает [ее] правилом и образцом. Мы на [основании] этого знаем о том, что служилые и благородные мужи Поднебесной ушли от должного далеко. На [основании] чего [мы] знаем, что служилые и благородные мужи Поднебесной ушли от должного далеко? Ныне же правители больших государств так кричат, говоря: «[Если] мы, проживая в большом государстве, не [будем] нападать на малые государства, как мы [можем] считаться³⁵⁶ большими?!» Из-за этого [они] отбирают и категоризируют «служилых когтя и клыка»³⁵⁷, сопоставляют и расставляют свои войска на кораблях и колесницах, чтобы напасть и наказать [какое-нибудь] невинное государство, входят в его окраины и границы, срезают его колосья и зерна, срубают его леса и деревья, повреждают его внутренние и внешние стены, засыпают его каналы и водоемы, жгут и палят его храмы предков и святилища, захватывают и убивают его жертвенных тельцов и [других] жертвенных животных. [Если] кто из народа сопротивляется, то [они] перерезают горло и убивают их, [если] кто не сопротивляется, то [они] связывают и сковывают [их] и возвращаются [к себе]; мужчин делают кучерами³⁵⁸, конюхами, лакеями или [ставят на] тяжелые работы³⁵⁹, женщин делают рабынями на толчее [зерна] или подносицами вина. [Если] так, то любящие нападать и покорять правители, очевидно, не осознают, что это является не гуманным и должным, [и] рассказывают об [этом] удельным владетелям [всех] четырех соседних [сторон], говоря: «Мы напали на государство, опрокинули [его] армию, убили [его] генералов как [простых] щитоносцев³⁶⁰». Правители соседних с ними государств тоже не осознают, что это является не гуманным и должным, [и] собирают в нужном количестве свои кожи и шелка, открывают свои места общего [хранения], делают так, чтобы [их] люди подносили [их] им³⁶¹ в качестве даров и поздравлений. [Если] так, то любящие нападать и покорять правители, очевидно, имеют двойное неосознание того, что это является не гуманным и должным, [и] пишут это на бамбуке и шелке, хранят это в хранилищах и складах, ради того,

чтобы те, кто является наследниками [этих] людей необходимо в будущем желали быть послушным поступкам своего прежнего правителя, говоря: «Почему не соответствует [ситуации] открыть наши хранилища и склады и посмотреть на образцы и правила нашего прежнего правителя?», [и там ведь] необходимо не будет сказано: «То, как Вэнь и У совершали управление³⁶² – было сравнимо с [управлением] этого [государства]», [а будет] сказано: «Мы напали на государство, опрокинули [его] армию, убили [его] генералов как [простых] щитоносцев³⁶³». [Если] так, то, ведь [очевидно], что любящие нападать и покорять правители не осознают, что это является не гуманным и должным, [и очевидно], что правители соседних с ними государств не осознают, что это является не гуманным и должным. Из-за этого [и есть] то, что нападения и покорения [происходят] из поколения в поколения и не кончаются. Это то, что мы³⁶⁴ называем [фразой] «[если говорить о] больших вещах, то [они] не осознают [их]».

28.7

[21, 28.11; 22, 28.7A]所謂[『]小物則知之[』]者何若? 今有人於此, 入人之場園, 取人之桃李瓜薑者, 上得且罰之, 眾聞則非之, 是何也? 曰³⁶⁵: [『]不與其勞, 獲其實, {己}→[以]³⁶⁶非其有所取之故[』], 而況有踰於人之牆垣, {担}³⁶⁷格人之子女者乎? 與角人之府庫, 竊人之金玉{蚤索}→[布帛]³⁶⁸者乎? 與踰人之欄牢, 竊人之牛馬者乎? 而況有殺一不辜人乎? 今王公大人之為政也, 自殺一不辜人者; 踰人之牆垣, {担}³⁶⁹格人之子女者; 與角人之府庫, 竊人之金玉{蚤索}→[布帛]³⁷⁰者{乎}³⁷¹; 與踰人之欄牢, 竊人[之]³⁷²牛馬[者]; 與入人之場園, 竊人之³⁷³桃李瓜薑者, 今王公大人之加罰此也, 雖古之堯舜禹湯文武之為政, 亦無以異此矣. [21, 28.12; 22, 28.7B]今天下之諸侯, 將猶皆侵凌攻伐兼并, 此為殺一不辜人者, 數千萬矣; 此為踰人之牆垣, 格人之子女者, 與角人府庫, 竊人金玉蚤索者, 數千萬矣; 踰人之欄牢, 竊人之牛馬者, 與入人之場園, 竊人之桃李瓜薑者, 數千萬矣, 而自曰: [『]義也. [』][21, 28.13]故子墨子言曰: 「是{蕢}→[焚]³⁷⁴{我}→[義]³⁷⁵者, 則豈有以異是{蕢}→[焚]³⁷⁶黑白甘苦之辯者哉! ³⁷⁷今有人於此, 少而示之黑謂之[『]黑[』], 多示之黑謂[『]白[』], 必曰: [『]吾目亂, 不知黑白之別. [』]今有人於此, {能少}→[少而]³⁷⁸嘗之甘謂[『]甘[』], 多嘗謂[『]苦[』], 必曰: [『]吾口亂, 不知其甘苦之味. [』]今王公大人之政也, 或殺{人, 其國家}→[其國家之人]³⁷⁹禁之, {此蚤越}→[其爪牙]³⁸⁰有能多殺其鄰國之人, 因以為{文}→[大]³⁸¹義, 此豈有異{蕢}→[焚]³⁸²白黑、甘苦之別者哉? 」

То, что называется «[если говорить о] малых вещах, то [они] осознают их», – это как? Вот, [пусть у нас] здесь будет человек, который вошел в участок и сад [другого] человека, взял персики, сливы, дыни и имбирь [этого] человека; верхи [будут стремиться] поймать³⁸³ и наказать его, массы [народа, если] услышат [о нем], то отринут его. Это – почему? Скажут: “По причине того, что [он] не трудился вместе с ним, [а] схватил его плоды, взял то, чем не обладает”. Но не тем ли более [это верно по отношению к тому, когда] имеется тот, кто перелезает через стены и ограждения [другого] человека, [и] хватается сыновей и женщин [этого] человека? Или тот, кто проделывает дыру³⁸⁴ в хранилищах и складах [другого] человека [и] ворует золото, нефрит, [а также] шелковые и остальные ткани [этого] человека? Или тот, кто перелезает через заборы и загоны [другого] человека [и] ворует быков и лошадей [этого] человека? И не тем ли более [это верно по отношению к тому, когда] имеется убийство одного невинного человека? Вот – то, как ныне цари, князья, большие люди совершают управление: тот, кто самостоятельно убил невинного человека, тот, кто перелез через стены и ограждения [другого] человека [и] схватил сыновей и женщин [этого] человека, тот, кто проделал дыру³⁸⁵ в хранилищах и складах [другого] человека [и] своровал золото, нефрит, [а также] шелковые и другие ткани [этого] человека, тот, кто перелез через заборы и загоны [другого] человека [и] своровал быков и лошадей [этого] человека, тот, кто вошел в участок и сад [другого] человека [и] взял персики, сливы, дыни и имбирь [этого] человека, – ныне цари, князья, большие люди применяют к [нему] наказание. Даже [то, как] древние Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь и У делали управление, поистине ничем не будет отличаться [от] этого. Ныне все равно удельные владетели Поднебесной все собираются вторгнуться, притеснить, напасть, покорить, объединить³⁸⁶ и присоединить [друг друга]; это будет

[как] убить одного невинного человека несколько десятков миллионов [раз], это будет [как] перелезть через стены и ограждения [другого] человека [и] схватить сыновей и женщин [этого] человека и проделать дыру³⁸⁷ в хранилищах и складах [другого] человека [и] своровать золото, нефрит, [а также] шелковые и другие ткани [этого] человека несколько десятков миллионов [раз]; [это будет как] перелезть через заборы и загоны [другого] человека [и] своровать быков и лошадей [этого] человека и войти в участок и сад [другого] человека [и] взять персики, сливы, дыни и имбирь [этого] человека несколько десятков миллионов [раз], а [они] говорят себе³⁸⁸: «[Это] – должное». Поэтому слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[Если] это – путаница [относительно] должного, то разве имеется, чем отличить это от путаницы в различении черного и белого, сладкого и горького?! Вот, [пусть у нас] здесь имеется человек, [если] показать ему черное в малом количестве [и он] назовет это черным, [и, если] показать ему много черного, [и он] назовет [это] белым, [то он] необходимо скажет: “Мои глаза в беспорядке, не знают различения черного и белого”. Вот, [пусть у нас] здесь имеется человек, [если] дать ему попробовать сладкое в малом количестве [и он] назовет это сладким, [и, если] показать [ему] много [сладкого, и он] назовет [это] горьким, [то он] необходимо скажет: “Мой рот в беспорядке, не знает, вкушает он сладкое или горькое”. [А вот] – то, как ныне цари, князья и большие мужи делают управление: убивать людей [наследственных] домов их государств – [они] запрещают это, [но когда] их “когти и клыки”³⁸⁹ имеют способность убить многих из людей соседних с ними государств, [они] на основании [этого] полагают [это] большим должным [делом]. Это разве имеет отличие от путаницы в различении белого и черного [или] сладкого и горького?!»

28.8

[21, 28.14; 22, 28.8]故子墨子置天{之}→[志]³⁹⁰, 以為儀法。非獨子墨子以天{之}³⁹¹志為法也, 於先王之書[【】大夏[【】]之道之然: 「帝謂文王, 予懷而明德, 毋大聲以色, 毋長夏以革, 不識不知, 順帝之則。」此{誥}→[語]³⁹²文王之以天志為法也, 而順帝之則也。且今天下之士君子, 中實將欲為仁義, 求為上士, 上欲中聖王之道, 下欲中國家百姓之利者, 當天{之}³⁹³志, 而不可不察也。天{之}³⁹⁴志者, 義之經也。

Поэтому [наш] Учитель Мо-цзы берет волю Неба и делает [ее] правилом и образцом. [И] неверно, что только [наш] Учитель Мо-цзы из воли Неба делает образец, повествование об этом в писании прежних царей “Больших [одах] Ся”³⁹⁵ таково: «[Верховный] Владыка сказал царю Вэню: “[Я] благоволю [тому, что ты] преисполнился ясной благодати; [ты] не кричишь [и] не [меняешься] лицом, не выдвигаешь [народ] Ся на переворот, [самовольно] не помнишь [прошлого]³⁹⁶, не знаешь [настоящего, а лишь] послушен установлениям [Верховного] Владыки”». Эта [речь] – толкует о том, как царь Вэнь делал волю Неба образцом и [был] послушен правилам [Верховного] Владыки. Кроме того, ныне те из служилых и благородных мужей Поднебесной, кто внутри [себя] объективно желает делать гуманное и должное, ищет быть высшими служилыми, наверху желает точно [следовать] пути совершенномудрых царей, внизу желает точно [следовать] пользе [наследственных] домов государств [и всех] сотен фамилий, – не могут не разобратся в том, что соответствует воле Неба. Воля Неба – [это] канон всякого должного.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Блюмхен С.И. Космологические аспекты мифов о «совершенномудрых правителях». Часть III: Миф о Гуне и Юе во времена династии Западная Чжоу // Общество и государство в Китае. Т. 45. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2015. С. 462–472.
2. Ватанабэ Такаси. Кодай тюоку сисо-но кэнкю: Косидэн-но кэйсэй то дзюбоку сюдан-но сисо то кодо (Исследование древнекитайской мысли: формирование биографии Конфуция и идеи и деятельность школ конфуцианцев и моистов). Токио: Собунся, 1973.
3. Мо-цзы / Пер. М.Л. Титаренко // Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 175–200.
4. Моцзы ([Трактаты] Учителя Мо-цзы) // Чжэнтун Дао цзан. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi>
5. Моцзы сянгу («[Трактаты] Учителя Мо» в свободном толковании) / Под ред. Сунь Ижана. Шанхай: Шану иньшугуань, 1935.

6. Моцзы цзинь чжу цзинь и («Трактаты» Учителя Мо» с современными комментариями и современным переводом) / Под ред. Ли Юйшу. Тайбэй, 1974.
7. Моцзы цзяочжу («Трактаты» Учителя Мо» со сравнительными комментариями) / Под ред. У Юйцзяна // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Т. 6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006.
8. Моцзы цзяоши («Трактаты» Учителя Мо» со сверенными примечаниями) / Под ред. Ван Хуаньбяо. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1987.
9. Рыков С.Ю. Этико-политическая философия моистов // Философская антропология. 2018. Т. 4. № 2. С. 251–286.
10. Рыков С.Ю. Долг или справедливость: еще раз о термине и 義 в древнекитайской философии // История философии. Т. 20. № 2. М.: ИФ РАН, 2015. С. 22–46.
11. Рыков С.Ю. Некоторые особенности моистской логики // История философии. Т. 18. М.: ИФ РАН, 2013. С. 89–130.
12. Чжэнчжун сининь цзунхэ да цзидянь (Большой универсальный словарь форм, звучаний и значений иероглифов [издательства] Чжэнчжун). Тайбэй: Чжэнчжун шуцзюй, 1972.
13. Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987.
14. Brooks, A.T., 1996. Evolution of the Mician ethical triplets. In: Warring States Working Group Note 94rev. Amherst: University of Massachusetts.
15. Mei, Y.P. ed., 1929. The ethical and political works of Motse. London: Arthur Probsthain.
16. Goldin, P.R., 2008. When *zhong* 忠 does not mean «loyalty». *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 7, no. 2, pp. 165–174.
17. Graham, A.C., 2003. Later Mohist logic, ethics and science. Hong Kong: The Chinese University Press.
18. Harbsmeier, Ch., 1981. Aspects of classical Chinese syntax. London; Malmö: Curzon Press Ltd.
19. Harbsmeier, Ch., 1998. Language and logic. Science and civilization in China. Vol. 7. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Hansen, Ch.D., 1983. Language and logic in ancient China. Ann Arbor: University of Michigan Press.
21. Johnston, I., 2010. The *Mozi*. A complete translation. New York: Columbia University Press.
22. Knoblock, J. and Riegel, J., 2013. *Mozi*. A study and translation of the ethical and political writings. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
23. Puett, M., 2002. To become a god. Cosmology, sacrifice and self-divinization in early China. Cambridge; London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
24. Standaert, N., 2013. Heaven as a standard. In: Defoort, C. and Standaert, N. eds., 2013. The *Mozi* as an evolving text: different voices in early Chinese thought. Leiden: Brill, pp. 237–270.
25. Szabó, S.P., 2003. The term *shenming* – its meaning in the ancient Chinese thought and in a recently discovered manuscript. *Acta Orientalia*, Vol. 56, pp. 251–274.

REFERENCES

1. Blyumkhen, S.I., 2015. Kosmologicheskie aspekty mifov o «sovershennomudrykh pravitelyakh». Chast' III: Mif o Gune i Yue vo vremena dinastii Zapadnaya Chzhou [Cosmological aspects of myths of Ideal Rulers: Part 3. Myth of Gun and Yu in Western Zhou time]. In: *Obschestvo i gosudarstvo v Kitae*. Т. 45. Ч. 1. Москва: ИВ РАН, 2015, pp. 462–472. (in Russ.)
2. 渡邊卓, 1973. 古代中國思想の研究: 孔子傳の形成と儒墨集團の思想と行動 [A study of Ancient Chinese thought: the formation of Confucius' biography and the thought and behavior of Confucian and Mohist schools]. 東京: 創文社. (in Japanese)
3. Mozi [*Mozi* (translated from ancient Chinese by M.L. Titarenko)]. In: Titarenko, M.L., Burov, V.G. and Vyatkin, R.V. eds., 1973. *Drevnekitaiskaya filosofiya*. Т. 1. Москва: Мysl', pp. 175–200. (in Russ.)
4. *Mozi*. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi> (in Chinese)
5. 孫詒讓, 1935. 墨子閒詁 [*Mozi* loosely interpreted]. 上海: 商務印書館. (in Chinese)
6. 李漁叔, 1974. 墨子今註今譯 [*Mozi* with modern commentaries and modern translation]. 台北. (in Chinese)

7. 吳敏江, 2006. 墨子校注 [*Mozi with comparative commentaries*]. 北京: 中华书局. (in Chinese)
8. 王煥鑣, 1987. 墨子校釋 [*Mozi with associated notes*]. 杭州: 浙江古籍出版社. (in Chinese)
9. Rykov, S.Yu., 2018. Etiko-politicheskaya filosofiya moistov [Ethical and political philosophy of Mohists], *Filosofskaya antropologiya*, Vol. 4, no. 2, pp. 251–286. (in Russ.)
10. Rykov, S.Yu., 2015. Dolg ili spravedlivost': eshcho raz o termine i 義 v drevnekitaiskoi filosofii [Duty or justice: once again about the term *yi* 義 in ancient Chinese philosophy]. In: *Istoriya filosofii*. T. 20. No. 2. Moskva: IF RAN, 2015, pp. 22–46. (in Russ.)
11. Rykov, S.Yu., 2013. Nekotorye osobennosti moistskoi logiki [Some features of Mohist logic]. In: *Istoriya filosofii*. T. 18. Moskva: IF RAN, 2013, pp. 89–130. (in Russ.)
12. 正中形音義綜合大字典 [Zhengzhong's shape, sound, and definition dictionary]. 台北: 正中書局, 1972. (in Chinese)
13. Shitszin: *Kniga pesen i gimnov* [Shijing: a book of songs and hymns]. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, 1987. (in Russ.)
14. Brooks, A.T., 1996. Evolution of the Mician ethical triplets. In: Warring States Working Group Note 94rev. Amherst: University of Massachusetts.
15. Mei, Y.P. ed., 1929. The ethical and political works of Motse. London: Arthur Probsthain.
16. Goldin, P.R., 2008. When *zhong* 忠 does not mean «loyalty». *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 7, no. 2, pp. 165–174.
17. Graham, A.C., 2003. Later Mohist logic, ethics and science. Hong Kong: The Chinese University Press.
18. Harbsmeier, Ch., 1981. Aspects of classical Chinese syntax. London; Malmö: Curzon Press Ltd.
19. Harbsmeier, Ch., 1998. Language and logic. Science and civilization in China. Vol. 7. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Hansen, Ch.D., 1983. Language and logic in ancient China. Ann Arbor: University of Michigan Press.
21. Johnston, I., 2010. The *Mozi*. A complete translation. New York: Columbia University Press.
22. Knoblock, J. and Riegel, J., 2013. *Mozi*. A study and translation of the ethical and political writings. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
23. Puett, M., 2002. To become a god. Cosmology, sacrifice and self-divinization in early China. Cambridge; London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
24. Standaert, N., 2013. Heaven as a standard. In: Defoort, C. and Standaert, N. eds., 2013. The *Mozi* as an evolving text: different voices in early Chinese thought. Leiden: Brill, pp. 237–270.
25. Szabó, S.P., 2003. The term *shenming* – its meaning in the ancient Chinese thought and in a recently discovered manuscript. *Acta Orientalia*, Vol. 56, pp. 251–274.

¹ [21] и [22] распространяют цитату Мо-цзы на весь параграф и начальное предложение следующего параграфа. Моя интерпретация полностью согласна с ними.

² По СИЖ.

³ По СИЖ и ВХБ.

⁴ По УЮЦ.

⁵ По СИЖ и ВХБ.

⁶ По [21], [22].

⁷ См.: [22, p. 405 (комм. 2 к фр. 3.1)]. *Цзы* 子 перед личным именем имеет явный эмфатический смысл и, вероятнее всего, значит, что автор текста говорит о своем личном учителе; *цзы* 子 же после личного имени обычно имеет нейтральное значение или значит учителя для других, не для самого автора. Ср. схожее употребление *цзы* 子 везде в тексте ЛЕЦ.

⁸ Слово *юэ* 曰 в древнекитайском языке обычно вводит прямую речь и может употребляться как к лицам, так и к носителям текста (словам, мыслям, записям и т.п.). Я перевожу его как «говорить», когда оно употребляется по отношению к лицам, и «гласить» в остальных случаях.

⁹ Дословно тут «из сотни ремесленников». В древнекитайском языке числительные *бай* 百 «сто» и *вань* 萬 «десять тысяч / тьма» могли иметь собирательное значение «все». При подобной грамматической роли последующее слово часто выражает не индивидуальные объекты, а категории или типы (если это

слово само не является категорией или типом). Т.о. *бай гун* 百工 стоило бы перевести как «все виды ремесленников». Я выбрал вариант «[все] сотни [категорий] ремесленников», чтобы, с одной стороны, оставить числовую этимологию слова («сто»), а с другой – все-таки передать значение «все». Подобный русский перевод, как кажется, позволяет передать и то, и другое. Слово *вань* 萬 я везде перевожу как «[вся] тьма».

¹⁰ Слово *вэй* 為 в древнекитайском языке очень многозначно, и все эти значения реализованы и в моистских текстах. Когда оно значит нейтральное «делать», я могу в зависимости от сочетаемости в русском языке переводить его либо как «делать» (когда это допустимо нормами русского языка), либо как «совершать» (с дополнениями, выражающими действия), либо как «создавать» (в особых контекстах или когда дополнение выражает не действие).

¹¹ В [3] переведено как «есть [свой] способ для измерения». Это не вполне согласуется с контекстом: дело не в том, что у каждого ремесленника какие-то свои способы измерения, а в том, что каждый из них в принципе измеряет по определенному образцу.

¹² По [21], [22].

¹³ По [21], [22]. [15] продолжает цитату до конца 4.4.

¹⁴ По ВИЧ.

¹⁵ По УЮЦ.

¹⁶ По ВИЧ.

¹⁷ По ВИЧ.

¹⁸ По [22] и [3]. [21] переводит *да чжэ* 大者 как «большие [достижения]», но тогда следовало бы ожидать *е* 也 на конце фразы. Я исхожу из того, что эта частица здесь не опущена, хотя это возможно стилистически и текстологически.

¹⁹ В [3] переведено как «управление». Это терминологическая неточность. Обычное слово, эквивалентное русскому «управлять / править», в моистском тексте – это *чжэн* 政/正. *Чжи* 治 в моистском корпусе, как и в остальной доциньской литературе, – это предельно положительное состояние общества или отдельного человеческого организма, не процесс, а результат управления, причем успешного, т.е. «порядок» (ср. 27.1). В целом у моистов «порядок» понимается как такое состояние общества, когда отсутствует всякая внутренняя и внешняя вражда между людьми разных государств, социальных уровней, социальных ролей, физических и интеллектуальных качеств и разного количества, а, наоборот, присутствует разного рода взаимопомощь и взаимообмен (ср.: [9, с. 255–256]). В диалектических главах поздних моистов ([21, A28], ср.: [17, р. 283]) термин «порядок» формально определяется как такое состояние, «[когда] поиск [оканчивается] получением» (*цю дэ* 求得).

²⁰ *Жэнь* 仁 «гуманность / человеколюбие» понимается в древнекитайской литературе в основном в двух смыслах – в узком как *цин* 親 «[когда] родственники ведут себя по-родственному / отношение по-родственному к родственникам», и в широком как *ай жэнь* 愛人 «любовь к [другим] людям», и предполагает при совершении поступков на пользу другому человеку внутреннее чувство симпатии. В конфуцианской литературе эта добродетель получила ключевое значение как конечное состояние становления подлинным человеком, в котором, как в родном доме, человек находит покой (ср. МЦ 7.10; СЦ 27.21), но к полной реализации которого требуется пройти долгий и трудный путь «благородного мужа» (*цзюньцзы* 君子). В моистской доктрине роль «гуманности» много скромнее. В терминологическом смысле поздние моисты определяют ее как «индивидуальную / частичную любовь» (*ти ай* 體愛, см.: [21, A7], ср.: [21, A2]), выступающую в лучшем случае в качестве составной части или частного случая фундаментального моистского концепта *цзянь ай* 兼愛 «одинаковой любви к каждому» (см. сноску 30). В целом можно сказать, что есть тенденция к увеличению употребления слова «гуманность» в моистских текстах: в считающихся более поздними главах задействованность этого слова, как правило, больше по сравнению с более ранними главами со сходным содержанием, где чаще фигурирует слово «долг / должное» (*и* 義). Возможно, это связано с обострением полемики моистов с мэнцзыанским изводом конфуцианства, делавшим особый акцент на «гуманности». Обычно моисты стремятся показать, что бытие «гуманным» напрямую следует из доктрин Мо-цзы и наоборот, поэтому тот, кто хочет быть «гуманным» (читай: конфуцианец), необходимо должен быть... моистом! Данный фрагмент – не исключение: если кто-то из оппонентов хочет быть гуманным, он должен ориентироваться на Небо, т.е. быть моистом.

²¹ В [21] безлично, в [22] говорит проponent, в [15] опущено. Я считаю, что говорит Мо-цзы, поскольку фраза очень теоретически нагружена и поскольку есть дополнительное служебное слово *гу* 故 «поэтому», избыточное для простого ответа проponentа на самим собой же заданный вопрос. Оно может подчеркивать, что это не просто размышления проponentа.

²² По СИЖ.

²³ [21] и [22] продлевают речь до конца параграфа. Я закончил ее по формальному критерию.

²⁴ Когда слова *кэ* 可 или *бужэ* 不可 («допустимое – недопустимое») употребляются как предикаты к сложному подлежащему, выражающему целое предложение или положение дел (как в данном случае), они выступают как специальные термины моистской логики. В моистской логике нет полного эквивалента словам «истинно» или «ложно», употребляемым для определения суждений. Заменой для них как раз выступают данные термины. *Кэ* 可 дословно означает «допустимое» в том смысле, что есть некоторая интерпретация данного суждения, при которой оно истинно. С точки зрения моистской логики, «допустимыми» (*кэ* 可) могут быть два формально противоречащих друг другу суждения, например, части знаменитого моистского слогана «разбойник – человек, но убить разбойника – не значит убить человека». Обе эти фразы «допустимы», поскольку в каких-то из своих толкований обе могут быть истинны, например, когда мы понимаем последнюю фразу так, что убиваем человека не за то, что он человек, а за то, что он разбойник, подобно тому как ненавидим разбойника не за то, что он человек, а за то, что он разбойник (ср.: [21, 45.6]). Подробнее о *кэ* 可 см.: [11, с. 107–109]. С точки зрения подобного рода логики, для моистов дух умершего – это дух человека, и он сохраняет с человеком отношения родства, но уже не является человеком (ср.: [21, 44.18]). Это тонкое различие могло быть важным для моистского стремления обосновать одновременно доктрину «сдержанности при похоронах» и доктрину «служения духам», требования которых могли вступать друг с другом в логическую коллизию. Подробнее см.: [9, с. 282]. Поскольку в тексте Мо-цзы часто апеллирует к общему мнению людей или мнению совершенномудрых царей, возможно трактовать по крайней мере начальное предложение этой цитаты как выражающее не личное мнение Мо-цзы, а внешний авторитет, с которым согласен и сам оппонент.

²⁵ *Тянь* 天 «Небо» для моистов – верховный «создатель» (*вэй* 為) и устроитель всего существующего и обладатель самых высших добродетелей (*сянь* 賢, см. сноску 324), на замыслы (*и* 意, см. сноску 104) и волю (*чжи* 志) которого нужно равняться, чтобы получить счастливую и упорядоченную жизнь в Поднебесной, которой, как царь владением, «Небо» управляет. «Небо» у моистов – наиболее близкий функциональный эквивалент понятия «Бог» в западноевропейской культуре. Описанию «Неба» фактически и посвящены переведенные здесь главы 4 и 26–28 моистского корпуса текстов. Я полагаю, что в моистском корпусе слово «Небо» используется как эвфемизм для указания на *шанди* 上帝 «Верховного владыку», другое, более древнее название верховного божества китайцев (см. сноску 92) (возможно, по принципу, согласно которому слова со значением места по переносу смысла начинают обозначать своих обитателей, ср. «Кремль одобрил...» значит «правительство, расположенное в Кремле, одобрило...»). Во всяком случае, эти два термина часто употребляются как синонимы в моистских текстах (об этом подробнее будет в моей еще не опубликованной статье «Некоторые аспекты моистской теологии»). В остальной древнекитайской литературе, преимущественно у поздних конфуцианцев типа Мэн-цзы и особенно Сюнь-цзы, заметна тенденция отделить понятие «Неба» от личностно-божественных коннотаций, связанных с именем «Верховного владыки», и понимать Небо как безличную и спонтанную тотальность Природы вокруг нас. В философском даосизме и околодаосских памятниках наличествует тенденция поставить на роль высшей причины всего не «Небо», а *дао* 道 «Путь», не Природу, а сверхприродный абсолют, который «не является вещью» (*фэй* 非物) (ЧЖЦ 11.5; 22.10) и не может быть адекватно описан словами и схвачен рассудком. Моисты, таким образом, уникальны в том, что трактуют «Небо» в высшей степени в личностно-теистическом ключе в сравнении с остальной древнекитайской литературой.

²⁶ Обычное вещественное значение слова *хоу* 厚 – «плотный / толстый». У этого слова оно вполне естественно расширяется до указания на большую степень интенсивности проявления какого-либо качества («обильный / большой / интенсивный / щедрый» и т.п.). При употреблении в контексте человеческих взаимоотношений это слово может приобретать значение, близкое к значению слова *гуй* 貴 «ценить» (см. сноску 144). В моистских теологических главах он выступает в качестве указателя на большую степень проявления качества или действия и даже терминологизируется в этой роли в качестве указателя на специфически сильный характер любви «Неба» к людям (ср. 27.5–8). *Хоу* 厚 в этих значениях применительно к разнообразным качествам или действиям удобно переводить общим нейтральным словом «великий(ая)», что и сделано в настоящем переводе.

²⁷ [3] не учитывает предложенное СИЖ исправление *дэ* 德 «добродетель / благодать» на *си* 息 «передохнуть / прерваться» и переводит как «[не кичится] своими достоинствами». Это странное употребление слова *дэ* 德 в глагольном значении в духе ДДЦ, гл. 38 больше не встречается в моистских текстах.

²⁸ Слово *мин* 明 в моистских текстах имеет обычное значение «ясный / светлый», а в расширительном глагольном смысле часто может значить «ясно (осо)знать» (ср. в русском языке: «мне ясно, что...»). В качестве специального теологического термина (как, например, в данном фрагменте, а также в 26.5,

31.17, 46.2, 48.7, 48.14) он применяется к Небу и духам и обозначает проницаемость для их знания (т.е. «ясное видение») всего, что происходит в Поднебесной. Часто парным к нему является термин *шэнь* 神, который в своем объектном значении имеет смысл «божества» (т.е. высших духовных сущностей, как, например, в словосочетании *гуйшэнь* 鬼神 «духи и божества», см. сноску 93), а в предикатном и терминологическом (например, в словосочетании *шэньмин* 神明) обозначает сверхчеловеческие способности духов Неба (в том числе и к познанию, поэтому часто он синонимичен *мин* 明), дословно «божественность» в том смысле, в котором мы говорим о чем-то, что оно «божественно», когда оно проявляет крайнюю степень какого-либо положительного качества (ср. 1.5, 12.12, 48.7, 48.14, 50.4). Перед этими способностями не бывает никаких преград. В исследовательской литературе (см., напр.: [25]) есть спор о том, как интерпретировать и читать словосочетание *шэнь мин* 神明: как одно слово или как два разных слова, как нечто, обозначающее объект или как качество / качества. В моистском корпусе это словосочетание употребляется в предикативно-атрибутивном смысле (как качество) (см., напр. 48.7, где оно принимает глагольно-атрибутивное отрицание *бу* 不) и есть следы осмысления его как двух разных, хотя и синонимичных слов (см. 48.14).

²⁹ При выборе перевода «я» или «мы» для местоимения первого лица *у* / *во* 吾 я руководствовался сугубо формальными критериями: «я» – когда говорящий Мо-цзы или Небо, «мы» – когда все остальные. Во всяком случае, из последних параграфов в главах 27 и 28 видно, что проponent, когда цитирует Мо-цзы, имеет в виду единственное число. В целом же для древнекитайского языка число не столь семантически значимо. Говоря, например, «я знаю» или «я имею», Мо-цзы не исключал, что и слушающие его тоже могут это узнать и получить, а, наоборот, призывал к этому.

³⁰ В своей грамматической функции *цзянь* 兼 в древнекитайском языке – это объектный квантификатор со значением «объединенно / совокупно всех и каждого» (т.е. указывает на то, что действие, выраженное глаголом, затрагивает весь объект целиком и / или, если это осмысленно, каждую его отдельную часть). Он происходит от глагольного значения этого слова «объединять / присоединять (как правило, различающиеся друг с другом объекты)» [18, р. 50–55]. У моистов это слово часто приобретает терминологическое значение «единого (=одинакового) отношения к каждому». Особенно явно это в связи с их философией *цзянь сян ай* 兼相愛 «одинаковой любви каждого друг к другу». [21] и [22] предпочитают по-разному переводить этот термин в каждом употреблении. В [3] и [15] это не очень точный перевод «всеобщая любовь», при котором пропадает сема «к каждому». Я везде старался выбрать унифицированный перевод, объединяющий семы «одинаковый» и «каждый», поэтому остановился на «[одинаковом] отношении к каждому». Противоположное ему слово у моистов – это *бе* 別. В своем обычном глагольном значении оно имеет смысл «разделять(ся) / исключать(ся)», а как термин выражает идею неодинаковости отношения и невсеобщности объекта отношения. [21] переводит его удобным английским словом *to discriminate*, а [22] – словосочетанием «относиться с предубеждением». Мой перевод в целом согласен с [21]: я перевожу его словом «избирательность», чтобы, с одной стороны, явно отразить сему «различия», а с другой – также выразить его негативный окрас у моистов. Особым субъектом *цзянь* 兼 у моистов выступает Небо – оно совершает все свои действия (владение, надзор, любовь и т.п.) по отношению к Поднебесной с *цзянь* 兼 (*цзянь эр* 兼而), т.е. дословно «объединяя (нечто разрозненное) / относясь (к чему-то разрозненному) как к единому и однородному». Небо у моистов – самый первый и образцовый объединитель.

³¹ С этим словосочетанием (*ши* / *сы чжи* 食之), а также с параллельными местами 4.4, а также 26.5 и 28.3 (в которых имеется вариация *ши янь* 食焉) есть фундаментальная семантическая неопределенность, влияющая на перевод и понимание дальнейшего текста. Иероглиф 食 может читаться как *ши* и иметь пассивное значение «есть / питаться / кормиться», а может как *сы* с активным значением «кормить / питать / давать еду». Слово *янь* 焉 в грамматической функции есть стяжение для **юй чжи* 於之 «от / в / у / к нему / ней / ним» и в конструкциях с предшествующим глаголом обычно вводит субъект пассивной конструкции, но не всегда – опять же ввиду семантической амбивалентности универсального предлога *юй* 於 «от / в / у / к». Местоимение третьего лица в роли дополнения *чжи* 之 обычно предполагает предшествующий активный глагол, но опять же не всегда (например, если семантически глагол имеет пассивное значение). В связи с этим есть прямо противоположные варианты понимания словосочетания *ши* / *сы чжи* 食之, и они были реализованы в предшествующих переводах. [21] и [3] переводят *ши чжи* 食之 в активном смысле как «питать / кормить его / ее / их», а в параллельных местах [21] в том же ключе переводит *ши янь* 食焉, понимая под ним грамматически нечто вроде «доставлять питание к ним». [22] и [15] избрали другой подход: везде понимать и *ши чжи* 食之, и *ши янь* 食焉 в пассивном значении «питаться (=принимать питание) от него / нее / них» ([15] даже переводит как «принимать жертвы / подношения»). С точки зрения грамматики древнекитайского языка, более обычно переводить *ши чжи* 食之 в активном залоге («питать

его / ее / их)), а *ши янь* 食焉 – в пассивном («питаться от него / нее / их»). Именно этот подход и реализован в моем переводе. Разнобой же в интерпретациях и стремление к гармонизации вариаций среди переводчиков вполне понятны: перевод в активном ключе («питать их») плохо увязывается с дальнейшим текстом (как питание Небом людей в Поднебесной подтверждается тем, что они все приносят Ему жертвы?), а пассивизирующее толкование («питается от них»), хотя и хорошо увязывается с контекстом жертвоприношений от каждого, в то же время оставляет необъясненной связь любви Неба к людям с их «кормлением» Его (почему то, что Его «кормят», значит, что Оно любит тех, кто его «кормит» – при том, что моисты разрабатывали непотребительское понимание любви (ср.: [21, А7]). Я полагаю, что моисты могли использовать в своей полемике обе вариации («питать» и «питаться») без какого-либо ущерба к логике аргумента. В 28.3 проведена аналогия между взаимоотношением Неба и людей и царей и их подданных. Мне кажется, эта аналогия хорошо проясняет то, что могли иметь в виду моисты. Царь и питает своих людей (в виде жалования, даров, обеспечения порядка и т.п.), и в то же время «питается / кормится» от их подношений и дани, и питается он именно постольку, поскольку имеет власть охранять и наделять своих подданных благами через порядок, который он поддерживает (иначе они будут закономерно уклоняться от долга кормления своего правителя). Поэтому благодеяния царя и ответные дары от подданных оказываются взаимосвязаны: благодеяния царя как раз и показывают его любовь, которую уже ответными подношениями признают и удостоверяют подданные.

³² По СИЖ.

³³ По УЮЦ.

³⁴ По СИЖ.

³⁵ В [3] почему-то *и* 邑 переведено как «ключи».

³⁶ По поводу перевода слова *гуй* 貴 как «значительный» см. сноску 144.

³⁷ В [3] «и нет никого, кому бы оно (т.е. Небо. – *прим. авт.*) не выращивало...», т.е. субъектом выращивания жертвенных животных (с неточностями в переводе их видов) и жертвенного зерна и вина (кстати то, что зерно и вино используются в жертвоприношениях, в переводе почему-то опущено) является Небо, а не сами люди. Такой перевод, видимо, является следствием попытки примирить идею о том, что «Небо всех кормит» из предыдущего абзаца с дальнейшим текстом. Грамматика источника не поддерживает этот перевод. Альтернативную интерпретацию, не нарушающую грамматику, см. в сноске 31.

³⁸ Здесь и везде в тексте я интерпретирую иероглиф 絜 как *цзе* – «чистый»

³⁹ Я следую [21] и [22]. В [15] опущено. В принципе эту прямую речь можно понимать и как цитату Мо-цзы, но тогда нарушается параллелизм со следующей за ней и контекстуально связанной цитатой о наказании за убийство невинного, которую более-менее однозначно можно идентифицировать как выражающую «народное мнение» (см. сноску 42).

⁴⁰ Для сохранения параллелизма.

⁴¹ Переведено так, чтобы сохранить параллелизм с последующей фразой: в русском языке нет глагола, прямо антонимичного глаголу «осчастливить».

⁴² По [21], [22] и [15]. В моистских текстах есть тенденция понимать эту сентенцию в духе «народного мнения» (ср. 31.4, 6, где в параллельных местах эта сентенция приписывается правителям и отцам, волнующимся о поведении своих подданных и сынов).

⁴³ *Сян* 祥 в древнекитайской литературе означает знак того, что нечто угодно Небу и духам. Поскольку это знак, он предполагает определенные позитивные действия Неба (ниспосылание счастья), которые не обязательно наступают все и сразу, хотя предполагаются. *Бусян* 不祥, соответственно, – это знак того, что нечто не угодно Небу и духам и вызовет с их стороны негативную реакцию, т.е. ниспосылание несчастья (ср. 4.4; 31.4, 6; 48.7; 49.15). Как знак *сян* 祥 (и его отрицание тоже) ниспосылается от Неба (ср. 26.1; 27.7; 28.4), но в то же время он может быть запечатлен в самих вещах и действиях, вызвавших его ниспосылание Небом, т.е. употребляться в языке атрибутивно (ср. 46.17, где говорится о *бусян янь чжэ* 不祥言者 «осуждаемых [Небом] речах»; а также 48.7; 49.3). В моистских текстах употребляется преимущественно словосочетание *бусян* 不祥. [15], [21] и [22] по-разному переводят его в разных местах текста «Мо-цзы». В целом их переводы синонимичны переводу [3] «невзгоды» или слову «проклятье». Я попытался везде перевести это словосочетание унифицировано. К сожалению, я не смог подобрать русский эквивалент с отрицанием «не», чтобы отразить грамматическую форму этого словосочетания. Я перевожу везде это словосочетание как «осуждение [Неба]», когда оно у моистов употребляется объективно (с глаголами давания), и как «осуждаемый [Небом]», когда оно употребляется атрибутивно (как характеристика действий или людей). Слово «осуждение» я выбрал из-за того, что так же, как и *бусян* 不祥, осуждение 1) может быть понято и как знак грядущего наказания, и как само наказание; 2) ассоциировано с несчастьем и бедой; 3) выражает не

просто объективный ход вещей (неприятности), но характерное негативное отношение того, кто осуждает, к тому, кто осуждается (неодобрение, неугодность и т.п.).

⁴⁴ Слово «давать» (здесь *юй* 與, в остальном тексте – *юй* 予) у моистов, в отличие от норм русского языка, сочетается с имеющими негативные коннотации дополнениями («давать» наказания, несчастья и т.п.). В подобных случаях я перевожу его как «посылать» или «подвергать».

⁴⁵ По СИЖ.

⁴⁶ По СИЖ.

⁴⁷ Культурные герои-цари древнейшей китайской истории. Юй 禹 – усмиритель потопа и основатель первой зафиксированной дошедшей до нас традицией династии Ся 夏 (XXI – нач. XVI вв. до н.э.). Тан 湯, или Чэн Тан 成湯 – основатель династии Шан-Инь 商/殷 (XVI – XI вв. до н.э.). Вэнь 文 и У 武 – братья-основатели династии Чжоу 周 (XI–III вв. до н.э.).

⁴⁸ См. сноску 9. Слово «фамилия» и так уже является категоризатором, поэтому везде добавлять в перевод этого устойчивого клише слово «категория» / «вид» или подобные, считаю излишним.

⁴⁹ Образцовые «злодеи» традиционной китайской историографии. Цзе 桀 – последний царь династии Ся. Чжоу 紂 – последний царь династии Шан-Инь. Ю 幽 – последний царь периода Западная Чжоу (прав. 782–771 гг. до н.э.). Ли 厲 – десятый царь периода Западная Чжоу (прав. 877–841 гг. до н.э.), который, в результате своей беспорядочной политики, был изгнан с трона в результате народного восстания – фактически, впервые за историю Чжоу.

⁵⁰ Устойчивое словосочетание *гоцзя* 國家 коварно тем, что в современном китайском языке стало полноценным словом со значением «государство» – и поэтому есть тенденция переводить его по его современному значению, но в древнекитайском оно сохраняло семантику обоих слов, входящих в его состав. При этом семантическая связь *го* 國 «государство / страна» и *цзя* 家 «[правлящий / наследственный] дом / семья» не всегда однозначно понятна. Это может быть сочинение («государство и [его правящий] дом») или «государства и [их наследственные] дома») или подчинение («[правлящий] дом государства» или «[наследственные] дома государства», досл. «государственный(ые) дом(а)»). [15], [21] и [22] переводят по-разному, в целом синонимично современному значению «государство / страна». Как кажется, в моистских текстах *гоцзя* 國家 употребляется преимущественно в значении «[правлящий] дом государства» и означает как людей, связанных с правящей фамилией (в некоторых случаях – фамилиями), так и непосредственно подвластные ей территории. Часто это словосочетание контрастно сопоставляется с *байсин* / *ваньминь* 百姓/萬民 «[всеми] сотнями фамилий / тьмой народу» (ср. 28.8), откуда можно видеть, что эти словосочетания различаются по принципу «верхи – низы» (ср. 31.16, где сопоставление разрывается, что указывает на его сочинительную природу).

⁵¹ В [3] *ю и* 有矣 «имеются» переведено как «есть и другие примеры...». Такое понимание затеняет аргументативный смысл данной сентенции: реальные события жизни совершенномудрых царей и царей-злодеев и являются искомыми доказательствами наличия божественного провидения в мире.

⁵² [22] заканчивают цитату здесь, [21] продолжает до конца параграфа. Я согласен с [21].

⁵³ По ЮЮ.

⁵⁴ По СИЖ.

⁵⁵ Это *жань эр* 然而 я не считаю концом цитаты, потому что после него нет никакого наводящего вопроса, а то, что идет дальше, очень прочно связано с логикой предшествующего текста.

⁵⁶ По СИЖ.

⁵⁷ По СИЖ.

⁵⁸ По [21] и по моим формальным критериям конца цитаты. [15] доводит цитату до следующей эксплицитной прямой речи Мо-цзы в 26.4.

⁵⁹ Дословно: «те, о ком помнят».

⁶⁰ Я беру здесь *вэй* 為 в значении «делать [своей] целью / стремиться».

⁶¹ См. сноску 59.

⁶² См. сноску 60.

⁶³ Что значит два раза повторяющееся *янь эр* 焉而 в поговорке, не вполне понятно. Возможно, оно стоит там для ритма. Я попытался перевести в похожем ключе.

⁶⁴ По [21]. В [22] переведено безлично.

⁶⁵ Точный перевод представляет собой проблему. Я беру здесь *тянь* 天 «Небо» как топик, а не подлежащее, *вэй* 為 – в значении «быть / являться».

⁶⁶ По СИЖ.

⁶⁷ По СИЖ. УЮЦ дает для этого куска (+2 иероглифа справа) следующий текст: 然則率天下之百姓以從事於不義，則我乃為天之所不欲也。我為天之所不欲，天亦為我所不欲，則是... «[если] так, то [если мы]

ведем [все] сотни фамилий Поднебесной к тому, чтобы вести дела в [сторону свершения] не-должного, то [это] значит, что мы как раз делаем то, чего не желает Небо. [Если] мы делаем то, чего не желает Небо, Небо тоже [будет] делать то, чего не желаем мы. Тогда это [будет]...». Добавление СИЖ обладает тем преимуществом, что сделано по параллельному фрагменту в 27.4, но у варианта УЮЦ лучше симметрия.

⁶⁸ По СИЖ.

⁶⁹ По [21] здесь говорит Мо-цзы, [22] переводят безлично, [15] опускает. Поскольку предложение выглядит довольно программной и встречается в несколько урезанном виде в других главах (27.1, 28.2), мне кажется, ее имеет смысл атрибутировать Мо-цзы.

⁷⁰ Здесь *жань цзэ* 然則 не маркирует конец цитаты, поскольку не вводит наводящий вопрос.

⁷¹ В [3] переведено неточно как «любит».

⁷² Слово *и* 義 здесь и в следующем предложении грамматически должно трактоваться как действие, потому что имеет перед собой отрицание *бу* 不, а не *фэй* 非.

⁷³ В [3] «справедливости». В [10] я обосновываю тезис о том, что лучше не переводить слово *и* 義 как «справедливость», а корректнее переводить его словом «долг / должное». *И* 義 для древнего китайца имел значение «правильного / соответствующего / адекватного» поведения – и в этом смысле необходимого и общезначимого – поведения чаще всего социального, согласно месту в системе социальных отношений. Это поведение, которое обуславливают не личные аффекты или интересы, а внешняя объективная необходимость при условии внутреннего свободного принятия, уважения к этой необходимости. «Справедливость» же (это идет еще от Аристотеля) можно понимать в широком смысле в качестве совокупной добродетели, правил хорошего поведения, морали. И можно понимать ее в узком смысле как принцип правильного распределения благ и зол между людьми в конфликтных ситуациях. *И* 義 можно переводить словом «справедливость», если под ней понимать моральность в широком смысле. У слова *и* 義 даже есть такой же семантический переход от этического значения «мораль» к логическому значению «смысл / суть» (как во фразе «мораль сей басни такова»). Но оно не понималось древними китайцами как «справедливость» в узком смысле, т.е. как правильное распределение благ. *И* 義 – это скорее правильное распределение обязанностей и правильное поведение в рамках того, что ты обязан делать. Сема «правильного» в этом слове очень ярко выражена, и неудивительно, что моисты определяют его через сходные и графически, и фонетически понятия *чжэн* 正 «правильный / исправлять» (28.2) и (*шань*) *чжэн* (善)政 «(хорошее) управление / (хорошо) управляемый» (26.3; 27.1), которые связываются ими с *чжи* 治 «порядком», предельно положительным состоянием общества и индивида (см. сноску 19).

⁷⁴ При чтении этой сентенции следует иметь в виду, что под словом «Поднебесная» (*тянься* 天下) в древнекитайской литературе прежде всего имеется в виду не место обитания (то, что под небесами), а его обитатели (люди под небесами).

⁷⁵ Логика здесь, видимо, такая: 1) Если мы делаем то, что Небо желает (А), мы получаем от Неба то, что желаем (В), и наоборот: $(A \rightarrow B) \& (\sim A \rightarrow \sim B)$. 2) Если мы делаем должное (С), мы получаем от Неба то, что желаем (В), и наоборот: $(C \rightarrow B) \& (\sim C \rightarrow \sim B)$. 3) Следовательно, если мы делаем должное (С), мы делаем то, что Небо желает (А): $(C \rightarrow A)$. Общая формула: $(A \rightarrow B) \& (\sim A \rightarrow \sim B) \& (C \rightarrow B) \& (\sim C \rightarrow \sim B) \rightarrow (C \rightarrow A)$. В современной классической математической логике эта формула – логический закон.

⁷⁶ Поскольку сентенция теоретически важна и фигурирует в других главах (27.1; 28.2) в несколько измененном виде, я атрибутирую ее Мо-цзы. [22] и [15] опускают *юэ* 曰 в переводе, [21] тоже атрибутирует Мо-цзы.

⁷⁷ По БЮ.

⁷⁸ По БЮ.

⁷⁹ По БЮ.

⁸⁰ По БЮ.

⁸¹ По БЮ.

⁸² По УЖЛ.

⁸³ По СИЖ.

⁸⁴ По СИЖ.

⁸⁵ По ГЯУ.

⁸⁶ По ЛИШ.

⁸⁷ По формальным критериям.

⁸⁸ В параллельных пассажах моисты определяют *и* 義 «должное» либо как *чжэн* 正 «правильное» (28.2), либо как *шань чжэн* 善政 «хорошо управляемое / хорошее управление» (27.1). Оба определения кажутся своеобразными интерпретациями не очень ясного определения из настоящего фрагмента (*чжэн* 政 «управляемое / управление / управляемое»). Точная атрибуция его частеречной функции и видо-

временного смысла (выражает ли *чжэн* 政 тут действие или качество, законченное или продолжающееся и т.п.) затруднительна. Я перевел так, чтобы тип слова коррелировал типу слова *и* 義, а также допускал дальнейшие интерпретации в ключе 28.2 и 27.1.

⁸⁹ В [22] «в этом причина того, почему простые люди должны посвятить свои силы выполнению своей работы, но никогда не должны решать для себя, что правильно...». В [21] переведено по смыслу похоже, но без конкретного перевода ключевой синтагмы *вэй дэ* 未得. В [15] она переведена через «нельзя» (may not). Однако она везде в этом параграфе не означает «не должны / нельзя», она значит «не получается / не способны / не могут [объективно]» (особенно ср. шестое употребление). Утверждение, таким образом, имеет не прескриптивный, а дескриптивный характер: оно не выражает благопожелание или запрет, но описывает голый факт, который моисты используют в своей дальнейшей аргументации.

⁹⁰ *Сань гун* 三公 «Три князя» – три высших царских сановника во времена Чжоу и Хань.

⁹¹ Обычно при переводе *цзи сы* 祭祀 трактуются как синонимы. ШВЦЦ так их и понимает. Вероятно, и в этом тексте моисты не делали акцент на различии *цзи* и *сы*. Однако, чтобы соблюсти последовательность в переводе, я попытался весьма условно их разграничить. *Сы* я перевел как «остальные» жертвоприношения в связи с общим паттерном подобных двусложных конструкций, состоящих из двух синонимов в моистских текстах, где второй член часто без ущерба для смысла можно перевести как «остальные X». О *цзи* известно, что это были жертвоприношения с добавлением мяса благодарственного характера (см., напр.: [12, с. 1150]), а также по крайней мере часть самой жертвы съедали в процессе жертвоприношения (ср. ДДЛЦ 6.1). Я не знаю более близкого к этому и записывающегося меньшим количеством букв концепта, чем понятие «мирная жертва» из иудео-христианской традиции, хотя я вполне понимаю большую условность подобного сопоставления и перевода.

⁹² *Шанди* 上帝 «Верховный владыка» – верховное божество пантеона религии династии Шан-Инь. В исследовательской литературе есть большие споры насчет того, осмыслялся ли «Верховный владыка» иньцами как их предок, т.е. первочеловек или основатель рода, или же это было изначально неантропоморфное божество, а также понимать ли под *шанди* 上帝 единичное существо или сомн божеств. Я склоняюсь к позиции М. Пьюита о том, что это было изначально неантропоморфное божество (см.: [23, р. 31–79]). В исследовательской литературе обычно считается, что после прихода к власти династии Чжоу 周 культ «Верховного владыки» был заменен на культ «Неба». Однако состояние древнекитайской литературы показывает, что эта замена была в лучшем случае плавной и местами неровной. В ранних памятниках типа «Шу цзин» или «Ши цзин» 上帝 и 天 фактически синонимичны (ср.: [1, с. 464]). В философской литературе периода «Сражающихся государств» (V–III вв. до н.э., время создания моистского корпуса) для обозначения верховного создателя и устроителя всего начинает употребляться по преимуществу слово *тянь* 天, а впоследствии слово *дао* 道 «Путь». В моистском корпусе текстов словоупотребление отражает промежуточное состояние между памятникам типа «Шу цзин» и «Ши цзин» (их же моисты прямо цитируют) и развитой философской классикой трактатов типа «Мэн-цзы» или «Сюнь-цзы» – т.е. в них понятия «Неба» и «Верховного владыки» в значительной степени синонимичны, хотя уже только слово *тянь* 天 «Небо» несет на себе терминологическую и философскую нагрузку (см. сноску 25).

⁹³ *Гуйшэнь* 鬼神 – это стандартный бином, которым моист обозначает различного рода духовные сущности. Часто в древнекитайской литературе *гуй* 鬼 обозначает настроенного враждебно по отношению к людям духа умершего человека, поэтому в современной русскоязычной синологии его часто переводят как «навь». Слово же *шэнь* 神 (в объектном значении, в атрибутивном см. сноску 28) обычно в древнекитайской литературе обозначает либо разного рода высших духовных сущностей, как правило положительно настроенных по отношению к людям, т.е. внешних, «объективных» «духов», либо же внутреннюю оживотворяющую субстанцию внутри человеческого существа, т.е. его субъективный, внутренний «дух». В моистских текстах слово *гуй* 鬼 обозначает любого внешнего по отношению к человеку духа, не обязательно злого (ср. 35.4, 46.6, 49.15, где от *гуй* 鬼 ожидаются блага) и не обязательно духа человека (ср. 31.19 子墨子曰: 「古之今之為鬼, 非他也, 有天鬼, 亦有山水鬼神者, 亦有人死而為鬼者。。」 [Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «В древности ли, в современности ли, те, что являются духами, – никакие иные, [кроме следующих]: есть духи Неба, также есть духи и божества гор и рек, также есть то, когда человек умер и стал духом...»), хотя этим словом обозначаются и плохие «духи» (ср. 19.4) и духи предков (ср. 25.12). Именно поэтому слово *гуй* 鬼 в моистских текстах я перевожу не как «навь», но самым общим словом «дух». Обычно слово *гуй* 鬼 у моистов не употребляется, когда речь идет о каком-то конкретном духе, являющемся человеку (в этом случае употребляется слово *шэнь* 神, ср. 19.4, 31.5), и, наоборот, часто употребляется одно, без *шэнь* 神 в составе биномов или словосочетаний, называющих

моистские философы или доктрины (напр., *ши гуи* 事鬼 «служить духам» или *ли юй гуи* 利於鬼 «приносить пользу духам»), т.е. у него есть тенденция употребляться обобщающе и абстрактно. Слово *шэнь* 神, наоборот, может употребляться для обозначения конкретных духов, относительно которых неясно, считались ли они моистами духами предков, т.е. людей (например, дух-посланник с телом птицы из 31.5), а также имеет и предикативно-атрибутивное значение (см. сноску 28). *Шэнь* 神 в значении внутренней духовной энергии человека (субъективный «дух») в целом не свойственно моистским текстам: оно зафиксировано лишь раз в поздней главе 3.6. Я выбрал для этого слова перевод «божество», чтобы подчеркнуть, что, как правило, под *шэнь* 神 моистами не имеются в виду простые духи предков. Конкретный характер таких духов перевод «божество» передает хуже, чем слово «бог», но у слова «бог» больше нежелательных ассоциаций с западными пантеонами богов или, что хуже, с понятием «Бога» в авраамических религиях.

⁹⁴ [22], несмотря на то, что относят фразу к пропоненту, переводят как «я».

⁹⁵ Поскольку похожее встречается в эксплицитной цитате Мо-цзы в 27.8 и поскольку по формальным критериям тут логично видеть именно цитату. Но пропонент не ставит ее, видимо, потому, что хочет подчеркнуть логический переход от предшествующего дискурса к этому.

⁹⁶ По ВХБ.

⁹⁷ По [21] и [22]. Отграничено по формальному критерию. Возможно, этот параграф не был изначально связан по смыслу с предыдущим. В принципе, возможно, что от начала фрагмента и до этого места текст – это все-таки вставка пропонента.

⁹⁸ По БЮ.

⁹⁹ По [21] и [22]. Отделено по формальному критерию.

¹⁰⁰ По [21] и [22]. Отделено по формальному критерию.

¹⁰¹ По СИЖ.

¹⁰² По СИЖ.

¹⁰³ По [21] и [22]. Отделено по формальному критерию. [15] продолжает до следующего явного указателя на цитату Мо-цзы в 26.6

¹⁰⁴ Обычное значение слова *и* 意 в древнекитайской литературе – «мысли». Это могут быть как мысли в сознании человека, так и мысли этого человека, зафиксированные письменно. Поэтому в расширительном смысле это слово может значить «смысл / идея / значение», которое, однако, обычно не воспринимается древними китайцами абстрактно и отдельно от намерения автора текста: это всегда что-то, что вкладывает в текст конкретный автор. *И* 意 обычно указывает на «смысл» фразы или более сложного текстуального целого, т.е. с точки зрения древнего китайца, отдельные «имена» никогда не указывают на *и* 意, только на *ши* 實 «объекты» (ср.: [20, р. 114–115]; [19, р. 189–191]). «Мысли» могут иметь дескриптивный характер, а могут – прескриптивный, т.е. содержать в себе намерения и планы к действиям. Поэтому в ряде контекстов слово *и* 意 можно переводить как «намерение», и оно оказывается синонимичным, собственно, *чжи* 志 «воле». Впрочем, в древнекитайской литературе есть тенденция отличать «мысли» и «волю» не качественно (как мысли о том, что что-то есть, и о том, что что-то нужно сделать), а количественно – «воля» оказывается «сохраняющейся мыслью» (*и чжи со цунь* 意之所存, ср. ХДНЦ 2.8.2), т.е. «памятованием / мысленной фиксацией / хранением» (ср. СЦ 21.8). «Мысли» могут быть правильными и неправильными, обоснованными или необоснованными, поэтому слово *и* 意 может иметь также негативное значение «мнения / фантазии / домыслы» (ср. ЛЮ. 9.4). У моистов есть техническое понимание этого слова как «мысленного представления», прежде всего визуального образа (ср.: [7, р. 213–214]), но в главах 26–28 «мысли» могут «гласить» (*юэ* 曰) (ср. 26.4), т.е. осмысляться как имеющие прежде всего логосную природу. В русскоязычной синологии есть идеи переводить слово *и* 意 как «помысел», чтобы в одном слове выразить сему «мысль» и сему «волеуправления», присущие этому слову (а также аспект мысли, первоначально возникшей, не успевшей еще стать памятью). Мне кажется, применительно к главам 4 и 26–28 моистского корпуса этот вариант перевода неудачен: слово *и* 意 моисты применяют к «Небу», тому, что для них является верховным устроителем всего существующего и обладателем самых высших добродетелей, функциональным эквивалентом понятия «Бог». Слово же «помысел» в подобном религиозном или околорелигиозном контексте будет с неизбежностью несвободно от своих негативных коннотаций, сложившихся у него в православном аскетическом дискурсе (т.е. преимущественно как ростков дурных мыслей, вызываемых бесами), чего хотелось бы избежать применительно к «Небу», абсолютно положительному для моистов. Кроме того, даже если «помысел» и не воспринимается негативно (напр., «помысел от Бога»), это всегда мысль, источник которой – не в самом человеке (а в Боге или сатане), что, опять же, неприменимо к Небу, источнику всего по моистам. Я передаю соединение сем «мысль» и «намерение» в данном слове через нейтральное, но тоже употребительное в религиозном контексте слово «замысел», которое, в отличие от

«помысла», хорошо передает идею эталонности и глобальности, свойственную моистскому осмыслению *и* 意 «Неба». Чтобы подчеркнуть, что *и* 意 – не всегда что-то обязательно глобальное и абстрактное, когда оно употребляется в обобщенном смысле, я перевожу его во множественном числе как «замыслы», а когда оно указывает на конкретные и частные «мысли» по поводу конкретных и локальных вещей (как в 26.4), я перевожу его как «замысел [об X]». Употребляемое в сходных с *и* 意 контекстах, но много реже синонимичное слово *чжи* 志 я перевожу как «воля», поскольку по задействованности в моистском философском дискурсе оно ближе к «намерению», чем к «памятованию».

¹⁰⁵ Слово *фань* 反 означает «движение в обратную сторону» и по расширению смысла стало также означать «противодействие / противление / ход против». Я не смог найти русского эквивалента, совмещающего значения «обратности» и «противодействия», поэтому остановился на последнем («противиться / противление / противный»), поскольку как раз оно задействовано в контексте у моистов, а также хорошо сочетается с антонимичным *шунь* 順 «послушанием».

¹⁰⁶ Ср. параллельные места в 27.8, где «дела» совершенномудрых царей и царей-злодеев эксплицитно оформлены в качестве темы, а не подлежащего.

¹⁰⁷ Слово *шоу* 壽 в русских переводах часто передают как «долголетие», но это его вторичный смысл, не подходящий к данному контексту. К данному контексту хорошо подходит его основной и более философски нагруженный смысл «естественного срока жизни».

¹⁰⁸ [21], в согласии с ВХБ, вставляет здесь *юэ* 卽 и интерпретирует как речь пропонента. По параллелизму с предшествующими случаями мне кажется, тут говорит Мо-цзы, хотя, вероятно, выражает то, что считает общепринятым мнением, здравым смыслом.

¹⁰⁹ По формальным критериям.

¹¹⁰ Переведено так из-за того, что следующая фраза обычно трактуется в моистских текстах как «народное мнение» (а не мнение самого Мо-цзы). См. сноску 43.

¹¹¹ Поскольку похожее встречается в эксплицитной цитате Мо-цзы в 28.5 и поскольку по формальным критериям тут логично видеть именно цитату Мо-цзы. Но в принципе ее можно трактовать и как речь пропонента, как это делают [21] и [22].

¹¹² По формальным критериям.

¹¹³ По напрашивающемуся параллелизму с похожими конструкциями везде в этой главе.

¹¹⁴ По СИЖ.

¹¹⁵ По СИЖ.

¹¹⁶ По БЮ, ВХБ.

¹¹⁷ По СИЖ.

¹¹⁸ По параллелизму в 27.8.

¹¹⁹ В принципе, грамматика текста не мешает понять эту и следующую параллельную сентенцию в настоящем, а не в прошедшем времени, т.е. как выражающую общую закономерность, а не конкретную историческую ситуацию. В связи с факультативностью выражения времени в древнекитайском языке моисты могли использовать одну и ту же формулировку и для первого, и для второго в зависимости от требований полемики.

¹²⁰ В [21] и [22] переведено безлично, но имеются в виду люди Поднебесной.

¹²¹ Слово *цзя* 加 «прибавлять» по расширению смысла может означать «наделять» (именем, качеством и т.п.) и «применять» (какие-либо меры, положительные или отрицательные). Я не смог подобрать единое русское слово, удовлетворяющее всем возможным объектам слова *цзя* 加, и остановился на слове «применять» как самым нейтральным, хотя местами от этого страдает стиль.

¹²² По параллелизму с 27.8.

¹²³ См. сноску 120.

¹²⁴ По параллелизму с 27.8.

¹²⁵ По [22] цитата Мо-цзы заканчивается здесь. [21] весь параграф относит к цитате Мо-цзы. Я следую [21].

¹²⁶ Здесь [22] заканчивают цитату. В [21] цитата Мо-цзы идет до конца параграфа. Я согласен с [21] по формальным критериям.

¹²⁷ [15] опускает *юэ* 卽 из перевода, [21] здесь считает говорящим Мо-цзы, [22] тоже переводят «я говорю», но, в отличие от [21], непонятно, кто у них этот «я». Я считаю, что это говорит Мо-цзы, но сам внутри своей цитаты, используя *юэ* 卽 в риторическом приеме, а не для введения реальной новой прямой речи.

¹²⁸ *Ши* 是, а также парное к нему слово *фэй* 非 в моистской протологике являются специальными служебными терминами, обозначающими в общем виде пару объектов, связанных отношением

противоречивости (*фань* 反), что-то типа «X и не-X» (подробнее см.: [11, с. 101]), но в остальном корпусе моистских текстов употребляются в своем обычном местоименном значении: *ши* 是 «это / то / данное» (т.е. то, о чем говорилось ранее), *фэй* 非 «не это / то / данное» (отрицание *ши* 是) – от которого происходит расширение смысла у этих слов до значений «правильное» и «неправильное» (ср. в русском языке: «Ты сейчас сказал что-то не то (т.е. неправильное, неуместное)» или «То самое (т.е. верно, правильно) говоришь!»). В данном переводе я старался совместить у этих слов и сему «правильное / неправильное», и их местоименную этимологию.

¹²⁹ По ВХБ.

¹³⁰ По [21], [22].

¹³¹ По [22] и [21]. Однако у них в переводе это говорится не от лица Мо-цзы, а безлично. Между тем, здесь проponent фактически повторяет фразу, процитированную ранее, чтобы от нее поставить следующий наводящий вопрос.

¹³² [22] заканчивают цитату здесь, [21] считает, что цитата Мо-цзы распространяется дальше до конца фрагмента. Я следую формальным критериям.

¹³³ [22] начинают тут новую цитату, но говорящий прямо не указан. Я считаю, что это Мо-цзы пользуется риторическим *юэ* 曰.

¹³⁴ [22] здесь заканчивают цитату.

¹³⁵ По СИЖ.

¹³⁶ См. сноску 133.

¹³⁷ По СИЖ.

¹³⁸ [22] здесь заканчивают цитату.

¹³⁹ По БЮ.

¹⁴⁰ Отделено по формальным критериям.

¹⁴¹ [15] опускает *юэ* 曰. У [22] безлично. Я считаю, что здесь говорит Мо-цзы по параллелизму с 27.2, 28.2 и по [21].

¹⁴² По [22].

¹⁴³ По [22] здесь конец цитаты. Согласно моей интерпретации, *жань цзэ* 然則 не может служить здесь маркером конца цитаты, ибо не вводит наводящий вопрос.

¹⁴⁴ Здесь, а также в параллельных местах в 27.2 и 28.2 моист вводит терминологическую пару *гуй* 貴 и *чжи* 知, играющую важную роль в его обосновании происхождения морали от Неба, а также в качестве атрибутов самого Неба. *Гуй* 貴 в своем обычном значении имеет смысл «дорогой / ценный / важный». Именно это слово активно используется в древнекитайской философской литературе в связи с вопросом о наиболее ценном в жизни, поведении или в чьем-то учении (ср., напр., ЛШЧЦ 2.1.1; 17.7.1). Оно также употребляется в качестве устойчивого слова-клише для обозначения аристократии и часто может переводиться как «благородные / знатные». Данные русские эквиваленты этимологически выводят аристократизм из принадлежности к хорошему роду или обладания славой и известностью, китайская же логика другая: аристократ – это (в идеале) тот, кто ценен и важен для общества. Ценность и важность (особенно в обществе) вполне естественно оказывается связана с «влиятельностью» (способностью многое сделать), и это еще одна сема слова *гуй* 貴. Переводом *гуй* 貴 как «значительный» я попытался совместить в одном русском слове обе эти семы («ценность» и «влиятельность»). Смысл «влиятельности» у *гуй* 貴 виден в сопоставлении его с парным словом *чжи* 知 «разумность / рассудительность / мудрость», что образует хороший структурный контраст слова со значением действия (*гуй* 貴) и слова со значением знания (*чжи* 知), а также хорошо объясняет контекст данного и параллельных фрагментов. *Чжи* 知 везде в тексте я перевожу как «разумный», хотя в зависимости от контекста в древнекитайской литературе это слово может обозначать как способность к правильному познанию («разум / рассудок»), так и правильные знания («мудрость»), и оба понимания возможны в случае моистских текстов. Я не стал переводить *чжи* 知 словом «мудрый», поскольку оно уже используется в переводе термина *шэн* 聖 «совершенномудрый».

¹⁴⁵ С точки зрения современной логики, это лишь фактуальное умозаключение, ибо из того, что две причины влекут одни и те же следствия, не следует с необходимостью, что эти причины тождественны или как-то иначе связаны.

¹⁴⁶ Эту фразу (и параллельные ей в 27.2; 28.2) можно понимать в превосходной степени: Небо – самое значительное, Небо – самое разумное. В древнекитайском языке сравнительная и превосходная степень прилагательных часто образуется по принципу: «А больше Б» = «А большое относительно Б», «А – самое большое» = «А – большое и только оно».

¹⁴⁷ По СИЖ.

¹⁴⁸ По СИЖ.

¹⁴⁹ По БЮ.

¹⁵⁰ [21] и [15] считают, что начиная от этого момента и до конца фрагмента идет одна сплошная цитата Мо-цзы с включением двух цитат второго уровня. [22] дают другую разбивку.

¹⁵¹ По ВХБ.

¹⁵² Здесь [22] прерывают цитату Мо-цзы (в которую встраивают цитату второго уровня из «Шу цзин»).

¹⁵³ По БЮ.

¹⁵⁴ У [21] говорит Мо-цзы. У [22] безлично, [15] опускает перевод юэ 曰. Я полагаю, что во всей данной цитате Мо-цзы юэ 曰 без эксплицитного субъекта отсылают либо к авторитету совершенномудрых людей (ср. 28.2, где тезис о воздаянии Сыну Неба от Неба прямо вкладывается в уста совершенномудрых царей), либо к чему-то, что считается общепринятым, народным мнением, здравым смыслом (как в связи с данным юэ 曰). Поэтому я перевожу нейтральным «говорится».

¹⁵⁵ Здесь *жань цзэ* 然則 не может считаться маркером конца цитаты, ибо не вводит никакого наводящего вопроса.

¹⁵⁶ По [21].

¹⁵⁷ Возможные альтернативные переводы: «небесным духам», «духу Неба» (менее вероятный).

¹⁵⁸ Я беру здесь *дао* 道 в значении «говорить / повествовать».

¹⁵⁹ В дошедшей до нас литературе нет источника с таким названием. Цитата, однако, похожа на пассаж из одного стиха из «Ши цзин» (ШИЦ, стих 207, параграф 1, строка 1), но не тождественна ему. Использует моист альтернативный вариант стиха или же у него ошибка в тексте – непонятно. Перевод [21] не отражает того факта, что это название документа.

¹⁶⁰ По ВХБ.

¹⁶¹ По БЮ.

¹⁶² По ТХЦ.

¹⁶³ По СИЖ.

¹⁶⁴ По СИЖ.

¹⁶⁵ По ЦЛХ.

¹⁶⁶ [22] здесь оканчивают цитату Мо-цзы.

¹⁶⁷ По СИЖ.

¹⁶⁸ Вставлено по смыслу. Согласно с переводами [21] и [22].

¹⁶⁹ [22] считают, что здесь кончается текст пропонента.

¹⁷⁰ [21] начинает новый параграф с этого места и трактует его весь как цитату Мо-цзы. [22] считают его развернутым комментарием пропонента. Я в общем следую [22].

¹⁷¹ В [3], где есть перевод этого фрагмента, эта усилительная фраза не переведена.

¹⁷² [3] переводит риторическим «Разве это не ясно?», считая *ху* 乎 конечной частицей. Такой перевод, однако, не учитывает начальных *гу вэй* 故唯 «поэтому лишь» и, таким образом, оставляет без перевода важное уточнение в рамках моистской тео-политической философии.

¹⁷³ Параграфы 27.4–8 имеют параллелизм в том, как они начинаются. В начале идет вводное *це* 且 «кроме того / далее / а еще», которое вводит тему, а затем на эту тему приводится цитата, начинающаяся на *юэ* 曰 (причем только в одной цитате (27.7) эксплицитно говорится, что она затрагивает именно тему, заявленную после вводного слова!). Я везде трактую вводные слова как слова пропонента (разнотечения между вводной тематикой и тематикой, эксплицитно указываемой в цитатах, тому лучшее подтверждение), а цитаты – как цитаты Мо-цзы. 27.4 немного выбивается из этого параллелизма тем, что между вводным словом и цитатой кроме указания на тему у него содержится довольно пространственный комментарий пропонента, но зато в нем цитата явно атрибутирована Мо-цзы.

¹⁷⁴ По БЮ.

¹⁷⁵ По ЮЮ.

¹⁷⁶ По параллелизму.

¹⁷⁷ По СИЖ.

¹⁷⁸ По СИЖ.

¹⁷⁹ У [22] и [15] перевод юэ 曰 опущен. [22] трактуют это как слова пропонента. Мне кажется, здесь пропонент апеллирует к здравому смыслу.

¹⁸⁰ По СИЖ.

¹⁸¹ По ВХБ.

¹⁸² По [22].

¹⁸³ В этом месте [21] также начинает новый параграф, целиком представляя его как цитату Мо-цзы. [22] делают разбивку после этой шаблонной фразы и интерпретируют следующий параграф как пояснения пропонента.

¹⁸⁴ По СИЖ.

¹⁸⁵ Добавлено по последующему параллелизму.

¹⁸⁶ Из контекста напрашивается вывод, что для моистов *инь-ян* – это не фундаментальные организующие миропорядок категории, к которым можно отнести все вещи в мире, каким они предстают в китайской философии конца периода Сражающихся государств и средневековья, а более локальные и конкретные погодные состояния «затенённости» и «освещённости», свойственные употреблению этой пары слов в более ранней древнекитайской литературе.

¹⁸⁷ Предположительно.

¹⁸⁸ [21] и [22], следуя СШС, ставят *мо* 莫 перед *фэй* 非.

¹⁸⁹ [21] и [22], следуя ВХБ и др., заменяют *фоу* 否 на *хоу* 厚.

¹⁹⁰ Тут, видимо, эмфатическая инверсия подлежащего.

¹⁹¹ По [21], [22]. [15] продолжает цитату до конца 27.8. [21] и [15] атрибутируют цитату Мо-цзы, [22] – проponentу.

¹⁹² В [22] причинно-следственная связь: «из-за своей злобности к другим ставшие несчастливими». В [15] и [21] простая сочинительная связь, причем [21] понимает *бусян* 不祥 в значении *бу шань* 不善 «не хорошие»: «негуманные и нехорошие». Я, с одной стороны, попытался оставить грамматическую сочинительную связь, в то же время выразив и семантическую причинно-следственную связь. О переводе *бусян* 不祥 см. сноску 44.

¹⁹³ [21] и [21], из-за вставки (см. сноску 188) и замены (см. сноску 189), переводят эту фразу по-другому. Если принять их замены, перевод будет такой: «Ничто, даже кончик волоса, не является тем, что не сделало Небо (=Небо сделало все, даже кончик волоса), и если народ получает это и извлекает из этого пользу, то [такую любовь Неба] можно называть “великой”». Этот перевод плавно переключает читателя на тему «великой любви», раскрывающуюся в 27.6. Но при таком переводе частица *жо* 若 в начале предложения оказывается в нетипичном служебном значении «даже». Кроме того, эта фраза слово в слово повторяется в 27.6, без каких-либо вариаций и вставок, что может указывать на ее аутентичность. Я попробовал перевести без вставок и замен. Связь с «великостью» небесной любви теряется, но в остальном фраза очень даже логична, уместна и переводится без натяжек. [3] переводит этот фрагмент как «...оно (Небо. – прим. авт.) зарождает и взращивает все сущее, подобно тому, как волос вырастает и изгоняется из корня. Нет не сделанного небом. А люди берут все это и обогащаются им. Значит, можно говорить, что благодать неба велика». Такой странный перевод основан на странной разбивке в связи с пониманием *жо* 若 в значении «подобно тому, как», а *хао чжи мо* 豪之末 в значении «волос вырастает и изгоняется из корня». Это не соответствует обычной семантике данного словосочетания (допустимые варианты перевода: «кончик волоса» или на крайний случай «волос движется к кончику», но никак не предложенный в [3]). [15] также переводит далеко от оригинала: «Все подготовлено для блага человека. Даже кончик волоса – работа Неба. Существенна, можно сказать, польза, которой наслаждается человек. Но нет никакой услуги взамен...».

¹⁹⁴ В [3] «вознаграждение». Это неверный перевод применительно к Небу, поскольку награждает всегда вышестоящий, а по моистам выше Неба нет ничего. Здесь имеется в виду именно обратный дар благодарности. По похожим местам в 27.6 (ср. 而無報{子求}→[乎]父) можно было бы исправить *фу* 夫 на *ху* 乎, и тогда перевод был бы такой: «[Это] так, [но при этом] одни только [люди] не имеют воздаяния [благодарностью] Небу и [даже] не осознают, что...». Такой перевод теоретически возможен, но с ним приходится восстанавливать субъект для субъектного квантификатора *ду* 獨 «один только», при этом вводя противопоставления человека всему остальному творению, что в общем-то не свойственно моистским текстам.

¹⁹⁵ См. сноску 192.

¹⁹⁶ В [3] почему-то это переведено как «поступают несправедливо, недобродетельно».

¹⁹⁷ По ВХБ.

¹⁹⁸ По УЮЦ, ВНС.

¹⁹⁹ По ВНС.

²⁰⁰ По СИЖ.

²⁰¹ По СИЖ.

²⁰² Предположительно.

²⁰³ Нарушая параллелизм с идентичной фразой в 27.5, [21] почему-то не ставит здесь *мо* 莫, а [22] ставит *у* 無, хотя переводят идентично фразе в 27.5.

²⁰⁴ По БЮ.

²⁰⁵ По параллелизму с фразой из 27.5 [21] (с опечаткой) и [22] изменяют *фоу* 否 на *хоу* 厚.

²⁰⁶ По [21], [22]. Они оба считают, что здесь цитата начинается с самого начала параграфа. [15] продолжает цитату до конца 27.8.

²⁰⁷ Фраза в конце фрагмента о том, что «От древности и вплоть до нынешнего [времени] никогда не было такого, чтобы не было этого» наводит на мысль, что моисты мыслят если не все, то большую часть производимых Небом явлений как повторяющиеся. Но между тем те явления, которые описываются через глагол *вэй* 為 «делать / создавать», естественно понимать как произошедшие один раз. Везде в этом фрагменте я перевожу глаголы создания, отличные от *вэй* 為, в настоящем времени, а включающие *вэй* 為 – в прошедшем. Онтологическую силу слова *вэй* 為 в данном пассаже тоже трудно точно оценить: хотя моисты, безусловно, не мыслили в рамках различия «творения» (из ничего) и «создания» (из какого-то материала), в то же время они нигде в своих текстах не говорят, что Небо «порождает» (*шэн* 生) что-либо (обычный глагол для выражения производящей деятельности Неба в остальной древнекитайской литературе), предпочитая нейтральное словосочетание *цзы тянь чу* 自天出 «происходит от Неба» (27.1–2; 28.2) или *цяо(=си) суй* 撒 (=撒) 遂 «вызывает и производит» (27.5–6).

²⁰⁸ [21] не переводит это слово никак. [15] переводит как «упорядочило». [22] следует исправлению ВНС. Я следую [22]. [3] не следует исправлению ВНС и переводит как «делает ярче», исходя, видимо, из значения «полировать / точить / шлифовать» у *мо* 磨. Если все же не принимать исправление *мо* на *ли* 曆, то, вероятно, точнее было бы перевести как «наделяет яркостью», потому что полировка и шлифовка не только усиливают качество, но и создают его, а вместе с *мо* 磨 в тексте стоит слово *вэй* 為 «делать / создавать». Исправление на *ли* в значении «распределять по местам», принятое в моем переводе, лучше отвечает параллелизму с другими «словами создания» (*чжи* 制 *вэй* 制 為 «распоряжаться», *ле* 列 *вэй* 列 為 «расставлять») в данном фрагменте, а также параллельному словоупотреблению в 19.4, где объект «распределения» – горы и реки – никак нельзя «делать ярче». *Ли* 曆 как замена для *мо* 磨 значит «распределять» с оттенком «по разрядам».

²⁰⁹ *Чжи* 制 имеет изначальный смысл «резать», откуда по переносу значения образовались другие его смыслы: «решать», «контролировать», «распоряжаться» и т.п. Применительно к сезонам года я беру его с оттенком смысла «отмерять сроки».

²¹⁰ К сожалению, на этом перевод этого важного пассажа в [3] обрывается.

²¹¹ *Ле* 列 имеет обычный смысл «ряд / расставлять в ряд / становиться в ряд» и, видимо, употребляется здесь для описания пространственной конфигурации своего дополнения.

²¹² См. сноску 192.

²¹³ См. сноску 193.

²¹⁴ Ср. сноску 194.

²¹⁵ См. сноску 192.

²¹⁶ По УЮЦ.

²¹⁷ По [22].

²¹⁸ По СИЖ.

²¹⁹ По СИЖ.

²²⁰ В [15] перевод *юэ* 曰 опущен, в [22] переведено безлично, в [21] говорит Мо-цзы. Я следую общей интерпретации этой сентенции как «народного мнения» в текстах моистов (см. сноску 43). В принципе, чтобы не нарушать параллелизм с 27.5–6, 8, когда после вводного слова пропонента идет цитата Мо-цзы, допустимо понимать эту сентенцию так, что ее говорит Мо-цзы, но внутри делает отсылку к данной «народной мудрости».

²²¹ В [22] неопределенное «мы можем сказать». [21] относит реплику к Мо-цзы. Я считаю, что здесь используется риторическое *юэ* 曰, обозначающее мнение абстрактного здравого смысла.

²²² См. предыдущую сноску.

²²³ По УЮЦ.

²²⁴ По СИЖ.

²²⁵ [21] относит весь параграф к цитате Мо-цзы, [22] выделяют вставки пропонента, например, здесь они кончают цитату Мо-цзы и далее трактуют текст как текст пропонента.

²²⁶ Риторическое *юэ* 曰.

²²⁷ Риторическое *юэ* 曰.

²²⁸ По СИЖ.

²²⁹ Говорящие – люди, хвалящие совершеннымудрых царей.

²³⁰ Риторическое *юэ* 曰. Говорящий – оппонент.

²³¹ По ВНС.

²³² Риторическое юэ 曰.

²³³ Риторическое юэ 曰.

²³⁴ Говорящие – люди, хвалящие совершенномудрых царей.

²³⁵ Риторическое юэ 曰. Говорящий – оппонент.

²³⁶ По ВХБ.

²³⁷ По ССЯ.

²³⁸ По БЮ.

²³⁹ По СИЖ, БЮ.

²⁴⁰ По УЖЛ.

²⁴¹ [22] не учитывает 若... 者 при переводе.

²⁴² Яо 堯 – культурный герой и мифический правитель Китая додинастийного времени (прав. сер. XXIV – сер. XXIII вв. до н.э.), известный тем, что совершил передачу власти не по принципу родства (сыну), а по принципу достоинства – как раз Шуню 舜 (прав. кон. XXIII в. до н.э.), который являл собой для древних китайцев прежде всего исторический образец сыновней почтительности. Шунь передал престол Юю, о котором говорится далее в тексте и было сказано ранее в сноске 48.

²⁴³ Согласно интерпретации [22] и по параллелизму в 28.5. [21] относит последующие «добавления» к словам Мо-цзы.

²⁴⁴ По параллелизму с фрагментом несколькими предложениями ниже.

²⁴⁵ Моист цитирует «Ши цзин» (ШИЦ, стих 241, параграф 7, строка 1). Ср. перевод: [13, с. 229–230 (III, I, 7, VII)].

²⁴⁶ Более прямой перевод «я преисполнен ясной благодати», принимаемый, в частности, в [13], делает логически бессвязной всю цитату. Ср. также похожий пассаж в 31.5: 帝享女明德 «Владыка удовлетворен твоей ясной благодатью».

²⁴⁷ См. ШСЦЖЮ. С. 522.

²⁴⁸ По параллели с 28.4.

²⁴⁹ См. сноску 241.

²⁵⁰ См. сноску 243.

²⁵¹ Неточная цитата из «Шу цзин» (ШУЦ, раздел 4, гл. 1, параграф 1) с указанием названия главы, из которой производится цитация. Название главы тоже дано с вариацией относительно дошедшего до нас оригинала (в современной версии она называется не *Да ши* 大誓, как у моиста, а *Тай ши* 泰誓).

²⁵² *Шэньци* 神祇 «божества и духи земли» – устойчивый бином в древнекитайской литературе (71 находка по базе данных «Chinese Text Project»).

²⁵³ По параллельному месту в 36.4.

²⁵⁴ *Мин* 命 в своем обычном смысле означает «приказ», в том числе приказ о назначении на должность, поэтому семантически это слово близко к русскому «назначение». Со словом «назначение» его сближает и то, что с ним произошло, видимо, расширение смысла в ключе, похожем на то, как от латинского *destinare* в ряде современных европейских языков образовались слова со значением «судьба» (ср. *англ.* *destiny*, *фр.* *la destinée*, *исп.* *destino*), т.е. нечто «заранее назначенное / предопределенное». Это слово довольно рано стало важной частью древнекитайского философского дискурса как указывающее на «предопределение» Неба – т.е. то, чему Небо «назначает» сбыться с необходимостью, которая не зависит от человека и воспринимается как что-то внешнее, в отличие от, например, внутренней детерминации, которая часто обозначается словом *син* 性 «[индивидуальная] природа» (ср. также весьма употребительное под конец периода Сражающихся государств словосочетание *синмин чжи цин* 性命之情 «сущностные свойства (внутренней. – прим. авт.) природы и (внешнего. – прим. авт.) предопределения», которое хорошо показывает сему «внешнего» в слове *мин* 命). «Предопределенными» могли считаться как фундаментальные факты человеческого бытия, типа рождения и смерти, богатства и бедности, естественного срока жизни и т.п., так и конкретные частные факты человеческой биографии (частый «типичный пример» здесь в древнекитайской литературе – это смерть от стояния под обваливающейся стеной), особенно разного рода миссии, назначенные человеку от Неба. От Неба может идти и предопределение к тому, чтобы управлять всей Поднебесной, т.е. быть «царем» (*ван* 王). Именно это и имел в виду царь-злодей Чжоу Синь, когда говорил: «Я имею предопределение». Моисты избегают терминологического употребления слова *мин* 命 «предопределение» применительно к Небу, предпочитая вместо этого синонимичные *и* 意 «замыслы» и *чжи* 志 «волю», поскольку для них *мин* 命 как термин неизбежно влечет доктрину полного детерминизма и фатализма, которую они (не вполне обоснованно) приписывают конфуцианцам и с которой рьяно спорят в главах 35–37, а также 39.2 и 48.6 «Мо-цзы».

²⁵⁵ [21] и [22], в согласии с ССЯ, считают, что местоимение *цзи* 其 «его / ее / их» здесь указывает на «духов». Это возможно.

²⁵⁶ По параллели с 28.4.

²⁵⁷ В согласии с БЮ [21] и [22] заменяют *чжи* 之 на *чжи* 志, но оно не типично для этой главы в целом и данного параграфа в частности.

²⁵⁸ По [22].

²⁵⁹ По СИЖ.

²⁶⁰ См. сноску 257.

²⁶¹ По СИЖ.

²⁶² По ВНС.

²⁶³ По ВНС.

²⁶⁴ По СИЖ.

²⁶⁵ [21] и [22] распространяют цитату Мо-цзы до конца параграфа. Я следую параллелизму с более ранними местами.

²⁶⁶ Дословно «создание [произведений] культуры и учености, выхождение [из ртов] слов и разговоров». Я перевел в большем соответствии с нормами русского языка.

²⁶⁷ Т.е. замыслы Неба.

²⁶⁸ [21] считает, что далее все до конца параграфа – цитата Мо-цзы. [22] выделяют вставки пропонента. Я, в общем, следую [21].

²⁶⁹ По СИЖ и УЮЦ.

²⁷⁰ По [22] здесь конец цитаты.

²⁷¹ Здесь *жань эр* 然而 не служит маркером конца цитаты, поскольку за ним не следует никакой наводящий вопрос, а само оно органично продолжает предшествующий дискурс.

²⁷² По ВИЧ.

²⁷³ Ни [21], ни [22] почему-то не учитывают этой семантики *жэнь* 人 при переводе («...по тому, как они живут у себя дома»).

²⁷⁴ По параллелизму с 26.1.

²⁷⁵ По [22] здесь конец цитаты Мо-цзы. [21] распространяет цитату до конца параграфа, а [15] – до 28.5. Я следую [21] по формальным причинам.

²⁷⁶ Здесь Мо-цзы вставляет в свою речь риторическое *юэ* 曰 с речью оппонента. [15] опускает, [21] относит к риторическому вопросу Мо-цзы, [22] – к риторическому вопросу пропонента.

²⁷⁷ По [21] здесь говорит Мо-цзы. [22] считают это продолжением пояснения пропонента, [15] опускает *юэ* 曰. Я считаю это риторическим *юэ* 曰 в цитате Мо-цзы.

²⁷⁸ Здесь *жань эр* 然而 не служит маркером конца цитаты, поскольку за ним не следует никакой наводящий вопрос, а само оно органично продолжает предшествующий дискурс.

²⁷⁹ По БЮ.

²⁸⁰ По БЮ.

²⁸¹ По БЮ.

²⁸² По БЮ.

²⁸³ По параллелизму.

²⁸⁴ По СИЖ.

²⁸⁵ По СИЖ.

²⁸⁶ По [22].

²⁸⁷ По [22].

²⁸⁸ По ВНС.

²⁸⁹ По БЮ.

²⁹⁰ По БЮ.

²⁹¹ По СИЖ.

²⁹² [21] относит реплику к Мо-цзы, [22] – к оппоненту, [15] опускает *юэ* 曰. Эта конструкция будет параллельна началу параграфа.

²⁹³ По УЮЦ.

²⁹⁴ По [22].

²⁹⁵ По УЮЦ.

²⁹⁶ Здесь *жань цзэ* 然則 не может считаться маркером конца цитаты Мо-цзы, ибо не вводит никакого наводящего вопроса.

²⁹⁷ См. сноску 72.

²⁹⁸ См. сноску 72.

²⁹⁹ Ср. вариант подобной аргументации в 27.1 и в 26.2.

³⁰⁰ [22], несмотря на то, что относят фразу к пропоненту, переводят как «я».

³⁰¹ По [22] это реплика пропонента, по [21] – Мо-цзы, [15] не переводит юэ 曰. Я считаю, что это риторическое юэ 曰 оппонента в цитате Мо-цзы.

³⁰² По [22] это реплика пропонента, по [21] – Мо-цзы, [15] не переводит юэ 曰. Я считаю, что это риторическое юэ 曰 ответа оппоненту в цитате Мо-цзы.

³⁰³ По ВСН.

³⁰⁴ По УЮЦ.

³⁰⁵ По СИЖ.

³⁰⁶ См. сноску 31.

³⁰⁷ По ВНС.

³⁰⁸ По СИЖ.

³⁰⁹ По СИЖ.

³¹⁰ По ВНС.

³¹¹ По ВИЧ.

³¹² По параллелизму с последующим.

³¹³ По СИЖ.

³¹⁴ По [22]. Судя по параллельным пассажам 26.4, 6, здесь, возможно, пропущен кусок текста.

³¹⁵ По СИЖ.

³¹⁶ По ВНС.

³¹⁷ По ВНС.

³¹⁸ По СШС.

³¹⁹ [15], как обычно, опускает перевод юэ 曰, [22] переводят это и следующие три юэ 曰 неопределенным «мы можем сказать». [21] относит данное и третье юэ 曰 к оппоненту, а второе и четвертое – к Мо-цзы. Я полагаю, что как раз в случае данного и третьего юэ 曰 задает риторический вопрос Мо-цзы, а в случае второго и четвертого дается ответ от лица «народного мнения» или «здорового смысла». Исходя из общего полемичного стиля текста естественнее считать, что здесь моист не высказывается в стиле *ipse dixit*, как его представляют данные переводчики, а апеллирует к общему мнению и здравому смыслу (одному из трех критериев из правильности доктрин, согласно 35.2).

³²⁰ См. предыдущую сноску.

³²¹ См. сноску 319.

³²² См. сноску 319.

³²³ По уточнению в конце данного фрагмента.

³²⁴ В [21] «необходимо награждают хорошее и наказывают плохое у достойных». В остальной древнекитайской литературе словосочетание *сянь чжэ чжи* 賢者之 с последующим словом со значением действия все-таки обычно обозначает субъект этого действия, а не объект. Кроме того, такой перевод плохо сочетается с обычным у моистов клише «наградить достойных... наказывать злодеев» (*шан сян... фа бао* 賞賢...罰暴, ср. 16.9; 27.6; 31.1,15–16): непонятно, за что плохое наказывать «достойных»? Я следую переводу [22] и [15]. Судя по дальнейшему контексту, как *сянь* 賢 характеризуются здесь не совершенномудрые цари, а само Небо. Обычно в древнекитайской литературе этим словом называют того, кто в своих способностях (ЧЖЦ 24.7; ЛХ 80.25; СЦ 31.7), словах и знаниях (ШЦШ 25.1; СЦ 31.7) и особенно поступках (ср. СШ 8.3.5, 9.47; ХФЦ 49.9; СЦ 31.7) (в том числе моральных, ср. ЛЦ 25.30) показывает проверяемые хорошие / лучшие результаты (ср. ЛХ 80.7, и особо 80.25, где дано собирательное определение: 世人之檢, 苟見才高能茂, 有成功見效, 則謂之賢。。。據才高卓異者, 則謂之賢耳。。。). «Люди [нынешнего] поколения проверяют [так]: если увидят талантами высокого и способностями превосходного, имеющего свершения, достижения и видимые результаты, то называют его достойным... их называют достойными только на основании высоких талантов и отличающегося [от других] величия...»). В моистских текстах *сянь* 賢 часто идет в паре с такими словами, как *ю нэн* 有能 «способные» (8.2), *кэ кэ* «пригодные (=те, кого можно [использовать])» (35.6), *лян* 良 «добрые» (8.2; 27.2; 36.2) и исполняющие *и* 義 «долг» (8.5), а также *чжи чжэ* 智者 «разумные» (9.1). В одном месте фактически в похожем на СШ 9.4.7 ключе дается косвенное определение *сянь* 賢 как тех, кто имеет *шан син* 善行 «хорошие / лучшие поступки» и *шан янь* 善言 «хорошие / лучшие речи» (9.4.5). Обычный перевод этого слова – «достойный / талантливый». Я, однако, выбрал перевод «добродетельный», чтобы подчеркнуть, во-первых, безусловно наличествующую у этого слова связь с моральным поведением, а также идею «хороших / лучших / превосходных действий» как необходимого условия бытия *сянь* 賢. Для моистов способны управлять другими только те, кто *сянь* 賢, потому что только у них это хорошо получается,

потому что они по определению – «способные» и «знающие», и поэтому «хорошо поступающие». Небо для моистов вполне естественно характеризуется как *сянь* 賢 в превосходной степени, потому что оно в превосходной степени «значительное» (=способное к совершению действий) и «мудрое» (27.1–2). В данном же пассаже моист хочет дополнительно фундировать действия по наказанию злодеев и награждению хороших исходя из определения слова *сянь* 賢: если Небо – *сянь* 賢, то оно необходимо награждает хороших и наказывает плохих. Эмпирически же то, что Небо ведет себя как *сянь* 賢, видно из исторических свидетельств. Нетривиальным и непопулярным для современного читателя здесь оказывается скорее то, что моист пытается вывести из награждающей и наказующей функций Неба его «любовь» к людям: то, что Небо судит людей, показывает его заботу и попечение о них.

³²⁵ По параллелизму со следующим.

³²⁶ По [22], [21] относит «именование» к Небу.

³²⁷ Здесь и далее в этом фрагменте цитаты Мо-цзы даются в согласии с [21]. [22] считает все цитаты репликами проponenta, [15], как обычно, опускает перевод *юэ* 曰. Эта начальная цитата – риторическое *юэ* 曰 Мо-цзы.

³²⁸ Риторическое *юэ* 曰 оппонента в цитате Мо-цзы.

³²⁹ См. сноску 327.

³³⁰ Риторическое *юэ* 曰 оппонента в цитате Мо-цзы.

³³¹ См. сноску 327.

³³² По ЮЮ.

³³³ *Чжун* 忠 «преданность» – здесь, возможно, добродетель нижестоящих по отношению к вышестоящим, а *хуэй* 惠 «милость» – добродетель вышестоящих по отношению к нижестоящим. В то же время относительно моистской трактовки *чжун* 忠 есть споры в научной среде (см.: [16]).

³³⁴ *Цы* 慈 – это специфическая любовь родителей к детям или (реже) вышестоящих к нижестоящим.

³³⁵ По [22]. В [21] безлично.

³³⁶ По параллелизму с 27.8.

³³⁷ См. предыдущую сноску.

³³⁸ По параллелизму с 27.8.

³³⁹ По БЮ.

³⁴⁰ По БЮ.

³⁴¹ По СИЖ.

³⁴² По СИЖ.

³⁴³ По СИЖ.

³⁴⁴ По СИЖ.

³⁴⁵ По СИЖ.

³⁴⁶ По СИЖ, по параллелизму далее.

³⁴⁷ По ВНС.

³⁴⁸ По ВИЧ.

³⁴⁹ По СИЖ.

³⁵⁰ По ВИЧ.

³⁵¹ По СИЖ.

³⁵² По параллелизму с предшествующим (*ши жэнь* 使人... – *вэй жэнь* 為人...).

³⁵³ По СИЖ.

³⁵⁴ По ВНС.

³⁵⁵ По общей взаимозаменяемости этих иероглифов везде в этих главах.

³⁵⁶ По [21]. В [22] «как мы станем еще больше».

³⁵⁷ Образное обозначение людей, специально занятых на воинской службе. Образ тут, видимо, такой: правитель – тигр, а его воины – это его когти и клыки.

³⁵⁸ По [22].

³⁵⁹ В целом, по [21].

³⁶⁰ В целом, по [22]. [21] переводит *гань жэнь* 干人 как «способных людей», но при этом выражение не имеет особого смысла.

³⁶¹ Т.е. агрессорам.

³⁶² Возможно понимать *чжэн* 正 «правильный / исправлять» как *чжэн* 政 «управление / управлять».

³⁶³ См. сноску 360.

³⁶⁴ По [22], у [21] относится к Мо-цзы.

³⁶⁵ [22] относит реплику к пропоненту, [21] – к Мо-цзы, [15] опускает юэ 曰. Я следую [22], юэ 曰 здесь риторическое и, возможно, выражает позицию «здорового смысла».

³⁶⁶ По СИЖ.

³⁶⁷ По СИЖ.

³⁶⁸ По ВИЧ.

³⁶⁹ По СИЖ.

³⁷⁰ По ВИЧ.

³⁷¹ По СИЖ.

³⁷² По СИЖ.

³⁷³ По СИЖ.

³⁷⁴ По БЮ.

³⁷⁵ По УЮЦ.

³⁷⁶ По БЮ.

³⁷⁷ По [22] здесь конец цитаты Мо-цзы. [21] считает, что цитата Мо-цзы идет до конца параграфа. По формальным причинам я согласен с [21].

³⁷⁸ По БЮ.

³⁷⁹ По реальному переводу [22]. Это согласно с параллельным *ци линь го чжи жэнь* 其鄰國之人 в следующей фразе. [21] оставляет разбивку между *жэнь* 人 и *ци* 其, а после *цзинь чжи* 禁之 в реальном переводе добавляет: *инь и вэй бу и* 因以謂不義, таким образом, переводя: «...что касается кого-то, кто убивает другого человека, его собственное государство попытается предотвратить это, потому что все знают, что делать это несправедливо. Но они способны убить большое количество людей в соседнем государстве и принять это за великую праведность».

³⁸⁰ По сходству иероглифов с теми, что имеются в тексте главы. [22], следуя ВХБ, заменяют эту тройку на *и фу юэ* 以斧鉞 и убирают разбивку между *цзинь чжи* 禁之 и *цы(=и)* 此 (=以), переводя: «Теперь короли, графы и великие люди, осуществляя госуправление, с помощью боевых топоров и алебард запрещают любому убивать человека в своем государстве. Но они называют тех в соседних штатах, кто способен убить многих людей, очень праведными». Проблема в том, что словосочетание *фу юэ* 斧鉞 практически не встречается в остальном тексте «Мо-цзы» и точно не фигурирует в этой главе и связанных фрагментах.

³⁸¹ По ВНС.

³⁸² По БЮ.

³⁸³ *Дэ* 得 «получить», как и английское to get, в расширительном смысле может значить «поймать».

³⁸⁴ По [22].

³⁸⁵ По [22].

³⁸⁶ Здесь употреблено слово *цзянь* 兼 в глагольном значении. О его грамматическом и философском смысле см. сноску 30.

³⁸⁷ По [22].

³⁸⁸ По [21]. [22]: «а они все описывают себя как “праведных”».

³⁸⁹ См. сноску 357.

³⁹⁰ По БЮ.

³⁹¹ По ВНС.

³⁹² По БЮ.

³⁹³ По ВНС.

³⁹⁴ По ВНС.

³⁹⁵ Моист опять цитирует стих из «Ши цзин» (ШИЦ, стих 241, параграф 7, строка 1), но называет источник именем раздела, к которому он принадлежит в современной редакции «Ши цзин». Имя раздела также немного другое (в современной редакции это «Да я» (大雅) – «Большие / великие оды»). Название, которое дает моист, вероятно, более древнее. Недавно откопанный текст «Кун-цзы шинуль» (孔子詩論), датированный приibl. 300 г. до н.э., имеет секцию «Да ся». См.: [22, р. 442, комм. 10 к фр. 28.8].

³⁹⁶ См. ШСЦЖЮ. С. 522.

АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

УДК 903.2

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2020-3/57-74

Е.А. Гирченко, Д.А. Иванова, С. Ито*

РАННИЙ НЕОЛИТ АРХИПЕЛАГА РЮКЮ И ОСТРОВА ТАЙВАНЬ**

Статья посвящена недостаточно освещенной в российской научной литературе проблеме возникновения и преемственности гончарного производства на архипелаге Рюкю и острове Тайвань. Благодаря своему уникальному расположению Рюкю привлекает внимание специалистов самых разных научных направлений. Находясь на перекрестке традиций континентальной и островной части Восточной и Юго-Восточной Азии, он стал площадкой для формирования двух культурных зон – «австронезийской» и «дзё:монской». В археологическом материале наблюдаются связи южной группы островов (о-ва Сакисима) с о. Тайвань и контакты центральной и северной группы островов с югом Кюсю. Вопрос о происхождении и культурной принадлежности первых поселенцев о. Тайвань рассмотрен отдельно и является также дискуссионным ввиду неясности происхождения раннего неолита острова и его связи с материком. В этой связи анализ археологического материала архипелага Рюкю и памятников по двум берегам Тайваньского пролива дает возможность проследить истоки и этапы колонизации островов, специфику культурогенеза, устойчивость и гибкость адаптации в условиях проживания на островах (изоляция, уникальная экосистема коралловых рифов, колебание климата и уровня моря).

Ключевые слова: ранний неолит, Восточная Азия, архипелаг Рюкю, остров Тайвань, дзё:мон, культура дабэнькэн, керамика, миграции

The early Neolithic Age of Ryukyu Archipelago and the main island of Taiwan.
EKATERINA A. GIRCHENKO (Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences), DARYA A. IVANOVA (Far Eastern Federal University), SHINJI ITO (Seinan Gakuin University)

* ГИРЧЕНКО Екатерина Александровна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела археологии каменного века Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.

E-mail: ekaterina.girchenko@gmail.com

ИВАНОВА Дарья Александровна, кандидат исторических наук, научный сотрудник, доцент Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: ivanova.dale@dvfu.ru

ИТО Синдзи, PhD, профессор кафедры межкультурных исследований Университета Сейнан Гакуин.

E-mail: s-ito@seinan-gu.ac.jp

© Гирченко Е.А., Иванова Д.А., Ито С., 2020

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект №19-18-00003.

Авторы выражают глубокую признательность за помощь в работе с материалами научному сотруднику Института археологии Академии общественных наук КНР Чжоу Чжэньюю и всем китайским коллегам Центра изучения австронезийских культур (дер. Шанпань, о. Пинтань, пров. Фучжоу); профессору Института истории и филологии Академии Синика Чэнь Гуанцзу за помощь в работе с публикациями и комментарии по тематике статьи.

The article focuses on the issue of emergence and continuity of pottery production on Ryukyu Archipelago and the main island of Taiwan, a topic insufficiently covered in Russian archaeological scholarship. Due to its unique location, Ryukyu Archipelago attracts the attention of specialists from various scientific fields. Located at the crossroads of traditions of the continental and insular parts of East and Southeast Asia, the Ryukyu Islands became the ground where two major cultural zones – «Austronesian» and «Jōmon» – are formed. The archaeological material shows connections between the southern Ryukyu and the main island of Taiwan, as well as between the central Okinawa, northern Amami and south Kyushu. The question of origin and cultural identity of the first settlers of Taiwan is paid special attention in this article due to its controversy. In this regard, the analysis of the archaeological material from Ryukyu Archipelago and the archaeological sites from both sides of the Taiwan Strait makes it possible to trace the origins and stages of insular colonization, the features of cultural growth, the way of adaptation to the living conditions of the islands such as isolation, unique ecosystem of coral reefs, climate and sea level fluctuations.

Keywords: Early Neolithic Age, East Asia, Ryukyu Archipelago, main island of Taiwan, Jōmon, Dabenkeng culture, pottery, migration

Введение

Традиционно время появления ранней керамики на главных островах Японского архипелага связывают с эпохой дзё:мон и ее изначальным периодом (16 500 – 11 345 кал. л.н.)¹. Наиболее древние даты в интервале 16 500 – 15 860 кал. л.н. (ок. 13 800 л.н.) получены по материалам стоянки Одай Ямамото I (преф. Аомори). На территории Кюсю первые свидетельства гончарного производства документируются находками в пещерах Фукуй (15 850 – 14 050 кал. л.н., ок. 12 645±35 л.н.) и Сэмпукудзи (14 500 кал. л.н., 12 220±80 л.н.), локализованных на севере острова в преф. Нагасаки, и памятником Санкакуяма I (14 110 – 13 760 кал. л.н., 12 080±70 л.н.), находящимся на о. Танэгасима, на юге префектуры Кагосима [3, с. 3–10].

На всей территории архипелага на протяжении изначального дзё:мона выделяют несколько фаз развития, маркерами которых выступают варианты декоративного оформления керамики. Среди специалистов нет единства в классификации ранней керамики. Одни акцентируют внимание на четырех базовых фазах

развития орнамента, основываясь на классификации Ясучиро Танигути [41]. Другого мнения придерживается Кэнъити Кобаяси, который предлагает детальную классификацию, выделяя внутри базовых типов орнамента подтипы: I. неорнаментированная керамика *мумон доки* (16 500 – 15 000 кал. л.н.); II. керамика, орнаментированная тонкими линейными аппликациями *рю:сэнмон доки* (15 540 – 14 170 кал. л.н.); III. керамика, декорированная ямками (ямочными вдавливаниями) *энко:мон доки* и сосуды с ногтевидным орнаментом *цумэга-тамон доки* (14 170 – 12 930 кал. л.н.); IV. керамика, декорированная отриском скрученного растительного волокна, нанесенного путем вдавливания его в поверхность сосуда *о:ацу дзё:мон доки* (12 930 – 12 485 кал. л.н.); V. керамика, декорированная отриском шнура, нанесенного в технике прокатывания по стенке сосуда *тадзё:мон доки* (12 930 – 11 345 кал. л.н.) [3, с. 3–4]. Проблема в том, что базовая периодизация декоративных элементов керамики изначального дзё:мона частично, а иногда и полностью не соотносится со временем появления и распространения гончарного производства в юго-западной части Японского архипелага – начиная с южной части о. Кюсю и до группы о-в Сакисима.

Задача нашего исследования состоит в рассмотрении особенностей появления и развития первых гончарных традиций на территории архипелага Рюкю (Рис. 1: А). Выбор данного района обусловлен современным состоянием

¹ В силу того, что многие японские данные по ранней керамике получены методом AMS и XRF, во введении и в части, посвященной раннему гончарству архипелага Рюкю, используются преимущественно калиброванные даты. Однако для корреляции с материалом Тайваньского пролива некоторые даты будут продублированы в соответствии с радиоуглеродным методом 14C.

изученности проблемы о времени и путях первоначального заселения Японского архипелага, а также возможности существования южного очага появления и развития орнаментальных традиций изначального дзёмона со стороны Южного Китая через неолитические культуры Тайваня. Особый интерес представляет публикация новых данных по керамике из пещеры Сирахо-Саонэtabару (о. Исигаки) [40].

Многие специалисты сходятся во мнении, что в конце плейстоцена – голоцене архипелаг Рюкю был колонизирован минимум двумя группами охотников-собирателей [23; 25; 33]. На базе анализа археологического материала подтверждено существование двух культурных зон. В первую зону входит южная часть Рюкю – группа о-в Сакисима, на территории которых отмечается «австронезийское» влияние. Вторая зона объединяет центральную и северную часть Рюкю – Окинавские острова и о-ва Амами. В силу близких контактов с о. Кюсю в этом районе преобладало «дзёмонское» влияние [33].

Все три группы островов были заселены еще в плейстоцене (38 – 35 тыс. кал. л.н.), когда уровень моря был ниже современного на 80 м. Самая ранняя морская миграция на территорию Японского архипелага произошла примерно 38 тыс. кал. л.н. со стороны Корейского полуострова на Кюсю. Согласно современным данным, архипелаг Рюкю был последовательно заселен в интервале 36 – 35 тыс. кал. л.н. [41]. Археологические, палеоантропологические и генетические данные подтверждают, что колонизация отдельных районов Рюкю осуществлялась разными популяциями, мигрировавшими как с юга (Индонезия, Филиппины, Тайвань), так и с севера (Кюсю, Корея, Северный Китай) [5]. Согласно палеогеографическим реконструкциям, многие острова архипелага сформировались в конце плейстоцена, однако они были расположены далеко друг от друга, что затрудняло передвижение древнего человека [35, р. 416–417]. В 2013 г. в рамках экспериментальной программы «Holistic Re-enactment Project of the Voyage 30 000 Years Ago», проведенной группой ученых из Национального музея природы и науки (г. Токио) и Национального музея древней истории Тайваня (г. Тайдун), был реализован проект, посвященный изучению мореплавания в Восточной Азии. В рамках проекта проанализированы остатки лодок-долбленок и каноэ эпохи дзёмон (более 160 экз.). Однако, учитывая высокую кислотность почв во всем

регионе, наиболее ранние даты относятся к промежутку 10 000 – 9 500 кал. л.н. Среди альтернативных средств мореходства могли эксплуатироваться плоты и бамбуковые лодки, которые используются на Тайване и в Китае как речной транспорт и в настоящее время. Эксперименты, проведенные в 2017–2018 гг. показали, что использование бамбука в качестве материала лодок нерентабельно в силу многих факторов. Вероятно, для морской миграции в конце плейстоцена лодки выдалбливались из стволов более прочных пород древесины (японский кедр, каштан и др.) [41].

Особенности раннего неолита архипелага Рюкю

Архипелаг Рюкю – группа островов вулканического происхождения, расположенных в Восточно-Китайском море, которые в 1879 г. были включены в состав Японии и в настоящее время административно разделены между префектурами Кагосима (о-ва Амами и Токара) и Окинава (Окинавские острова и о-ва Сакисима). Всего в состав архипелага входят 98 островов, из которых заселено около половины. Архипелаг простирается на 1 200 км от Кюсю до Тайваня и подразделяется на три района: северный (крупные о-ва Яку, Танэгасима), центральный (Окинава, Амами) и южный (группа Сакисима – Мияко, Исигаки, Яэяма).

Археологические изыскания на этой территории начались более 100 лет назад и связаны с именем первопроходца японской археологии Тории Рюдзо (1904 г., раковинная куча Кабира, о. Исигаки). В последующие годы открывается ряд опорных для этого района памятников на о-вах Окинава и Амами: Иха (1911 г.), Огидо (1921 г.), крепость Гусуку (1927 г.), Омонава (1932 г.), Яэяма (1962 г.). В середине 1950-х г. формулируются первые периодизационные схемы, а в 1960-х – 1970-х гг. появляются работы, посвященные миграции древних людей и заселению островов в период плейстоцена [32]. На сегодняшний день коллекции археологических материалов архипелага Рюкю представлены тремя кластерами – эпохой палеолита (32–10 тыс. л.н.), периодом культуры раковинных куч (10 000 л.н. – XI–XII вв.), и периодом гусуку (XII–XVII вв.) [11; 10].

Как уже упоминалось, заселение архипелага началось в конце плейстоцена, что подтверждается по данным 13 стоянок, расположенных на территории преф. Окинава [35].

Рис. 1. Расположение основных памятников, упоминаемых в статье:

- А: 1 – Сирахо-Саонэtabару; 2 – Ямасита-тё I; 3 – Сакитари;
4 – Пиндза-абу; 5 – Минатогава; 6 – Ябути; 7 – Симотабару;
В: 8 – Таньшишань; 9 – Кэцуютоу; 10 – Фугодунь; 11 – Дабэнькэн;
12 – Наньгуаньли; 13 – Наньгуаньлидун; 14 – Фэнбитоу.

Самые известные местонахождения останков *Homo sapiens sapiens* – пещера Ямасита-тё I (ок. 36 000 кал. л.н., г. Наха), пещера Сакитари-до (35 000 кал. л.н., г. Нандзё), памятник Пиндза-абу (30 000 кал. л.н., г. Миякодзима), пещера Сирахо-Саонэtabару (27 000 кал. л.н., г. Исигаки), памятник Минатогава (22 000 кал. л.н., пос. Яэсе), пещера Гохэдзу (22 000 кал. л.н., с. Иэ) (Рис. 1: А). В большинстве случаев человеческие останки не сопровождаются находками каменных орудий, за исключением комплексов Ямасита-тё I (три каменных орудия из песчаника), Пиндза-абу, пещер Гохэдзу, Сакитари-до и Сирахо-Саонэtabару [8, с. 22–23].

С точки зрения хронологической последовательности к интересующему нас периоду раннего неолита относится пещерный комплекс Сакитари-до (Рис. 2). В слое I раскопа I (16 805 – 13 195 кал. л.н., ок. 15 570 – 12 200 л.н.) были найдены 10 орудий на отщепках из кварца, без четко выраженной формы, несколько отбойников, изделий и украшений из раковин. Керамика в слое не зафиксирована. Ряд исследователей связывают традицию изготовления орудий на отщепках без четко выраженной формы с тайваньской культурой чанбинь и палеолитическими индустриями Филиппинских островов. В слое VB раскопа II обнаружен самый ранний

образец керамики с прямоугольными оттисками (*осибикимон*), что позволило отнести его к начальному дзё:мону (9 700 – 8 700 л.н.)². Из слоя IVС выкопано 100 черепков, украшенных прочерченными линиями (*хадзё:мон*) и ногтевидным орнаментом (*нанто: цумэгатамон*). Слой датирован 6 500 – 4 000 л.н. (ранний – средний дзё:мон). Цвет черепков варьируется от коричневого до красно-коричневого и черновато-коричневого, с включениями кварца и песка [8, с. 132–136; 9, с. 308].

Самой ранней керамикой, обнаруженной на территории архипелага Рюкю, считаются черепки из пещерного комплекса Сирахо-Саонэtabару о. Исигаки (Рис. 3). Согласно отчету 2017 г., в слое III-B совместно с орудиями на отщепках без четко выраженной формы, изготовленных из кварца, залежали фрагменты (18 шт.) неорнаментированной керамики *мумон доки*. Это небольшие экземпляры тонкостенной и толстостенной керамики, от коричневого до красно-коричневого и темно-коричневого цветов, с минеральными включениями (кварц, известняк, песок). По нагару с черепка SRS094 имеется дата в интервале 10 517 – 10 404 кал. л.н. (ок. 9 268±32 л.н.), что соответствует пери-

² Если ориентироваться на периодизацию центральных островов Японского архипелага.

оду начального дзё:мона [7, с. 80–83, 126; 40, р. 3]. Помимо керамики комплекс Сирахо-Саонэtabару известен ранними погребениями, которые относятся ко времени позднего палеолита (27 685 – 19 791 кал. л.н.; всего 19 костяков) [7, с. 123–129].

На территории центральной части архипелага Рюкю экземпляры ранне-неолитической керамики известны по материалам пещеры Ябути (о. Окинава) (Рис. 4). В слое № 17 траншеи ТР-3 в мусорной куче из раковин и костей дикого кабана, находились фрагменты сосуда начального дзё:мона. Несколько черепков толстостенной керамики, декорированных прочерченным узором волнообразной формы (*хадзё:мон*). Однако подавляющее большинство не орнаментировано. По слою № 17 имеется дата 10 495 – 10 229 кал. л.н. (ок. 9–8,5 тыс. л.н.) [9, с. 307–308]. В нескольких метрах от траншеи ТР-3, у самого входа в пещеру, была заложена траншея ТР-2. В ней раскопано скопление керамики, декорированной ногтевидным орнаментом (*нанто: цумэгатамон*), которая позднее получила название керамика стиля *ябути* (ранний дзё:мон). Помимо черепков в слое обнаружено четыре каменных топора, расколотые раковины и фрагменты костей животных [6, с. 26–29].

Традиционно формирование гончарной традиции в центральной и северной части Рюкю маркируют стилями *ябути*, *агашибару*, *собата*, которые относят к раннему дзё:мону (7 000 – 6 500 кал. л.н.). Для них характерны круглодонные и остронодонные сосуды. Из декоративных элементов преобладают оттиски пальца (*сито: акконмон*) и ногтевидный орнамент (*нанто: цумэгатамон*). Позже появляются прочерченный орнамент (*хадзё:мон*) и линейные аппликации (*рю:кисэнмон*). Все эти типы орнамента характерны для эпохи дзё:мон и формируются под влиянием мигрантов с Кюсю [25; 9].

На юге архипелага (группа о-в Сакисима) появление керамики традиционно связано с периодом 4 800 – 3 600 л.н. Данный феномен получил название культура/стиль *симотабару*, в честь одноименного памятника Симотабару (о. Хатерума). Керамика *симотабару* подразделяется на две фазы – раннюю (4 800 – 4 200 л.н.) и позднюю (3 900 – 3 600 л.н.). В стиле преобладают толстостенные (более 1 см) горшки и миски, с круглым или плоским дном, прямым венчиком и ручками по бокам. Также встречаются тонкостенные сосуды (менее 5 мм). Из-за особенностей глины и низкой температуры об-

жига сосуды имеют красный оттенок (красновато-коричневый). Реже встречаются черепки черно-коричневого и желто-коричневого цвета. В составе формовочной массы присутствуют минеральные включения (полевошпат, кварц, реже – песок). Тулово сосудов частично покрыто узором из прочерченных линий (*хадзё:мон*), ногтевидных оттисков (*цумэгатамон*) и ямочно-го орнамента (*ситоцумон*), однако подавляющее большинство горшков не орнаментировано [2].

Такими образом, ранние образцы керамики с памятников Сирахо-Саонэtabару и Ябути появляются на архипелаге на несколько тысяч лет позже, чем их аналоги на Кюсю и на о. Танэгасима (памятники Санкакуяма I и Окунонита) [24]. Если провести сравнение между гончарным производством в преф. Окинава и на Кюсю, то в первой области отчетливо наблюдается отставание. Так, например, керамика южных островов, декорированная ногтевидным орнаментом (*нанто: цумэгатамон доки*), известная также как стиль *ябути*, получает распространение в начале раннего дзё:мона (7 000 кал. л.н.). В то время как на севере Кюсю сосуды с ногтевидными оттисками (*цумэгатамон*) появляются в районе 14 345 – 13 235 кал. л.н. (ок. 12 800 – 12 300 л.н.), а на юге острова – ок. 13 100 – 12 800 кал. л.н. (11 220 – 10 920 л.н.) [3, с. 4–10].

С другой стороны, керамический комплекс пещеры Сирахо-Саонэtabару в настоящее время является одним из древнейших примеров использования керамики в островной части Юго-Восточной Азии, включая о. Тайвань и Филиппины. Ввиду отсутствия достаточного количества данных дискуссионной остается связь между носителями гончарной традиции Сирахо-Саонэtabару и керамикой ранней фазы стиля *симотабару* [40]. Из-за близкого положения к о. Тайвань (250 км) многие специалисты говорят о торговых отношениях или культурных контактах между аборигенами данных островов (керамика, каменные орудия, изделия из раковин), результатом которых стала преемственность материальной культуры среднего неолита восточной части Тайваня (культура фушань) [41].

Происхождение неолита Тайваньского пролива

Остров Тайвань отделен от материка, юго-восточного побережья провинции Фуцзянь КНР, проливом, составляющим в ширину около 160–380 км, в длину – 398 км. Он является самым южным из проливов гряды Рюкю и соеди-

Рис. 2. Пещерный памятник Сакитари-до [8]:

- 1 – пещера Сакитари-до: а – фото внутри пещеры, б – общий план пещеры; 2 – стратиграфия памятника;
3 – артефакты: а – орудия на отщепях, без четко выраженной формы (кварц);
б – керамика начального дзё:мона, с орнаментом из прямоугольных оттисков (осибикимон);
в – керамика раннего дзё:мона с узором из прочерченных линий (хадзё:мон)

Рис. 3. Пещерный комплекс Сирахо-Саонэтабару [7; 40]:

- а – фото памятника; б – план памятника; в – орудия на отщепях, без четко выраженной форма (кварц);
г – фрагменты неорнаментированной керамики (мумон доки), начальный дзё:мон;
д – фото захоронения позднепалеолитического времени

Рис. 4. Пещерный памятник Ябути [6, с. 309]:

а – общий план пещеры; б – фото пещеры; в – фото культурного слоя № 17 TP-3;
г – артефакты начального – раннего дзёмона

няет Восточно-Китайское и Южно-Китайское моря (Рис. 1: В). Остров расположен на конце континентального шельфа. Плейстоценовое оледенение 20–30 тыс. л.н. опустило уровень Восточно-Китайского моря вплоть до 140 м, образуя сухопутный мост между Тайванем и материком [22, с. 381–390]. На Тайване находят археологические стоянки древнего человека палеолитической эпохи. Это, например, памятник Чанбинь в уезде Тайдун на восточном побережье [36, р. 179]. На данный момент нет никаких сведений о преемственных связях между палеолитическими памятниками и неолитом данного района [29, с. 245]. Только с началом неолита, представленного на острове культурой дабэнькэн, можно говорить о массовом заселении сначала побережья, затем всего острова и, соответственно, значительных изменениях в численности населения.

В раннем голоцене 10 тыс. л.н. льды отступили и уровень Восточно-Китайского моря повысился, формируя Тайваньский пролив и отрезая остров от материка. Всего на настоящий момент зафиксировано 12 периодов изменения гидрологического режима территории (шесть периодов повышения уровня воды в проливе и шесть периодов его понижения). В теплые периоды вода в проливе была выше на 20–60 м. Подобные явления фиксируются и археологически – в теплое время поселения расположены выше по суше на 30–60 м. Синхронные изменения фиксируются и на противоположном берегу, на побережье провинций Фуцзянь и Гуандун [21; 31]. Так, например, неолитическое

поселение Таньшишань на северном берегу р. Миньцзян расположено в более 20 км от ее нынешней дельты, и при этом среди находок Таньшишань много морских раковин, что говорит о том, что береговая линия во время заселения поселения была ближе. Период 10 тыс. л.н. отмечается постепенными климатическими изменениями и сменой растительности, появляются теплолюбивые восковые тыквы (*Benincasa hispida*), каштаны (*Castanea*), болотница сладкая (*Eleocharis dulcis*) и т.д. [38]. 6 000 – 5 500 л.н. температура была на 2,5° выше современной и примерно 3 тыс. л.н. упала до уровня середины XX в. [21, р. 4]. Таким образом, урез воды в период 10–3 тыс. л.н. по двум берегам Тайваньского пролива был выше современного, что создавало комфортные природные условия для существования человека – с влажным теплым воздухом и богатыми морскими ресурсами. Большинство стоянок находились на побережье, но, как показывают археологические материалы, имели место охота и собирательство, направленные на освоение большого количества ресурсов во внутренних лесах.

Ко времени 6 000 – 5 500 л.н. [1, с. 24] относятся первые неолитические поселения культуры дабэнькэн, носители которой заселили большую часть западного побережья и архипелаг Пэнху [20, р. 141–143; 13, с. 14]. На данный момент памятники раскинуты по всему западному побережью острова. Наиболее исследованными являются эпонимный памятник Дабэнькэн к югу от устья р. Даньшуй близ г. Синьбэй, Бацзяцунь в уезде Тайнань, Гое и Лиюйшань в уезде

Пэнху, Наньгуаньли и Наньгуаньлидун в уезде Тайнань. Культура была выделена Чжан Гуанчжи в 1960-х гг. и делится на ранний (4 000 – 2 800 гг. до н.э.) и поздний (2 800 – 2 200 гг. до н.э.) периоды. Им же [14] и Питером Бэллвудом [17; 19] была высказана теория о том, что остров был заселен носителями материковых керамических традиций. Также Чжан Гуанчжи был первым исследователем, предположившим, что неолитические памятники на побережье могли быть оставлены предками современных австронезийских народов [21, с. 6].

Ранние памятники расположены на холмах по побережью или в долинах рек. Хозяйственная деятельность первых поселенцев характеризуется в первую очередь наличием многочисленных раковинных куч, расположенных на небольших возвышенностях или на прибрежном мелководье. В ранних слоях зерна злаковых отсутствуют, а в поздний период дабэнькэн в материалах юго-западных памятников Тайваня Наньгуаньли и Наньгуаньлидун находят уже как зерна риса *Oryza sativa*, так и просо *Setaria italica*. Ввиду недостатка археоботанических данных и датировок фаунистических остатков ранне-неолитических объектов природа раннего доземледельческого периода дабэнькэн остается не до конца ясной. Вероятнее всего, мигранты с материка принесли с собой на остров культуру возделывания земли, но исследование зерен риса радиоуглеродным методом датирования показало даты не старше 2 500 л.н. [16], поэтому, вероятно, имело место несколько инфильтраций с материка, каждая из которых давала новый толчок к развитию земледелия.

Керамика памятника Дабэнькэн характеризуется следующими признаками: 1. сосуды массивные, толстостенные, с большим содержанием примесей песка и различной цветностью ввиду низкотемпературного обжига; 2. основные формы – круглодонные горшки и кувшины с широким туловом и узким устьем, а также круглодонные миски с различными модификациями ручек-ушек; 3. орнаментация оттисками шнура, волнообразными линиями, зигзагами или сочетанием прямых и дугообразных линий, двух и более параллельных линий (прочерченных или наносимых гребенкой) (Рис. 5). В качестве штампа использовались и раковины (орнаментация как внешней стороной, так и волнистым краем). Поверхность сосудов могла быть покрыта красным ангобом, но количество расписной керамики незначительно [1, с. 24–

26]. Каменный инвентарь представлен четырехугольными в поперечном сечении топорами, шлифованными теслами с плечиками, а также треугольными и иволистными наконечниками стрел, грузилами, иглами, ножами, колотушками для производства луба.

Известный памятник культуры дабэнькэн Наньгуаньли расположен на территории Южного научно-технического парка в районе Шаньхуа уезда Тайнань. Неолитический культурный горизонт, расположенный на глубине 7 м, обнаружен в процессе строительных работ. Итоговая площадь раскопок составила около 1 000 м². Керамика представлена чашами и кувшинами, типологически близкими по форме материалам Бацзяцунь и Гое, рыжеватыми или темно-коричневыми, с отпечатками шнура или насечками, а также крашенными сосудами. Каменные орудия представлены преимущественно шлифованными теслами, наконечниками стрел и грузилами. Тесла, как с плечиками, так и квадратные в сечении, выполнены из оливинового базальта. Был обнаружен и фрагмент колотушки для производства луба. Вместо каменных ножей использовалось большое количество жатвенных ножей из раковины плакуны тропической. Находятся проколки, бусины из костей и рогов оленей, кости оленей, свиней и собак. Также этот археологический объект известен находками карбонизированных зерен риса. На данной территории не зафиксировано никаких признаков устройства полей, скорее всего, существовала богарная система культивирования риса [39, р. 180]. К памятнику относятся 12 захоронений, половина из которых принадлежит детям. Трупоположение на спине с вытянутыми конечностями, головой на юг. Зафиксировано ритуальное удаление зубов у погребенных. 10 дат, полученных методом радиоуглеродного датирования, укладываются в диапазон от 4 800 до 4 300 л.н. [29, с. 250–251].

Памятник Наньгуаньлидун находится в 500 м от Наньгуаньли. Неолитический слой расположен на глубине от 7 до 8 м. Раскопанная площадь составляет 2400 м². Материалы аналогичны Наньгуаньли, но на данном поселении найдены тысячи карбонизированных зерен просо, морфологически близких щетиннику итальянскому (*setaria italica*) (Рис. 6) [29, с. 251–252]. Находки костей морских рыб говорят о том, что широко практиковалась морская рыбалка, а технические возможности плавательных средств позволяли отплывать да-

Рис. 5. Фрагменты керамики культуры дабэнькэн, памятник Наньгуаньлидун [28, р. 43]

Рис. 6. Находки зерен риса на памятнике Наньгуаньлидун [4, р. 53]

леко от берега. Кроме того, установлено, что используемый нефрит не был местным, добывался на восточном побережье в Хуаляне, мета-базальт привозился из Тайдуна, а оливиновый базальт – с о-вов Пэнху. Раковины гигантской тридакны также происходили с о-вов Пэнху или полуострова Хэнчунь. Все это в совокупности говорит о высокой адаптивной способности жителей Наньгуаньли и Наньгуаньлидун и их широких межрегиональных связях.

Начало неолита на противоположной стороне Тайваньского пролива связывается с памятником Цихэдун в уезде Чжанпин провинции Фуцзянь. Неолитический горизонт датируется в диапазоне от 12 до 7 тыс. л.н. Керамика лепная, обжигалась при низких температурах, в основном неорнаментированная, на поздних этапах оформлена оттисками шнура, отпечатками раковин, ногтей, встречаются также налепные элементы и струнный орнамент. Типологически выделяются горшки, миски, котлы, блюда [15, с. 333]. Общие мотивы орнаментации и формы сосудов похожи на встречающиеся в Дабэнькэн, но при этом каменные орудия ранних этапов, скребки, топоры, ножи, тесла, грузила сходны со встречающимися на палеолитической стоянке Тайваня – Чанбинь. В поздних слоях встречаются плечиковые мотыги, шлифованные ножи, уже типичные для культуры дабэнькэн. Среди остеологических материалов встречаются раковины моллюсков, кости рыб.

Средний неолит материковой части Тайваньского пролива представлен культурой кэцюту (6 000 – 5 000 л.н.), локализованной в нижнем течении р. Миньцзян. Наиболее исследованные памятники юго-восточного побережья КНР с севера на юг – Байшаситоу в уезде Миньхоу, памятники уезда Пинтань (в первую очередь – Наньчочан и Кэцюту), Фугодунь в уезде Цзиньмэнь, Чэньцзяо в районе Чаоань и Шакэн в уезде Хайфэн. Ранние материалы данной культуры, например, памятников Кэцюту и Фугодунь, интересны для продолжения сравнений с самыми ранними неолитическими памятниками восточной стороны Тайваньского пролива синхронного времени. Керамика лепная, характеризуется низкотемпературным обжигом и, соответственно, разной цветностью, разной толщиной стенок, орнаментация включает в себя прямые и зигзагообразные линии, узоры краем раковины, оттисками шнура. В ходе технико-типологического анализа установлены примеси крупнозернистого песка, сосуды фор-

мовались способом ленточно-кольцевого налёпа или вытягивались из цельного куска глины. Наиболее типичные формы – чаши на поддонах, миски, круглодонные горшки, большие корчаги [15, с. 334]. Единственная находка сосуда с угловатым шестигранным венчиком похожа на типичные для культуры хэмуду более северных территорий.

Другой, более поздней культурой, представляющей интерес для сравнительного анализа, является уже упоминавшаяся культура таньшишань (Рис. 7). Эпонимный памятник расположен на 20 метровой террасе в нижнем течении реки Миньцзян к западу от г. Фучжоу, в уезде Миньхоу близ деревни Таньши. Самый верхний горизонт относится к бронзовому веку, нижние являются неолитическими и датируются временем 5 500 – 4 000 л.н. [18]. Другие памятники культуры таньшишань в бассейне р. Миньцзян – Чжуанбяньшань, Байшаситоу, Фуцин и т.д. Ее носители занимались выращиванием заливного риса, собирательством, охотой и рыболовством, что проявляется во многочисленности раковинных куч. В рамках исследуемой проблематики стоит обратить внимание на то, что распространены находки крупных видов морских рыб: очевидно, рыбаки могли уходить за добычей далеко в море [30, с. 48]. Труположение на спине с вытянутыми конечностями, редко – на боку с согнутыми конечностями [15, с. 335–336].

Технико-типологический анализ неолитической керамики таньшишань показывает содержание искусственных примесей золы, песка или дробленной раковины моллюска. Это лепные котлы-треножники, чаши на высоком поддоне, горшки на поддоне, как с прямым, так и с широким устьем, горшки с коническим днищем. Котлы большие круглодонные с скругленными ножками. Зафиксировано ретуширование горловины при помощи гончарного круга. Треножники впервые появляются в Фуцзяни именно на данном этапе, что, вероятно, говорит о расширении контактов с севером. Абсолютно идентичные треножники дин и чаши на ножке доу встречаются в этот период во всех юго-восточных культурах – давэнькоу в провинции Шаньдун, сунцзэ в бассейне нижнего течения р. Янцзы, даси и цюйцзялин в среднем течении р. Янцзы. Характерны и экземпляры без искусственных примесей с отпечатками шнура, круглыми отверстиями, хорошо отбитые и полированные. Встречается расписная керамика с черными и

красно-бурыми геометрическими рисунками. Конструкции пяти найденных обжигательных печей позволяли получать температуру до 1000°, что проявляется в более однородной цветности сосудов. Каменные орудия представлены плечиковыми топорами, мотыгами, теслами с уступами, зернотерками и курантами.

На становление таньшишань оказали влияние как культура кэцьютоу, так и лянчжу, и наньшань. Многие черты данных культур прослеживаются и в тайваньских материалах. Так, находки дабэнькэн с кэцьютоу в первую очередь роднят круглодонные сосуды, небольшие вотивные чаши или чаши на поддоне, крышки с круглыми ручками, орнаментация оттисками шнура, зубчатыми насечками вдоль венчика, двойными насечками, отпечатками раковин, а также каменные диски. С культурой таньшишань объединяет наличие кувшинов с налпами по венчику (часто рассеченными насечками), глубоких круглодонных кувшинов с широким устьем, крышек с круглой ручкой, трапезиевидных тесел, использование орнаментации разнообразными прочесами, круглыми оттисками и отпечатками раковин, а также керамика, расписанная геометрическим узором. Треножки на обоих берегах производились по одинаковой технологии – сначала изготовлялось круглодонное полое тело, ножки прикреплялись отдельно [27, с. 87–88]. С культурами лянчжу и хэмуду тайваньские материалы роднят похожие формы топоров, тесел с уступами, месяцевидных ножей с двумя отверстиями, наконечников стрел, изделий из нефрита в виде полых трубочек (Рис. 8). Особенно отчетливо влияние культуры лянчжу проявляется в принципах обработки нефрита, например, в наличии характерных желобков, вырезаемых каменными ножами. В керамике на материалы лянчжу похожи чаши *доу* на полый ножке (иногда с отверстиями в ней), котлы-треножки и кувшины на полых ножках [27, с. 83–86].

При сравнении хозяйственного уклада носителей прибрежных традиций двух берегов выделяются сходные аспекты – носители обеих культур опирались как на морские, так и на внутренние ресурсы, занимались сельским хозяйством, охотой, рыболовством, сбором моллюсков и клубней. Для обеих культур характерны раковинные кучи из раковин моллюсков и панцирей беспозвоночных, что отражается и в орнаментации керамики раковинами двустворчатых моллюсков *Anadara granosa* и *Anadara*

ehrembergi [21, с. 5–6]. На памятнике Таньшишань найдены зерна риса, датируемые 4 870 – 4 340 л.н., что совпадает со временем появления риса на Тайване.

В данном контексте нельзя не упомянуть культуру наньшань (5 800 – 3 500 л.н.), названную по эпонимному памятнику в уезде Минси провинции Фуцзянь. Керамика второго (5 300 – 4 800 л.н.) и третьего (4 800 – 4 600 л.н.) периодов характеризуется большим количеством черной лощеной керамики с орнаментацией ломаными линиями, оттисками шнура. Представлены котлы, чаши на ножке и горшки. На третьем этапе она становится особенно тонкостенной, без примесей, появляется лощеная белая керамика. Венчик оформлялся насечками. Черная керамика оказалась старше луншаньской, что опровергло устоявшуюся теорию о том, что технология получения тонкостенной черной керамики пришла с севера на юг. Другими материалами, важными для сравнительного анализа с материалами Таньшишань, а, соответственно, и с Тайванем, являются находки на памятнике Наньшань более 5 млн. зерен 38 видов растений. В первую очередь это рис (*oryza sativa*), просо обыкновенное (*panicum miliaceum*), щетинник итальянский (*setaria italica*), встречающиеся в материалах тайваньских памятников [12].

В качестве возможных истоков тайваньского неолита, помимо территории современной провинции Фуцзянь, называется и более южная территория – дельта р. Чжуцзян в провинции Гуандун [37, с. 63–73]. Исследователи часто связывают этот регион с первыми поселенцами на Тайване в связи с наличием в обеих регионах находок колотушек для луба и обряда удаления зубов [39, р. 180]. В данном районе в культуре сяньтоулин-давань (6 000 – 5 000 л.н.) (и последующей баоцзинвань (5 000 – 4 000 л.н.)), культурах раковинных куч, встречается много аналогий материалам Дабэнькэн. Так, например, на памятнике Гаояо в бассейне р. Сицзян крашеная керамика, сюжетно идентичная Дабэнькэн, найдена в слоях раковинных куч, датируемых 5 130 ± 100 л.н. Сходны и рецепты изготовления теста, и способы формования, и наиболее распространенные формы – круглодонные сосуды и посуда на поддоне. В Гуандуне также встречается орнаментация оттисками шнура. Орудийный набор представлен похожими теслами, топорами и наконечниками стрел. Все эти признаки в совокупности доказывают, что о. Тайвань являлся частью ареала распространения

новых технологий в Южно-Китайском море и материковые культуры оказали большое влияние на сложение целого ряда культур, наследующих традиции дабэнькэн [27, с. 87] (Рис. 9).

Примерно 4 500 л.н. на острове Тайвань появляется уже целая серия разнообразных неолитических культур и их локальных вариантов, развившихся на основе дабэнькэн: чжишаньянь и юаньшань на севере; фэнбитоу на архипелаге Пэнху в центральных западных районах и вдоль южного побережья, в дальнейшем – инбу и нюматоу в центре и нючоуцзы и даху на юго-западе; культур цилинь и бэйнань на восточном побережье. Большая часть памятников расположена на низких морских и речных террасах. Стабильность пищевых ресурсов привела к

значительному увеличению численности населения, плотности поселений [16, с. 197–198]. Носители данных культур широко опирались на рисо – и прососяние. Керамика демонстрирует преемственность традиций дабэнькэн, в декорировании продолжают доминировать от тиски шнура, встречается посуда, покрытая красным ангобом. Каменный инвентарь представлен шлифованными ножами (применимыми для срезания рисовых побегов), теслами, грузилами, проколками, изделиями из нефрита. Культура чжишаньянь (3 000 – 3 500 л.н.) севера острова характеризуется темно-серой керамикой с примесью песка, красной крашеной посудой и находками карбонизированного риса. Культура юаньшань (3 000 – 2 300 л.н.)

Рис. 7. Многообразие керамики памятника Таньшишань в экспозиции музея пров. Фуцзянь (г. Фучжоу, КНР)

Рис. 8. Аналогии находкам культуры дабэнькэн в культуре лянчжу [27, р. 84]

охватывает более широкий ареал на севере Тайваня [34]. Керамика с примесью песка, часто неорнаментированная, редко – украшенная прочесами или насечками. Встречается узорчатая полихромная керамика. На эпонимном памятнике находят длинные мотыги, топоры, тесла с уступами. Собирательство морских раковин, охота и рыболовство сосуществовали в экономике носителей данной культуры [27]. Культуры нюматоу и инбу (3 500 – 2 000 л.н.) характеризуются черной и красной керамикой, часто с оттисками шнура. Неолитические объ-

екты восточного побережья можно разделить на две группы. В культуре цилинь представлены разнообразные мегалиты – цисты, менгиры, дольмены, колонны, диски, статуи. Памятники расположены преимущественно вдоль береговой линии уезда Тайдун. Датировки определяются примерно – около 4 000 л.н. Культура бэйнань (3 500 – 2 300 л.н.) локализуется в районе Восточной рифтовой долины и характеризуется погребениями из вертикально поставленных сланцевых плит. Керамика из грубого теста, неорнаментированная. Хозяйство носителей

Рис. 9. Аналогии находкам культуры дабэнькэнь в культуре сяньтоулин – давань [27, р. 92, 93]

культуры, судя по найденным ножам, серпам, мотыгам и грузилам, сочетало земледелие, охоту, собирательство морских раковин и рыбную ловлю. Керамика центрального, южного Тайваня и островов Пэнху похожа, и нет необходимости делить ее на группы. Материалы фэнбитоу делятся на два периода: ранняя (красная посуда с оттисками шнура) и поздняя (серая или красная керамика с отпечатками шнура, орнаментацией прочерченными линиями). Культура демонстрирует большое разнообразие инструментария сельского хозяйства (топоры, мотыги, серпы), фрагменты зерен риса видны в сломе черепка. Происхождение культуры является неясным: некоторые исследователи видят в ней прямую преемницу дабэнькэн, развившуюся на местной основе, другие считают, что ее носители – потомки новой волны мигрантов с материка [21, p. 11].

Заключение

В силу обширных территориальных границ наше исследование было разделено на два сюжета, с акцентом на региональную близость, миграцию древнего населения и особенности культурного взаимодействия. Первый посвящен появлению гончарного производства на архипелаге Рюкю и коммуникациям с соседними районами (Тайвань, Кюсю), второй – контактам и распространению ранней керамики по берегам Тайваньского пролива.

Если соотнести время существования более северных традиций островной части Японии, одну в южной части Рюкю, а другую – в центральной и северной, с периодизацией эпохи дзёмон в материковой Японии (кроме Хоккайдо), оно будет соответствовать периоду раннего дзёмона (7 000 – 6 500 кал. л.н.). Несмотря на сходные природно-климатические условия и аналогичную адаптационную стратегию охотников-собирателей южной и центральной части Рюкю в культурной идентификации этих районов существуют различия, которые отчетливо проявляются в керамическом комплексе (форма сосудов и виды орнамента).

Наиболее дискуссионными являются ранние даты по керамике из пещеры Сирахо-Саонэtabару. В настоящее время они считаются самым древним свидетельством керамического производства в островной части Юго-Восточной Азии. Тем не менее, из-за отсутствия достаточного количества данных непонятной остается связь между носителями гончарной традиции

Сирахо-Саонэtabару и керамикой стиля *симотабару*. В своей статье 2019 г. Кайси Ямагава совместно с соавторами предложил две возможных гипотезы, основываясь на результатах рентген-флуоресцентного анализа (X-Ray Fluorescence / XRF). Первая гипотеза основана на сходстве теста, возможной преемственности традиций и связи с северной частью Рюкю, но и не исключает влияния на стиль *симотабару* со стороны о. Тайвань. Другая модель также основана на сходстве сырьевой базы, однако в силу отсутствия информации о переходном/связующем этапе между Сирахо-Саонэtabару и *симотабару*, подразумевает угасание/исчезновение первой традиции и формирование второй вследствие миграции населения с Тайваня ок. 5 000 – 4 500 л.н. [40].

В свою очередь процесс формирования керамических традиций по берегам Тайваньского пролива прошел через несколько этапов и связан прежде всего с культурой дабэнькэн. Это наиболее ранняя из известных культур неолита о. Тайвань, однако ее происхождение, по всей видимости, имеет несколько источников. Эта традиция, вероятно, была принесена выходцами с материка, но и в дальнейшем новые волны миграции приносили на остров новые технологии. Культуры кэцютоу, лянчжу, таньшишань, культуры Гуандуна демонстрируют аналогии в гончарном производстве, орудийном наборе, и их носители принесли на остров и культуры риса – и прососеяния. Культурному влиянию и притоку населения подвергалось в большей степени западное побережье, что отражается в размерах поселений и большей развитости основных технологических приемов по сравнению с восточной частью острова.

Несмотря на то, что археологический материал архипелага Рюкю демонстрирует достаточно раннее присутствие человека в южной части Японии, начиная с 36 000 кал. л.н., самые древние образцы керамики в южной и центральной частях, которые можно отнести к раннему неолиту, известны по материалам только двух памятников – Сирахо-Саонэtabару (10 517 – 10 404 кал. л.н., 9 500 – 8 500 л.н.) и Сакитари-до (9 700 – 8 700 л.н.) [8, с. 132–133; 9, с. 308]. На севере архипелага отмечается сильное влияние со стороны южных районов о. Кюсю. Ярким примером ранних контактов считается керамика с линейными аппликациями с памятников на о. Танэгасима – Санкакуяма I и Окунонита (14 110 – 13 450 кал. л.н.,

12 080 – 11 740 л.н.) [24; 3, с. 4–5]. В то же время на территории о. Тайвань достоверные свидетельства гончарства датируются в интервале 6 000 – 5 500 л.н. Таким образом, контакты между двумя географическими ареалами Тайваньского пролива и архипелагом Рюкю, очевидно, были, но непосредственное влияние на типологию, технологию и орнаментику керамических изделий дзё:мона Рюкю со стороны южного соседа на основании имеющихся данных проследить не удастся.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Азаренко Ю.А., Лаптев С.В., Комиссаров С.А. Неолитические памятники Тайваня: культура Дабэнькэн // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2016. Т. 15. Вып. 4. С. 22–32.
2. Киносита С., Каку М., Симабукуро А., Симабукуро Х. Симотабару-сики доки то:дзё: ни кансуру итико:сацу (Размышления о причинах появления керамики стиля Симотабару) // Окинава ко:когаку-кай. 2019. Вып. 38. С. 31–50.
3. Кобаяси К. Ниппон рэтто: ни окэру дзё:мон дзидай со:со:ки но нэндай – Кю:сю: но итидзукэ о сия ни ирэтэ (Современные даты по керамике изначального дзё:мона Японского архипелага: с акцентом на материалах о. Кюсю) // Кю:сю: ни окэру дзё:мон дзидай со:со:ки кэнкю: но то:тацу-тэн – Какути но тэйдзю: сэйкацу но ё:со:. Миядзаки: Кю:сю: дзё:мон кэнкю:кай, 2019. С. 3–17.
4. Ли Куанти. Эршии шицзи Тайвань хайся каогусюэ яньцзю дэ циззи (Поворотный момент в исследованиях археологии Тайваньского пролива в 21 веке) // Дун я каогусюэ дэ цзайсы – Чжан Гуанчжи сяньшэн шиши ши чжунянь цзинянь луньвэньцзи. Тайпэй: Чжунъян яньцзююань лиши юйянь яньцзюсо чубаньшэ, 2013. С. 37–82.
5. Моисеев В.Г. О происхождении населения островов Рюкю: интеграция краниометрических и краниоскопических признаков // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 4. С. 146–152.
6. Окинава-кэн кэнрицу майдзо: бункадзай сэнта:. Хаккуцу тё:са сокухо:-тэн (Центр сохранения культурного наследия преф. Окинава. Археологический бюллетень). Уэхара: Окинава-кэн кэнрицу майдзо: бункадзай сэнта:, 2017.
7. Окинава-кэн кэнрицу майдзо: бункадзай сэнта:. Сирахо-Саонэтабару до:кэцу исэки. Дзю:ё: исэки ханъи какунин тё:са хо:коку-сё (Центр сохранения культурного наследия преф. Окинава. Пещерный памятник Сирахо-Саонэтабару. Основной отчет о проведении дополнительных археологических работ). Уэхара: Окинава-кэн кэнрицу майдзо: бункадзай сэнта:, 2017.
8. Окинава-кэн Нандзё:-си Сакитари-до исэки хаккуцу тё:са хо:коку-сё (Отчет о проведении археологический работ в пещере Сакитари-до, г. Нандзё:, преф. Окинава). Наха: Окинава кэнрицу хакубуцукан бидзюцукан, 2018.
9. Охори Кохэй. Окинава-кэн но дзё:мон дзидай со:со:-ки но ё:со: (Перспективы изучения изначального дзё:мона преф. Окинава) // Кю:сю: ни окэру дзё:мон дзидай со:со:-ки кэнкю: но то:тацу-тэн – Какути но тэйдзю: сэйкацу но ё:со:. Миядзаки: Кю:сю: дзё:мон кэнкю:кай, 2019. С. 307–309.
10. Табарев А.В., Иванова Д.А. Древние культуры южной части Японского архипелага: острова Рюкю // Мультидисциплинарные исследования в археологии. 2019. № 1. С. 13–19.
11. Табарев А.В., Табарева Ю.В., Иванова Д.А., Каномата Й. Археология архипелага Рюкю: период раковинных куч // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 22. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2016. С.428–431.
12. Фуцзянь Минси Наньшань ичжи (Памятник Наньшань в уезде Минси провинции Фуцзянь) // Чжунго каогу. URL: <http://www.kaogu.cn/cn/xccz/20180126/60865.html>
13. Цзяо Тяньлун. Лапита вэньхуа юй Дуннань шицян каогу дэ цигэ вэньти (Культура лапита и некоторые проблемы археологии доисторической Юго-Восточной Азии) // Дуннань каогу яньцзю. Т. 3. Сямэнь: Сямэнь дасюэ чубань шэ, 2003. С. 290–304.
14. Чжан Гуанчжи. Чжунго Дуннань хайань каогу юй наньдао юйцзу циюань вэньти (Археология юго-восточного побережья Китая и вопросы происхождения австронезийцев) // Наньфан миньцзу каогу. 1987. № 1. С. 1–14.
15. Юго-восток современной КНР (пров. Фуцзянь) // История Китая с древнейших времен до начала XXI в. Т. 1. М.: Наука, 2016. С. 332–340.
16. Bellwood, P., 2017. First islanders: prehistory and human migration in Island Southeast Asia. New York: John Wiley and Sons.
17. Bellwood, P., 1988. A hypothesis for Austronesian origins. Asian Perspectives, Vol. 26, no. 1, pp. 107–117.

18. Bellwood, P., 1983. New perspectives on Indo-Malaysian prehistory. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, Vol. 4, pp. 71–83.
19. Bellwood, P., 1997. Taiwan and the prehistory of the Austronesian-speaking peoples. *Review of Archaeology*, vol. 18, no. 2, pp. 39–48.
20. Chang Kwang-chih, 1977. *The archaeology of Ancient China*. New Haven: Yale University Press.
21. Chang Kwang-chih, 1989. The Neolithic Taiwan Strait. *Kaogu*, Vol. 6, pp. 541–550, 569. Translated by W. Tsao. URL: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download;jsessionid=46B636B7885C045BB8D874BAF4A4E5E8?doi=10.1.1.655.3889&rep=rep1&type=pdf>
22. Emery, K.O., Niino, H. and Sullivan, B., 1971. Post-Pleistocene of East China Sea. In: Turekian, K.K. ed., 1971. *Late Cenozoic glacial ages*. New Haven: Yale University Press, pp. 381–390.
23. Hudson, M.J., 2012. ‘Austronesian’ and ‘Jomon’ identities in the Neolithic of the Ryukyu Islands. *Documenta Praehistorica*, Vol. 39, pp. 257–262.
24. Iizuka, F. and Izuho, M., 2017. Late Upper Paleolithic-Initial Jomon transitions, southern Kyushu, Japan: regional scale to macro processes a close look. *Quaternary International*, Vol. 441, Part B, pp. 102–112.
25. Ito, S., 2003. The position of the Ryukyu Jomon culture in the Asia-Pacific region. *Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin*, Vol. 23, pp. 63–66.
26. Kaner, S. and Taniguchi, Ya., 2017. The development of pottery and associated technological developments in Japan, Korea, and the Russian Far East. In: Habu, J., Lape, P.V. and Olsen, J.W. eds., 2017. *Handbook of East and Southeast Asian archaeology*. New York: Springer, pp. 321–345.
27. Kuo Su-chiu, 2019. New frontiers in the Neolithic archaeology of Taiwan (5600–1800 BP): a perspective of maritime cultural interaction. New York: Springer Nature.
28. Lee Kun-Hsiu, Huang Yulun, Shia Li-Fang., 2013. Patterns and forms of earthenware. *Catalogue of ceramic vessels in prehistoric Taiwan*. Taitung: National Museum of Prehistory.
29. Li Kuang-ti, 2013. Rethinking Tapenkeng culture in the Early Neolithic Taiwan and the issue relating to Austronesian homeland. In: Chen Kwang-tzuu and Tsang Cheng-hwa eds., 2013. *Papers from the Fourth international conference on Sinology: New lights on East Asian archaeology*. Taipei: Academia Sinica, pp. 239–276.
30. Li Kuang-ti, 2001. Prehistoric marine fishing adaptation in Southern Taiwan. *Journal of East Asian Archaeology*, Vol. 3, no. 1, pp. 47–74.
31. Lin, C.C., 1969. Holocene geology of Taiwan. *Acta Geologica Taiwanica*, no. 13, pp. 83–126.
32. Pearson, R.J., 2013. *Ancient Ryukyu: an archaeological study of island communities*. Honolulu: University of Hawaii Press.
33. Summerhayes, G.R., 2016. An Austronesian presence in the Sakishima Islands: an archaeological update. In: Guo, N. and Shogimen, T. eds., 2016. *Japanese studies down under: history, politics, literature and art*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, pp. 27–37.
34. Sung Wenxun, 1980. The archaeology of Taiwan. In: Chen Chilun ed., 1980. *Taiwan of China*. Taipei: Zhongyang Wenwu Gongyingshe, pp. 93–220.
35. Takamiya, H. et al., 2016. An extraordinary case in human history: prehistoric hunter-gatherer adaptation to the islands of the central Ryukyus (Amami and Okinawa archipelagos), Japan. *The Holocene*, Vol. 26, no. 3, pp. 408–422.
36. Hsieh, J. et al., 2011. Studies on ancient rice – where botanists, agronomists, archeologists, linguists, and ethnologists meet. *Rice*, Vol. 4, pp. 178–183.
37. Tsang Cheng-hwa, 2005. Recent discoveries at the Tapenkeng culture site in Taiwan: implications for the problem of Austronesian origins. In: Sagart, L., Blench, R. and Sanchez-Mazas, A. eds., 2005. *The peopling of East Asia: putting together archaeology, linguistics and genetics*. London: Routledge Curzon, pp. 63–73.
38. Tsukada, M., 1967. Vegetation in subtropical Formosa during Pleistocene glaciations and the Holocene. *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, Vol. 3, pp. 49–64.
39. Wu Chunming and Rolett, B.V. eds., 2019. *Prehistoric maritime cultures and seafaring in East Asia*. New York: Springer Nature.
40. Yamagiwa, K. et al., 2019. A possible new oldest pottery group in the Southern Ryukyu Islands, Japan: comparative analysis of elemental components of potsherds from the Shiraho-Saonetabaru Cave Site. *Journal of Archaeological Science: Reports*, Vol. 26, pp. 1–9.
41. Kaifu Y. et al., 2019. Palaeolithic seafaring in East Asia: testing the bamboo raft hypothesis. *Antiquity*, Vol. 93, no. 372, pp. 1424–1441.

REFERENCES

1. Azarenko, Yu. A., Laptev, S. V. and Komissarov, S. A., 2016. Neoliticheskie pamyatniki Taivanya: kul'tura Daben'ken [Neolithic sites of Taiwan: Dabengkeng culture], *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya*, Vol. 15, no. 4, pp. 22–32. (in Russ.)
2. 木下尚子, 郭素秋, 島袋綾野, 島袋春美, 2019. 下田原式土器登場に関する一考察 [A study on the appearance of Shimotabaru pottery], *沖縄考古学会*, Vol. 38, pp. 31–50. (in Japanese)
3. 小林謙一, 2019. 日本列島における縄文時代草創期の年代 - 九州の位置づけを視野に入れて [The chronology of Initial Jōmon pottery in the Japanese Archipelago with special focus on the Kyushu region]. In: 九州における縄文時代草創期研究の到達点各地の定住生活の様相発表要旨・資料集. 第29回九州縄文研究会宮崎大会. 宮崎: 九州縄文研究会, 2019, pp. 3–17. (in Japanese)
4. 李匡悌, 2013. 二十一世纪台湾海峡考古学研究的契机 [Opportunities for archaeological research in the Taiwan Strait in the XXIst century]. In: 张光直先生逝世十周年纪念论文集. 台北: 中央研究院历史语言研究所出版社, 2013, pp. 37–82. (in Chinese)
5. Moiseev, V. G., 2009. O proiskhozhdenii naseleniya ostrovov Ryukyu: integratsiya kranio-metricheskikh i kranioskopicheskikh priznakov [On the origin of the Ryukyu islanders: the integration of craniometric and cranial nonmetric data], *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, no. 4, pp. 146–152. (in Russ.)
6. 沖縄県立埋蔵文化財センター. 発掘調査速報展 [Okinawa Prefectural Archaeological Center. Excavation bulletin]. 上原: 沖縄県立埋蔵文化財センター, 2017. (in Japanese)
7. 沖縄県立埋蔵文化財センター. 白保竿根田原洞穴遺跡. 重要遺跡範囲確認調査報告書 [Okinawa Prefectural Archaeological Center. Shiraho-Saonetabaru cave site. Important archeological site confirmation report]. 上原: 沖縄県立埋蔵文化財センター, 2017. (in Japanese)
8. 沖縄県南城市サキタリ洞遺跡発掘調査報告書 [Excavation report of the Sakitari-do cave site, Nanjo City, Okinawa Prefecture]. 那覇: 沖縄県立博物館・美術館, 2018. (in Japanese)
9. 大堀皓平, 2019. 沖縄県の縄文時代草創期の様相 [Prospects of studying Early Jōmon period in Okinawa Prefecture]. In: 九州における縄文時代草創期研究の到達点各地の定住生活の様相発表要旨・資料集. 第29回九州縄文研究会宮崎大会. 宮崎: 九州縄文研究会, 2019, pp. 307–309. (in Japanese)
10. Tabarev, A. V. and Ivanova, D. A., 2019. Drevnie kul'tury yuzhnoi chasti Yaponskogo arhipelaga: ostrova Ryukyu [Ancient cultures of the southern part of Japanese Archipelago: the Ryukyu Islands], *Mul'tidistsiplinarnye issledovaniya v arkheologii*, no. 1, pp. 13–19. (in Russ.)
11. Tabarev, A. V., Tabareva, Yu. V., Ivanova, D. A. and Kanomata, Y., 2016. Arkheologiya arhipelaga Ryukyu: period rakovinnikh kuch [Archaeology of Ryukyu Archipelago: shell mound period]. In: *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii*. T. 22. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN, 2016, pp. 428–431. (in Russ.)
12. 福建明溪南山遗址 [Nanshan site, Mingxi County, Fujian Province]. URL: <http://www.kaogu.cn/cn/xccz/20180126/60865.html> (in Chinese)
13. 焦天龙, 2003. 拉皮塔文化与东南亚史前考古的几个问题 [Lapita culture and some issues of South-East Asian prehistoric archaeology]. In: 东南考古研究: 第三辑. 厦门: 厦门大学出版社, 2003, pp. 290–304. (in Chinese)
14. 张光直, 1987. 中国东南海岸考古与南岛语族起源问题 [Archaeology of Southeastern coastal China and the problem of the origin of the Austronesians], *南方民族考古*, no. 1, pp. 1–14. (in Chinese)
15. Yugo-vostok sovremennoi KNR (prov. Futszyan') [Southeast of modern China (Fujian Province)]. In: *Istoriya Kitaya s drevneishikh vremen do nachala XXI v.* T. 1. Moskva: Nauka, 2016, pp. 332–340. (in Russ.)
16. Bellwood, P., 2017. *First islanders: prehistory and human migration in Island Southeast Asia*. New York: John Wiley and Sons.
17. Bellwood, P., 1988. A hypothesis for Austronesian origins. *Asian Perspectives*, Vol. 26, no. 1, pp. 107–117.
18. Bellwood, P., 1983. New perspectives on Indo-Malaysian prehistory. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, Vol. 4, pp. 71–83.
19. Bellwood, P., 1997. Taiwan and the prehistory of the Austronesian-speaking peoples. *Review of Archaeology*, vol. 18, no. 2, pp. 39–48.
20. Chang Kwang-chih, 1977. *The archaeology of Ancient China*. New Haven: Yale University Press.
21. Chang Kwang-chih, 1989. The Neolithic Taiwan Strait. *Kaogu*, Vol. 6, pp. 541–550, 569.

Translated by W. Tsao. URL: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download;jsessionid=46B636B7885C045BB8D874BAF4A4E5E8?doi=10.1.1.655.3889&rep=rep1&type=pdf>

22. Emery, K.O., Niino, H. and Sullivan, B., 1971. Post-Pleistocene of East China Sea. In: Turekian, K.K. ed., 1971. Late Cenozoic glacial ages. New Haven: Yale University Press, pp. 381–390.

23. Hudson, M.J., 2012. 'Austronesian' and 'Jomon' identities in the Neolithic of the Ryukyu Islands. *Documenta Praehistorica*, Vol. 39, pp. 257–262.

24. Iizuka, F. and Izuho, M., 2017. Late Upper Paleolithic-Initial Jomon transitions, southern Kyushu, Japan: regional scale to macro processes a close look. *Quaternary International*, Vol. 441, Part B, pp.102–112.

25. Ito, S., 2003. The position of the Ryukyu Jomon culture in the Asia-Pacific region. *Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin*, Vol. 23, pp. 63–66.

26. Kaner, S. and Taniguchi, Ya., 2017. The development of pottery and associated technological developments in Japan, Korea, and the Russian Far East. In: Habu, J., Lape, P.V. and Olsen, J.W. eds., 2017. *Handbook of East and Southeast Asian archaeology*. New York: Springer, pp. 321–345.

27. Kuo Su-chiu, 2019. *New frontiers in the Neolithic archaeology of Taiwan (5600–1800 BP): a perspective of maritime cultural interaction*. New York: Springer Nature.

28. Lee Kun-Hsiu, Huang Yulun, Shia Li-Fang., 2013. Patterns and forms of earthenware. *Catalogue of ceramic vessels in prehistoric Taiwan*. Taitung: National Museum of Prehistory.

29. Li Kuang-ti, 2013. Rethinking Tapenkeng culture in the Early Neolithic Taiwan and the issue relating to Austronesian homeland. In: Chen Kwang-tzuu and Tsang Cheng-hwa eds., 2013. *Papers from the Fourth international conference on Sinology: New lights on East Asian archaeology*. Taipei: Academia Sinica, pp. 239–276.

30. Li Kuang-ti, 2001. Prehistoric marine fishing adaptation in Southern Taiwan. *Journal of East Asian Archaeology*, Vol. 3, no. 1, pp. 47–74.

31. Lin, C.C., 1969. Holocene geology of Taiwan. *Acta Geologica Taiwanica*, no. 13, pp. 83–126.

32. Pearson, R.J., 2013. *Ancient Ryukyu: an archaeological study of island communities*. Honolulu: University of Hawaii Press.

33. Summerhayes, G.R., 2016. An Austronesian presence in the Sakishima Islands: an archaeological update. In: Guo, N. and Shogimen, T. eds., 2016. *Japanese studies down under: history, politics, literature and art*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, pp. 27–37.

34. Sung Wenxun, 1980. The archaeology of Taiwan. In: Chen Chilu ed., 1980. *Taiwan of China*. Taipei: Zhongyang Wenwu Gongyingshe, pp. 93–220.

35. Takamiya, H. et al., 2016. An extraordinary case in human history: prehistoric hunter-gatherer adaptation to the islands of the central Ryukyus (Amami and Okinawa archipelagos), Japan. *The Holocene*, Vol. 26, no. 3, pp. 408–422.

36. Hsieh, J. et al., 2011. Studies on ancient rice – where botanists, agronomists, archeologists, linguists, and ethnologists meet. *Rice*, Vol. 4, pp. 178–183.

37. Tsang Cheng-hwa, 2005. Recent discoveries at the Tapenkeng culture site in Taiwan: implications for the problem of Austronesian origins. In: Sagart, L., Blench, R. and Sanchez-Mazas, A. eds., 2005. *The peopling of East Asia: putting together archaeology, linguistics and genetics*. London: Routledge Curzon, pp. 63–73.

38. Tsukada, M., 1967. Vegetation in subtropical Formosa during Pleistocene glaciations and the Holocene. *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, Vol. 3, pp. 49–64.

39. Wu Chunming and Rolett, B.V. eds., 2019. *Prehistoric maritime cultures and seafaring in East Asia*. New York: Springer Nature.

40. Yamagiwa, K. et al., 2019. A possible new oldest pottery group in the Southern Ryukyu Islands, Japan: comparative analysis of elemental components of potsherds from the Shiraho-Saonetabaru Cave Site. *Journal of Archaeological Science: Reports*, Vol. 26, pp. 1–9.

41. Kaifu Y. et al., 2019. Palaeolithic seafaring in East Asia: testing the bamboo raft hypothesis. *Antiquity*, Vol. 93, no. 372, pp. 1424–1441.

Е.И. Гельман*

РЕМЁСЛА БОХАЙЦЕВ
(ПО МАТЕРИАЛАМ КРАСКИНСКОГО ГОРОДИЩА)

Многолетние археологические исследования Краскинского городища, окружного центра государства Бохай (698–926 гг.), дали многочисленные свидетельства использования населением различной ремесленной продукции. Она производилась как в специализированных мастерских, так и в домохозяйствах. Для изготовления как массовых, так и уникальных изделий использовалось местное сырье, поскольку вокруг городища сосредоточены все основные виды ресурсов. К числу специализированных ремёсел могут быть отнесены обработка черных металлов (железа и чугуна), бронзолитейное производство, гончарство, производство черепицы и архитектурных украшений, камнеобработка. Домашние ремёсла обеспечивали потребности не только членов семьи: на дому производилась продукция, участвовавшая в обменах между домохозяйствами.

Ключевые слова: государство Бохай, Краскинское городище, ремесло, ресурсы, обмен

Bohai crafts according to archaeological data from the Kraskino fortress site.
EVGENIYA I. GELMAN (Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences)

The long-term archaeological study of the Kraskino fortress site, the district center of Bohai state (698–926), provided numerous evidence that its population used various handicraft products that were made both in specialized workshops and in households. Mass and unique products were manufactured with the use of local raw materials that were abundant on the territory around the settlement. Specialized crafts in the fortress included metalworking, bronze-casting, stone processing, pottery, production of tile and decorative architectural elements. Products of household crafts not only provided the needs of family members but also were part of exchanges between households.

Keywords: Bohai state, Kraskino fortress, craft, resources, exchange

Введение

Памятник Краскинское городище расположен на берегу бухты Экспедиции в заливе Посьета Японского моря (в Хасанском районе Приморского края). Это один из немногих городов государства Бохай (698–926 гг.), упомя-

нутых в китайских летописях. Его название Яньчжоу, вероятнее всего, связано с тем, что оно находится рядом с устьем реки Яньчихэ (Цукановка). В этом виде гидроним сохранился до наших дней. Городище занимало важное место в административно-территориальной си-

* ГЕЛЬМАН Евгения Ивановна, кандидат исторических наук, заведующая сектором раннесредневековой археологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН.

E-mail: gelman59@mail.ru

© Гельман Е.И., 2020

стеме Бохая и выполняло несколько значимых функций: центра округа, входившего в область Восточной столицы; города, обеспечивавшего добычу стратегического ресурса для экономики государства – соли; центра внутренней и международной торговли; морского порта, от стен которого начинался морской путь в Японию [5; 12, с. 79–103]. Вместе с тем такую миссию город мог осуществлять, будучи крупным ремесленным центром.

На Краскинском городище присутствуют прямые и косвенные свидетельства существования всех основных видов специализированных производств, а также домашних ремёсел, которые играли важную роль в системе жизнеобеспечения Краскинского городища. Археологические материалы отражают хозяйственную деятельность населения на протяжении около двухсот лет. Они происходят из разных объектов (фортификационных сооружений, храмового комплекса, жилищ, хозяйственных сооружений, дорог и проч.), которые относятся к пяти разновременным строительным горизонтам. В окрестностях городища сосредоточены все основные ресурсы (морские, речные, лесные, минеральные и др.), необходимые для производства как массовых, так и уникальных товаров, осуществления всех видов экономической деятельности. А удачное расположение города с удобным выходом к морю и реке, наличие сухопутных дорог обеспечивало быстрый доступ ко всем видам ресурсов.

Керамическое производство

Самой массовой продукцией на Краскинском городище, судя по многочисленным остаткам разнообразной глиняной посуды, найденной в культурных отложениях памятника, являлась керамика. Для ее производства использовались местные глины. На северном побережье бухты Экспедиции известны месторождения кирпичной, черепичной и гончарной глин. Краскинское месторождение легкоплавких глин – залежь суглинков мощностью до 5,1 м, приуроченная к первой надпойменной террасе р. Цукановка [14].

Глиняная посуда включает в себя обычную глиняную и глазурованную. Глазурованная керамика и фарфор являлись привозными, а глиняная изготавливалась на Краскинском городище. Она разделяется на лепную и изготовленную на гончарном круге [6].

Лепная керамика представлена преимущественно посудой мохэского облика. Она изго-

тавливалась вручную, ее число незначительно и составляет менее 1% в общем количестве всей глиняной посуды (Рис. 1: 1, 2). Такая керамика производилась непосредственно в домохозяйствах (домашнее производство) для личных потребностей и не имела значительного экономического значения. Формы лепной посуды представлены горшками с мохэскими чертами, а также несколькими экземплярами миниатюрных сосудов, которые, возможно, являлись игрушками. Вручную также изготавливалась техническая керамика – тигли для плавки бронзы.

Значительная часть лепной керамики мохэского облика из городища характеризуется тонкозернистой текстурой (более 60% от всей лепной керамики). Остальные сосуды изготавливались из грубозернистой формовочной массы. В нижних строительных горизонтах грубой керамики содержится заметно больше, чем в верхнем. В целом лепная керамика с мохэскими чертами из Краскинского городища отличается бедностью всех типов орнамента. Традиционно лепные горшки использовались для приготовления пищи, поэтому на них часто встречаются остатки нагара и сажи, а цвет черепка варьирует от оранжево-коричневого до черного.

Гончарная посуда, то есть изготовленная на круге, собиралась кольцевым ленточным налепом на медленном и быстром круге. Керамика медленного круга встречается в небольшом количестве и представлена в основном горшками и банками. Прослеживается преемственность между лепной керамикой и керамикой медленного круга, которая выражается в сохранении некоторых деталей конструирования сосудов, в оформлении венчика, некоторых видов орнамента и обработки поверхности. Характеристики, связанные с обжигом, полностью совпадают с теми, что мы наблюдаем у лепной керамики (Рис. 1: 3).

На Краскинском городище типичный набор форм сосудов, изготовленных на быстром круге, многочисленный и разнообразный (Рис. 1: 4–8; Рис. 2: 1–12). Он состоит из более 28 категорий сосудов, из которых каждый представлен несколькими типами: это корчаги, корчажки (включая пароварки), горшки, чаши, миски, крышки, вазы и вазовидные сосуды, баночные сосуды, котловидные горшки, реплики котлов, бутылевидные длиннгорлые сосуды, тарелки, блюда, кувшины, шаровидные сосуды, тазы, триподы. Редко встречаются сосуды с вырезом, подставки, фляги, курильницы,

Рис. 1. Образцы керамической посуды из Красинского городища:
1, 2 – лепная керамика; 3–8 – керамика, изготовленная на гончарном круге

Рис. 2. Образцы керамической посуды из Красинского городища:
1–12 – керамика, изготовленная на гончарном круге; 13–19 – донья сосудов с рельефными клеймами

подсвечники, кубки, триподы, сосуды в форме рога, чайники. На корчагах и корчажках, включая пароварки, встречаются преимущественно горизонтальные ленточные ручки, что является характерной чертой бохайской круговой керамики. На горшках изредка использовались вертикальные ленточные ручки, на репликах котлов и котловидных горшках – ручки-карнизники.

Технологические характеристики бохайской круговой керамики довольно единообразны. Для формовочных масс на Краскинском городище чаще всего использовалась тонкозернистая естественная глина, месторождение которой находится в окрестностях памятника. Сосуды собирались на круге ленточным налепом. Для утончения стенок и придания сосудам формы использовалась техника выбивки с применением деревянной лопатки – как с гладкой, так и с нарезной поверхностью, иногда в виде крупной ромбической сетки, а также с помощью лопатки, обмотанной веревкой.

Круговая керамика не отличается богатой орнаментацией, для нее характерен скромный, неброский лощеный орнамент, выполняющий одновременно техническую роль, уплотняя поверхность стенок. Чаще всего используется горизонтальное полосчатое лощение, реже – вертикальные лощеные полосы на горловине и тулове сосудов, еще реже – лощеный зигзаг, и совсем редко – спираль. На внутренней поверхности сосудов открытых форм (с широким устьем) нередко также наносился лощеный орнамент преимущественно в виде ромбической или прямоугольной сетки.

Только на Краскинском городище, помимо столичных бохайских городов, встречен такой прием декорирования, как ангобирование внешней поверхности сосудов беложгущейся глиной, поверх которой наносилось горизонтально-полосчатое лощение или другой лощеный орнамент. Углубленный орнамент в целом на бохайских памятниках встречается реже и в основном в виде горизонтально-прочерченных параллельных линий, иногда в виде зигзага, арочного орнамента. Обычно он сочетается с лощеным орнаментом, как и выпуклый орнамент, который использовался только в виде валиков в районе стыка горловины и тулова. Также редко на керамике Краскинского городища можно встретить штампованный и дольчатый орнамент.

Наблюдаются изменения во времени технологических характеристик круговой керамики из Краскинского городища в обжиге. Хотя

во всех строительных горизонтах доминирует керамика с признаками обжига в восстановительном режиме, тем не менее ее доля постепенно увеличивается от нижнего горизонта к верхнему: в среднем от 40% в пятом горизонте до 70–75% в первом (верхнем). К этой группе отнесены сосуды, у которых черепок в изломе и на поверхности имеет серый цвет разных оттенков, сосуды с серым в изломе и черным на поверхности черепком, а также сосуды с полностью черным черепком.

Другая группа керамики имеет признаки обжига в окислительной атмосфере, со свободным доступом воздуха. Количество сосудов, относящихся к этой группе, постепенно уменьшается от нижнего строительного горизонта к верхнему: от 22% в пятом до 11–18% в первом горизонте. В этом случае черепок имеет все оттенки «теплых» цветов – от желтого и оранжевого до темно-коричневого.

Третья группа керамики занимает промежуточное положение между двумя первыми. Сосуды этой группы обжигались сначала в окислительной атмосфере, а на заключительной стадии – в задымленной. Ее количество значительно варьируется от объекта к объекту даже в пределах одного строительного горизонта. В среднем сосуды из этой группы составляют около 30% от общей численности во всех горизонтах.

Массовость, высокий уровень стандартизации керамики (размерность, формы, декор, технология) из Краскинского городища, как и из других бохайских памятников, позволяют рассматривать изготовление круговой керамики как специализированное производство. Косвенным свидетельством этому являются клейма, которые мастера-гончары наносили на поверхность сосудов (Рис. 2: 14–19), а также расчеты необходимых трудовых затрат для изготовления столь масштабных объемов керамической продукции.

Глазурованная керамика на городище встречается редко по сравнению с обычной глиняной, не превышая 1% от общего количества. Вместе с тем она имеет важное значение для характеристики технологического уровня развития керамического производства, торговых связей, а также для освещения некоторых социально-экономических аспектов развития бохайского общества. Изучение глазурованной керамики из Краскинского городища и других бохайских памятников Приморья позволило установить, что керамика со свинцовыми цветными глазурами (желтыми, коричневыми, зеле-

ными) – монохромными, двухцветными, трехцветными (саньцай) – изготавливалась, судя по технологическим характеристикам и химическому составу, не в китайских печах, а в собственно бохайских, пока не обнаруженных [15]. Для Краскинского городища, как и для других бохайских памятников, они были предметом внутренней торговли.

Черепичное производство

Этот вид производства, как и гончарство, был массовым и специализированным на Краскинском городище [3; 7]. Черепицей были покрыты крыши буддийских сооружений, ограда храмового комплекса, навес над колодцем (Рис. 3: 1–8). Используемая и непригодная для крыш черепица получала вторую жизнь: она служила строительным материалом при сооружении стен колодца и полуподземного здания, черепицей укреплялись стенки печей, из нее сооружали водостоки, из небольших обломков изготавливались пряслица, грузила, игральные фишки, ее использовали как дренажную подсыпку при строительстве дорог. Подтверждений того, что административные здания на городище покрывались черепичной крышей, пока не найдено, однако и зданий такого рода пока раскопано немного, не исключено, что в будущем они могут быть найдены. Раскопки храмового комплекса на Краскинском городище принесли многочисленные свидетельства производства строительной керамики в виде остатков самой черепицы, а также печей для ее обжига [1; 3; 7]. Все печи для обжига черепицы были пока найдены только на территории храмового комплекса.

Для храмовых построек использовались различные типы черепиц, количество которых различалось в зависимости от их функционального назначения. Большинство черепицы изготавливалось из грубой формовочной массы, для которой использовалась природная глина с естественным содержанием песка, при необходимости песок в нее мог добавляться дополнительно. Месторождение строительной глины хорошего качества расположено в окрестностях Краскинского городища.

Черепица изготавливалась с помощью шаблонов, на которые натягивалась ткань, а затем на нее накручивались по спирали глиняные ленты. Глина уплотнялась и утончалась деревянной лопаткой с навитой на нее веревкой. После сушки заготовки разрезались: для полуцилиндрической черепицы пополам, для плоской – на

четыре части, для узкой – по необходимости. Для фигурной полуцилиндрической, козырьковой и угловой как основа использовались те же типы шаблонов, а затем заготовки в сыром виде обрезались или доделывались в соответствии с их назначением. Общая длина плоских черепиц из храмового комплекса составляла от 32 до 37 см, ширина широкого края – 16–35 см, ширина узкого края – 16–28 см при толщине 1,5–2,5 см. Вероятнее всего, черепица и украшения крыши изготавливались рядом с печами и будущими постройками храма и башни. После завершения обжига печи разрушались, а территория с их остатками засыпалась песком и облагораживалась в соответствии с назначением прихрамовой территории.

На участке городища с храмовым буддийским комплексом обнаружены и исследованы 12 печей для обжига черепицы рядом с городской стеной [1]. Они сооружались в неглубоких, почти прямоугольных в плане котлованах (максимальная длина – 5,9 м, максимальная ширина – 2,3 м). Верхние части стен всех печей были сделаны из камня, а с внутренней стороны обмазывались глиной. Кроме того, при сооружении различных частей в отдельных печах использовались большие фрагменты черепицы. Полусферический свод печей полностью формировался из глины, смешанной с резаной соломой и травой, иногда с мелкими обломками черепицы. Десять печей имели основные функциональные части: предтопочную яму, топку, камеру для обжига черепицы и одну-две трубы. В предтопочных ямах обнаружены остатки топлива, в качестве которых использовались древесина и каменный уголь. Еще две печи состояли из одной небольшой обжигательной камеры овальной формы, предположительно они предназначались для обжига отдельных архитектурных украшений крыши (длина – 1,7 м, максимальная ширина – 0,8 м) [1, с. 77].

Высока вероятность того, что изученные печи Краскинского городища использовались однократно, хотя отдельные фрагменты оплавленной обмазки стенок печей по степени воздействия на них высоких температур позволяют усомниться в таком выводе. После того, как печь становилась непригодной, почти на том же самом месте сооружалась новая. В некоторых печах собраны отдельные фрагменты керамики. Не исключено, что в печах могла обжигаться и посуда. Печи были ориентированы в одном направлении: с юго-востока на северо-запад. Это,

Рис. 3. Образцы архитектурной керамики из Краскинского городища:

1–7 – образцы дисков фронтальной полукруглой черепицы из храмового буддийского комплекса;

8 – полукруглая черепица с иероглифом; 9 – облицовочная орнаментированная плитка; 10 – обломок кирпича

видимо, связано с тем, что для создания хорошей тяги в печах древние мастера использовали преобладающие юго-восточные муссоны.

Изготовление глиняных изделий

Глина представляет собой наиболее доступный вид сырья, который широко использовался в домохозяйствах, с одной стороны, в качестве строительного материала (для обмазки стен, пола, канов, хранилищных ям и др.), с другой – как поделочный материал.

Из глины изготавливались самые разнообразные предметы, такие как облицовочная плитка (Рис. 3: 9), кирпичи (Рис. 3: 10), тушечницы, канделябры, рыболовные грузила нескольких типов, пряслица, ткацкие грузики, ложила, тигли, нагрудные плоские и овальные в сечении кольца, бусы, миниатюрные сосуды, зооморфные фигурки (Рис. 4: 5–7). Особое место в быту населения Краскинского городища занимали предметы со взаимопересекающимися отверстиями, которые получили сначала название «бохайские кубики». В действительности эти предметы имеют различную форму, в том числе – храма и пагоды (Рис. 4: 1–4), но чаще всего – параллелепипеда. Общим признаком для них являются сквозные отверстия, в том числе и перпендикулярно пересекающиеся. Подобные предметы встречаются на многих бохайских памятниках.

Обработка черных металлов

Производство железных и чугунных изделий для нужд населения Краскинского городища, как и производство бронзовых изделий, в первую очередь отражено в многочисленных видах артефактов. Чугунные изделия представлены земледельческими орудиями (лемехами и отвалами), деталями транспортных средств (чеканами и втулками ступиц колеса), шарнирами для дверей и ворот, чашами-светильниками и ветряными колокольцами из храма, утюжком, обломками котлов (Рис. 5) [4, с. 179, 180].

Железные изделия, найденные на памятнике, еще более разнообразны, они включают в том числе: земледельческие орудия (лопаты, серпы) и инструменты (топоры, клещи, зубила, долото, чеканы, пилы, пробойники, напильники, пинцеты, сверла, шила, иглы) (Рис. 6: 1–3), оружие (наконечники копий, стрел, панцирные пластины, ножи) (Рис. 6: 4–13; Рис. 7: 4), крепежные изделия (гвозди разных размеров без шляпки, обойные гвозди со шляпками, скобы, шайбы, заклепки, пробойники, пластины разных размеров)

и бытовые предметы (замки, ключи, крючки, ледоходные шипы, кухонные и разделочные ножи, цепи, вертлюги, ворворки и многое другое) (Рис. 7: 3, 5, 6), детали поясной гарнитуры и сбруи (накладки, обоймицы, пряжки, наконечники ремней) (Рис. 7: 1, 2).

Вместе с тем имеются и прямые свидетельства обработки черных металлов в виде отходов производства – кусков кричного железа, шлаков, обрезков железа, скрученной проволоки, выплесков чугуна. Куски кричного железа, в том числе очень крупные со следами земляной «формы», в которую сливался металл, очень часто встречаются в северо-западной части городища в жилом квартале. Это может указывать на близкое расположение рядом с изученными участками кузнечных мастерских.

Еще одна группа изделий, свидетельствующих в пользу обработки железных изделий, включает специализированный инструментарий, такой как кузнечные клещи, зубила, пробойники, напильники, пилы и точильные камни из разного абразивного материала (песчаника, сланца, обломков черепицы).

Для выяснения возможных источников железорудного сырья в естественном залегании отобраны образцы различных горных пород с повышенным содержанием железа, которые можно рассматривать в качестве предполагаемых источников железорудного сырья. Выполнено сравнение химического состава отобранных горных пород, крицы и изделий из железа и чугуна, обнаруженных на городище [14]. Нельзя пока однозначно установить источник минерального сырья для производства железа, обнаруженного на городище. Однако, судя по результатам химического анализа, можно с большой долей уверенности говорить о генетической связи железных и чугунных изделий с материалом коры выветривания, развитой по гранитам в окрестностях с. Цуканово. Источником железных руд могут быть и железорудные скарны в окрестностях Краскинской впадины (бассейн р. Камышовая и др.).

В качестве топлива при обработке черных металлов кроме древесины использовался каменный уголь, запасы которого значительны в окрестностях Краскинского городища. Пережженный каменный уголь часто встречается на памятнике вместе с обрезками железных изделий, шлака и кусков кричного железа (кроме того, он присутствует во всех мусорных отложениях и в подсыпках городских дорог).

Рис. 4. Образцы керамических изделий из Краскинского городища:

1–4 – предметы с отверстиями; 5 – декоративное украшение крыши храма в виде фигурки животных;
6 – голова миниатюрной фигурки лошади; 7 – голова миниатюрной фигурки дракона

Рис. 5. Образцы чугуных изделий из Краскинского городища:
1 – лемех; 2 – втулка ступицы тележного колеса; 3, 5 – чеки тележных колес; 4 – ножка котла

Рис. 6. Образцы железных изделий из Краскинского городища:

1 – лопата; 2 – серп; 3 – топор-колун; 4, 5 – наконечники копий; 6–13 – наконечники стрел

Рис. 7. Железные (1–6) и бронзовые (8–13) изделия, керамические тигли (7, 10) из Краскинского городища:
1, 2, 12, 13 – образцы поясной гарнитуры; 3 – ключ; 4 – нож; 5 – гвоздь; 6 – кресало;
7, 10 – тигель; 8, 9, 11 – декоративные украшения

Бронзолитейное производство

Сведения о бронзолитейном производстве у населения Краскинского городища в большей степени получены в результате изучения непосредственно бронзовых изделий, обнаруженных на памятнике (более 130 артефактов) [8]. Они демонстрируют высокое мастерство ремесленников. Следы бронзолитейного производства на памятнике представлены шлаками с содержанием цветных металлов, фрагментами тиглей, в том числе с каплями металла, а также некоторыми инструментами, которые могли использоваться в этом виде производства (Рис. 7: 7, 10).

В результате изучения технологии изготовления бронзовых изделий из Краскинского городища установлено, что мастера-бронзолитейщики использовали как двусторонние, так и односторонние литейные формы, имели навыки отливки по восковой модели, могли применять ковку в разных режимах. Поверхность отливок могла обрабатываться абразивом и резанием, у некоторых изделий имеется золочение. Детали поясных наборов, сбруи, обкладка ножен меча, подвесные украшения различных форм, декоративные гвозди и накладки, обломки сосудов, головные шпильки, браслеты, бубенчики, зеркало, культовая скульптура, долото, пробой, крючок, пинцет и многие другие бронзовые предметы встречены на Краскинском городище (Рис. 7: 8, 9, 11–13). Обнаружены несколько комбинированных изделий с железными деталями.

В настоящее время еще проводится изучение элементного состава серии бронзовых изделий из Краскинского городища. Предварительные исследования показали несколько основных групп изделий: отлитые из медно-свинцового сплава, из медно-оловянного сплава, из бронзового сплава по типу медь-свинец-олово и оловянно-свинцовой бронзы. Потенциальные источники сырья пока еще устанавливаются, но в то же время, судя по находкам обломков тиглей, само производство изделий из имеющихся заготовок или переплавка готовых изделий осуществлялась на городище.

Обработка камня

Являясь составной частью комплексного хозяйства бохайцев, обработка камня играла важную роль в экономике городского населения (Рис. 8: 5–9). Используемое сырье и виды его обработки были разнообразны. По материалам Краскинского городища известно обтесывание строительного камня, подготовленный

камень использовался при возведении нижней, более ранней части крепостной стены. Разные породы необработанного камня использованы жителями города при строительстве храмовых построек, общественных зданий и жилищ [14].

Наиболее выдающиеся каменные изделия, найденные на Краскинском городище, – это объемная скульптурка Будды, поясная шлифованная накладка, фрагмент крышки с навершием в виде утки [4, с. 182, 183]. Из песчаника выдолблена ступа, из гранита – каменная чаша, из морских галек и пемзы изготовлены несколько видов рыболовных грузил. Точильные камни и оселки разных форм и размеров, нередко с отверстиями для подвешивания, встречены на самых разных объектах города. Некоторые гальки правильной овальной и круглой форм из жилищ имеют следы использования в качестве ударных инструментов.

Большая часть каменных бус, найденных на городище, изготовлена из сердолика разных оттенков и кварца, нагрудные плоские диски (найлены фрагменты) – из нефрита. Нередко в жилищах встречаются выточенные из песчаника шарики, возможно, предназначавшиеся для смешивания компонентов лекарств или соусов. В полуподземном сооружении с черепичными стенами из храмового комплекса найдена плита из песчаника с расчерченным игровым полем для игры типа гону [2; 4, с. 144]. Из многочисленных игровых фишек часть изготовлена также из песчаника.

Необходимо отметить удачное территориальное сочетание природных ресурсов в месте расположения Краскинского городища: богатый минерально-сырьевой потенциал и высокую плотность естественных водоемов и рек, необходимых для транспортировки больших объемов минерального сырья. Это позволило обитателям средневекового города широко использовать для строительства и хозяйственных нужд минеральные ресурсы прилегающей территории.

Домашние ремёсла

Домашние ремёсла являлись важной составной частью традиционного хозяйства населения Краскинского городища. Тем не менее, сведения о них очень скудно отражены в письменных источниках. О многих из них стало известно только благодаря археологическим данным, несмотря на то что нередко они не отражают реальной значимости конкретных видов ремёсел.

Рис. 8. Деревянные (1–3) и каменные (4–9) изделия из Краскинского городища:
1 – чаша; 2, 3 – фрагмент гребня; 4 – наременная накладка; 5 – фрагмент Будды;
6 – ручка крышки в виде птицы; 7 – грузик; 8 – бусина; 9 – игральное поле на куске песчаника

Имеющиеся разнообразные материальные свидетельства позволили получить представление о таких значимых видах ремёсел у жителей города, как ткачество, деревообработка, косторезное дело, обработка камня, изготовление глиняных изделий, плетение [4, с. 93–97].

Ткачество и прядение, несомненно, имели важное значение для каждого домохозяйства, так как обеспечивали потребности в одежде. Сырьем для грубых тканей служили дикорастущие конопля, крапива. Грубые волокна использовались также для изготовления веревок, оттиски веревки отпечатались на черепице, как и ткани разных видов переплетения. Они были необходимы при производстве черепицы, так как тканями обтягивались шаблоны, на которых она формовалась, а веревкой обматывалась лопатка-колотушка при выбивке в процессе формовки. Судя по тому, что оттиски ткани встречаются на доньях и стенках сосудов, куски полотна служили подсобным материалом при изготовлении керамической посуды. Из предметов, которые отражают занятия населения памятника ткачеством, найдены керамические и каменные пряслица, керамические кольца-гузики.

О деревообработке, являвшейся одним из ведущих видов деятельности в экономике бохайцев, на Краскинском городище свидетельствуют как прямые, так и косвенные данные (Рис. 8: 1–3). Разделение этого ремесла на домашнее и специализированное иногда довольно затруднительно. Использование древесины было насущной необходимостью при возведении построек любого типа – зданий колоннадного типа (храмов, административных и других зданий), жилищ и хозяйственных построек. Остатки деревянных сооружений обычно встречаются в виде карбонизированных фрагментов и сопутствующих конструктивных особенностей объектов, например, ям или каменных баз (иногда вместо них подготавливались ямы, в которые забутовывалась вместе с глиной галька или колотый камень). На Краскинском городище ямы для деревянных столбов нередко обмазывались слоем глины, а каменные базы подбирались в зависимости от диаметра деревянных столбов. В случае возведения храмов и других крупных зданий с крышами со сложными составными узлами-консолями, а также срубов использовались разные виды соединений. Из них археологически удалось проследить только соединение в

паз, как, например, при сооружении дубового сруба с двумя венцами из брусьев и плах в колодце Краскинского городища (сохранился в сыром виде, поскольку находился в водоносном слое) [9], соединения на вставные и сквозные шипы, как в деревянной конструкции из дуба, найденной в черепичной камере [13].

При изготовлении, обработке и декорировании деревянных изделий жителями Краскинского городища применялись различные виды инструмента, в том числе топоры, тесла, пилы, сверла, резцы, некоторые типы ножей, абразивы. Ассортимент хозяйственно-бытовых деревянных предметов был значителен, он включал часть внутреннего и внешнего убранства в жилищах, некоторые орудия труда и их составные части (рукояти молотков, топоров, пил, серпов, лопат и др.) посуду, детали конской упряжи, повозок, шаблоны для изготовления черепицы, гончарные круги, гребни (найден один экземпляр в жилище в карбонизированном виде) и многое другое. На дне колодца из Краскинского городища обнаружена деревянная чаша на поддоне, она была выточена вручную из капа [4, с. 185; 9]. Фрагмент карбонизированного гребня найден в одном из жилищ [4, с. 185; 10], обломок доски из сырой древесины обнаружен в водоносном слое в районе восточных ворот.

Выбираемое мастерами сырье зависело как от назначения конечной продукции, так и от типов лесов в окрестностях городища. Среди найденных карбонизированных фрагментов древесины идентифицированы сосна, дуб монгольский, береза, клен, ива, ольха, акатник, яблоня, груша и др. Но среди постоянно отбираемых во время раскопок образцов карбонизированной древесины преобладает дуб монгольский [11, с. 33].

Косторезное дело у населения Краскинского городища представлено не так широко, как в материалах других бохайских поселений и городищ. Это связано в первую очередь с плохой сохранностью костей и костяных изделий в почвах памятника. Вместе с тем, кости все же встречаются в большом количестве, и потенциального сырья было достаточно. Для поделок из кости особенно пригодны кости и рога косули, изюбра, благородного оленя, реже – кабана и свиньи, кабаньи клыки. На памятнике найдены заготовки и готовые свистунки для наконечников стрел, роговые накладки для лука, украшения из зубов животных, игральные альчики, декорированная пластина, палочка для еды.

Обсуждение и выводы

Материальные остатки, найденные на Краскинском городище, свидетельствуют о том, что его население занималось всеми основными видами ремесленных производств. Специализированное производство ремесленных товаров длительного пользования в Бохэе является определяющей характеристикой социально-политической сложности общества, так как дает ключ к пониманию экономических и социально-политических структур государства. Самые массовые изделия, скорее всего, изготавливались из дерева, однако этот материал сохраняется крайне редко. Самыми многочисленными артефактами, собранными на городище, были фрагменты керамики. Производство глиняной продукции (посуды и черепицы) было наиболее востребованным жителями города, так как керамический материал применялся для самых различных целей, а после того, как вещи приходили в негодность, их использовали вторично, в том числе как строительный материал.

Изготовление металлических изделий в бохайское время развивалось исключительно высокими темпами по сравнению с предшествующим периодом доминирования в Маньчжурии, Приморье и Приамурье мохэской культуры. На Краскинском городище уже в нижнем строительном горизонте встречаются многочисленные куски сырого железа и обломки железных изделий. Количество железных, чугуновых и бронзовых изделий существенно возрастает от нижнего к верхнему строительному горизонту, как и разнообразие форм и функций изделий из металла, а также декорирование, особенно бронзовых предметов.

Все виды домашних ремёсел на протяжении всего периода существования Краскинского городища являлись необходимой частью системы жизнеобеспечения населения и не снижали своей роли в экономике города. Они обеспечивали ее стабильность, поскольку были хорошо адаптированы к природным условиям и служили основой взаимодействия между членами домохозяйства или нескольких домохозяйств, связанных родственными отношениями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Болдин В.И., Гельман Е.И., Ивлиев А.Л., Никитин Ю.Г. «Интеграция» на Краскинском городище: 4 года исследований // Вестник ДВО РАН. 2001. № 3. С. 74–90.
2. Болдин В.И., Гельман Е.И., Лещенко Н.В., Ивлиев А.Л. Уникальная находка на Краскин-

ском городище (подземная камера с черепичными стенами) // Россия и АТР. 2005. № 3. С. 66–83.

3. Болдин В.И., Ивлиев А.Л. Черепичное производство в Бохэе (по материалам Краскинского городища) // Археология юга Сибири и Дальнего Востока / Под ред. В.Е. Медведева. Новосибирск. 1984. С. 142–151.

4. Бохайские древности Приморья / Ред.-сост.: Сун Юйбинь, А.Л. Ивлиев, Е.И. Гельман. Пекин: Вэньу, 2013.

5. Гельман Е.И. Бохайский город в российской истории: от архимандрита Палладия до наших дней // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2018. № 1. С. 60–72.

6. Гельман Е.И. Керамика Краскинского городища // Мультидисциплинарные исследования в археологии. 2018. № 2. С. 40–64.

7. Гельман Е.И. Признаки развития черепичного производства в Бохэе // Археология и социокультурная антропология Дальнего Востока и сопредельных территорий (материалы XI сессии археологов и антропологов Дальнего Востока): третья международная научная конференция «Россия и Китай на дальневосточных рубежах». Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2003. С. 318–324.

8. Гельман Е.И., Асташенкова Е.В., Буравлев И.Ю. Бронзолитейное производство в Бохэе (по данным археологических исследований Краскинского городища) // Мультидисциплинарные исследования в археологии. Ремёсла и промыслы. Вып. 3. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2017. С. 141–179.

9. Гельман Е.И., Болдин В.И., Ивлиев А.Л. Раскопки колодца Краскинского городища // История и археология Дальнего Востока. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2000. С. 153–165.

10. Гельман Е.И., Ким Ын Гук, Кан Ин Ук, Асташенкова Е.В., Болдин В.И., Ивлиев А.Л., Лещенко Н.В. Археологические исследования российско-корейской экспедиции на Краскинском городище в 2009 г.: в 2-х т. Сеул, 2011.

11. Гельман Е.И., Омелько В.Е., Лящевская М.С., Баштанник С.В., Бондаренко О.В., Раков В.А., Еловская О.А. Роль растений и животных в системе жизнеобеспечения населения Краскинского городища // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 3. С. 31–38.

12. Города средневековых империй Дальнего Востока / Под ред. Н.Н. Крадина. М.: Издательство восточной литературы, 2018.

13. Отчет об археологических исследованиях бохайских памятников Приморья в 2004 г. Сеул: Фонд исследования Когурё, 2005.

14. Съедин В.Т., Бессонова Е.А., Гельман Е.И., Зверев С.А., Коптев М.А., Ноздрачев Е.А. Минеральное сырье Краскинского городища (Приморский край) // Вестник ДВО РАН. 2013. № 1. С. 131–140.

15. Furihata, J., Nakamura, A., Shoda, S., Gelman, E.I., Saito, T. and Kojima, Y., 2015. In pursuit of evidence for local production of Bohai tricolored earthenware: chemical analyses of lead glaze ceramics excavated from Kraskino and Gorbatka in the Russian Maritime Province. *Asian Archaeology*, Vol. 3, pp. 145–165.

REFERENCES

1. Boldin, V.I., Gelman, E.I., Ivliev, A.L. and Nikitin, Yu.G., 2001. «Integratsiya» na Kraskinskom gorodishche: 4 goda issledovaniy [«Integration» at the Kraskino fortress site: 4 years of research], *Vestnik DVO RAN*, no. 3, pp. 74–90. (in Russ.)
2. Boldin, V.I., Gelman, E.I., Leshchenko, N.V. and Ivliev, A.L., 2005. Unikal'naya nakhodka na Kraskinskom gorodishche (podzemnaya kamera s cherepichnymi stenami) [A unique find at the Kraskino fortress site: an underground chamber with tiled walls], *Rossiya i ATR*, no. 3, pp. 66–83. (in Russ.)
3. Boldin, V.I. and Ivliev, A.L., 1984. Cherepichnoe proizvodstvo v Bokhae (po materialam Kraskinskogo gorodishcha) [Tile production in Bohai (basing on materials from the Kraskino fortress site)]. In: Medvedev, V.E. ed., 1984. *Arkheologiya yuga Sibiri i Dal'nego Vostoka*. Novosibirsk, pp. 142–151. (in Russ.)
4. Song Yubing, Ivliev, A.L. and Gelman, E.I. eds., 2013. *Bokhaiskie drevnosti Primor'ya* [Bohai antiquities from Primorsky Region of Russia]. Beijing: Wenwu. (in Russ.)
5. Gelman, E.I., 2018. Bokhaiskii gorod v rossiiskoi istorii: ot arkhimandrita Palladiya do nashikh dnei [Bohai fortress in Russian history: from Archimandrite Palladius to present days], *Oikumena. Regionovedcheskie issledovaniya*, no. 1, pp. 60–72. (in Russ.)
6. Gelman, E.I., 2018. Keramika Kraskinskogo gorodishcha [Pottery from the Kraskino fortress site], *Mul'tidistsiplinarnye issledovaniya v arkheologii*, no. 2, pp. 40–64. (in Russ.)
7. Gelman, E.I., 2003. *Priznaki razvitiya cherepichnogo proizvodstva v Bokhae* [Signs of tile production development in Bohai]. In: *Arkheologiya i sotsiokul'turnaya antropologiya Dal'nego Vostoka i sopredel'nykh territorii* (materialy XI sessii arkheologov i antropologov Dal'nego Vostoka): tret'ya mezhdunarodnaya nauchaya konferentsiya «Rossiya i Kitai na dal'nevostochnykh rubezhakh». Blagoveshchensk: Izd-vo BGPU, 2003, pp. 318–324. (in Russ.)
8. Gelman, E.I., Astashenkova, E.V. and Buravlev, I.Yu., 2017. Bronzolitinoe proizvodstvo v Bokhae (po dannym arkheologicheskikh issledovaniy Kraskinskogo gorodishcha) [Bronze-casting in Bohai according to archaeological data from the Kraskino fortress site]. In: *Mul'tidistsiplinarnye issledovaniya v arkheologii. Remesla i promysly. Vyp. 3*. Vladivostok: IIAE DVO RAN, 2017, pp. 141–179. (in Russ.)
9. Gelman, E.I., Boldin, V.I. and Ivliev, A.L., 2000. Raskopki kolodtsa Kraskinskogo gorodishcha [Excavation of the well at the Kraskino fortress site]. In: *Istoriya i arkheologiya Dal'nego Vostoka*. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevost. un-ta, 2000, pp. 153–165. (in Russ.)
10. Gelman, E.I., Kim Eun-Kuk, Kang In-Wook, Astashenkova, E.V., Boldin, V.I., Ivliev, A.L. and Leshchenko, N.V., 2011. *Arkheologicheskie issledovaniya rossiisko-koreiskoi ekspeditsii na Kraskinskom gorodishche v 2009 g.: v 2-kh t.* [Archaeological research of the Russian-Korean expedition at the Kraskino fortress in 2009: in 2 volumes]. Seoul. (in Russ.)
11. Gelman, E.I., Omelko, V.E., Lyashchevskaya, M.S., Bashtannik, S.V., Bondarenko, O.V., Rakov, V.A. and Elovskaya, O.A., 2019. Rol' rastenii i zhivotnykh v sisteme zhizneobespecheniya naseleniya Kraskinskogo gorodishcha [The role of plants and animals in the livelihood of Kraskino fortress population], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, no. 3, pp. 31–38. (in Russ.)
12. Kradin, N.N. ed., 2018. *Goroda srednevekovykh imperii Dal'nego Vostoka* [Cities of medieval empires in the Far East]. Moskva: Izdatel'stvo vostochnoi literatury. (in Russ.)
13. Otchet ob arkheologicheskikh issledovaniyakh bokhaiskikh pamyatnikov Primor'ya v 2004 g. [Report on archaeological research of the Bohai sites in Primorye in 2004]. Seoul: Fond issledovaniya Koguryo, 2005. (in Russ.)
14. Sedin, V.T., Bessonova, E.A., Gelman, E.I., Zverev, S.A., Koptev, M.A. and Nozdrachev, E.A., 2013. *Mineral'noe syr'e Kraskinskogo gorodishcha (Primorskii krai)* [Mineral resources

of the Kraskino fortress (Primorsky krai)], Vestnik DVO RAN, no. 1, pp. 131–140. (in Russ.)

15. Furihata, J., Nakamura, A., Shoda, S., Gelman, E.I., Saito, T. and Kojima, Y., 2015. In pursuit of evidence for local production of Bohai

tricolored earthenware: chemical analyses of lead glaze ceramics excavated from Kraskino and Gorbatka in the Russian Maritime Province. Asian Archaeology, Vol. 3, pp. 145–165.

ГАРНИЗОН АЛБАЗИНСКОЙ КРЕПОСТИ В 1687–1689 гг.**

В статье рассматривается формирование гарнизона Албазинской крепости в 1687–1689 гг. Возможность защиты Албазина была важным обстоятельством, влиявшим на установление первой официальной границы между Россией и Китаем. Высшее военное руководство в лице посла Ф.А. Головина стремилось к увеличению гарнизона крепости за счет сил, расположенных в Нерчинске, не ослабляя «посольское войско», прибывшее в Даурию из Москвы и Сибири. Однако воевода И.Е. Власов посылал из Нерчинска в Албазин минимальные силы. Уничтожение маньчжурами урожая хлеба в Албазинском уезде в 1688 и 1689 гг. сделало невозможным потенциальное увеличение числа защитников Албазина. Таким образом, русский военный контингент, расположенный в Даурии, не был готов вести войну с Цинской империей в Приамурье. В статье также рассмотрены события, влиявшие на жизнь албазинского гарнизона, и приведены имена значительной части людей, защищавших крепость в 1687–1689 гг.

Ключевые слова: Албазин, Даурия, Приамурье, казаки, гарнизон

Garrison of the Albazin fortress in 1687–1689. EGOR A. BAGRIN (Boris Yeltsin Presidential Library)

The article examines the organization of the garrison in the Albazin fortress in 1687–1689. The possibility of protecting the fortress was an important circumstance that had an impact on the establishment of the first official border between Russia and China. Ambassador F.A. Golovin, representing the higher military leadership, sought to increase the garrison of the fortress at the expense of the forces located in Nerchinsk, without weakening the «ambassador's regiment» that arrived in Dauria from Moscow and Siberia. However, the voivode I.E. Vlasov had sent minimal forces from Nerchinsk to Albazin. The destruction of grain crops in the Albazin district by the Manchus in 1688 and 1689 made the potential increase in the number of fortress defenders impossible. Thus, the Russian military troops located in Dauria were not ready to wage war for Amur region with Qing Empire. The article also examines the events that influenced the life of the Albazin garrison and lists the names of a significant part of the people who defended the fortress in 1687–1689.

Keywords: Albazin fortress, Dauria, Priamurye, Cossacks, garrison

* БАГРИН Егор Андреевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник научно-методической службы Президентской библиотеки им. Б.Н. Ельцина.

E-mail: egor-bagrin@yandex.ru

© Багрин Е.А., 2020

** Автор выражает благодарность исследователю истории Приамурья В.И. Трухину за помощь, оказанную при написании статьи, и документы, позволившие сделать ее более точной и информативной.

История Албазинской крепости, благодаря которой в XVII в. установилась первая официальная граница России на Дальнем Востоке, всегда привлекала исследователей. В последнее десятилетие посвященная ей историография значительно расширилась. В научный оборот были введены новые данные, установленные в результате изучения как ранее опубликованных, так и впервые введенных в научный оборот письменных источников, а также сведений, полученных в ходе археологических раскопок [1; 3; 4; 6; 7; 8; 9; 10]. По понятным причинам наибольшее внимание ученых было приковано к самым ярким страницам албазинской летописи: это история возникновения крепости в 1665/1666 гг., ее последующее развитие и противостояние с маньчжурской армией в 1685 и 1686 гг. Меньше изучен отрезок жизни албазинцев в 1687–1689 гг. от момента снятия блокады до разрушения Албазина по результатам Нерчинского договора. Одним из малоизученных вопросов является формирование гарнизона Албазинской крепости в указанный период. Между тем именно от возможности защитить ее в случае возобновления военного конфликта с Китаем во многом зависел исход переговоров в Нерчинске, которые вело прибывшее в Даурию российское посольство во главе с Ф.А. Головиным.

В этот период высшее военное руководство Албазинской крепостью осуществлялось двумя руководителями: воеводой Иваном Евстафьевичем Власовым, управлявшим из Нерчинска всеми даурскими острогами, и послом Федором Алексеевичем Головиным. Последний был наделен правительством чрезвычайными полномочиями, в том числе военной властью над всем воинским контингентом, расположенным в Забайкалье и Приамурье. Таким образом, воевода И.Е. Власов должен был выполнять его приказы. Непосредственное руководство гарнизоном осуществлял казначий голова Афанасий Бейтон¹. В 1687 г. среди среднего и младшего командного состава выделялись: атаман Иван Бузунов, пятидесятник Василий Смиренников и десятник Анцыфор Кондратьев. Переговоры с маньчжурами велись через толмача Артюшку Петрова Мун-

гала². Албазинские служилые люди числились пешими казаками.

Во время осады Албазинской крепости войсками Цинского Китая в июле–ноябре 1686 г. большинство ее защитников погибли от ран и цинги. Из 826 чел. к январю 1687 г. в живых остались только около 100 чел. В их число входили албазинские казаки, вернувшиеся в крепость после уничтожения ее маньчжурами в 1685 г., их дети, промышленные люди и крестьяне Албазинского уезда. Значительную часть людей составляли ратники из полка Афанасия Бейтона, пришедшие из Западной Сибири в Забайкалье в 1685 г. Они были набраны в Тобольске, Верхотурье, Тюмени, Туринском остроге. Из 600 чел. 47 были «окладные» пешие казаки и 553 чел. – «разных чинов служилых людей», дети и братья, и племянники³ (Российский государственный архив древних актов, далее – РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 255, 282).

После того как 30 ноября 1686 г. было объявлено перемирие, из Нерчинска в Албазин начала поступать помощь. 26 декабря 1686 г. в крепость направили сына боярского Игнатия Милованова, 26 ратников «в прибавку к осадным сидельцам» и 20 голов ясачного рогатого скота. Однако маньчжуры разрешили остаться в Албазине только 9 чел., в том числе Ивану Шемелину. Еще один служилый человек пробрался в крепость самостоятельно. После пополнения число ратных людей в Албазине увеличилось до 115 чел.⁴, включая пашенных крестьян, про-

² Китайский язык в Албазине знал служилый человек «Никанской породы выходец», толмач Федька Михайлов, однако его в остроге не было, т.к. он жил в заимках на р. Селенге. Албазинский казак Якушка Мартынов должен был привезти Ф. Михайлова в Удинск к Ф. Головину. В челобитной И.Е. Власову А. Бейтон отметил, что не надеется на возвращение Федьки Никана, т.к. «всякому в Албазине жить на скучило зело» [2, с. 320–321, 348]

³ Полк пришел в Нерчинск несколькими партиями. Служилые люди бунтовали по дороге, не подчинялись власти в Енисейске, некоторые пытались бежать и уклониться от службы в Даурии. Поэтому только часть из них успели направить в Албазин, который вскоре попал в маньчжурскую осаду. Другая часть осталась в Нерчинске, т.к. послать их в окруженную крепость не представлялось возможным.

⁴ Эту цифру дважды называли албазинцы, приезжавшие в Нерчинск весной 1687 г. Однако А. Бейтон в отписке о состоянии дел в крепости в начале мая 1687 г. пишет, что в гарнизоне – только 66 чел. «всяких чинов с подростками» [5, с. 148–158].

¹ Сын боярский А. Бейтон прибыл в Даурию в 1685 г. с 600 ратниками из Западной Сибири. Большая часть из них погибла во время защиты Албазина. А. Бейтон командовал крепостью после гибели воеводы А. Толбузина и до разрушения ее в 1689 г.

мышленных людей и казачьих детей, т.е. всех, кто мог нести службу и управляться с оружием. Кроме того, в крепости было 55 женщин и маленьких детей. В запасе у албазинцев было около 1 000 пудов хлеба. После 13 апреля 1687 г. воевода И.Е. Власов отправил в Албазин 5 чел. с пятидесятником Васькой Денисовым. 6 мая 1687 г. маньчжуры отошли от Албазина на 3 версты, оставив только небольшой караул на месте Спасского монастыря. Это позволило в июне 1687 г. отправить в крепость 10 чел. из роты прапорщика полка П. Грабова Л. Нейтера, 10 чел. роты капитана полка А. Смаленберга И. Бецальда, из авангарда войска Ф.А. Головина⁵, а также 9 албазинских новоприборных казаков⁶. Общее число защитников крепости стало насчитывать до 150 чел. [5, с. 143–163].

В конце августа 1687 г., когда китайцы окончательно отошли от крепости, они передали в Албазин Гришку Фомина и Ивашку Тарханова, двух беглецов из числа служилых людей, шедших в крепость зимой с И. Миловановым. Они были отданы «на поруки» до государева указа. В сентябре 1687 г. в крепости заканчивались хлебные запасы. Нового зерна не было, т.к. китайцы запретили весной 1687 г. сеять хлеб. Однако албазинцы могли ходить на охоту и заниматься рыбной ловлей. 30 сентября 1687 г. Ф.А. Головин приказал И.Е. Власову отправить в Албазин 30 служилых людей, имеющих достаточно хлебных запасов, и «ясадного збору 15 скотин рогатых ... роздать осадным сидельцом не в зачет в годовые их оклады». Приказ посла в Нерчинск привез Дениско Немкин, служилый «конного списка» из полка П. Грабова. Он же должен был отправиться с помощью в Албазин. А. Бейтону предписывалось выбрать

«в Албазине из служилых людей человека доброго и бывалого, чтоб ему было мочно верить, и послать по Амуру вниз тайным обычаем ... осмотреть – на которой стороне китайские люди город поставили». 12 октября 1687 г. в Албазинскую крепость были отправлены запасы пороха, свинца, пушечных и ручных гранат, зажигательные трубки, сера и селитра для «горючей» смеси, холст для зарядных мешков и пыжей, фитиль и 15 голов рогатого скота. Видимо, из-за нехватки людей И.Е. Власов отпустил из Нерчинска в Албазин только 8 ратников, пообещав, что еще дойдет 12 чел. с Андрюшкой Бабуриным. Таким образом, к декабрю 1687 г. в крепости должно было собраться не менее 160 ратников [5, с. 193–196; 2, с. 323].

Увеличение албазинского гарнизона шло крайне медленно. За весь 1687 г. в него добавилось только около 50 чел. С такими силами крепость не представляла серьезной угрозы маньчжурским войскам. Понимая это, 7 мая 1688 г. Ф.А. Головин послал приказ И.Е. Власову отправить в Албазин «служилых людей сколько пристойно, и воинских всяких припасов, ест ли прежде сего не послано, послать против прежних ... посольских отписок» [5, с. 280].

В начале лета 1688 г. А. Бейтон отмечал, что «место разорено, скудость большая», «люди томленные, разорены». Не было запасов фитиля, заступов и кирок. Речных кораблей также не хватало: «насилу суднишко другое наберется которые из-за бою из-за драки остались ..., а судов делать некому». Для них нужна была пенька и «прядена» для бечевы. В то же время казачий голова отмечал, что казаки «дворами строятца, слобода ... прибывает». Военная служба гарнизона в основном состояла из частых «подъездов» в Албазинский уезд на места, откуда раньше маньчжуры подходили к крепости (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 7–8).

Самым важным моментом для поддержания боеспособности гарнизона было наличие в нем хлебных запасов. А. Бейтон просил прислать зерна для посева. Не ранее 11 мая 1688 г. И.Е. Власов вместе с Ваской Деревцовым «с товарищи» прислал в крепость 200 пудов ярицы и 50 пудов гречихи в 68 холщевых мешках. Нерчинский безмен не сошелся с албазинским, и при перевесе «семенного хлеба» вес его получился меньше, чем в указной грамоте. Семена получили служилые люди и их дети, пашенные крестьяне, промышленные люди. Как мы уже отмечали, невоенные категории жителей Ал-

⁵ Подполковник московских стрельцов С. Богатырев и отданные ему в подчинение И. Бецальд и Л. Нейтер сумели весной 1687 г. двумя отрядами привести в Даурию около 370 ратников. Это пополнение существенно усилило русский военный контингент в Восточном Забайкалье до прихода войска Ф.А. Головина.

⁶ Люди из полка А. Бейтона, которые были в Албазине во время его осады, и те, кто оставался в Нерчинске, назывались «новыми» или «новоприборными» албазинцами. В эту же категорию попадали гулящие и промышленные люди из Иркутска и Илимска, поверстанные в 1688 г. в албазинские пешие казаки. Люди, служившие в Албазине до первой осады его в 1685 г., считались «старыми албазинцами» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 94, 164, 169, 197, 206, 209 и др.).

базина были вооружены и выполняли службы вместе с казаками, поэтому их следует учитывать при подсчете сил гарнизона. Например, Васка Фалеев, Омелька Созоньев и все пашенные албазинские крестьяне, пережившие обе осады Албазина, били челом о том, что не могут выполнять свои обязанности: «Ныне нам одолжитца конми нечем, пахать ... нечем. А ... служим ... стенную службу с казаками в ряд» (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 6, 11–11об.).

Албазинцы, получившие хлеб⁷, были записаны в «книги приходные и расходные» и указаны в росписном списке. Этот документ позволяет установить значительную часть людей, находившихся в крепости в мае – начале июня 1688 г. В приведенном списке указаны 127 чел. без разделения по категориям, однако часть из них мы смогли определить по другим документам этого времени (табл. 1). Очевидно, что в росписи указаны не все люди, несущие военную службу в крепости. В документации этого же периода есть много имен албазинских казаков и пашенных крестьян, не указанных в этом списке⁸. Кроме того, некоторые служилые

люди могли не получать семян, т.к. многие из них стремились уехать из крепости по различным причинам.

Всего было посеяно больше 1 000 пудов хлеба, включая личные запасы албазинцев и прежние присылки. Урожай должен был обеспечить провиантом гарнизон и военный контингент, которым предполагалось усилить крепость. А. Бейтон просил воеводу И.Е. Власова прислать прибавочных людей ко времени уборки хлеба, т.е. к концу лета – началу осени 1688 г. Также он просил не задерживать и к этому сроку отпустить людей, отправленных из Албазина в Нерчинск. Бейтон называл их «домовитыми» казаками. Из них в отписке указаны албазинские казаки Сенка Веденихтов, Матюшка Шемелин, промышленные люди Ивашко Бибилов, Ивашко Стерлядка. По челобитью ушел из крепости десятник полка П. Грабова Ивашко Шапошников с «товарищи»⁹. К Ф. Головину в Удинск отправился Федка Еремеев с документами о раздаче денежного жалованья (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 7–9).

11 июля 1688 г. из Албазина в Удинск приехали стрелец Куська Чаплин¹⁰ и албазинский казак Филка Лагунов. 15 июня 1688 г. неизвестные воинские люди в полдень беспрепятственно отогнали конный табун албазинских казаков (около 50 лошадей), потому что табунщики были в отъ-

щью, и нес стенные и караульные службы [2, с. 431], (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56, Л. 166–166об.; Д. 43. Л. 5, 10–10об., 42–44; Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 41–44, 154–154об., 180, 181–181об., 255–257). Кроме того, в списке нет албазинцев, отправленных с отписками в Нерчинск и Удинск зимой-осенью 1687 г. Возможно, к моменту составления списка они еще не вернулись назад: Мартынов Якушка, Опросимов Юшко, Рожцын Васька торговый человек (поверстан к 1689 г. в албазинские казаки), Фальковский Кононко казачий пятидесятник, Чичагов Офонька [5, с. 148, 157–158]. Не отмечены албазинские крестьяне, просившие в 1690 г. о зачислении их в нерчинские пешие казаки: Алексеев Назарко, Артемев Васка, Артемев Карпушка, Гордеев Костка, Леонтьев Макарко (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 160–161об.). Вероятно, они имели собственные запасы семян или не получали их по каким-то другим причинам.

⁹ Тобольский стрелец. В мае 1690 г. года послан в Москву в Сибирский приказ с отписками, казной и сметными списками (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 171–172, 180, 230).

¹⁰ Отмечен как новоприборный казак Коска, Козма, Коземка Чаплин. Часто отправлялся с отписками в Нерчинск [2, с. 331, 334], (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 5–5об., 6об., 42об., 45, 47об.).

⁷ Большинство получило по полтора пуда «ярицы и шти безмен гречи».

⁸ Не указаны казачий атаман, пятидесятники и часть казаков, служивших в остроге во время осады 1686 г.: Иванов Ивашко, Кугаевской Ларка, Судейкин Якушка гранатчик, Тукманка (Токмак) Сенка, Чикман Васка гранатчик. Так как в документах албазинцами называли и часть полка А. Бейтона, оставшуюся в Нерчинске, не всегда понятно, кто из них был в крепости, а кто нет. Служилые люди полка А. Бейтона, упомянутые в документах 1687–1690 гг.: Алексеев Бориско (служил в полку вместо Сережки Туголукова), Андреев Микитка, Варламов Ивашко, Дыдыкин Митка пятидесятник (не был в Албазине), Кирпишник Кондрашка, Корнилов Ивашко, Никифоров Софонка, Пушников Лучка пятидесятник, Смиредников Василий пятидесятник (был в Албазине во время осады), Тобол Борис десятник, Чернцов Ивашко, Юшка Гарасимов. Не упоминаются албазинские казаки: Власевский Андрей (служил в Албазине с 1680 г.), Вьюшной Андрюшка Иванов сын, Кузмин Васька, Лагунов Филка десятник, Моисеев Филка, Обросимов Юшко, Чаплин Мишка, Чепцов Федка (Ченцов). Часть этих людей не находилась в Албазине во время активной фазы его осады китайцами. Например, албазинский казак Ф. Лагунов ездил в Нерчинск сообщить о подходе китайцев к Албазину, во время возвращения на плоту его товарищи были перебиты и пленены маньчжурами, а сам он бежал. Он вернулся в Албазин сразу после «замирения» вместе с первым отрядом, отправленным с помо-

езде, т.к. искали трех ушедших лошадей. В это же время у Черного острова был убит и ограблен новоприборный казак Ивашка Дедюлин, получивший 12 ран от стрел. Казаки на оставшемся десятке лошадей отправились в погоню, нашли «воровскую сакму», но выяснить, кто нападал, не смогли¹¹. До этого они постоянно, не менее чем два раза в неделю, отправлялись в подъезды вниз по Амуру, но противника не видели. В начале лета 1688 г. в Албазине было 110 чел., включая «малых ребят», стоявших на карауле. А. Бейтон считал, что людей в крепости было недостаточно для того, чтобы уберечь посе́вы хлеба и государственную казну. Значительное уменьшение численности гарнизона по сравнению с предыдущими данными объясняется, скорее всего, тем, что часть из них вместе с нерчинскими казаками уехала за хлебными запасами в Удинск. Исходя из контекста сведений об этом, можно прийти к выводу, что в основном это были служилые люди из войска Ф. Головина, которым было необходимо получить хлебное жалованье. Албазинские казаки, «всякие присевщики» и пашенные крестьяне посеяли в Албазинском уезде 1 000 пудов хлеба¹². В то же время запасов хлеба в остроге осталось очень мало. И.Е. Власов готовился отослать в Албазин 15 чел. служилых людей и 100 пудов хлеба [5, с. 326–327, 341–342; 2, с. 330–331], (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 5–5об., 45).

11 августа 1688 г. Ф.А. Головин послал в Албазин К. Чаплина, а в Нерчинск – пятидесятника московских стрельцов П. Дмитриева с приказом «послать в Албазин служилых людей в прибавку и воинских и хлебных запасов». Посол приказывал отправить в острог столько людей, сколько И.Е. Власов сочтет нужным из числа нерчинских казаков и стрельцов подполковника С. Богатырева, а также подчиненных ему отрядов прапорщика Л. Нейтера из полка П. Грабова и капитана И. Бецаля из полка А. Смаленберга, которых именовали «закаменными казаками». Эти ратники, как мы уже отмечали, пришли в Нерчинск в авангарде в марте 1687 г. Часть из них вернулась в Удинск и осталась в его окрестностях¹³. Ф. Голо-

вин обещал вернуть их назад и «послать хлебных запасов, чем им мочно сытым быть, взяв у подрядчиков с плодбища» [5, с. 326–327, 341–342], (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 45).

В июле 1688 г. Ф. Головин поверстал «в албазинскую службу на вечное житье» в пешие казаки добровольцев из числа ратников своего полка и промышленных людей из Иркутска. Всем им было выдано годовое жалованье 5 руб. 19 августа 1688 г. роспись этим людям была доставлена в Нерчинск с казачьим братом Илюшкой Казановым. В документе был перечислен 31 чел. (табл. 2).

Регулярная посылка отрядов для разведки дала свои результаты. 9 июля 1688 г. Албазинские казаки Стенька Сергеев, Ивашко Зубок и Корнишка Катаев, отправленные в лодке в «подъезд» вниз по Амуру, сообщили, что обнаружили китайские корабли в 15–20 верстах ниже Албазина у Погромного камня. А. Бейтон 12 августа 1688 г.¹⁴ с казаком Алешкой Буториным сообщил Ф. Головину о том, что китайские войска снова подошли к Албазину. Из последующих документов известна точная дата прибытия – 11 июля 1688 г. Албазинцы насчитали 106 бус с 41 пушкой на станках. Переговоры вели казачий десятник А. Кондратьев, толмач А. Мунгал и 10 казаков. Маньчжуры сообщили о том, что идут к Нерчинску для посольских переговоров и просили двух проводников. В крепости было около 100 чел., «которые к бою годятся» и мало хлебных запасов, т.к. все, что оставалось после осады, было посеяно, а также около 100 лошадей и голов рогатого скота [5, с. 343, 346–347, 353; 2, с. 334–335], (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 53–54).

20 августа 1688 г. албазинский казак Гаврило Фролов¹⁵ сообщил в Нерчинск о том, что маньч-

пришедшие из Нерчинска служилые люди: десятник Тимошка Свешников и 23 стрельца полка П. Грабова, пятидесятник Сидор Баландин и 14 чел. из полка А. Смаленберга. Они прибыли в Нерчинск с отрядом прапорщика Л. Нейтера, сопровождая оружейную казну. Жалование их составило по 5 руб. десятникам и по 4 р. 16 алт. 4 денги рядовым (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 47–48).

¹⁴ 31 июля 1688 г. Албазинские казаки Алешка Буторин и Микишка Уваров пришли с отписками о приходе китайских войск в Нерчинск к воеводе И.Е. Власову. Путь от Нерчинска до Удинска занял 12 дней [2, с. 335, 336]. Путь от Албазина до Нерчинска занимал около 20 дней.

¹⁵ С челобитной были отправлены Гаврило Фролов, Ивашко Шапошников и Савка Степанов (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 54).

¹¹ А. Бейтон предполагал, что это были маньчжуры, которые хотели узнать об увеличении гарнизона и о том, посеяны ли хлеб [2, с. 331].

¹² В апреле 1688 г. в Нерчинске пуд ржаной муки стоил 16 алтын и 4 деньги, а пуд говяжьего мяса – «20 по 3 алтына по 2 деньги» [5, с. 280].

¹³ 10 июля 1688 г. в Удинске Ф.А. Головину били челом о выплате жалованья на 7196 г. (1687/1688)

журы не приняли двух казаков к себе в «вожи» и не пропустили лодку с ними в Нерчинск впереди себя. Корабли богдойцев поднялись вверх по Амуру на два дня хода и пробыли там десять дней, маньчжурская конница оставалась возле крепости. Когда корабли вернулись, китайцы в течение трех дней выкосили и сожгли посевы хлеба, около 2 000 пудов, и пошли вниз по Амуру, встав в 30 верстах у Шингальского луга. В крепости для пропитания защитников осталось только 100 пудов муки (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 53–54).

4 сентября 1688 г. А. Бейтон сообщил в Удинск и Нерчинск с албазинскими казаками Якимкой (Екимко) Ивановым и Савкой Степановым о том, что китайские войска оставались у крепости до 23 июля 1688 г. Я. Иванов сообщил, что в крепости находилось около 200 чел., включая пашенных крестьян и «недоростков». Мы видим, что А. Буторин сообщал о 100 чел. годных к бою, а Я. Иванов – о 200 чел., включая неслужилые категории. Разница между этими сведениями – 2–3 недели. Вероятно, в крепость собрались крестьяне Албазинского уезда, заново осваивавшие брошенные земли. Возможно, в этот промежуток времени в крепость прибыла помощь из Нерчинска. Следуя предыдущему приказу Ф.А. Головина, воевода И.Е. Власов послал в Албазин 15 плотов, которые перевозили хлеб, 10 голов рогатого скота и 10 чел. [5, с. 347–348, 353; 2, с. 340–341], (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 54).

Ф.А. Головин в связи с агрессивными действиями маньчжуров приказал И.Е. Власову отправить в крепость 100 чел. ратников (в другом приказе – 60 чел.) и 600 пудов хлеба, взяв их на плотбище в устье р. Читы у подрядчиков¹⁶. И.Е. Власов получил этот приказ не позднее 15 сентября 1688 г. Больше чем через месяц албазинский казак Юшко Абросимов сообщил, что в Албазин прибыло только 100 пудов хлеба и 50 голов рогатого скота и что остальные запасы из-за нехватки людей и похолодания («за последним путем») не присланы. Ф.А. Головин снова приказал И.Е. Власову отправить 100 «скотин рогатых» и «хлебных запасов, что возможно», а также произвести учет оружия, оставшегося от убитых и умерших албазинцев. Относительно пополнения гарнизона уже не указывалось конкретных цифр, предписывалось только послать «сколько человек пригоже». В итоге известно,

что к январю 1689 г. в Албазин несколькими партиями были доставлены 54 «скотины», которые были засчитаны в счет получения хлебного жалованья на 197 г. (1688/1689) [5, с. 354–355, 358, 426; 2, с. 341–344].

Из-за нехватки продовольствия в крепости сложилась тяжелая ситуация. 9 сентября 1688 г. А. Бейтон писал: «В Олбазине житие тяжело, помираем голодную смертью ... сам ... лежу топере на одре шестая неделя, пить и есть нечего». Служилые люди хотели, чтобы казачий голова отпустил их из крепости: «Всяк просится в Нерчинской, а держать неведомо как, кормить нечем». А. Бейтону пришлось отпустить в Нерчинск 10 чел.¹⁷ с Данилком Ащеуловым (Ощеуловым) на большой лодке, которая до этого привозила запасы. Провианта, полученного с октября 1688 г. по январь 1689 г., было недостаточно. Служилые люди били челом отпустить их в Нерчинск, «потому что зело скудно и прокормиться нечем». Одним из просителей был единственный толмач Артюшка Мунгал. Бейтон не доверял ему и писал в челобитной И.Е. Власову: «Воистину тому толмачу Артюшке не рад, а переменитца нечем ... без толмача быть нельзя, нынешний Артюшка толмач нечестивых лукавство знает сполна и сам тако же лукав»¹⁸. Часть людей Бейтону удалось отговорить с помощью обещаний и угроз, однако других он вынужден был отпустить, попросив И. Воейкова прислать их обратно с весенним половодьем [2, с. 341–342, 345, 347–348], (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 54).

А. Бейтон отмечает, что некоторые служилые люди специально совершали проступки, чтобы их выслали из крепости в Нерчинск. Например, «новоприезжие» казаки. Новоприборный казак Яков Зовей, «бывший в деле» при Ф.А. Головине, и Андриюшка Фадеев из полка П. Грабова, договорившись, устроили драку с атаманом Иваном Бузуновым, Артюшкой Мунгалом и Сенькой Киселевым из полка П. Грабова. В результате толмач ранил атамана ножом. Участники этого события были биты «нещадно» батогами [2, с. 348].

¹⁷ В их числе были Алешка Коршунов, прибранный в казаки вместо своего брата, умершего в Албазине, и его отец Федор Кондратьев. В Нерчинск его выслали, т.к. против него в июне 1688 г. было возбуждено розыскное дело (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 21–23).

¹⁸ Артюшка мунгал остался в Албазине до его разрушения. В мае 1689 г. он вместе с Микишкой Уваровым ездил в Наунские села [2, с. 350].

¹⁶ Летом 1688 г. служилые и промышленные люди подрядились поставить на своих подводах 2 900 пудов хлебных запасов (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 36).

Таким образом, посылать несколько десятков человек в пополнение гарнизона Албазина было бессмысленно. И.Е. Власов сам испытывал дефицит в военной силе и, видимо, исходя из этих причин, игнорировал соответствующие приказы Ф. Головина. В челобитной Бейтона Власову отмечено, что на начало января 1689 г. в Албазине – 140 чел. «служилых и всяких чинов людей», которые «служат ... со служилыми людьми в ряд». Однако следует учитывать, что А. Бейтон отметил только тех людей, которые получили скот в виде жалования, тогда как ратники, отправляемые в качестве подмоги, должны были быть обеспечены хлебным и денежным жалованием на 197 г. (1688/1689) [2, с. 344].

15 января 1689 г. албазинский казак Иван Шемелин привез послу в Удинск весть о том, что 7 декабря 1688 г. в Албазин приезжал китайский посланец в связи с вопросом об определении будущего места посольского съезда. А. Бейтон писал о том, что в крепости «у служилых людей хлебных запасов и скота малое число, и впредь де служилым людям в Албазине без хлебных запасов пробыть невозможно». Ф.А. Головин приказал А. Бейтону послать вниз Амура к китайским городкам А. Кондратьева и И. Шемелина с тремя «товарищи» с целью осторожно узнать о располагавшихся там войсках и в дальнейшем совершать разведку «почасту». Кроме того, Ф. Головин приказал в Нерчинске «сыскать у кого ни есть будет возможно» хлебные запасы¹⁹ и взять скот у иноземцев в счет будущего ясачного платежа и раздать их албазинцам «в годовые их казачьи оклады». Отметим, что зимой А. Бейтон не жаловался на недостаток людей – только на нехватку провианта [5, с. 409–410, 434; 2, с. 349].

8 июня 1689 г.²⁰ албазинский казак Васка Рожин привез в Удинск весть о том, что он видел, что в китайских городках чинятся старые и строятся новые бусы. По этим вестям Ф. Головин приказал, «чтоб в Албазине жили опасно, и которые хлебы посеяны и доспели, с поль снять без замедления». 12 июля 1689 г. албазинский казак Филька Лапшиков привез срочную весть от А. Бейтона о том, что 3 июня

1689 г. китайские бусы²¹, вопреки просьбе не подниматься выше по Амуру, пришли к Албазину. Переговоры вел казачий атаман И. Бузунов. Ему сообщили, что корабли идут в Нерчинск для посольских переговоров и албазинцам не стоит опасаться: ни их, ни посевы хлеба не тронут. Лапшиков видел передовые легкие китайские суда (ертаул) в устье р. Горбицы и сообщил о том, что маньчжурами занята заимка Боты в двух днях пути от Нерчинска. Кроме того, 16 июня 1689 г. проезжая станица казака Мишки Ушарова обнаружила на р. Перелешихе, с которой обычно к Албазину подходил неприятель, двух убитых албазинских казаков, посланных впереди станицы для рыбного и звериного промысла. Убийцы казаков остались неизвестны [5, с. 450, 460–461].

12 августа 1689 г. Сенька Венедиктов «с товарищи» привез от А. Бейтона информацию о том, что на острове в двух верстах от Албазина стояли девять китайских бус, на которых находилось около 200 чел. В крепости в это время было «служилых людей всяких чинов ... человек с 200 ж». Хлебные запасы заканчивались, однако посеянная рожь созрела, и ее готовились снимать с поля [5, с. 504–505].

14 августа 1689 г. пятидесятник албазинских казаков Левка Чужакин отвез из Нерчинска в Албазин приказ жить «осторожностью» и быстрее снять хлеб. При невозможности перемолотить урожай его следовало отвезти в крепость в колосьях. Также запрещалось складывать хлебные запасы и дрова у крепости. Однако через месяц, 13 сентября 1689 г., Л. Чужакин привез вести о том, что 21 августа 1689 г. маньчжуры подошли к крепости на конях и кораблях и сожгли весь хлеб, намолоченный и еще не убранный²². С этого времени в Албазине оставалось только 30 пудов хлебных запасов [5, с. 521, 608].

Естественно, все эти события повлияли на ход ведения переговоров в Нерчинске. Ф.А. Головин решил уступить требованиям Китая об уходе русских из Албазинской крепости. Во многом это решение было оправданно, т.к. послу требовалось не допустить возобновления военного конфликта, в котором – из-за недостат-

¹⁹ Летом 1689 г. в Иркутске пуд ржаной муки стоил 4 алтына 1 деньгу «и больши». В Нерчинске пуд «ярицы» (т.е. яровой ржи) стоил 30 алтын «и больши» [5, с. 451].

²⁰ Вскоре 16 или 23 июня 1689 г. полки Ф. Головина выдвинулись в Нерчинск.

²¹ Албазинцы насчитали 120 бус по 30 чел. и 45 пушек [5, с. 462].

²² Уничтожение посевов хлеба около Албазина было частью целенаправленной военной политики Китая: «Албазин город крепок и боем доступить его долго, а мочно мором выморить» [2, с. 351].

ка сил в Забайкалье – Россия могла потерять не только Албазинский уезд, но и Нерчинск.

Указная память 31 августа 1689 г. предписывала А. Бейтону «Албазин разорить без остатку и ... собрав всех служилых людей ... вал раскопать ... и всякие воинские припасы (пушки, и зелье, и свинец, и мелкое ружье, и гранатную пушку, и гранатные ядра), и хлебные всякие припасы, и печать албазинскую взяв с собою, и служилых людей з женами и з детьми и со всеми их животы вывести в Нерчинской». Для вывода ратников из Албазина китайцы должны были предоставить легкие бусы. 8 октября 1689 г. Ф.А. Головин получил от А. Бейтона сообщение о том, что приказ об уничтожении Албазинской крепости и выходе в Нерчинск выполнен [5, с. 605–606, 612].

Часть албазинцев с войсковой и церковной казной не успели прийти в Нерчинск осенью 1689 г. из-за прекращения речного транспортного пути во время похолодания. Албазинцы из бывшего полка А. Бейтона писали: «Всякия воинския припасы припровалили в малых судах с великою нуждою до Нерчинска и пришли душою за телом, пометав вся свою рухлядишку, потому что поднятца стало не в чем за скудостью судов. И шли до Нерчинска с великою нуждою самою позною осеннею порою голодны и холодны и дошли в Нерчинския уезды, и замерзли, не дошед до Нерчинска, ..., которая тяжелая казна и та замерзла в полудороге от Албазина до Нерчинскаго». Одна группа людей из сопровождения успела дойти до Нерчинска без груза и была поверстана в нерчинские пешие казаки. Другая вернулась только в следующем году. В августе 1690 г. пятидесятник Василий Смиренников, казак Васька Ерофеев²³ «с товарищи», всего 66 чел. явились в Нерчинске перед сменившим И.Е. Власова воеводой Федором Скрипицыным. Отметим, что войсковую казну, вероятно, сопровождала только группа албазинцев, оставшихся в живых после второй осады Албазина. Им, как костяку гарнизона, было поручено самое ответственное дело по перевозке ценностей и оружия [2, с. 368–369], (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 255–257).

Служилые люди в количестве 93 чел.²⁴, оставшиеся от полка А. Бейтона, несшие службу в Албазине и Нерчинске в 1685–1690 гг., подали челобитную о возвращении их домой, од-

нако она не была удовлетворена. Всех их было приказано оставить в Нерчинске на постоянную службу. В справке об этом контингенте отмечено, что «старых албазинских и новоприборных, которые пришли с Байтоном, оставить всех, для того что которые сидят в албазинской осаде, и тех осталось самое малое число, а достальные, которые в осаде не были, и те отставлены были за воровство, что воровали, как шли дорогою Митка Дыдыкин с товарищи, и в Албазине они не боевали». «Старым албазинцам» было назначено хлебное жалованье 10 пудов ржаной муки в год (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 94, 164, 169, 197, 206, 209, 239–246, 292 и др.).

Итак, все албазинцы влились в гарнизон Нерчинска. Часть албазинских служилых людей за заслуги во время «осадного сидения» была поверстана в 1691 г. в нерчинские конные казаки в «убылые места», а часть пашенных крестьян – в пешие казаки. Казачий атаман Иван Бузунов, пятидесятник Васька Смиренников, десятники Анцыфор Кондратьев, Мишка Вахрушев, Сенька Венедиктов, Мишка Буритев, Оська Корнилов, церковный староста Васька Ерофеев, албазинские казаки, пашенные крестьяне и казачьи дети подали челобитную о возмещении им ущерба за уничтоженные маньчжурами посевы хлеба. В качестве компенсации атаман получил 10 руб., пятидесятник – 6 руб., а остальные 48 чел. челобитчиков по 5 руб. [2, с. 369, 371–372].

Таким образом, несмотря на то, что Албазин занимал стратегически важное положение и мог усложнить продвижение маньчжурских войск к Нерчинску, в течение 1687–1689 гг. его гарнизон так и не был существенно увеличен. Ф.А. Головин не решался ослабить свое войско и отправить туда значительные силы. Объективно существовали проблемы с обеспечением полков продовольствием для переброски их на дальнейшее расстояние, и, кроме того, посол, возможно, хотел во время переговоров располагать максимальным количеством военной силы. Как показали дальнейшие события, это было оправдано. Ф.А. Головин пытался решить этот вопрос за счет гарнизона Нерчинска, но воевода И.Е. Власов игнорировал большинство приказов, отправляя гораздо меньше людей, чем требовал посол. Он также стремился иметь под рукой максимальное количество ратников.

Маньчжуры, учитывая предыдущий опыт осады острога, больше не давали албазинцам шансов получить урожай хлеба в Албазинском уезде и сформировать запасы, годные для обе-

²³ Васька Ерофеев отмечен также как церковный староста [2, с. 372].

²⁴ В части документов – 90 и 91 чел.

спечения провизией большого количества ратников. Внешние поставки из Нерчинска едва могли поддерживать 100–200 чел. Так что действия войск Цинского Китая пресекали даже гипотетическую вероятность ввода значительных сил в Албазин. В случае возобновления военно-

го конфликта албазинцы были обречены на поражение в силу своей крайней малочисленности. Вероятно, этот фактор имел значение для Ф.А. Головина, согласившегося на разрушение Албазинской крепости по итогам Нерчинского договора 1689 г.

Таблица 1

**Роспись албазинцев, получивших семена для посадки яровой пшеницы
и гречихи в мае 1688 г.**

1. Алексеев Егорей	24. Голошубин Максим ¹⁰ (6)
2. Барабанщиков Яков	25. Грамотка Иван
3. Бекетов Ларион (Ларка) (1)	26. Давыдов Кузка ¹¹ (6)
4. Белокопытов Иван ¹ (Васильев сын) (1)	27. Дедюлин Иван (6)
5. Беломесной Григорей (Гришка) (1)	28. Дементьев Клим ¹² (3)
6. Белоносов Григорей (4)	29. Деревцов Василей (2)
7. Белянин Федор (Фетка) (1)	30. Детченин Еким
8. Беляев Борис ² (7)	31. Добровной Алексей
9. Бурашев Михайло (Мишка Буритев?) ³ (1)	32. Екимов Федор ¹³ (6)
10. Буторин Алешка (2)	33. Елтышев Семен
11. Бухтюжской Иона (Бохтовский Иван ⁴ ?) (2)	34. Епанчинец Григорей
12. Быстрой Микита ⁵ , пушкарь (1)	35. Еремеев Федор
13. Бянкин Иван	36. Збитцкой Иван
14. Бянкин Ондрей	37. Зубко (Зубок) Иван (2)
15. Васильев Офонасей (Офонка) ⁶ (1)	38. Зуйко Назар
16. Ваулин Дмитрий	39. Иванов Еким ¹⁴ (1)
17. Вахрушев Михайло ⁷ (1)	40. Иванов Ларион
18. Веденихтов Ондрей	41. Иванов Петр
19. Веденихтов Семен (2)	42. Иванов Филип ¹⁵ (2)
20. Венедиктов Сенка ⁸ (2)	43. Катаев Корнило (2)
21. Водолеев Иван	44. Киселев Семен (6)
22. Волков Тимофей	45. Ключевской Иван (Ивашко) (1)
23. Голова Иван ⁹ (6)?	46. Ключевской Семен (Сенка) (1)
	47. Кобылин (Кобылкин) Иван (4)
	48. Кожемяка Софрон (1)
	49. Кокшаров Иван (2)
	50. Колмогор Иван
	51. Кондратьев Анцыферка ¹⁶ (1)

¹ 1 сентября 1691 г. поверстан в нерчинские конные казаки (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 171–171об.).

² Драгун Исецких слобод (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

³ Десятник [2, с. 371–372], (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 160–160об.).

⁴ Прибыл из Тобольска с полком А. Бейтона. В 1726 г. служил в Нерчинске [2, с. 428–429]. В 1690 г. упоминается его родственник Стенка Богтюзской (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 259об.).

⁵ Служил в Албазине 3 года. Получал оклад 7 р. 1 сентября 1691 г. поверстан в нерчинские конные казаки (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 167–167об.).

⁶ До поступления на казацкую службу был торговым или промышленным человеком в Албазине в 1683 г. (РГАДА. Ф. 1142. Д. 23. Л. 143–150).

⁷ Десятник. Прибыл из Тобольска с полком А. Бейтона (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 180).

⁸ Десятник [2, с. 371–372].

⁹ Возможно, отмечен как Головка Ивашко, енисейский стрелец (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 219об.).

¹⁰ Тобольский стрелец (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

¹¹ Тобольский стрелец (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

¹² В 1690 г. бил челом о зачислении в нерчинские пешие казаки по указу Ф.А. Головина (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 161–161об.).

¹³ Енисейский стрелец (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

¹⁴ Служил в остроге много лет. 1 сентября 1691 г. поверстан в нерчинские конные казаки (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 172–172об.).

¹⁵ В 1690–1691 гг. служил пятидесятником в Нерчинске (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 141–141об.).

¹⁶ С 1672 по 1688 гг. десятник. Был поверстан в казаки из промышленных людей. В 1689 г. по указу Ф.А. Головина стал пятидесятником [2, с. 775].

52. Кузмин Родион
53. Матвеев Петр
54. Кузнецов Иван¹⁷ (7)
55. Кунавин Иван
56. Лагунов Иван¹⁸ (6)
57. Лапкай Федор
58. Лаптев Юрья (Юшко) (1)
59. Лапшиков Филип (Филка) (1)
60. Ларионов Елизар¹⁹, гранатчик (1)
61. Лукьянов Оксен²⁰ (2)
62. Манастырской Алексей
63. Манков Микифор²¹ (7)
64. Матвеев Мирон
65. Михеев Осип (Оска) (1)
66. Мунгал Ортемей (Артемий, Артюшка Петров), толмач (1)
67. Назаров Матвей
68. Насеткин Алексей²², пушкар (1)
69. Новогрбленой Иван
70. Новоприборной Иван
71. Оленец (Олонев) Иван²³ (3)
72. Ондреев Иван
73. Онисимов (Анисимов) Оврам²⁴ (5)
74. Онтеев Макарка
75. Офонасьев Петр (4)
76. Пестерев Иван²⁵ (6)
77. Петров Алексей
78. Петров Антипа (4)
79. Петров Костянтин
80. Петров Федор²⁶ (3)
81. Портняга Яков (Якушко) (1)
82. Портнягин Иван

¹⁷ Драгун Исецких слобод (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

¹⁸ Тобольских пеших казаков дети и братья (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

¹⁹ Нерчинский пушкар (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 10–10об.).

²⁰ 1 сентября 1691 г. поверстан в нерчинские конные казаки (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 172–172об.).

²¹ Десятник. Илимский «стенной» служилый человек (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

²² Был с женой и детьми в Албазине во время осады, был дважды в плену, где провел четыре недели. 1 сентября 1699 г. поверстан в нерчинские пушкар вместо Михаила Елисеева (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 44–44об., 170–170об.).

²³ В 1690 г. бил челом о зачислении в Нерчинские пешие казаки по указу Ф.А. Головина (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 161–161об.).

²⁴ Сын казачий. В 1690 г. бил челом о зачислении в Нерчинские конные казаки по указу Ф.А. Головина (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 163–163об.).

²⁵ В полку упомянуты 2 человека с такой фамилией. Тобольский пеший казак и енисейский стрелец (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

²⁶ Упоминается в 1683 г. (РГАДА. Ф. 1142. Д. 23. Л. 140–142).

83. Прокофьев Дмитрий
84. Прокофьев Марко
85. Промышленной Оким
86. Просвирнин Василий²⁷ (6)
87. Протопопов Семен²⁸ (6)
88. Прохоров Иван (2)
89. Пушкарев Дмитрий
90. Родионов Леонтей²⁹ (7)
91. Савин Ондрей
92. Савинов Иван
93. Салдатов Кирило³⁰ (7)
94. Салдатов Михайло³¹ (6)
95. Сергеев Офонасей (2)
96. Сергеев Стефан (2)
97. Силин Иван
98. Созонов Омельян (Сазонов Емелка)³² (3)
99. Соколов Шишко³³, сирота (3)
100. Сорокин Иван³⁴ (6)
101. Соснин Семен (Сенка) (1)
102. Степанов Игнатеи³⁵ (3)
103. Стефанов Савалей (Савка) (1)
104. Стрелец Василий
105. Сухой Оска
106. Сухой Павел
107. Усолов Иван (Ивашко)³⁶ (1)
108. Ушаров (Уваров?) Микифор (2)
109. Фадеев Ондрей (6)
110. Фалелеев Василий³⁷ (3)
111. Федоров Иван
112. Федосеев (Федосьев) Яков³⁸ (3)

²⁷ Тобольский стрелец (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

²⁸ Тюменский стрелец (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

²⁹ Драгун Исецких слобод (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

³⁰ Драгун Исецких слобод (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

³¹ Служилый «литовского списка» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

³² В 1690 г. бил челом о зачислении в нерчинские пешие казаки по указу Ф.А. Головина (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 161–161об.).

³³ Сын пашенного крестьянина.

³⁴ Тобольский пеший казак (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

³⁵ В 1690 г. бил челом о зачислении в нерчинские пешие казаки по указу Ф.А. Головина (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 161–161об.).

³⁶ До начала казачьей службы был в 1683 г. торговым или промышленным человеком в Албазине (РГАДА. Ф. 1142. Д. 23. Л. 143–150).

³⁷ В 1690 г. бил челом о зачислении в нерчинские пешие казаки по указу Ф.А. Головина (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 161–161об.).

³⁸ В 1690 г. бил челом о зачислении в нерчинские пешие казаки по указу Ф.А. Головина (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 161–161об.).

113. Хошоулев Данило
114. Хромой Карп
115. Цвякуна Омеляна пашенного крестьянина вдова Овдотья
116. Чаплин Коземка (6)
117. Черноусов Алексей
118. Чигирин Тимофей
119. Шайдуров Овдоким
120. Шапошников Иван³⁹ (6)
121. Шемелин Иван⁴⁰ (2)

³⁹ Десятник тобольских стрельцов (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

⁴⁰ Прибыл в Албазин зимой 1687 г. В начале июня 1688 г. Иван Шемелин исполнял обязанности целовальника при приеме «семенного хлеба» (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 7).

122. Шемелин Матвей⁴¹ (1)
123. Шипицын Ярасим⁴² (6)
124. Шишкин Трофим⁴³ (6)
125. Юдин Фадей
126. Ярасимов Павел
127. Ярафеев Василей⁴⁴ (2)

⁴¹ Десятник. Прибыл из Тобольска с полком А. Бейтона. В 1726 г. служил в Нерчинске в чине сына боярского [2, с. 428–429], (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 160–160об.).

⁴² Тобольский пеший казак (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

⁴³ Енисейский стрелец (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

⁴⁴ В 1690 г. бил челом о зачислении в нерчинские конные казаки по указу Ф.А. Головина (РГАДА. Ф. 1142. Д. 56. Л. 165–165об.).

Источник: РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 12–20 об.

Примечания:

(1) – Служилые люди, бывшие в Албазине во время его осады в 1686 г. (РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 10–10об.; Д. 56. Л. 160–160об., 171–172об., 180);

(2) – Служилые люди без упоминания о начале их службы в Албазине (РГАДА. Ф. 1142. Д. 39. Л. 23–32; Д. 43. Л. 7, 53–54; Д. 56. Л. 165–165об., 172–172об.; Ф. 214. Оп. 3. Стб. 973; Стб. 1059. Л. 141–141об.), [2, с. 371–372, 428–429];

(3) – Пашенные крестьяне (РГАДА. Ф. 1142. Д. 23. Л. 140–142; Д. 56. Л. 161–161об.);

(4) – Промышленные и торговые люди (по состоянию на 1683 г.) (РГАДА. Ф. 1142. Д. 23. Л. 143–150);

(5) – Сын казачий;

(6) – Служилые люди из полка П. Грабова (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 219об., 302–327);

(7) – Служилые люди из полка А. Смаленберга (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 1059. Л. 302–327).

Таблица 2

Роспись добровольцев, поверстанных в албазинские казаки в июле 1688 г.

Стрельцы полка П. Грабова	
1. Бушмакин Ивашка (вместо илимского стрельца Ивашки Унжакова) 2. Васильев Ярко (вместо илимского стрельца Никитки Воронцова) 3. Иванов Трошка 4. Прокофьев Гришка (вместо албазинского казака Афонки Лебедева) 5. Сенка Туров 6. Яковлев Никишка	
Иркутские новоприборные	
7. Бянкин Ивашко Васильев сын (вместо Никитки Шмониной албазинского пашенного крестьянина) 8. Григорьев Фомка 9. Гудков Федоско Анисимов сын 10. Евсеев Ерофейка 11. Левухин Зотка Лукьянов сын 12. Лукьянов Петрушка 13. Малышев Никифорко Васильев сын 14. Никонов Якушка 15. Овдеив Захарко 16. Палцов Архипко Петров сын 17. Попов Васка Григорьев сын	

18. Прискулин Афонка Тимофеив сын
19. Рогов Лучка Иванов сын
20. Романов Андрюшка
21. Савельив Якушка
22. Савин Стенка
23. Семенов Пашка
24. Устюженин Стенка Семенов сын
25. Фотеив Ларка
26. Широкой Артюшка Пантелеив сын
27. Яковлев Васка
28. Яковлев Кирюшка
Илимские (новоприборные?)
29. Кирнаив Митка
30. Лаврентьев Ивашка
Енисейск
31. Федоров Зинка, енисейской кузнец

Источник: РГАДА. Ф. 1142. Д. 43. Л. 50–52об.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Албазинский острог: История, археология, антропология народов Приамурья / Отв. ред. А.П. Забияко, А.Н. Черкасов. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019.

2. Албазинское воеводство: сборник документов. Хабаровск, 2016.

3. Еремин И.Е., Нацвин А.В., Трухин В.И. Трехмерное компьютерное моделирование Албазинского острога периода 1684 г. II // Информатика и системы управления. 2020. № 2. С. 43–56.

4. Красноштанов Г.Б. Никифор Романов Черниговский: документальное повествование. Иркутск, 2008.

5. Русско-китайские отношения в XVII веке: материалы и документы. Т. 2. 1686–1691. М.: Наука, 1972.

6. Трухин В.И. Два описания Албазинского острога из «Доклада Лифаньюаня о русских людях, незаконно перешедших границу, проживающих в Якса и других местах» // Диалог времен: амурский краеведческий альманах. 2019. № 2. С. 4–9.

7. Трухин В.И., Багрин Е.А. Албазинский острог в 1665/1666–1689 гг.: фортификация и защитники – опыт исторической реконструкции // История военного дела: исследования и источники. 2019. Т. 10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.milhist.info/2019/01/30/tryxin_bagrin

8. Трухин В.И. Албазинский острог: от «рописи» до «рописи» // Сборники Президентской библиотеки. Серия «Электронный архив». Вып. 5: История России, Венгрии и Китая в исследованиях современных ученых. СПб.: Президентская библиотека, 2020. С. 200–215.

9. Черкасов А.Н., Забияко А.П., Веретюшкин Р.С., Горбунов Д.Н. Результаты работы Албазинской археологической экспедиции // Археологические открытия. 2016 год. М.: ИА РАН, 2018. С. 485–488.

10. Черкасов А.Н., Веретюшкин Р.С., Лейбова Н.А. Коллективные захоронения защитников Албазинского острога конца XVII в. // V (XXI) Всероссийский археологический съезд: сборник научных трудов. Барнаул: АлтГУ, 2017. С. 1122–1123.

REFERENCES

1. Zabyako, A.P. and Cherkasov, A.N. ed., 2019. Albazinskii ostrog: Istoriya, arkheologiya, antropologiya narodov Priamur'ya [The Albazin fortress: History, archeology, anthropology of the peoples of Priamurye]. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN. (in Russ.)

2. Albazinskoe voevodstvo: sbornik dokumentov [Voivodeship of Albazin: collection of documents]. Khabarovsk, 2016. (in Russ.)

3. Eremin, I.E., Natsvin, A.V. and Trukhin, V.I., 2020. Trekhmernoe komp'yuternoe modelirovanie Albazinskogo ostroga perioda 1684 g. [Three-

dimensional computer modelling of 1684 Albazin fortress], *Informatika i sistemy upravleniya*, no. 2, pp. 43–56. (in Russ.)

4. Krasnoshtanov, G.B., 2008. Nikifor Romanov Chernigovskii: dokumental'noe povestvovanie [Nikifor Romanov Chernigovsky: documentary narration]. Irkutsk. (in Russ.)

5. Russko-kitaiskie otnosheniya v XVII veke: materialy i dokumenty. T. 2: 1686–1691 [Russian-Chinese relations in the XVIIth century: materials and documents. Vol. 2: 1686–1691]. Moskva: Nauka, 1972. (in Russ.)

6. Trukhin, V.I., 2019. Dva opisaniya Albazinskogo ostroga iz «Doklada Lifan'yunya o russkikh lyudyakh, nezakonno pereshedshikh granitsu, prozhivayushchikh v Yaksa i drugikh mestakh» [Two descriptions of the Albazin fortress from the Lifanyuan Report on the Russian people who illegally crossed the border, living in Yaksa and other places], *Dialog vremen: amurskii kraevedcheskii al'manakh*, no. 2, pp. 4–9. (in Russ.)

7. Trukhin, V.I. and Bagrin, E.A., 2019. Albazinskii ostrog v 1665/1666–1689 gg.: fortifikatsiya i zashchitniki – opyt istoricheskoi rekonstruktsii [The Albazin fortress in 1665–

1689: fortification and defenders (an attempt of historical reconstruction)]. URL: http://www.milhist.info/2019/01/30/tryxin_bagrin (in Russ.)

8. Trukhin, V.I., 2020. Albazinskii ostrog: ot «rospisi» do «rospisi» [The Albazin fortress: from one «Description list» to another]. In: *Sborniki Prezidentskoi biblioteki. Seriya «Elektronnyi arkhiv»*. Vyp. 5: Istoriya Rossii, Vengrii i Kitaya v issledovaniyakh sovremennykh uchenykh. Sankt-Peterburg: Prezidentskaya biblioteka, 2020, pp. 200–215. (in Russ.)

9. Cherkasov, A.N., Zabiako, A.P., Veretyushkin, R.S. and Gorbunov, D.N., 2018. Rezul'taty raboty Albazinskoi arkheologicheskoi ekspeditsii [Results of the Albazin archaeological expedition]. In: *Arkheologicheskie otkrytiya. 2016 god*. Moskva: IA RAN, 2018, pp. 485–488. (in Russ.)

10. Cherkasov, A.N., Veretyushkin, R.S. and Leibova, N.A., 2017. Kollektivnye zakhoroneniya zashchitnikov Albazinskogo ostroga kontsa XVII v. [Late XVIIth century collective graves of the Albazin fortress defenders]. In: *V (XXI) Vserossiiskii arkheologicheskii s'ezd: sbornik nauchnykh trudov*. Barnaul: AltGU, 2017, pp. 1122–1123. (in Russ.)

А.В. Маклюков, О.К. Павленко*

ТЕХНИЧЕСКОЕ ПЕРЕОСНАЩЕНИЕ ПРЕДПРИЯТИЙ УГОЛЬНОЙ ПРОМЫШЛЕННОСТИ ПРИМОРЬЯ В ГОДЫ ИНДУСТРИАЛИЗАЦИИ

В статье рассматриваются исторические аспекты процесса технического переоснащения угольной отрасли Приморья в 1930-е гг., выявляются предпосылки, условия и трудности перехода угольных предприятий региона на новую техническую основу. На смену полукустарным дореволюционным шахтам, основанным на ручном труде и паровых машинах, пришли современные технически оснащенные механизированные угледобывающие предприятия, работающие на машинах с электрическим приводом, однако процесс технического переоснащения шахт Приморья под влиянием различных факторов происходил медленнее, чем в других районах страны. Несмотря на это, как заключают авторы, приморские шахты в годы индустриализации стали главной топливной базой для развития электроэнергетики, индустрии и оборонной промышленности Дальнего Востока.

Ключевые слова: угольная промышленность, механизация, электрификация, машинизация, индустриализация, Приморье, Дальний Восток

Technical re-equipment of coal industry enterprises in Primorye during industrialization. ALEKSEY V. MAKLYUKOV (Institute of History, Archaeology and Ethnography of Peoples of Far East, Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences), OLEG K. PAVLENKO (Far Eastern Federal University)

The article examines the history of the technical re-equipment of the coal industry in Primorye in the 1930s, identifying the background, conditions and difficulties of coal enterprises' transition to new technical base. The pre-revolutionary semi-artisan mines based on manual labor and steam engines were replaced by modern technically equipped mechanized coal mining enterprises, however, the process of technical re-equipment here went slower than in other regions of the Soviet Union due to the influence of various factors. Nevertheless, as the authors conclude, during industrialization the coal mines of Primorye became the main fuel base for the development of power generation, industry and defense sector in the Soviet Far East.

Keywords: coal industry, mechanization, electrification, industrialization, Primorye, Soviet Far East

* МАКЛЮКОВ Алексей Владимирович, кандидат исторических наук, заведующий Отделом истории Дальнего Востока России Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН.

E-mail: alekseymaklyukov@yandex.ru

ПАВЛЕНКО Олег Константинович, магистрант Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: pavlenko.ok@students.dvfu.ru

© Маклюков А.В., Павленко О.К., 2020

Период индустриализации в СССР – это время радикального обновления отечественного промышленного производства на базе новейших достижений науки, технологий и техники. Угольная промышленность являлась главной энергетической базой, на основе которой формировалась тяжелая индустрия, велось промышленное строительство и шло наращивание оборонно-экономического потенциала страны. На Дальнем Востоке предприятия угольной отрасли концентрировались в основном в южной части Приморья. Приморские шахты первыми в регионе прошли путь глубокой технической перестройки для обеспечения промышленных потребностей в топливе и укрепления оборонного потенциала дальневосточных рубежей страны.

Несмотря на то, что историографическая база по истории угольной промышленности Дальнего Востока в период индустриализации достаточно объемна [1; 2; 4; 5; 6; 7; 8; 10; 13; 14; 15; 16], проблемы технического переоснащения предприятий угольной отрасли в рассматриваемый период остаются изученными недостаточно. Советские и современные авторы не ставили перед собой задачу освещения процесса технической перестройки угледобывающего производства, рассматривали эту тему лишь фрагментарно на фоне других сюжетов, многие приведенные ими факты требуют уточнения, а концепции и выводы – пересмотра.

В данной статье авторы, фокусируя внимание на исторических аспектах процесса технического переоснащения угольной отрасли Приморья в период индустриализации, ставят перед собой задачу выявить и проанализировать предпосылки, условия, трудности и региональную специфику обновления производственных фондов шахт, а также раскрыть значение использования новых машин и техники в развитии угледобывающего производства.

Источниковой базой исследования является неопубликованные архивные материалы, выявленных в фондах федеральных и региональных архивов. Основными видами документов, изученных в данных архивах, являются аналитические и докладные записки, справки, статистические материалы, годовые отчеты угольных предприятий и трестов, планы, постановления правительства и региональных органов власти, касающиеся развития угольной отрасли Приморья в исследуемый период.

Угольная промышленность Приморья как самостоятельная отрасль экономики сформиро-

валась на рубеже XIX–XX вв. В это же время начался процесс механизации производства, на шахтах появились паровые машины, выполняющие подъемные функции, строились электростанции для освещения и моторной нагрузки – насосов, вентиляторов, станочного оборудования, элеваторов, конвейерных лент. Среди десятка приморских угольных предприятий самыми крупными и технически оснащенными являлись Сучанские казенные копи. Однако многие силовые процессы, такие как зарубка и откатка угля, производилась вручную или конной тягой. На приморских шахтах устанавливалось морально устаревшее паровое и электрическое оборудование, по техническому уровню они значительно отставали от сибирских и донбасских шахт [11, с. 37; 12, с. 98].

Проблемы технического переоснащения Сучанских копей остро проявили себя в годы Гражданской войны, когда предприятие полностью лишилось государственных субсидий и перешло на самоокупаемость. Старые и малопроизводительные машины вышли из строя, предприятие до 60–70% добываемого угля расходовало на собственные производственные нужды, что делало его работу полностью нерентабельной. В декабре 1922 г. – июне 1923 г. в планово-хозяйственные органы Дальневосточной области обращался представитель американской фирмы Asia Development Co. Ltd Г.Ф. Томстфор, который предлагал за концессию осуществить полную реконструкцию Сучанских копей по американской системе с внедрением новейших импортных машин. Начальник Приморского горного округа инженер В.С. Пак, ранее управлявший Сучанским предприятием, посчитал данное предложение «возможным» и предлагал вступить в переговоры. Под давлением центра дальневосточные власти отказались от этого предложения (Российский государственный исторический архив Дальнего Востока, далее – РГИА ДВ. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 160. Л. 145–160).

В конце 1922 г. – начале 1923 г. Дальневосточная область постепенно включилась в систему народного хозяйства СССР. Мероприятия, проводимые советскими властями в отношении угольной отрасли региона, приобрели характер целенаправленной и продуманной политики, в рамках которой как в центре, так и на местах осознавалось значение угледобычи в развитии дальневосточной экономики. Происходили восстановление и национализация наиболее круп-

ных и перспективных угольных месторождений (Сучанских, Артемовских и Липовецких шахт). 1 октября 1925 г. указом Президиума ВСНХ СССР создан трест «Примуголь», объединивший под свои началом все угледобывающие предприятия Приморья [3, с. 144].

Помимо совершенствования системы управления угольной отрасли встал вопрос о техническом обновлении шахтных фондов. 10 ноября 1925 г. Дальневосточное экономическое совещание (Дальэконо) поставило вопрос о необходимости перехода самых крупных Сучанских копей с паровой на электрическую энергию, т.е. технической модернизации (Государственный архив Хабаровского края, далее – ГАХК. Ф. Р-353. Оп. 4. Д. 4. Л. 28; РГИА ДВ. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 28. Л. 209).

Следует отметить, что к середине 1920-х гг. появились условия для формирования научно-технической базы модернизации угольной промышленности Приморья. Гражданская война привела к миграции на восток страны преподавателей и студентов центральных технических вузов, других квалифицированных специалистов. В апреле 1920 г. открылся Владивостокский политехнический институт, факультеты которого вошли в состав Государственного Дальневосточного университета, являющегося в те годы главным региональным научным центром. Созданная при техническом факультете вуза кафедра тепловой механики проводила исследования на угольных предприятиях края. В 1924–1925 гг. профессор кафедры В.П. Вологдин и доцент В.А. Кравцов обследовали Артемовские и Сучанские копи. Они разработали проекты Артемовской районной электростанции (ГРЭС) и Сучанской центральной электростанции (ЦЭС), которые представили комиссии по электрификации Приморья, Дальэконо и Госплану СССР (РГИА ДВ. Ф. Р-3. Оп. 1. Д. 639. Л. 37, 13; ГАХК. Ф. Р-1151. Оп. 1. Д. 4. Л. 50).

Техническая модернизация угольной промышленности Приморья была возможна только при активном участии государства, способного оказать финансовое и организационно-техническое содействие. Центр до конца 1920-х гг. не мог предоставить экономической помощи Дальнему Востоку, поэтому местным властям приходилось самостоятельно изыскивать средства на поддержание и экстенсивное развитие угольной отрасли, используя дореволюционный потенциал. В 1926 г. оборудование самых

крупных Сучанских копей состояло из 27 паровых котлов, 23 паровых машин, 14 паровых насосов, 2 компрессоров, 4 электростанций обслуживающих 26 электромоторов. Предприятие топталось на месте и не могло выйти на новый производственный уровень по добыче угля (РИГА ДВ. Ф. Р-37. Оп. 1. Д. 50. Л. 39). Только переход на современную технологию добычи угля механизированным способом позволял увеличить производственные мощности предприятий и обеспечить региональную экономику топливом.

В апреле 1929 г. ЦК ВКП(б) принял специальное решение об ускорении социалистического строительства в дальневосточном регионе, а год спустя, в феврале 1930 г., ВЦИК и СНК РСФСР обязали Госплан РСФСР создать условия для резкого увеличения удельного веса края в промышленном производстве СССР. В этом же году были приняты постановления ВЦИК и Политбюро ЦК ВКП(б) об экономическом развитии Дальнего Востока в условиях усиливающейся военной угрозы со стороны Японии [5, с. 151]. В 1929 г. создан Дальневосточный государственный трест угольной промышленности ВСНХ СССР «Дальуголь», объединивший все угольные предприятия региона. «Дальуголю» в первый год отпускалось 35 млн. руб. для строительства новых и реконструкции старых шахт. Так как до 80% региональной добычи угля давало Южное Приморье, львиная доля средств пошла на развитие Сучанских и Артемовских копей [6, с. 34–35].

Финансовые вливания в техническое перевооружение угольной промышленности Приморья были обусловлены тем колоссальным значением, которое она приобрела для подъема экономики, индустриализации и укрепления обороноспособности Дальнего Востока. Сучанские копи имели самое высокое качество добываемых углей в дальневосточном регионе, только здесь вырабатывался кокс – топливо для плавки, обеспечивающее литейное производство предприятий цветной металлургии, металлообрабатывающих и машиностроительных заводов Дальсельмаш и Дальзавод. Поставляемые Сучаном угли шли на производство цемента, обогащенные угли – на оборонное производство и нужды Тихоокеанского флота. Развитие электроэнергетики и транспорта также требовало резкого увеличения добычи местных углей (Государственный архив Российской Федерации, далее – ГАРФ. Ф. Р-5446. Оп. 15а. Д. 596. Л.

68; Государственный архив Приморского края, далее – ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 17. Л. 6).

В СССР крупнейшими центрами машиностроения, обеспечивающими предприятия всех угольных трестов страны, являлись заводы Донбасса – Горловский, Сталинский и Торецкий. Они производили горные машины, основное технологическое оборудование и комплектующие. В годы первой пятилетки огромную роль в техническом обновлении промышленных предприятий СССР сыграли импортные поставки машин и техники из США, Англии и Германии. Внутреннее машиностроение еще не имело возможностей для полного удовлетворения потребностей промышленности страны, в том числе угольной. До 1931–1934 гг. в СССР не производились транспортеры, горные комбайны, отбойные молотки и другая техника [11, с. 38].

В 1929 г. трест «Дальуголь» сделал первый крупный заказ у Горловского и Сталинского заводов для Сучанских копей: были заказаны мощные электронасосы, шахтовые лебедки и моторы разной мощности. Также у американской фирмы «Worthington» заказали два стационарных компрессора. В 1930 г. для Артемовских копей у Торецкого завода приобрели два электровоза троллейбусного типа грузоподъемностью 4,5 т. В том же году на шахте № 3-бис подготовили штреки и построили конвертерную подстанцию для внедрения первой на Дальнем Востоке электровозной откатки угля (РГИА ДВ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 8. Л. 2; Д. 3. Л. 155, 160).

Ключевым фактором, обусловившим техническую перестройку угольной отрасли Приморья, стала новая электроэнергетическая база предприятий, в развитие которой вкладывались огромные средства. В 1928–1931 гг. построена первая очередь Сучанской ЦЭС (2 000 кВт) стоимостью 484 тыс. руб. В 1932 г. Главэнерго утвердило смету в 5,7 млн. руб. на строительство второй очереди станции на 5 000 кВт. Крупнейшим объектом энергетики в 1932–1937 гг. стала Артемовская ГРЭС мощностью 24 000 кВт, в строительство которой вложили 104,7 млн. руб. В 1936–1938 гг. построили линию передач 28 км от ГРЭС для энергообеспечения Тавричанских угольных копей [9, с. 99, 105, 130]. Таким образом, за годы индустриализации энергообеспечение угольной отрасли Приморья качественно изменилась.

Первые импортные машины и техника поступили на угольные предприятия Приморья в 1931 г. На шахтах № 2 и № 10 Сучана в сен-

тябре 1931 г. установили два электрических стационарных компрессора «Worthington» производительностью по 38 куб. м. сжатого воздуха. Тогда же из Германии привезли первую партию пневматических отбойных молотков – механических ручных инструментов ударного действия для отбойки угля. Приглашенные специалисты из Германии подключили молотки к компрессорам, обучили сучанских забойщиков работе. Внедрение механизированного способа отбойки угля в значительной степени повысило производительность труда забойщиков. К октябрю 1931 г. на сучанских шахтах работало уже 75 молотков. В подземных выработках Сучана помимо отбойных молотков появились другие технические новинки – электрические вентиляторы, лебедки, скреперы, конвейеры (Российский государственный архив экономики, далее – РГАЭ. Ф. 8072. Оп. 1. Д. 11. Л. 60; ГАПК. Ф. Р-1197. Оп. 1. Д. 4. Л. 68, 68а).

С самого начала технического перевооружения угольные предприятия Приморья столкнулись с проблемой, связанной с несвоевременной и некомплектной поставкой заказанного оборудования с заводов Донбасса. Первые отечественные машины поступили в регион только в начале 1932 г. Проблема была связана, с одной стороны, с перегруженностью «приоритетными» заказами самих донецких заводов, а с другой – со значительной удаленностью от них шахт Приморья и транспортными сложностями, которые приводили к тому, что заказы находились в пути по несколько месяцев. Так, в марте 1932 г. без токоприемников и других элементов поступили насосы Горловского завода на шахты Сучана, из-за чего их долго не могли ввести в работу (РГАЭ. Ф. 8072. Оп. 1. Д. 11. Л. 60). В октябре 1932 г. на шахте № 10 Сучана после получения всех частей запустили в эксплуатацию первую врубовую машину Горловского завода, в результате чего увеличили механизированную добычу угля до 51,5% (ГАПК. Ф. Р-183. Оп. 4. Д. 6. Л. 3).

Предприятия угольной отрасли Приморья, как и в дореволюционное время, по-прежнему зачастую обеспечивались морально устаревшими и демонтированными машинами сибирских и донецких шахт, машинами, которые подлежали списанию. В 1932 г. «Дальуголь» получил с Донбасса полуразобранную паровую подъемную машину 300 л.с., в итоге она не использовалась. В том же году из Донбасса и Кузбасса поступили еще две рабочие подъемные машины

по 250 л.с. каждая, которые установили на шахте № 10-бис и № 5 Сучана. В итоге качественно изменить техническое состояние шахтных подъемов тресту «Дальуголь» до конца первой пятилетки так и не удалось (ГАПК. Ф. Р-1197. Оп. 1 Д. 4. Л. 22).

Центральные и местные партийно-хозяйственные органы уделяли внимание не только вопросам технического переоснащения производства, но и улучшению условий труда шахтеров, в частности, рационализации подземного электрического освещения. В 1932 г. на шахте № 2 Сучана впервые на Дальнем Востоке стали использоваться шахтовые аккумуляторные лампочки. В 1933 г. по поручению Наркомтруда РСФСР Управление научно-исследовательских учреждений специально разработало для условий Сучана и Артема технический проект использования искусственного освещения для ведения подземных работ, который успешно реализовался (ГАРФ. Ф. А-390. Оп. 17. Д. 137. Л. 1–6).

Появление новых машин и техники на шахтах Приморья потребовало специальной подготовки кадров и обучения шахтеров новым профессиям. В 1931 г. на Сучане создается Горнопромышленное училище, которое за первый год подготовило 794 специалиста. В 1932 г. на базе училища открывается Горный техникум – единственный на Дальнем Востоке техникум горного профиля. В то же время возникло немало проблем, связанных с недостатком учебных помещений и материалов, общежитий для обучающихся, отсутствием преподавательских кадров для проведения занятий. Тем не менее, на Сучане постепенно удалось наладить систему подготовки среднетехнических кадров и обеспечить ими региональные угольные предприятия (ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 22. Л. 26, 26об.).

1 декабря 1932 г. Президиум Далькрайисполкома принял постановление об организации на шахтах Артема и Сучана шестимесечных курсов по подготовке машинистов врубовых машин, бурильщиков, электриков и машинистов подъемных машин без отрыва от производства. Также, согласно документу, на шахтах началась организация годичных школ по подготовке монтеров и электромонтеров, электрослесарей, машинистов электровозов. Первые годичные курсы подготовки электромонтеров, электрослесарей и электриков открылись на базе Сучанской ЦЭС (ГАПК. Ф. Р-1197. Оп. 1. Д. 9. Л. 180; Ф. Р-34. Оп. 3. Д. 2. Л. 4).

К концу первой пятилетки технический уровень предприятий угольной промышленности Приморья качественно изменился. На Сучане зарубка и отбойка угля осуществлялись врубовой машиной и отбойными молотками (к 1933 г. их насчитывалось 135), в Артеме выемка в очистных и подготовительных работах выполнялась с помощью электробуров, доставка угля – конвейерами и ленточными транспортерами, откатка – электровозами троллейбусного типа. Росла производительность труда, которая к 1933 г. составляла по тресту «Дальуголь» 12,5 т угля в день. Средняя производительность отбойного молотка была выше плановой и составляла 167,7 т в месяц (ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 22. Л. 14об., 16; Ф. Р-183. Оп. 4. Д. 6. Л. 3, 5).

За годы первой пятилетки шахтеры Приморья увеличили производство угля в 1,65 раза. В 1932 г. угольные предприятия края добыли 1 693 тыс. т, прирост по сравнению с 1928 г. составлял 170%. Однако угольная отрасль региона не смогла ликвидировать топливного дефицита. Несмотря на ежегодные приросты добычи угля, планы не выполнялись, а себестоимость угля в 1932 г. против 1928–1929 гг. составляла по «Дальуглю» 245%. Главными причинами срыва производственной программы были затягивание сроков строительства отдельных шахт и все еще низкий уровень механизации угольных предприятий [14, с. 25].

На пути к техническому прогрессу в угольной промышленности страны стояло немало преград. В аналитической справке Госплана СССР от 20 декабря 1932 г., посвященной итогам реконструкции отрасли за первую пятилетку, отмечалось, что механизация не дала ожидаемого экономического эффекта. Выделялись три главные проблемы технической перестройки угольных шахт страны. Первая заключалась в разрыве уровня механизации отдельных звеньев производственного процесса. Так, зарубка, отбойка и доставка угля до главного штрека подлежали механизации, а все остальные процессы – откатка, погрузка, подготовительные и другие тяжелые работы – по-прежнему выполнялись вручную. Вторая проблема – отсутствие достаточного опыта освоения отдельных механизмов и процессов работ. «Наша механизация угля насчитывает опыт каких-нибудь 5 лет, в то время как Америка – 40 лет, Англия – 30 лет», – отмечалось в документе. И, наконец, третья проблема – слабая организация труда и дисциплины.

плины, низкая квалификация рабочих кадров (РГАЭ. Ф. 4372. Оп. 30. Д. 901. Л. 67, 71).

Кроме того, на приморских предприятиях зачастую наблюдалось и консервативное отношение шахтеров к новой внедряемой технике, отсутствовала специальная система стимулирования их труда, расценки за ручную добычу и добычу отбойным молотком оставались одинаковыми (ГАПК. Ф. Р-1197. Оп. 1 Д. 4. Л. 68).

Накопившиеся проблемы в развитии угольной промышленности страны предстояло решить в годы второй пятилетки. В 1933–1937 гг. советское правительство на промышленное развитие в восточных районах СССР планировало затратить 50% всех капиталовложений, ассигнованных на новое строительство. Выступая на XVII съезде ВКП(б) в конце января 1934 г., председатель Госплана СССР В.В. Куйбышев подчеркнул: «Огромное промышленное развитие ДВК ставит ряд крупнейших проблем, требующих своего разрешения во втором пятилетии... Развитие восточных районов получит мощную поддержку со стороны наших старых промышленных центров, являвшихся боевой базой для технического перевооружения новых районов». Угольной промышленности региона уделялось особое внимание, ставилась задача по завершению ее технического перевооружения [5, с. 154].

В начале 1933 г. началась реорганизация треста «Дальуголь», который разделили на два треста «Дальуголь» и «Трансуголь». 4 ноября 1933 г. Политбюро ЦК ВКП(б) приняло решение о создании в системе Наркомата путей сообщения треста «Дальтрансуголь» на базе Артемовских и Сучанских копей с центром управления в г. Владивосток (Российский государственный архив социально-политической истории, далее – РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 930. Л. 68).

Реорганизация треста, передача его активов и структуры управления другому наркомату (до 1938 г.) негативно отразились на обеспечении приморских шахт новейшим оборудованием и решении вопросов механизации, машинизации и электрификации производства. Так, в мае 1933 г. «Дальуголь» получил от Кировского завода новую турбину 3 000 кВт для Сучанской ЦЭС и заключил договор на ее монтаж с трестом «Коммунэнергострой». Переход в конце года Сучанских копей в ведомство Наркомата путей сообщения аннулировал ранее заключенные договоренности, турбина несколько лет пролежала на месте без всякого использования,

что создало угрозу срыва энергообеспечения предприятия, планов по внедрению механизации и добычи угля (ГАРФ. Ф. Р-5446. Оп. 15а. Д. 596. Л. 2).

Техническое переоснащение угольных шахт Приморья во второй пятилетке развернулось в условиях жесткого дефицита электроэнергии, отсутствия собственной ремонтно-технической базы и нехватки квалифицированных кадров. Партийно-хозяйственные органы, руководство наркомата и треста, принимая решения по оснащению новыми машинами приморских шахт, зачастую не учитывали их специфику и производственно-технические возможности. Сложные геологические условия угольных месторождений Приморья не позволяли широко использовать тяжелую механизацию, как на шахтах Донбасса и Сибири. Тем не менее, именно во второй пятилетке Приморье, как и все угледобывающие районы страны, получило огромное количество самых разнообразных машин и техники отечественного производства.

В 1934 г. на шахте № 10 Сучана местная парторганизация начала борьбу за внедрение механизированной откатки угля. В октябре того же года на шахте построили электровозное депо, при этом сами отечественные электровозы Торецкого завода марки АР-113 доставили и установили лишь в 1938 г. В связи с трудными геологическими условиями угольного бассейна возможность их применения в дальнейшем была ограниченной. В 1936–1937 гг. на новой шахте № 20 установили дорогостоящую (330,4 тыс. руб.) электрическую скиповую подъемную машину мощностью 410 кВт, однако она не использовалась из-за нехватки электроэнергии. Вместо нее работала старая паровая американская машина «John Wood» 150 л.с. К 1938 г. на Сучане было установлено 325 моторов различных машин суммарной мощностью 8 310 кВт, в то время как ЦЭС могла выдать не более 5 000 кВт, т.е. спрос на электроэнергию значительно превышал возможности ее выработки на предприятии. Поэтому значительная часть новых машин и техники находилась в простое (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 21. Д. 3650. Л. 150; ГАРФ. Ф. А-374. Оп. 15. Д. 2090. Л. 129; ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 218. Л. 69).

С 1935 г. на шахтах Артема началось усиление механизированной добычи угля за счет применения электросверл и первых врубовых машин. Однако тяжелые врубовые машины не получили широкого применения по причине ра-

нее разработанной и применявшейся в данных условиях системы разработки короткими столбами, при которой машины были практически бесполезны. Затруднения с внедрением тяжелых машин вызвали отказ шахт Артема от них и возвращение к старому, более испытанному способу работы – взрывчатыми веществами. Тем не менее, именно предприятия Артема удалось глубоко механизировать благодаря вводу в строй в 1937 г. Артемовской ГРЭС, которая могла обеспечить электроэнергией мощные и современные машины. Широкое внедрение механизации потребовало изменения способов доставки угля из лавы на откаточный штрек, поэтому на шахтах установили качающиеся конвейеры «ДК-15» и «ДК-5» и ленточные транспортеры. В 1937 г. на шахтах Артема работало уже 1 150 моторов различных машин суммарной мощностью 12 718 кВт. К 1938 г. на самой крупной шахте № 3-ц пустили 6 электровозов АР-113, скиповую подъемную машину 520 кВт, подъемную клетевую машину 165 кВт. Впервые на Дальнем Востоке для улучшения работы и контроля за новыми машинами шахты Артема обеспечили диспетчерскими камерами с электросчетчиками простоя и счетчиками, регистрирующими нагрузку (РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 313. Д. 113. Л. 96; ГАРФ. Ф. А-374. Оп. 15. Д. 2090. Л. 129; ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 170. Л. 47, 49).

Техническое переоснащение шахт Приморья привело к увеличению количества разнообразных машин и механизмов, для обслуживания которых, в свою очередь, потребовалось создание собственной ремонтно-технической базы. В г. Владивосток завод «Металлист», выпускавший ранее различные крупногабаритные устройства из металла, в 1935 г. приступил к освоению производства горных механизмов для треста «Дальтрансуголь». Предприятие начало производить шахтовые клетки, опрокиды, скипы, копровые шкивы, копры. За первый год работы оно изготовило 250 штук шахтовых вагонеток. В последующие годы на заводе «Металлист» установили специализированные станки и аппараты, что позволило выполнять более сложные заказы на изготовление ленточных и пластинчатых транспортеров, механических грузчиков, буров «Батурина», лебедок колонковых, приводов для качающихся конвейеров «ДК-15» и «ДК-5», вентиляторов «Сирокко» и другой техники. Наличие местного завода горных механизмов и оборудования отчасти снизило зависимость угольных предприятий

Приморья от поставок из центральных районов (ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 64. Л. 50а, 95об.).

Для выполнения текущих ремонтных работ при управлениях Сучанских и Артемовских копей на базе старых механических мастерских создали центральные электромеханические мастерские (ЦЭММы), которые оснастили различными металлообрабатывающими станками, прессами, аппаратами. ЦЭММы представляли собой «мини-заводы», не только выполняющие ремонт моторов, электротехники, механизмов, но и изготавливающие необходимые детали и части для шахтового оборудования (РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 313. Д. 157. Л. 79, 93, 95).

Итак, в результате технического прогресса и переоснащения приморских шахт во второй пятилетке значительно вырос уровень механизированной добычи угля. Если в 1932 г. только 2/5 угля в тресте «Дальтрансуголь» добывалось при помощи машин и механизмов, то в 1937 г. – свыше 4/5. Уровень механизации в 1931 г. по тресту достигал 32,3%, в 1937 г. – уже 76,8%. Высокой степенью механизации отличались новые построенные крупные шахты № 20 на Сучане и № 3-ц в Артеме, где доля добываемого таким способом угля в 1937 г. составляла 87,7%. Здесь с 1938 г. уже внедряли полный цикл механизации, предусматривающий как разрубку, так и доставку угля до подъемника с применением различных механизмов и машин (ГАПК. Ф. Р-1197. Оп. 1 Д. 4 Л. 68, 68а; Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 133. Л. 102). По основным машинам и механизмам приморские шахты к 1939 г. были обеспечены уже на 100% (см. табл. 1).

Фактором, обеспечившим усиление механизации труда и подъем культурно-технического уровня рабочих угольной отрасли Приморья, стало стахановское движение, активно развернувшееся в конце 1935–1938 гг. на шахтах Сучана, Артема и Тавричанки. В тресте «Дальтрансуголь» к середине 1930-х гг. сформировались условия для возникновения и развития движения новаторов, улучшалось техническое нормирование и организация труда, произошла ломка старых норм выработки, был существенно повышен уровень заработной платы, внедрена более эффективная система ведения работы в забоях.

Рекорд А.Г. Стаханова благодаря широкой государственной пропаганде быстро превратился в массовое движение, охватившее угольную промышленность страны. На Сучане 22 сентября 1935 г. за 6 часов смены забойщик Е.Е. Ко-

Таблица 1

Техническая оснащенность угольных предприятий Приморья, 1939 г.

Машины и механизмы	В наличии, ед.	Фактически в работе, ед.	Обеспеченность, %
Врубовые машины	16	8	100
Отбойные молотки	609	402	100
Электробуры ручные	203	200	100
Электровозы	15	10	100
Компрессоры стационарные	8	-	80
Компрессоры передвижные	8	-	100
Лебедки двухбарабанные	16	13	100
Лебедки однобарабанные	24	6	400
Вентиляторы	68	68	98
Насосы центробежные	127	84	151

Источники: ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 218. Л. 33; Ф. П-68. Оп. 4. Д. 67. Л. 45.

робейников вырубил 84,5 т угля, тем самым перевыполнив норму на 685%. Опыт движения за высокие показатели в труде на шахтах Сучана получил широкое признание и быстрое развитие (см. табл. 2). По итогам четвертого квартала 1935 г. в стахановское движение предприятий треста «Дальтрансуголь» было вовлечено 639 человек или 9,1% от общего числа работников шахт. При этом рост производительности труда за этот период по тресту составил 11% (ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 64. 32, 32об., 33).

Бюро Далькрайкома ВКП(б) сразу взяло под свой строгий контроль развитие стахановского движения в регионе, принимая различные организационные меры по его оформлению и закреплению. Сучанский горком ВКП(б) проделал большую работу по проведению в ноябре 1935 г. первого слета шахтеров-стахановцев Дальневосточного края. Слет обсудил методы работы и подвел итоги деятельности стахановцев. Отдельно обсуждались и факторы, тормозившие внедрение новых примеров работы в производство в Приморье, которые, по мнению участников слета, сводились исключительно к нежеланию руководителей и коллективов шахт работать по-стахановски (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 21. Д. 3650. Л. 150).

Одним из основных направлений деятельности новаторов стала борьба за повышение

технической грамотности работников угольных предприятий. С 1936 г. началась перестройка системы учебной подготовки рабочих кадров шахт. 15 мая 1936 г. трест «Дальтрансуголь» создал штат инструкторов по внедрению стахановских методов работы. Также организовывались специальные курсы технического минимума, через которые только за 1936 г. прошло 4 925 работников треста, из них 796 стахановцев. В числе трудностей, с которыми столкнулся трест в ходе повышения технической грамотности рабочих, оказалась острая нехватка учебных помещений и материалов для обучения. Со стороны шахтеров также нередко отмечалось нежелание проходить курсы техминимума (ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 83. Л. 50об., 112об., 113).

Следует отметить, что стахановские методы ведения работы в условиях приморских шахт нередко приводили к повышению травматизма работников, а иногда – к трагедиям и гибели людей. Только за первое полугодие 1936 г. на Сучане произошло 6 смертельных случаев, получено 16 тяжелых и 551 легких травм. 27 июня 1937 г. на шахте № 20 произошел взрыв метана, погибло 3 стахановца, было разрушено 200 м штрека. После этого забойщики, проходчики и крепильщики категорически отказывались вести работы скоростными методами, без должного обеспе-

**Динамика стахановского движения
на предприятиях угольной промышленности Приморья, 1935–1938 гг.**

Период	Число стахановцев, чел.		
	Сучан	Артем	Трест «Дальтрансуголь»
Декабрь 1935 г.	367	167	639
Январь 1936 г.	441	261	942
Декабрь 1936 г.	310	500	1138
Январь 1937 г.	358	565	1197
Декабрь 1937 г.	442	546	1352
Январь 1938 г.	592	506	1098
Декабрь 1938 г.	572	1145	1717

Источники: ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 64. Л. 31об., 32, 33; Д. 83. Л. 49; Д. 135. Л. 50об.; Д. 170. Л. 34.

чения горно-подготовительных работ. С июля по сентябрь 1937 г. число работников шахты, работающих по-стахановски и участвующих в социалистическом соревновании, сократилось с 20 до 10,8%. Развертывание стахановского движения послужило и началу кампании по поиску вредителей и саботажников на приморских шахтах. Частые поломки механизмов и прибывшей из центральных регионов техники, случавшиеся и раньше, теперь служили обычным поводом для обвинений в адрес инженерно-технических работников и руководства шахт (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 21. Д. 3651. Л. 135).

Стахановское движение давало лишь отдельные рекорды и начиная с 1937 г. уже слабо влияло на общую производительность труда. В 1938 г. из всего числа стахановцев шахт Приморья только пять человек регулярно выполняли нормы на 150–200%, остальных же искусственно записывали в стахановцы для статистики и отражения в отчетах их количественного роста. При этом само руководство шахт не придавало значение правильной организации движения, стахановцы были предоставлены сами себе. Так, в бригадах не был разделен труд, отсутствовали точные графики организации труда и т.д. (ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 170. Л. 34об., 52об.).

Важную роль в техническом прогрессе и повышении технического уровня организации

работ приморских шахт сыграли инженерно-технические работники. Они внесли значительное количество предложений по механизации и рационализации производства с учетом специфики местных шахт. Так, благодаря этим предложениям кардинально изменилась работа угольных предприятий Артема. Здесь во второй пятилетке внедрили новый тип лопат навалки угля для передачи двум конвейерным линиям, расположенным под углом, применили угловую колонку, разработали автоматический сигнал для установки бесконечного каната, предотвращающий возможность сбрасывания каната с натяжного шкива. Эти и другие мероприятия позволили значительно увеличить добычу угля на шахтах Артема (ГАПК. Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 83 Л. 2, 51об.).

Продуктивность по результатам усиления механизации и стахановского движения на угольных предприятиях Приморья не оправдывала ожиданий дальневосточных партийно-хозяйственных и центральных органов власти. На шахты неоднократно направлялись различные комиссии для выяснения причин слабого использования техники и препятствий внедрения стахановских методов работы, срывов плановых заданий.

В июне 1938 г. на заседании Далькрайкома ВКП(б) докладывалось о результатах проверки

Таблица 3

Динамика добычи угля на шахтах Сучана и Артема, 1932–1936 гг.

Годы	Добыто угля, тонн	
	Сучан	Артем
1932	-	1 126 175
1933	376 000	1 416 700
1934	503 400	1 680 100
1935	560 000	1 922 000
1936	765 900	2 362 800

Источники: ГАПК. Ф. Р-1197. Оп. 1. Д. 4. Л. 211; Д. 8. Л. 35; Ф. Р-498. Оп. 2. Д. 16. Л. 6; Д. 64. Л. 2; Д. 83. Л. 2; Д. 133. Л. 102.

работы Сучанских, Артемовских и Тавричанских шахт, в ходе которой было выявлено значительное количество проблем. Большая часть машин и техники в первом полугодии 1938 г. простаивала, на шахтах Сучана работала только треть машин. Врубовыми машинами добывалось менее 15% угля, половину машин не включали в работу вовсе. Компрессоры использовались неэффективно, из-за постоянных перебоев в электроэнергии на шахтах Сучана отключались насосы, происходило их затопление, в результате в сутки не добавалось в среднем 500 т угля. Артемовская ГРЭС работала с большими перебоями, выдавая шахтам всего по 5–6 тыс. кВт вместо положенных 15–16 тыс. кВт мощности. На Артемовских шахтах распространялись антимеханизаторские настроения, на крупнейшей шахте № 3-ц все до одного забойщика отказывались работать по-стахановски. На шахтах Тавричанки для 250 стахановцев не были подготовлены условия труда. Серьезной и годами не решаемой проблемой оставался острый дефицит жилья. Так, на одного сучанского шахтера, в том числе стахановца, приходилось всего 3,5 м² жилой площади. На самой крупной шахте № 20 Сучана, которая располагалась в 7 км от центра города, не имелось ни одного магазина и лавки, где можно было купить мясо и рыбу, а снабжение овощами этого района находилось на низком уровне. На шахте отсутствовала баня, что в условиях тяжелого подземного труда шахтеров являлось недопустимым. Шахтеры отказывались работать по-стахановски (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 21. Д. 3629. Л. 110, 114, 113, 36; Д. 3651. Л. 129).

Выявляемые недостатки привели в конечном итоге к реорганизации треста «Дальтрансуголь», к поиску виноватых и репрессиям в 1937–1938 гг. Этот вопрос требует отдельного рассмотрения. Отметим здесь, что партийно-хозяйственные и следственные органы не учитывали всех объективных условий и трудностей, в которых оказались и развивались приморские шахты. Все неполадки и проблемы объяснялись вредительством, хотя такие факты действительно имели место и были связаны с низкой квалификацией и трудовой дисциплиной самих рабочих.

Несмотря на все трудности, в деле механизации и развития угольной отрасли Приморья имелись определенные успехи. За годы второй пятилетки добыча угля в Приморье выросла в 1,9 раза – с 1 623 тыс. т до 3 153 тыс. т, при этом по Артему – в 2 раза (см. табл. 3). Однако значительный рост добычи не смог покрыть потребность региона в минеральном топливе (только на 82%), индустриальное и оборонное строительство требовало значительно большее его количество. С 1937 г. уголь дополнительно начал завозиться в регион из Кузбасса [14, с. 28].

За годы индустриализации произошли качественные изменения в шахтерском труде, постепенно отмирали старые профессии, основанные на ручном труде, на смену им приходили новые. К середине 1930-х гг. в штатных расписаниях приморских шахт числились машинисты врубовых машин, машинисты электровозов, машинисты конвейеров и транспортеров, забойщики на отбойных молотках, бурильщики, переносчики конвейеров, элект-

трослесари, горные электромеханики, лебедчики и другие специалисты. Среди них еще оставались профессии тяжелого ручного труда, но их доля постепенно сокращалась.

Таким образом, в годы индустриализации произошла глубокая техническая реконструкция угольных предприятий Приморья, изменившая структуру и технологическую организации угледобывающего производства. На смену полукустарным дореволюционным шахтам, основанным на ручном труде и паровых машинах, пришли современные технически оснащенные механизированные угледобывающие предприятия, работающие на машинах с электрическим приводом. На начальном этапе технического перевооружения отрасли важную роль сыграли импортные поставки машин. Процесс технического переоснащения шахт Приморья происходил в условиях их оторванности от крупнейших угледобывающих баз и машиностроительных заводов страны, ограниченности финансовых, материальных и трудовых ресурсов, острого дефицита электроэнергии, слабости собственной ремонтно-технической базы, сложности геологического строения угольных месторождений. В результате освоение новой техники происходило здесь медленнее, чем, например, на предприятиях Сибири, а процессы технической перестройки в регионе в довоенный период так и не были завершены. Тем не менее, приморские шахты в годы индустриализации стали главной топливной базой для развития электроэнергетики, индустрии и оборонной промышленности Дальнего Востока.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Борисов Ю.Б. Технический прогресс в механизации труда шахтеров // Уголь Приморья. Материалы научно-практической конференции, посвященной 125-летию промышленной разработки угля в Приморском крае. 27–28 августа 1993 г., Владивосток. Владивосток, 1993. С. 199–205.
2. Буткин Н.А. Угольная промышленность Приморья в предвоенные и военные годы // Уголь Приморья. Материалы научно-практической конференции, посвященной 125-летию промышленной разработки угля в Приморском крае. 27–28 августа 1993 г., Владивосток. Владивосток, 1993. С. 97–113.
3. Быструшкин А.Ю. Государственная политика и частный капитал в сфере развития угольной промышленности на Дальнем Востоке во второй половине XIX – 20-е гг. XX в.: дисс. ... канд. ист. н. Комсомольск-на-Амуре, 2010.
4. Глущенко И.И. Рабочий класс советского Дальнего Востока в переходный к социализму период (1922–1937). Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1986.
5. Дальний Восток России в эпоху советской модернизации: 1922 – начало 1941 года / Отв. ред. Л.И. Галлямова. Владивосток: Дальнаука, 2018.
6. Деревянко А.П. Угольная промышленность Приморья. Страницы истории // Уголь Приморья. Материалы научно-практической конференции, посвященной 125-летию промышленной разработки угля в Приморском крае. 27–28 августа 1993 г., Владивосток. Владивосток, 1993. С. 20–72.
7. Деревянко А.П. Соревнование в угольной промышленности Приморья и его роль в повышении производительности труда (30-е – середина 80-х годов) // Угольная промышленность Приморья (история, состояние и перспективы развития). Владивосток, 1993. С. 196–248.
8. Ермакова Э.В. Угольщики Приморья в 20-е – начало 30-х годов // Угольная промышленность Приморья (история, состояние и перспективы развития). Владивосток, 1993. С. 80–92.
9. Маклюков А.В. Электрификация российского Дальнего Востока (конец XIX – середина XX вв.). Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2016.
10. Мишустин Д.Д. Внешняя торговля и индустриализация СССР. М.: Международная книга, 1938.
11. Самигулин Р.М. Сучанский рудник (конец 19 века – 1915 год) // Угольная промышленность Приморья (история, состояние и перспективы развития). Владивосток, 1993. С. 132–137.
12. Тарасова Ю.А. К вопросу о социалистической индустриализации Дальнего Востока в годы первой пятилетки // Дальний Восток за 40 лет Советской власти. Комсомольск-на-Амуре, 1958. С. 112–120.
13. Тютяева М.В. История формирования и развития угольной промышленности Сахалина (середина XIX – 1945 г.): дисс. ... канд. ист. н. Южно-Сахалинск, 2013.
14. Угольная промышленность Приморья. Владивосток: Изд-во ТАНЭБ, 1997.
15. Унпелев Г.А. Завершение социалистической реконструкции промышленности Дальнего Востока (1933–1937 гг.). О деятельности Коммунистической партии по социалистической

индустриализации Дальневосточного края. Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1975.

16. Унпелев Г.А. Социалистическая индустриализация Дальнего Востока. О деятельности Коммунистической партии по индустриализации Дальневосточного края 1928–1932 гг.). Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1972.

REFERENCES

1. Borisov, Yu.B., 1993. Tekhnicheskii progress v mekhanizatsii truda shakhterov [Technological progress in the mechanization of miners' labor]. In: Ugol' Primor'ya. Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi 125-letiyu promyshlennoi razrabotki uglya v Primorskom krae. 27–28 avgusta 1993 g., Vladivostok. Vladivostok, 1993, pp. 199–205. (in Russ.)
2. Butkin, N.A., 1993. Ugol'naya promyshlennost' Primor'ya v predvoennye i voennye gody [Coal industry of Primorye in the pre-war years and during war]. In: Ugol' Primor'ya. Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi 125-letiyu promyshlennoi razrabotki uglya v Primorskom krae. 27–28 avgusta 1993 g., Vladivostok. Vladivostok, 1993, pp. 97–113. (in Russ.)
3. Bystrushkin, A.Yu., 2010. Gosudarstvennaya politika i chastnyi kapital v sfere razvitiya ugol'noi promyshlennosti na Dal'nem Vostoke vo vtoroi polovine XIX – 20-e gg. XX v. [State policy and private capital in the development of the coal industry in the Russian Far East, late XIXth century – 1920s], dissertatsiya kandidata istoricheskikh nauk. Komsomol'sk-na-Amure. (in Russ.)
4. Glushchenko, I.I., 1986. Rabochii klass sovetskogo Dal'nego Vostoka v perekhodnyi k sotsializmu period (1922–1937) [The working class of the Soviet Far East in the period of transition to socialism, 1922–1937]. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevost. un-ta. (in Russ.)
5. Gallyamova, L.I. ed., 2018. Dal'nii Vostok Rossii v epokhu sovetskoi modernizatsii: 1922 – nachalo 1941 goda [Russian Far East in the era of Soviet modernization, 1922 – early 1941]. Vladivostok: Dal'nauka. (in Russ.)
6. Derevyanko, A.P., 1993. Ugol'naya promyshlennost' Primor'ya. Stranitsy istorii [Coal industry of Primorye: the pages of history]. In: Ugol' Primor'ya. Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi 125-letiyu promyshlennoi razrabotki uglya v Primorskom krae. 27–28 avgusta 1993 g., Vladivostok. Vladivostok, 1993, pp. 20–72. (in Russ.)
7. Derevyanko, A.P., 1993. Sorevnovanie v ugol'noi promyshlennosti Primor'ya i ego rol' v povyshenii proizvoditel'nosti truda (30-e – seredina 80-kh godov) [Competition in the coal industry of Primorye and its role in increasing labor productivity, 1930s – mid-1980s]. In: Ugol'naya promyshlennost' Primor'ya (istoriya, sostoyanie i perspektivy razvitiya). Vladivostok, 1993, pp. 196–248. (in Russ.)
8. Ermakova, E.V., 1993. Ugol'shchiki Primor'ya v 20-e – nachalo 30-kh godov [Coal miners of Primorye in the 1920s and early 1930s]. In: Ugol'naya promyshlennost' Primor'ya (istoriya, sostoyanie i perspektivy razvitiya). Vladivostok, 1993, pp. 80–92. (in Russ.)
9. Maklyukov, A.V., 2016. Elektrifikatsiya rossiiskogo Dal'nego Vostoka (konets XIX – seredina XX vv.) [Electrification of the Russian Far East (late XIXth – mid-XXth century)]. Vladivostok: Izd-vo DVFU. (in Russ.)
10. Mishustin, D.D., 1938. Vneshnyaya trgovlya i industrializatsiya SSSR [Foreign trade and industrialization of the USSR]. Moskva: Mezhdunarodnaya kniga. (in Russ.)
11. Samigulin, R.M., 1993. Suchanskii rudnik (konets 19 veka – 1915 god) [Suchan mines, late XIXth century – 1915]. In: Ugol'naya promyshlennost' Primor'ya (istoriya, sostoyanie i perspektivy razvitiya). Vladivostok, 1993, pp. 132–137. (in Russ.)
12. Tarasova, Yu.A., 1958. K voprosu o sotsialisticheskoi industrializatsii Dal'nego Vostoka v gody pervoi pyatiletki [To the issue of the socialist industrialization of the Russian Far East during the first five-year plan]. In: Dal'nii Vostok za 40 let Sovetskoi vlasti. Komsomol'sk-na-Amure, 1958, pp. 112–120. (in Russ.)
13. Tyutyaeva, M.V., 2013. Istoriya formirovaniya i razvitiya ugol'noi promyshlennosti Sakhalina (seredina XIX – 1945 g.) [The history of the formation and development of the coal industry in Sakhalin, mid-XIXth century – 1945], dissertatsiya kandidata istoricheskikh nauk. Yuzhno-Sakhalinsk, 2013.
14. Ugol'naya promyshlennost' Primor'ya [Coal industry of Primorye]. Vladivostok: Izd-vo TANEB, 1997. (in Russ.)
15. Unpelev, G.A., 1975. Zavershenie sotsialisticheskoi rekonstruktsii promyshlennosti Dal'nego Vostoka (1933–1937 gg.). O deyatelnosti Kommunisticheskoi partii po sotsialisticheskoi industrializatsii Dal'nevostochnogo kraia [Finalization of the socialist reconstruction of the

industry in the Russian Far East, 1933–1937. On the efforts of the Communist Party to promote socialist industrialization of the Far Eastern Territory]. Vladivostok: Dal'nevost. kn. izd-vo. (in Russ.)

16. Unpelev, G.A., 1972. Sotsialisticheskaya industrializatsiya Dal'nego Vostoka. O deyatel'-

nosti Kommunisticheskoi partii po industrializatsii Dal'nevostochnogo kraia 1928–1932 gg.) [Socialist industrialization of the Russian Far East. On the efforts of the Communist Party to promote the industrialization of the Far Eastern Territory, 1928–1932)]. Vladivostok: Dal'nevost. kn. izd-vo. (in Russ.)

УДК 165

DOI [dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2020-3/119-129](https://doi.org/10.24866/1997-2857/2020-3/119-129)

Б.И. Пружинин*

ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ И МЕТАФИЛОСОФИЯ

Статья посвящена обсуждению перспектив современной философии науки и является, по сути, проекцией на релевантную проблематику дискуссии об аналитической версии метафилософии, развернувшейся на страницах журнала «Эпистемология и философия науки» (2019, т. 56, № 2). Опубликованная в этом журнале подборка материалов дает в целом достаточно полное представление о концептуальных возможностях аналитического метафилософского тренда в ракурсе перспектив осмысления проблем современной философии. Однако, по мнению автора, и метафилософские изыскания аналитиков, и их обсуждение в данном случае в значительной мере погружены во «внутренние» проблемы самой аналитической философии, так что осмысление перспектив философии редуцируется к анализу методов, связанных с разворотом аналитической традиции к метафизической проблематике. В результате фактически игнорируется стержневой, по сути, вопрос «философии философии» – каковы те особенности и философско-методологические запросы меняющейся реальности, которые, собственно, заставляют сегодня искать новые пути ее философского осмысления? По мнению автора, в такого же рода обсуждении перспектив нуждается и философия науки, фактически утерявшая сегодня связь с реальностью современных научных практик. В статье предпринимается попытка наметить некоторые заслуживающие обсуждения метафилософские перспективы современной философии науки.

Ключевые слова: метафилософия, философия философии, аналитическая философия, философия науки

The future of modern philosophy of science and metaphilosophy. BORIS I. PRUZHININ (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The article focuses on the future of the modern philosophy of science and is somewhat inspired by the discussion on the analytical version of metaphilosophy on the pages of «Epistemology and Philosophy of Science» (2019, vol. 56, no. 2). The selection of articles published in the issue generally gives a fairly complete picture of the conceptual abilities of the analytical metaphilosophical trend in thinking on the problems of modern philosophy. However, according to the author, both the metaphilosophical research and discussion of the representatives of analytic philosophy, in this case, are largely immersed in the «internal» problems of the analytic philosophy. That is, their reflection on the future of

* ПРУЖИНИН Борис Исаевич, доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии естественных наук Института философии РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии».

E-mail: prubor@mail.ru

© Пружинин Б.И., 2020

philosophy is reduced to the analysis of methods, associated with the turn of analytical tradition to metaphysical problems. As a result, the core question of «philosophy of philosophy» – what are the features of the changing reality that force us to look for new ways of its philosophical comprehension today – is actually ignored. According to the author, the philosophy of science is in need of the same kind of discussion because by now it has actually lost its connection with the reality of modern scientific practices. The article attempts to identify some metaphilosophical prospects of the modern philosophy of science that deserve consideration and reflection.

Keywords: metaphilosophy, philosophy of philosophy, analytical philosophy, philosophy of science

Поводом для написания этого текста послужила публикация на страницах журнала «Эпистемология и философия науки» подборки материалов, посвященных разработке метафилософской тематики в рамках аналитической философии, но именно – поводом. По сути же своей данная статья ориентирована на анализ ситуации, сложившейся сегодня прежде всего в философии науки. Ситуация эта, на мой взгляд, кризисная, поскольку в том виде, в каком философия науки существует сегодня, она не вызывает интереса у работающих ученых. Автору не раз приходилось слышать от специалистов в различных областях науки, что нынешняя философия науки замкнулась в своих концептуальных, в основном постпозитивистских структурах, а ее единственная область, прямо ориентированная на науку, – case study – имеет лишь реконструктивный, так сказать, обращенный к прошлому смысл. Реконструкции научной деятельности задним числом бывают поучительными, но в силу своей уникальности методологического смысла не имеют и фактически растворяются в историко-научных исследованиях. Очевидно, причины этой кризисной ситуации и, соответственно, поиски путей выхода из нее, т.е. поиски новых перспектив философии науки, требуют всестороннего рефлексивного анализа. Именно в контексте этой, метафилософской по сути задачи, на мой взгляд, представляет интерес опыт направленного аналитического движения, нацеленных на поиск новых перспектив философии.

Дело в том, что аналитическая версия метафилософии самой направленностью своего философского проекта очень рельефно демонстрирует главную проблему целого ряда специализированных областей современной философии – их самозамкнутость, оторванность от

реальности. Аналитическая философия представляет эту проблему, естественно, на своем специфическом материале. Но представляет, повторю, очень демонстративно, что позволяет сопоставить аналитический метафилософский проект с ситуацией, сложившейся в современной философии науки, и мы можем попытаться хотя бы отчасти прояснить обстоятельства, в силу которых нынешние философско-методологические конструкции фактически оторвались от реальных запросов современных научных практик.

Такому сопоставлению способствует еще и то обстоятельство, что философская тематика, которую теперь зачастую маркируют термином «метафилософия» (или «философия философии»), сама по себе имеет куда более богатую и продолжительную историю, чем ее сегодняшние вариации. Есть исторически меняющиеся социокультурные, интеллектуальные и вполне материальные обстоятельства, предъявляющие попыткам их философского осмысления требования уместности. И есть, так сказать, реакции самой философии на эти требования. Достаточно обратиться к ее историко-философским разделам, чтобы в этом убедиться. В отечественной литературе релевантную тематику в ее историко-философском ракурсе обстоятельно представил в свое время Т.И. Ойзерман, использовавший, кстати, и сам термин «метафилософия» [9]. Существуют и другие попытки обсуждения этой тематики, которые оказываются сегодня более близкими к затронутому в данном случае аспекту темы¹. Необходимость присутствия в философии соответствующего исследовательского пласта очевидна. Каждый конкретный

¹ Весьма интересен в этом плане обзор исследований по «метафилософской» проблематике, представленный Г.А. Брутяном [2].

исторический контекст, в котором философ ищет смысл, вносит свои смысловые коррективы в историческую динамику философской мысли. Важно только, чтобы суть этих коррективов не заслонялась внутренними концептуальными потребностями самой философской мысли, чтобы не терялась ее направленность на реальность, чтобы горизонты осмысления реальности не сужались под частные интересы того или иного философского направления. Иначе философия вырождается в кабинетную схоластику. Для философии принципиально важно, чтобы реальные проблемы и особенности жизненного контекста проступали в ее конструкциях.

История философии убеждает, что каждый шаг к новым философским трактовкам реальности предполагает переосмысление целей и задач философии, что концептуализирующая функция философии и рефлексивно-критическая, в том числе и по отношению к себе самой, глубинно связаны и что каждый шаг к новым философским трактовкам реальности предполагает критическую рефлексию над методологическим опытом аналогичных предшествующих шагов. Это относится и к философии в целом, и к отдельным ее направлениям. Иными словами, критическое переосмысление философией самой себя, своих целей и перспектив – неизменная составляющая общеполитического процесса осмысления мира. Именно в этом контексте релевантные философские изыскания, развертывающиеся сегодня под именем метафилософии, привлекают внимание далеко не только ее адептов. В рамках аналитического движения они вызывают особый интерес как современный перспективный вектор размышлений о философии, тем более что нынешней актуализацией метафилософской проблематики и методов ее разработки мы в значительной мере обязаны именно аналитической философской традиции. Сложившиеся в ее рамках направления привлекли внимание к феномену «философии философии» и реанимировали сам термин «метафилософия». Метафилософские изыскания аналитиков конкретны, акцентируют специфическую философскую проблематику и методы ее разработки в качестве перспективы философии, что делает эффективной их проекцию на релевантную проблематику. С этой точки зрения ее концептуальный потенциал интересен и применительно к философии науки.

Авторы опубликованных в журнале тематических статей показали, что в центре ана-

литических метафилософских исследований находится вопрос о методах разработки метафизической проблематики. Для аналитической философии это бесспорно новая перспектива. При этом подборка в целом убедительно демонстрирует, что такой тематический поворот фактически образует центральную тему дискуссии о перспективах аналитического движения. Далеко не все аналитики поменяли свое отношение к метафизике, ведь именно в атмосфере ее критики и зародилась аналитическая философия. Но в данном случае важно, что связанные с метафилософией ветви аналитической философии предлагают подходы и методы разработки метафизической (в ее достаточно традиционном содержательном понимании) проблематики. В частности, такова позиция Т. Уильямсона, встающего на защиту «кабинетной» философии (буквально – «armchair philosophy»), которая, судя по этой его статье и предыдущим публикациям, фактически направлена на разработку языковых методов обсуждения абстрактно-мировоззренческой (вполне классической) проблематики [32; 33; 34]. В целом же в рамках этих метафилософских направлений аналитики как раз и спорят о том, как, какими методами языкового анализа разрабатывать именно метафизическую проблематику.

И если мы снова вернемся к отечественной истории обсуждения метафилософской проблематики, прямо связанной с релевантной для данной статьи темой, то, конечно же, надо указать на публикацию курсов Г.Г. Шпета по истории науки [21]. Там он обсуждает вопрос о соотношении науки и метафизики, который оказывается весьма созвучным метафилософским размышлениям Уильямсона – стержневой публикации дискуссии. Приведу цитату из курса лекций Шпета, в которой отчетливо демонстрируются риски построения метафизических конструкций вне реальности научного знания: «Действительно, термин *scientia в противоположность philosophia* – позднего происхождения. Еще в XVIII *scientia = philosophia*. Тогда различали три группы знаний: историческое – что? философское – почему? математическое – особая область – сколько? (в английской литературе до сих пор *философия = наука*). Главным поводом к разделению послужило отождествление философии с метафизикой и стремление построить науку на опыте. Это уже означало неумение – отличить в самой философии метафизику от знания. И, от-

бросив всю философию, или оставались без основания = *догматизм*, или незаконно вводили *метафизические предпосылки*. Понадобилась специальная дисциплина для очистки: *Теория познания*» [21, с. 324].

При чтении текстов Уильямсона, отмечает В.В. Васильев, почти сразу же возникает желание содержательно расширить концептуальный контекст заданного в его работах обсуждения метафилософской проблематики, соотнести сугубо аналитические рассуждения с более широким контекстом современных философских поисков новых перспектив [3, с. 8]. К такому выводу подводят предлагаемые Уильямсоном тончайшие трактовки философских методов, с помощью которых он предполагает разрабатывать метафизическую проблематику. Эти аналитические тонкости можно оценивать по-разному, но в принципе они ложатся в русло постмодернистских разработок философии, во всяком случае – идут в том же направлении. И в этой связи В.В. Васильев вполне обоснованно указывает, что, к примеру, французский вариант постмодерна несложно соотнести с общей направленностью метафилософских исканий Уильямсона и близких ему вариантов аналитической метафилософии. В рамках обоих направлений радикально и схожим образом поставлен вопрос о новом понимании целей метафизического философствования.

Васильев отмечает далее, что программу подобной новой перспективы для философии очень четко в свое время сформулировали Делёз и Гваттари как задачу проектирования («изобретения», «изготовления») различного рода общих социокультурных конструкций. Философия здесь предстает как «искусство», как деятельность свободно-поисковая в общемировоззренческом плане [7]. В этом конструктивном творчестве она является вполне «кабинетной». Замечу, такая позиция сегодня нашла себе множество сторонников и помимо аналитической метафилософии. В отечественной философии, например, новейшим образцом реализации такой программы может служить недавно изданный «Проективный словарь»² [24]. Очевидно, существуют вполне реальные жизненные запросы, требующие сегодня от философии разрабатывать новые варианты метафизической проблематики. И на мой взгляд, именно конкретные истоки этого запроса в своего рода

проективной метафизике как раз и составляют стержневую проблему метафилософии во всех ее вариантах. Однако, без разрывающего сложившиеся концептуальные сетки обращения к сегодняшней реальности решать эту проблему не представляется возможным.

Таким образом, в рамках аналитической традиции складывается своеобразная проективная метафизика с соответствующей внутрифилософской методологической проблематикой³. Но складывается именно метафизика. И тогда, с тем большей неизбежностью возникает вопрос: в чем причина подобного «поворота» философского направления, изначально более чем критически относившегося к метафизике? Что заставляет сегодня аналитиков нарушать установки Дж.Э. Мура, Б. Рассела, Л. Витгенштейна? Конечно, в любом серьезном философском течении можно выявить, так сказать, внутреннюю динамику и перемены концептуальных интересов. В данном случае, это очень отчетливо показывает внутренняя логика аналитической метафилософии, ориентированная (и в варианте Т Уильямсона, и в работах других аналитических философов) на поиск новой идентичности аналитического движения с постмодернистским оттенком. Но при этом еще большую остроту приобретает и поставленный выше вопрос: в чем реальный (имеющий отношение к реальности) смысл этой переориентации аналитических философов? Что означают эти перемены? А между тем в данном случае мы видим обстоятельную разработку методов концептуального проектирования метафизических конструкций без обращения к реальности и запросам современного мира. И, соответственно, метафилософский поиск ограничивается здесь только внутренними творческими потребностями аналитического движения, он демонстрирует исключительно «технический», так сказать, внутрианалитический смысл.

Именно такой «технический» ракурс демонстрируют метафилософские разработки и Уильямсона, и ряда других аналитических участников дискуссии. Чтобы убедиться в этом, достаточно оценить содержательные аспекты релевантной проблематики, а главное – способы рассуждения, которые аналитики представили в своих статьях. Таковы даже заметки Д. Деннета [26]. В результате замкнутый внутри концептуального аппарата поиск новых перспектив современной философии теряет полноценный

² См. также дискуссию в журнале «Вопросы философии»: [10; 18; 19; 20; 25].

³ См. об этом: [1].

философский смысл и превращается в техническое совершенствование методов разработки концептуальных конструкций. Спор идет о том, что эффективнее – моделирование, мысленный эксперимент или социопсихологические методы, позволяющие оценивать интуиции в различной социокультурной среде... Но при этом вне поля зрения остается вопрос: а каковы мировоззренческие потребности современного человека, требующие собственно метафизического осмысления? И есть ли они вообще? Содержательные, апеллирующие к реальности доводы остаются здесь вне поля зрения или носят не философский характер. И не случайно один из основателей «экспериментальной философии» Джошуа Ноуб возмущается тем, что аналитические метафилософы фактически игнорируют «установленный» в рамках этого течения шокирующий факт: «демографические факторы не влияют на философскую интуицию людей» [30, р. 33]. Именно это обстоятельство, настаивает он, требует метафилософского осмысления. И с ним трудно не согласиться.

Аналогичную ситуацию, как я отмечал выше, мы имеем сегодня и в области философии науки. Практикующие ученые не интересуются социологизированными рассуждениями о поведении научных сообществ, о релятивности теоретических конструкций и неизбежности научных революций. Они не видят, какое методологическое отношение все это имеет к сложной реальности современного научного поиска и на какие философско-методологические соображения ученый может ориентироваться в практике познания. А между тем именно такого рода вопросы должны в первую очередь волновать сегодня философов науки, если, конечно, они не хотят, чтобы их область знания превратилась в замкнутую сферу дискуссий о том, какие методы науки можно эффективно использовать для разработки собственных концептуальных конструкций. Полагаю, аналогия с аналитическим вариантом метафилософии, фактически ограничивающимся обсуждением методов и техники внутрифилософского конструирования и игнорирующим вопрос о реальных целях этой работы, очевидна.

Как и аналитические метафилософы, философы науки избегают прямой постановки вопроса о реальных причинах отказа от своих позитивистских истоков. Внутренняя замкнутость не позволяет им прямо задать вопрос: что, собственно, заставляет их отворачиваться от дока-

завших когда-то свою методологическую эффективность гипотетико-дедуктивных моделей научной теории и погрузиться в рассуждения об исторической изменчивости и социокультурной обусловленности знания. Между тем, на фоне такого рода рассуждений о релятивности научной деятельности невозможно услышать ее методологический запрос. А ведь у философии науки была и остается возможность и далее совершенствовать логико-методологические структуры гипотетико-дедуктивных моделей (подобно аналитической философии, которая может и сегодня продолжать совершенствовать язык философии так, как это в свое время предложили Мур, Рассел и Витгенштейн). Между тем, сам метафилософский поиск перспектив подталкивает к вопросу о реальных, коренящихся в жизненной реальности сегодняшнего дня причинах кризиса традиционных установок аналитического движения и современной философии в целом. И аналитические метафилософы не могли не ощутить этого «подталкивания». Точно так же философы науки чувствуют идущие от науки импульсы к радикальному переосмыслению собственных перспектив.

Ведь, в конечном счете, крутой концептуальный поворот аналитической традиции, который, собственно, и потребовал термина «метафилософия», фактически, так или иначе, подводит ее к вопросу о реальном смысле работы с языком, с понятийным каркасом интеллектуальной культуры. Не о тонкостях аналитической техники, но именно о реальной значимости, о жизненно-практическом смысле метафизических работ и в их лингво-семиотической ветви, и в их логико-аналитических вариантах. Хотя зачастую вопрос этот возникает внутри аналитического метафилософского движения в довольно парадоксальной, даже скандальной форме. Так, очень ярко и заостренно вопрос о практических целях философствования ставит «экспериментальная философия» [27; 28; 29; 31].

Изложение взглядов сторонников этого направления на перспективы философии сопровождается чрезвычайно жесткой критикой оторванности от жизни традиционной философии. Но и в этом случае речь идет скорее о методах работы с языком, чем о философской реакции на запросы реальности. Что нового может предложить здесь метафилософия экспериментальных философов? Обращение к *the folk concept of choice*? И тем не менее на потребности современной реальности даже такие рассуждения ме-

тафилоффов могут быть спроецированы. И это несмотря на то, что они фактически воспроизводят разворот лингвистической философии к анализу обыденного языка в постмодернистском духе. В статье Уильямсона также присутствует идея возвращения к здравому смыслу, хотя и не в столь скандальной форме, как у экспериментальной метафилософии. Поиск смысла аналитической «кабинетной» работы фактически ведет Уильямсона в этом же направлении – к обыденному языку. Но он остается в рамках концептуальной сетки, где в центре внимания оказывается вопрос о том, насколько интуиция в этом плане эффективнее мысленного экспериментирования. И метафилософская дискуссия аналитиков о перспективах философии ограничивается тогда сугубо техническими внутриконцептуальными темами⁴.

На такого рода ограниченность перспектив разработки метафилософской тематики отчасти обратил внимание В.Н. Порус. Он определяет метафилософию науки как «философские размышления о философии науки» [11, с. 137] и далее сопоставляет проблематику метафилософии с состоянием современной философии науки. Однако, анализируя кризисные ситуации в области современной философии науки, Порус все же остается в рамках внутрифилософской ситуации нынешнего, по своей сути постпозитивистского концептуального аппарата. Между тем общей характеристикой этих кризисных ситуаций является оторванность концептуального аппарата философии науки от науки. Фактически она потеряла связь с философско-методологическими (в том числе и метафизическими) проблемами, которые волнуют ученых, работающих в продвинутых областях современной науки. Порус не апеллирует к реальности происходящего сегодня в науке, он лишь демонстрирует внутренние концептуальные тупики нынешней философии в этой области: невозможность построения единой общенаучной картины мира; субъективность предпосылок научного мышления; недостаточность ее методологических средств для уточнения научных понятий и выработки точных критериев научного языка [11, с. 138–139]. Он убедительно демонстрирует релятивистский потенциал конструкций современной философии науки, их произвольность и, что самое главное, методологическую неэффективность. И поскольку «Первые» (по Ари-

стотелю) начала бытия науки здесь, так сказать, принципиально релятивизированы, нынешняя философия науки предлагает заменить их различными паллиативными вариантами метафизических (мировоззренческих) конструкций, осмысливающих реальные научные результаты задним числом. Перспективы реального участия философии науки в познавательных практиках, в процессе собственно научного познания здесь не просматриваются.

Между тем, на мой взгляд, именно здесь и необходим общефилософский критический анализ философских конструкций, позволяющий соотнести актуальную проблематику и аналитической философии, и философии науки с реальностью их предметных областей, чтобы попытаться понять смысл происходящего сегодня в науке. В этой связи позволю себе привести одно свое рассуждение о проблеме реальности в науке. Подобная тематика «...ныне интенсивно обсуждается отнюдь не только в связи с научно-познавательной деятельностью. А это расширение контекста, очевидно, не может не сказаться на ее содержании – сегодня в ней явно зазвучали релятивистские мотивы. Когда в первой половине XX века в сфере научного познания (прежде всего в области физики микромира) эта тема приобрела остроту и определенность, суть дискуссий о реальности сводилась к вопросу о методологическом инструментарии науки (техническом и концептуальном), способном эффективно выполнить роль критерия реалистичности различных гипотетических конструкций. Соответственно, проблема реальности сводилась к вопросу, как привести гипотетические предположения о ненаблюдаемых непосредственно реалиях на уровень непосредственной данности. В таком виде вопрос этот и сегодня обсуждается в рамках методологии естествознания. Однако ныне стимулом к продолжению дискуссий, в том числе и в методологии естествознания, стала идея так называемых региональных онтологий – вариантов реальности, создаваемых в рамках различных теоретических конструкций. Реальностей при этом оказывается столько же, сколько этих конструкций. При этом каждая гипотетическая конструкция как бы подбирает критерии реальности под себя, а выбор самих конструкций зачастую выносится не только за рамки методологии, но даже и за рамки науки. Отчего проблема реальности, по сути, трансформируется в проблематику принятия решений о том, какая

⁴ Об опасности такого подхода в философии см.: [13; 14; 15].

реальность предпочтительнее в социокультурном плане. А критическая составляющая научной методологии трансформируется в скептическое отношение к любому утверждению о реальности» [17, с. 427].

Я думаю, философская работа с целью переосмысления возникающих здесь релятивистских тенденций еще предстоит, а в данном случае можно указать, например, на весьма показательный и явно требующий рефлексивной оценки факт: ни в ходе проведенной на страницах журнала «Эпистемология и философия науки» дискуссии, ни в материалах, с ней связанных, нет серьезной апелляции к еще недавно признанному, методологически эффективному направлению философии науки, глубоко близкому к аналитической традиции. Участники дискуссии не сочли нужным даже вспомнить о позитивизме, о направлении философии науки, которое, по сути, лежало у истоков этой традиции. А между тем, констатирует В.В. Васильев, именно «кризис верификационизма размывал лингвистическую идеологию ранней аналитической философии и заставлял усомниться в правомерности критики первыми аналитиками ряда областей традиционной метафизики. Постепенно это привело к возрождению интереса аналитической философии к широкому кругу привычных метафизических проблем. В последние десятилетия количество интересных работ по онтологии и эпистемологии, по проблемам сознания и свободы воли и даже по философской теологии резко возросло. Большинство современных аналитиков, между тем, чувствуют себя преемниками первых аналитических философов. Но от них, конечно, не могут ускользнуть те глубокие изменения, которые произошли за это время с аналитической философией. Она явно стала другой. И эти изменения заслуживают серьезного анализа. По сути, речь идет о поисках новой идентичности аналитической философии. Эти поиски роднят ее с аналогичными, но более ранними разысканиями континентальных мыслителей. А актуализация проблемы идентичности философии не может не сопровождаться актуализацией вопроса “Что такое философия?”. И мы видим, что в последнее время аналитические философы все чаще пишут об этом. Развитие этой области исследований предполагает и закрепление за ней какого-то названия. Главным кандидатом оказывается термин “метафилософия”» [3, с. 10].

Очевидно, однако, что идейное содержание позитивизма – философского направления с его верификационистскими установками, с его логико-аналитическими интенциями и даже личным участием его признанных представителей (Р. Карнапа, например) в формировании концептуальных оснований аналитического движения – неразрывно связано с аналитической философией. Связано далеко не только взаимной критикой. Поэтому нежелание аналитических метафилософов вспоминать о позитивизме можно, пожалуй, объяснить лишь тем, что аналитики не хотят, чтобы предлагаемая ими перспектива возвращения к метафизике выглядела как отказ от истоков собственного движения. Возможно, с такого же рода нежеланием мы сталкиваемся и в случае современной философии науки, громко провозглашающей свой постпозитивистский статус. Но тем самым оба эти течения фактически упускают из вида реальность исторически изменившейся науки, осмысление которой и составляет цель философствования. А термин метафилософия лишь маскирует их аисторизм.

В данном случае, для учета исторической реальности науки важно, что позитивистские установки О. Конта, критически оценившего повседневный опыт (тот самый здравый смысл, к которому склоняется аналитическая метафилософия), позволили выделить в его историческое время в качестве целостной единицы научного знания научную теорию. И именно опирающуюся на факты научную теорию он противопоставил метафизическим конструкциям. Позднее, уже в качестве гипотетико-дедуктивной модели эта философско-методологическая конструкция легла в основание стандартного образца научного знания, а аналитическое движение так или иначе опиралось на это представление о научном знании. Постпозитивизм (с его постмодернистскими установками) релятивизировал этот образец знания и тем самым как бы лишил научное знание его внутренних методологических оснований. В этом же направлении двинулась сегодня аналитическая философия – проективная метафизика, с ее точки зрения, должна включиться в работу понятой таким образом теоретической науки – науки, где основной единицей знания является теория.

Однако лишь реальное обращение к науке дает тот релевантный контекст, в котором только и возможно эффективное обсуждение различных методов разработки метафизики, тем более

проективной. И в этой связи принципиально важно заметить: в трендах современной науки, в ее наиболее продвинутых областях отнюдь не теория теперь предстает как основополагающая, настоятельно требующая философско-методологического осмысления единица знания. Таковой сегодня становится научная дисциплина⁵. Именно в ходе обсуждения проблем междисциплинарного взаимопонимания проективное обсуждение метафизических проблем могло бы продемонстрировать свою эффективность. И если попытаться предельно кратко обозначить то, что в этом контексте может дать аналитической философии и философии науки обращение к метафизике, то, полагаю, можно сказать – это поиски оснований языка общения ученых различных специальностей в междисциплинарных коллаборативных исследовательских программах [16]. Прежде всего речь идет о проблеме общезначимости, которая «фактически коррелирует с концептом “достоинство знания”, поскольку оно акцентирует не только прикладную социальную полезность знания, но и его культурную, а стало быть и экзистенциальную значимость для общения людей. При этом обнаруживается, что “достоинство знания” соотносимо также с идеей признания (Anerkennung) [22]. Ибо понимание в общении, в разговоре становится возможным лишь тогда, когда смысл признается и осознается всеми участниками беседы, когда в ходе обсуждения поле разговора “возделывается” (как возделывается, культивируется душа, по Цицерону). Но происходит это лишь тогда, когда общение (пусть даже на предельно специальные научные темы) осознается его участниками как культурная и историческая ценность. Сегодня много и обстоятельно анализируют коммуникативные аспекты познавательной деятельности – внешние и внутренние аспекты коммуникации науки в целом, междисциплинарную коммуникацию

и даже проблемы коммуникации, возникающие внутри отдельных научных институций, между отдельными учеными. Истоки этого интереса к коммуникативной структуре науки понятны – вместе с изменением характера научных практик изменились структура и характер функционирования научных сообществ. Естественно, серьезные изменения произошли и в структуре научного общения» [23, с. 25].

Современная наука меняется, меняется интенсивно. В своих наиболее продвинутых областях она уже радикально изменилась по сравнению с наукой прошлого столетия, когда, собственно, и создавались наиболее популярные сегодня концепции философии науки. Изменения эти происходят под влиянием как внешних, социокультурных, так и внутренних, собственно эпистемологических факторов и достаточно ясно осознаются самими учеными как интеллектуальный запрос в сфере философско-методологической рефлексии их собственной познавательной практики. А главное, пожалуй, что произошло к сегодняшнему дню в современной науке – это возникновение мощных исследовательских коллабораций, предполагающих совместные, подчеркну, *совместные* междисциплинарные исследования и настоятельно требующих философско-методологического осмысления.

В такого рода коллаборациях дело не сводится, как это было в прошлом и даже позапрошлом столетии, к образованию промежуточных междисциплинарных комплексов типа физической химии, биохимии, биофизики и т.д. В таких комплексных дисциплинах исследование объекта с помощью, скажем, методов химического анализа просто дополнялось физическими методами там, где методы химии достигали своих границ. Сегодня на передний план науки выдвигаются именно совместные исследования, где различные дисциплины включаются в единую исследовательскую программу, а специалисты этих дисциплин работают в единой исследовательской структуре. Такого рода исследования требуют проективной, но не произвольной метафизики, требуют проектных методов соотнесения специфических подходов различных дисциплин в едином исследовательском проекте. Известный, но не единственный пример тому, ядерные коллаидеры, работающие по всему миру, в том числе и в России. Аналогичные междисциплинарные исследовательские программы реализуются сегодня

⁵ Не могу не отметить, что на эпистемологическую эффективность и специфические когнитивные характеристики научной дисциплины еще в конце 1980-х гг. указывал отечественный философ науки А.П. Огурцов [8]. В те годы дисциплинарная структура науки практически не анализировалась, поскольку рассматривалась лишь с организационной стороны. Но в его работах научная дисциплина предстала уже как форма знания. Сегодня именно этот аспект дисциплинарной структуры науки выступает на передний план философско-методологической рефлексии и в самосознании ученых, и в профессиональной философии науки.

в медицине и фармакологии, в горных науках и социально-экономических исследованиях... Особая область реализации этих программ – сфера социально-гуманитарной экологической экспертизы, к участию в которой все более привлекаются естественные науки.

Главная философско-методологическая проблема, возникающая в ходе такого рода исследований, – взаимопонимание совместно работающих специалистов из различных дисциплин науки. Неслучайно релевантная проблематика в значительной мере входит в философию усилиями самих ученых. Об этом пишут Л. Дастон и П. Галисон, анализируя феномен объективности в науке [6]. Во всяком случае, в отечественной литературе именно переводы работ физика и историка науки Питера Галисона и публикации статей научного сотрудника Национальной ускорительной лаборатории им Э. Ферми (США) В.С. Пронских вызвали серьезный философский интерес и обсуждение на страницах ведущих философских журналов. И я думаю, что этот интерес философов позволяет сделать вполне обоснованный метафилософский вывод: на наших глазах сегодня складывается новое, методологически эффективное направление философии науки [4; 5; 12].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ажимов Ф.Е. Онтолого-метафизические проекты современной западноевропейской философии // Вопросы философии. 2007. № 9. С. 145–153.
2. Брутян Г.А. Философия и метафилософия // Вопросы философии. 1985. № 9. С. 85–90.
3. Васильев В.В. Метафилософия: история и перспективы // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 6–18.
4. Галисон П. Зона обмена: координация убеждений и действий // Вопросы истории естествознания и техники. 2004. № 1. С. 64–91.
5. Галисон П. Коллективный автор // Вопросы философии. 2018. № 5. С. 93–113.
6. Дастон Л., Галисон П. Объективность. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. М.: Академический проект, 2009.
8. Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. Ее генезис и обоснование. М.: Наука, 1988.
9. Ойзерман Т.И. Метафилософия (теория историко-философского процесса) // Ойзерман Т.И. Избранные труды: в 5-ти т. Т. 5. М.: Наука, 2014. С. 12–494.
10. Порус В.Н. Философия как мечта о будущем // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 82–88.
11. Порус В.Н. Философский статус «метафилософии науки» // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 134–150.
12. Пронских В.С. Коллаборация большой науки как вызов трансцендентальному субъекту // Вопросы философии. 2018. № 5. С. 88–92.
13. Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания. М.: Наука, 1986.
14. Пружинин Б.И. Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки // Философия науки. Этос науки на рубеже веков. Вып. 11. М.: ИФ РАН, 2005. С. 109–120.
15. Пружинин Б.И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии / Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009.
16. Пружинин Б.И. «Коллективный субъект» в научной традиции (философско-методологические заметки) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 2. С. 105–110.
17. Пружинин Б.И., Щедрина И.О. Историческая реальность и критицизм // Перспективы реализма в современной философии / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон-плюс, 2017. С. 423–440.
18. Савчук В.В. Доверие настоящему // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 75–81.
19. Тульчинский Г.Л. Философия как проектирование новых смыслов // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 64–68.
20. Филатов В.П. В защиту аналитического подхода // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 69–74.
21. Шпет Г.Г. Конспект курса лекций по истории наук // Шпет Г.Г. Философия и наука. Лекционные курсы / Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2010. С. 323–340.
22. Щедрина И.О. «Признание» как форма выбора: Густав Шпет и Поль Рикёр // Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения. Материалы Всероссийской научной конференции, 27–28 октября 2015 г. М.: Научная мысль, 2015. С. 79–85.
23. Щедрина Т.Г., Пружинин Б.И. «Назад к Аристотелю»: достоинство знания как проблема эпистемологии // Вопросы философии. 2020. № 1. С. 19–27.
24. Эпштейн М.Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2017.

25. Эпштейн М.Н. От анализа к синтезу. О призвании философии в XXI веке // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 52–63.

26. Dennett, D., 2019. Philosophy or auto-anthropology? *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, no. 26, pp. 26–28.

27. Knobe, J., Lombrozo, T. and Nichols, S. eds., 2014. *Oxford studies in experimental philosophy*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

28. Fischer, E. and Collins, J. eds., 2015. *Experimental philosophy, rationalism, and naturalism: rethinking philosophical method*. London: Routledge.

29. Knobe, J. and Nichols, S. eds., 2008. *Experimental philosophy*. New York: Oxford University Press.

30. Knobe, J., 2019. Philosophical intuitions are surprisingly robust across demographic differences. *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, no. 26, pp. 29–36.

31. Nado, J. ed., 2016. *Advances in experimental philosophy and philosophical methodology*. London: Bloomsbury.

32. Williamson, T., 2007. *The philosophy of philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

33. Williamson, T., 2018. *Doing philosophy: from common curiosity to logical reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

34. Williamson, T., 2019. *Armchair philosophy*. *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, no. 26, pp. 19–25.

REFERENCES

1. Azhimov, F.E., 2007. *Ontologo-metafizicheskie proekty sovremennoi zapadnoevropeiskoi filosofii* [Ontological-metaphysical projects of modern Western European philosophy], *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 145–153. (in Russ.)

2. Brutyan, G.A., 1985. *Filosofiya i metafilosofiya* [Philosophy and metaphilosophy], *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 85–90. (in Russ.)

3. Vasil'ev, V.V., 2019. *Metafilosofiya: istoriya i perspektivy* [Metaphilosophy: history and future], *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, no. 26, pp. 6–18. (in Russ.)

4. Galison, P., 2004. *Zona obmena: koordinatsiya ubezhdennii i deistvii* [Trading zone: coordinating action and belief the science studies reader], *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki*, no. 1, pp. 64–91. (in Russ.)

5. Galison, P., 2018. *Kollektivnyi avtor* [The collective author], *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 93–113. (in Russ.)

6. Daston, L. and Galison, P., 2018. *Ob'ektivnost' [Objectivity]*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russ.)

7. Deleuze, G. and Guattari, F., 2009. *Chto takoe filosofiya* [What is philosophy?]. Moskva: Akademicheskii proyekt. (in Russ.)

8. Ogurtsov, A.P., 1988. *Distsiplinarnaya struktura nauki. Eyo genezis i obosnovanie* [Disciplinary structure of science. Its genesis and rationale]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

9. Oizerman, T.I., 2014. *Metafilosofiya (teoriya istoriko-filosofskogo protsessa)* [Metaphilosophy (a theory the history of philosophy's process)]. In: Oizerman, T.I., 2014. *Izbrannye trudy: v 5-ti t.* T. 5. Moskva: Nauka, pp. 12–494. (in Russ.)

10. Porus, V.N., 2019. *Filosofiya kak mechta o budushchem* [Philosophy as a dream of the future], *Voprosy filosofii*, no. 7, pp. 82–88. (in Russ.)

11. Porus, V.N., 2019. *Filosofskii status «metafilosofii nauki»* [The philosophical status of «metaphilosophy of science»], *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, no. 26, pp. 134–150. (in Russ.)

12. Pronskikh, V.S., 2018. *Kollaboratsiya bol'shoi nauki kak vyzov transtsendental'nomu sub'ektu* [Big science collaboration as a challenge to transcendental subject], *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 88–92. (in Russ.)

13. Pruzhinin, B.I., 1986. *Ratsional'nost' i istoricheskoe edinstvo nauchnogo znaniya* [Rationality and historical unity of scientific knowledge]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

14. Pruzhinin, B.I., 2005. *Prikladnoe i fundamental'noe v etose sovremennoi nauki* [The applied and the fundamental in the ethos of modern science]. In: *Filosofiya nauki. Etos nauki na rubezhe vekov. Vyp. 11*. Moskva: IF RAN, 2005, pp. 109–120. (in Russ.)

15. Pruzhinin, B.I., 2009. *Ratio serviens? Kontury kul'turno-istoricheskoi epistemologii* [Ratio serviens? Outlines of cultural and historical epistemology]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)

16. Pruzhinin, B.I., 2019. *«Kollektivnyi sub'ekt» v nauchnoi traditsii (filosofsko-metodologicheskie zametki)* [The «collective subject» in scientific tradition: philosophical and methodological notes], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, no. 2, pp. 105–110. (in Russ.)

17. Pruzhinin, B.I. and Shchedrina, I.O., 2017. *Istoricheskaya real'nost' i krititsizm* [Historical reality and criticism]. In: Lektorskii, V.A. ed., 2017. *Perspektivy realizma v sovremennoi filosofii*. Moskva: Kanon-plyus, pp. 423–440. (in Russ.)

18. Savchuk, V.V., 2019. Doverie nastoyashchemu [Trust to the present], Voprosy filosofii, no. 7, pp. 75–81. (in Russ.)
19. Tulchinskii, G.L., 2019. Filosofiya kak proektirovanie novykh smyslov [Philosophy as design of new meanings], Voprosy filosofii, no. 7, pp. 64–68 (In Russ.).
20. Filatov, V.P., 2019. V zashchitu analiticheskogo podkhoda [In defense of the analytical approach], Voprosy filosofii, no. 7, pp. 69–74. (in Russ.)
21. Shpet, G.G., 2010. Konspekt kursa lektsii po istorii nauk [Notes of the lecture course on the history of sciences]. In: Shpet, G.G., 2010. Filosofiya i nauka. Lektsionnye kursy. Moskva: ROSSPEN, pp. 323–340. (in Russ.)
22. Shchedrina, I.O., 2015. «Priznanie» kak forma vybora: Gustav Shpet i Pol' Rikyor [Recognition as a form of choice: Gustav Shpet and Paul Ricoeur]. In: Chelovek pered vyborom v sovremennom mire: problemy, vozmozhnosti, resheniya. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii, 27–28 oktyabrya 2015 g. Moskva: Nauchnaya mysl', 2015, pp. 79–85. (in Russ.)
23. Shchedrina, T.G. and Pruzhinin, B.I., 2020. «Nazad k Aristotelu»: dostoinstvo znaniya kak problema epistemologii [Back to Aristotle: the dignity of knowledge as a problem of epistemology], Voprosy filosofii, no. 1, pp. 19–27. (in Russ.)
24. Epshtein, M.N., 2017. Proektivnyi slovar' gumanitarnykh nauk [Projective dictionary of humanities]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russ.)
25. Epshtein, M.N., 2019. Ot analiza k sintezu. O prizvanii filosofii v XXI veke [From analysis to synthesis. On the mission of philosophy in the 21st century], Voprosy filosofii, no. 7, pp. 52–63. (in Russ.)
26. Dennett, D., 2019. Philosophy or auto-anthropology? Epistemology & Philosophy of Science, Vol. 56, no. 26, pp. 26–28.
27. Knobe, J., Lombrozo, T. and Nichols, S. eds., 2014. Oxford studies in experimental philosophy. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
28. Fischer, E. and Collins, J. eds., 2015. Experimental philosophy, rationalism, and naturalism: rethinking philosophical method. London: Routledge.
29. Knobe, J. and Nichols, S. eds., 2008. Experimental philosophy. New York: Oxford University Press.
30. Knobe, J., 2019. Philosophical intuitions are surprisingly robust across demographic differences. Epistemology & Philosophy of Science, Vol. 56, no. 26, pp. 29–36.
31. Nado, J. ed., 2016. Advances in experimental philosophy and philosophical methodology. London: Bloomsbury.
32. Williamson, T., 2007. The philosophy of philosophy. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
33. Williamson, T., 2018. Doing philosophy: from common curiosity to logical reasoning. Oxford: Oxford University Press, 2018.
34. Williamson, T., 2019. Armchair philosophy. Epistemology & Philosophy of Science, Vol. 56, no. 26, pp. 19–25.

Ю.В. Черновицкая*

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАУКИ И ВЛАСТИ:
НАУКА НА СЛУЖБЕ У ВЛАСТИ?

Взаимоотношения науки как важнейшего интеллектуального ресурса и власти являются необходимым звеном политического развития и модернизации общества. На современном этапе выделяются такие формы власти, как биовласть, власть стандартов и инфраструктур, нетократия и др. В статье рассматривается вопрос о том, как наука соотносится с новыми формами власти и как ее достижения могут использоваться властными структурами для контроля над жизнью человека и общества. Автор доказывает необходимость моральной оценки деятельности как властных структур, так и отдельного ученого для преодоления кризиса доверия к современной науке и выстраивания деятельностных отношений на благо человечества.

Ключевые слова: наука, власть, биовласть, стандарты, нетократия, кризис ответственности, дегуманизация

Interaction of science and power structures: science in the service of government? YULIA V. CHERNOVITSKAYA (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The relationship between science as the most important intellectual resource and power structures is a necessary link in the political development and modernization of society. At the present stage, we can identify such forms of power as biopower, the power of standards and infrastructures, netocracy, etc. The article seeks to answer the question of how science relates to these new forms of power and how its achievements can be used by power structures to control the life of a person and society. The author proves the need for a moral assessment of the activities of both power structures and individual scientist in order to overcome the credibility crisis of modern science and build activity relationships for the benefit of humanity.

Keywords: science, government, biopower, standards, netocracy, crisis of responsibility, dehumanization

В современном мире при возрастающей роли знаний, ценности информации, инновационных технологий очевидно, что наука как интеллектуальный ресурс стала одним из важнейших средств, используемых властью для обеспечения жизнедеятельности государства.

В древности и в средние века власть создавала механизмы защиты государства от внешних врагов, захвата соседних племен, государств и ресурсов, вступала в борьбу с внутренними врагами государства; в Новое время великие географические открытия, развитие техники

* ЧЕРНОВИЦКАЯ Юлия Вячеславовна, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии естественных наук Института философии РАН.

E-mail: juchische@rambler.ru

© Черновицкая Ю.В., 2020

и производства, усложняющаяся хозяйственная деятельность, индустриализация, экспансия европейской цивилизации потребовали от власти строгих дисциплинарных форм учета и контроля финансов, капитала, деятельности работников (в основном – бывших крестьян), занятых на производстве и т.п. В XX в. с развитием пропаганды и идеологии возрастает власть прессы и иных СМИ. В связи с современными реалиями можно выделить новые формы власти, такие как биовласть, власть инфраструктур [19, с. 235–244] с искусственно созданными системами потребления и стиля жизни, нетократию (впервые новый правящий класс и форма управления обществом названы так А. Бардом и Я. Зодерквистом [2]) и др., и уже не обойтись без новых социальных технологий власти. Так, в качестве актуального примера формирования властью общественного мнения можно привести технологии социального конструирования образа страны [15], когда, меняя восприятие, а не суть явления, оперируя цифрами, можно представить многонациональное государство почти мононациональным для достижения эффекта сплоченности общества. Стимуляция учебной и трудовой миграции также представляется целью и инструментом социальных технологий.

С ростом научного знания растет и социальная функция науки, наука становится социальным институтом, интеллектуальной общественной силой. Однако интересы научного сообщества, формирующего институт науки, и государства, в рамках которого и существует наука как социальный институт, не всегда совпадают, а подчас и значительно различаются. А нужна ли вообще государству наука? Развитая наука – это достойный способ существования, конкурентоспособность цивилизованного государства, кроме того – это «государственный суверенитет и безопасность, а также эффективность государственного управления» [22, с. 4, 6]. Рассмотрим, как наука соотносится с новыми формами власти.

Биовласть

Современная наука уже немыслима без биотехнологий, где используются достижения таких наук, как генетика, молекулярная и клеточная биология, эмбриология и т.д. Споры и этические вопросы вызывают такие отрасли, как биомедицина (генная инженерия, клонирование, различные методы искусственного

размножения), использование трансгенных организмов. Становится актуальной тема осуществления биовласти, понимаемой как технологии управления, механизмы организации жизни (как общества, так и отдельного индивида), человеческой телесности (например, со стороны здравоохранения и образования). М. Фуко, например, обращаясь к социальной политике управления обществом, выделял области, в которых численность популяции могла бы регулироваться. «В этих точках репродуктивная мощь популяции может быть взята под контроль и по возможности приведена к норме» [9, с. 102]. Государству как организму, системе, важна проблема воспроизводства населения. Обстоятельства, препятствующие воспроизводству, будут восприниматься как социальные патологии, и с ними предложено будет бороться. Достаточно проследить развитие системы здравоохранения. Если сначала обращалось внимание на количество рождений и соотношение рождений и смертей, то далее внимание распространяется на период детского развития, до того момента, когда ребенок может стать полезным обществу. Со второй половины XVIII в. медицина в лице государства активно внедряется в область семьи и детства. Проявляется забота о младенцах, далее обращается внимание на тему воспроизводства населения, а значит – на женщину-мать (развиваются гинекология и психиатрия, которые становятся главными инструментами поощряемого государством медицинского контроля над женским телом [10, с. 86]). Такие явления, квалифицируемые государством в качестве социальных патологий, как гомосексуальность, мальтузианство или чайлдфри сообщество, болезни, пьянство, самоубийство, безумие, неконтролируемая государством контрацепция, должны обязательно находиться под контролем и регулироваться. Наука играла ведущую роль в этом регулировании и формировала стратегии государственного управления населением.

Наука сама задает направление исследований, результаты научных исследований выступают причиной формирования, источником биовласти. Однако сама же наука и предостерегает власть от чрезмерного увлечения внедрением и использованием результатов исследований, коммерциализации, в частности, медицины. «Биоэтики отметили общую тенденцию коммерциализации многих сфер медицины, связанных с биотехнологиями, – искусственно

рожденные дети и репродуктивное здоровье людей становится предметом продажи, так же как и части человеческого тела – товаром» [12].

Биомедицинские технологии превращают такие неизменяемые в прошлом вещи, как пол или внешность, в социальную условность. Исчезают основные традиционные ценности, связанные с отношением к жизни, благодаря биотехнологиям изменяется понятие живой и неживой, вновь актуален вопрос: что такое человек? «Продолжающееся размывание границ между жизнью и нежизнью неумолимо ведет к деформации понимания жизни и отношения к ней, ведь если нет ничего “однозначно живого”, то исчезают и основные традиционные ценности, связанные с отношением к жизни» [4, с. 353]. Такие технологии, как ЭКО или пренатальная диагностика, передовые и необходимые с одной стороны, с другой ставят под сомнение жизнь как самоценность, ведь ее можно создать или, наоборот, прекратить. Некоторые исследователи даже считают, что «пренатальная диагностика на современном этапе используется главным образом не как средство для мобилизации моральной и медицинской помощи, а как основание для инфантицида, как орудие политики “очищения расы” от неполноценных людей» [3, с. 211]. Таким образом, влияя на отдельного человека и его телесность или регулируя жизнь населения в целом посредством образования, здравоохранения, демографической политики и др., власть превращает жизнь в политический объект, рассматриваемый с точки зрения экономической эффективности, что, по мнению М. Фуко, может привести к тому, что крайними формами биовласти станут такие явления, как евгеника, расовая политика, а также массовый геноцид, осуществляемый по расовому либо национальному признаку, обычно обосновываемый необходимостью защиты жизни рода [14, с. 122–123]. Научная медицина обретает власть, человек становится объектом контроля государства. От природы человека зависит прочность властных и общественных конструкций современного мира. Наука служит фундаментом для различного рода инициатив государства. К сожалению, современный человек осознает, что наука не всегда следует моральным принципам. Например, ученые призывают к мораторию на генную модификацию человеческих эмбрионов, выражая озабоченность по поводу этичности и безопасности этих исследований (см., напр.: [23]). Тем не менее,

остановить исследования представляется невозможным, не существует сдерживающих юридических регулятивов, поэтому, например, в Китае продолжают проводиться исследования по изменению ДНК человеческих эмбрионов, о результатах этих исследований уже опубликована первая в мире научная статья.

Научные исследования развиваются настолько активно, что, по нашему мнению, нельзя утверждать, что они заказываются, управляются только властью. Принимая во внимание мораторий на генную модификацию человеческих эмбрионов, они ведутся даже ей вопреки. Однако власть использует научную основу для контроля жизнедеятельности населения и отдельного человека. Скажем, не лишена основания точка зрения, отрицательно оценивающая следствия использования генетики как фундамента системы профилактики генетических отклонений еще до рождения. В сознание людей внедряется оправдание допустимости применения научных достижений с целью уничтожения людей, пусть еще и не родившихся (опустим сейчас рассуждения о том, с какого момента эмбрион становится человеком, т.к. единого мнения по этому вопросу не достигнуто), репродуктивная функция человека становится объектом медицинского контроля и, таким образом, объектом контроля государства.

Власть инфраструктур

Современная власть все больше переходит от внешнего давления к внутреннему воздействию. Индивид подвергается стандартизирующему воздействию со стороны систем здравоохранения, образования, экономики, политики, культуры. Социальные науки, пожалуй, больше подвержены влиянию власти. Властью устанавливается планомерная дисциплина, учет, надзор, известные заранее и принятые обществом налоги, штрафы, обязательства. Посредством внедрения различных идеологий при помощи СМИ начинают навязываться стандарты поведения, осуждается, перепрофилируется или купируется поведение, социально недопустимое с точки зрения власти. Появляются стандарты экономических инстанций власти: достойный уровень зарплаты, кредиты, обладание достаточным количеством благ, растущий уровень потребления товаров и услуг. Используется разветвленная система права, достижения современной педагогики. Наука работает на власть стандартов: так, фармакология активно разви-

вает производство витаминов и БАДов, медицина – востребованную отрасль пластической хирургии, этика задает стандарты морали и нравственности. Определенные правила поведения принимаются за стандарт, и индивид уже не может от них отклониться. Чтобы контролировать систему полностью, нужно вызвать ее стагнацию, не допустить ее развития, изменчивости и многообразия. Для манипулирования социальными процессами объект должен быть подобен непрерывно и неизменно работающему механизму, но как это осуществляется при провозглашенном в мире многообразии культур, и, соответственно, многообразии стандартов? Такие мыслители, как Ф. Фукуяма, считали, что независимо от культуры в человеке есть что-то универсальное, и если власть будет основываться на этом, то это будет крепкая и справедливая власть [18]. Глобализирующееся общество решило, что именно оно обладает данными универсальными признаками, и поэтому может диктовать другим стиль жизни и поведения. Власть стандартов и инфраструктур, действительно, явственней проявляется именно в глобализованном обществе. Возможно, жесткая дисциплинарная власть отходит на задний план, человечество теперь находится под управлением скрытых систем власти стандартов и инфраструктур. Важнейшим практическим направлением такой власти является поддержание в работоспособном состоянии имеющихся инфраструктур. «Власть, направленная на сохранение или изменение природы человека, стремится достичь соответствия этой природы признанному комплексу стандартов. Современному глобализованному человечеству нужны только такие люди, которые совместимы со всей системой стандартов и инфраструктур, которые обладают предсказуемым набором стандартных вариантов поведения (человек потребляющий, человек коммуницирующий, человек экономический, человек патриотический...)» [19, с. 241].

Власть ставит цели, направляет производственный процесс, стимулирует науку способствовать изменению объектов в нужном для государства направлении. Наука работает на власть стандартов, и современное знание становится направлено на потребление и наращивание военной и экономической мощи государств, улучшение качества и продолжительности жизни, рациональное использование ресурсов и охрану окружающей среды.

Нетократия

С появлением информационных технологий, информационно-психологического направленного воздействия, именно владение знанием, информацией во многом стало определять конкурентоспособность государства.

Информация является сейчас таким же ресурсом, как энергетические и материальные ресурсы, что стимулирует разработку новых информационных технологий мировым сообществом. Уровень информатизации становится одним из существенных факторов успешного экономического, политического и др. развития и конкурентоспособности каждого общества. Человек, владеющий знаниями, информацией начинает мыслить себя способным не только что-то наблюдать, исследовать и прогнозировать, но и творить: уровень технического оснащения позволяет человеку практически стать соучастником эволюционного процесса. Современная наука активно участвует в разработке и применении информационных технологий, но все чаще в зону риска попадает сам человек, все чаще он становится объектом разнообразных исследований, экспериментов, объектов управления новой власти. Растут риски и опасности, которым он подвергается. Сетевые информационные технологии не только способствуют консолидации общества, но, скажем, в политической сфере нередко превращаются в политическую пропаганду или даже в политико-правовое воздействие. Как справедливо отмечают исследователи, «информация, как никогда, стала инструментом власти, в форме пропаганды и агитации она стала главным рычагом управления людьми» [8].

Взаимоотношения науки и власти являются необходимым звеном политического развития и модернизации общества. Однако в век технологий возникают вопросы информационно-психологической безопасности личности и влияния на человека информационной среды. С одной стороны, владение информацией как важнейшим ресурсом облегчает возможность распространения этических норм, но, с другой стороны, информационные технологии, проникая в нашу повседневность, иногда даже условно замещая реальность виртуальной реальностью, способны привести к нарушению целостности личности, изменению психического здоровья, выводя человека не только за рамки его физических возможностей, но и за рамки морально-этических норм (например,

онлайн-игры или общение в интернете, где не важен пол, возраст, физические данные, а в моральном отношении человек может позволить себе намного больше, чем в реальной жизни). Ускоренное развитие техногенной цивилизации подвергает изменению сознание человека, его восприятие мира, ценностные ориентации, все чаще слышатся предостережения о дегуманизации, деморализации человека, понятие ответственности искажается.

Одна из опасностей широкого распространения информационных технологий связана со снижением ответственности управляющих систем. Включенность виртуальной реальности, воспринимаемой как продолжение реальности реальной, в повседневное человеческое существование снижает степень ответственности лиц, принимающих решения, что может превратить деятельность человека в прямую угрозу для общества. Меняется представление об ответственности, даже наблюдается ее кризис, следствием которого является утрата самого чувства ответственности. Обсуждаются идеи возложения ответственности на информационные системы, которые сегодня принимают решения все в более растущем объеме. Ответственность – качество человека, аспект его нравственной жизни, и осознавать степень индивидуальной ответственности за принятые решения способен только человек. «Анонимность же коллективных действий создает иллюзию безответственности» [16, с. 103] или же «феномен коллективной безответственности» [6, с. 359].

Растут риски и опасности, которым подвергается человек, поэтому от новых форм власти, нетократии, биовласти, власти инфраструктур и др., требуется необходимость включения этической составляющей в каждую стадию научных исследований от фундаментальных исследований до технических разработок.

«По мнению Хайдеггера, ничто не угрожает человечеству столь сильно, как наука, ибо она не мыслит. Многие убеждены, что цели и устремления науки и общества в наши дни разделены и вошли в неустранимые противоречия, что этические нормы современной науки едва ли не противоположны общечеловеческим социально-этическим и гуманистическим нормам и принципам, а научный поиск давно вышел из-под морального контроля» [5, с. 73], но он может находиться под контролем закона, власти.

Если наука используется для обоснования и усиления имперских, национально-государ-

ственных и этнических характеристик и амбиций (например, таких как претензии государств не только на собственность, но и на мысли и продукты творчества людей), то она действительно может принести вред человечеству.

К потенциально опасным для человечества тенденциям развития науки ряд исследователей относят тенденцию прикладнизации фундаментальной науки (например, И.Т. Фролов). Ученые, считающие, что мы живем в век технoнауки, утверждают, что фундаментальное знание потеряло свою самооценку, а истина как идеал научного знания замещается критерием эффективности и практической пользы. Наука становится товаром, коммерциализируется, она все больше служит власти. Современное общество нацелено на прикладнизацию науки, фундаментальные исследования как долгосрочные проекты, не дающие мгновенных результатов, поддерживаются и спонсируются (особенно государствами развивающимися или в периоды кризисов) недостаточно. Часть ученых (например, И.Т. Фролов, Б.Г. Юдин, В.Г. Горохов, О.Е. Столярова и др.) считают, что различие между фундаментальными и прикладными исследованиями исчезает, идет интенсивный процесс прикладнизации науки, мы живем в век технoнауки – симбиоза науки и технологии, их соединения в некое единое целое. Менее распространена точка зрения (напр., Е.А. Мамчур), что фундаментальные и прикладные исследования имеют различные цели и ценности, различия между ними по-прежнему сохраняются.

В философии утвердилось положение, что власть и наука – это совсем разные понятия. Эта позиция предполагает специфический гносеологический подход к анализу научного знания, которое или по своей сути, или по некоторым своим формам объявляется ценностно нейтральным, объективно истинным и чуждым отношениям власти [11]. Наука и власть существуют, основываясь на такой модели отношений, где они взаимозависимы и используют друг друга. Институты государства используют результаты научного знания, наука же существует, функционирует, развивается за счет государства. Для науки XIX в. естественно было использовать государство в качестве средства своего развития (с этим были согласны, например, Ф. Шиллер, И.Г. Фихте, Ф. Шеллинг и др.). Также это послужило основой реформы университетского образования в Германии. В идеале, по В. Гумбольду [11], государство

не должно руководить системой образования и научными исследованиями, не должно вмешиваться в научную деятельность, кроме как предоставлять финансирование. Цель образования – поиск истины, в университетах, назначение которых – формирование свободного гражданина, происходит приобщение к чистой науке, одним из условий научной деятельности является свобода. Государство не может вмешиваться в частные сферы жизни, которыми, по В. Гумбольту, как раз и являются образование и научная деятельность. Идеи В. Гумбольта были возрождены после Второй мировой войны и положены систему управления наукой, существовавшую в ФРГ.

Конечно, фундаментальные науки в целом более автономны и независимы от власти, направлены на изучение объективной реальности, более близки идеалам поиска истины, но они должны еще отстаивать свое право на существование, так как «ресурсному обществу и экономике ренты знания не нужны» [13]. А.П. Огурцов предлагал рассматривать науку как социальный институт, обладающий особой системой норм и ценностей, как социальную по природе познавательную деятельность, осуществляющуюся научным сообществом и регулирующую определенными регулятивами и идеалами, и как систему знания [11]. Если первые два подхода рассматривают науку в связи с социокультурной системой, то в третьем подходе научное знание трактуется как «чистое», ценностно нейтральное, существующее вне контекста властных отношений в обществе. Если знание нацелено на промышленную технологию либо социальную инженерию, оно перестает быть нейтральным поиском истины. Поэтому точка зрения, что есть прикладная наука, направленная на удовлетворение потребностей человека, и наука неангажированная, этически нейтральная, имеет как давнюю философскую традицию, так и современных последователей. В настоящее время наука все ближе к потребностям, устремлениям человека. «И дело при этом вовсе не ограничивается одним лишь “обслуживанием” человека – наука и технологии приближаются к нему не только извне, но и как бы изнутри, в известном смысле делая и его своим произведением, проектируя не только для него, но и самого же его» [21, с. 45–57] (например, генетические, эмбриологические и другие биомедицинские исследования, связанные с клонированием).

Разрыв между теоретическим и практическим разумом присущ еще трансцендентализму Канта, а также его последователям – Когену, Наторпу, Виндельбанду [11] и др. Также и у Гегеля, когда речь идет о логическом исследовании, все исторические и социокультурные составляющие не должны учитываться при поиске чистого знания. Делаются попытки исключить научно-теоретическое знание из сферы социокультурного исследования. Такой же точки зрения придерживался и Гуссерль, развивая феноменолого-эйдетическую концепцию науки (в последствие Гуссерль пересмотрел эту позицию, указывая на социальную ангажированность науки). Маннгейм оставлял вне поля социологического анализа математику и естественные науки. Итак, давнюю философскую основу имеет позиция, где наука делится на чистую, фундаментальную, направленную исключительно на поиск истины и познание мира, и науку, направленную на удовлетворение потребностей человека и его творений, подчиняемую авторитетам власти и управляемую ими.

Не лишена оснований точка зрения, что в некоторых случаях мораль может тормозить развитие науки. Но этические основания науки должны служить залогом существования человечества. Несколько десятилетий назад морально-религиозный запрет накладывался на анатомирование трупов, пересадку органов, морально осуждалась вивисекция, что, конечно, тормозило развитие наук о человеческом организме.

Вопрос о моральной ответственности ученого рассматривается биоэтикой – учением о нравственной стороне деятельности человека в медицине и биологии. Можно ли испытывать лекарственные средства, проводить биологические эксперименты или использовать в качестве фармацевтического «сырья» человеческие зародыши, плод, у которого практически отсутствует головной мозг, или же живые «останки» (т.е. тела с бьющимся сердцем, но погибшим мозгом)? Как относиться к эвтаназии? Не менее актуальны вопросы: насколько этично использовать результаты «неэтичных» экспериментов, важных и ценных с научной точки зрения, однако вызывающих тревогу с точки зрения морали? Насколько наука находится под влиянием власти, оправдывает морально сомнительные запросы власти, или же сама направляет исследования?

Существует точка зрения, что каждый использующий данные нацистских эксперимен-

тов становится в моральном отношении соучастником преступлений нацистов. Например, Уильям Зидельман пишет: «Признавая ценность [нацистских] исследований, мы одобряем философию Гиммлера, провозглашающую некоторые категории людей “бесполезными”. Тот, кто использует данные, полученные путем бесчеловечных экспериментов, извлекает пользу из страданий жертв. Ставить ценность познания как такового выше ценности человеческой жизни аморально» [20, с. 339]. Признание таких исследований действительными ведет к признанию, хотя бы частично, всей нацистской системы правосудия. На Нюрнбергском процессе обвинения были предъявлены 23 врачам, практиковавшим в концлагерях и ставившим эксперименты на живых людях. Они были осуждены, но другие врачи (немалая часть из которых были членами нацистской партии), ученые и преподаватели университетов, несмотря на последовавшую после войны денацификацию, почти все сохранили свою практику. Многие судебные дела были выиграны по причине того, что по сути им можно было вынести только моральные обвинения, но в уголовном кодексе, по которому их могли бы обвинять, например, понятие убийства не распространялось на недееспособных людей, потому что «они не обладали мышлением».

Даже в 1989 г. еще обнаружилось, что в научно-исследовательской и учебной работе до сих пор используются образцы из эпохи нацизма. «Тюбингенский университет (Германия) выступил с публичными извинениями и создал комиссию по расследованию, что послужило образцом для других вузов. А Общество Макса Планка призналось, что в его коллекции имеются ткани жертв эвтаназии, в том числе 700 детей» [1].

В настоящее время все больше ученых придерживаются точки зрения, что наука тесно связана с политикой, зависимой наукой проще манипулировать, познавательная и производственная деятельность человека имеет также и отрицательные последствия, любое открытие может быть использовано как во благо, так и во зло. Еще в Веймарской Германии ученые убеждали политиков в необходимости использовать научные достижения для военных целей. Так, предлагалось синтетическое производство азота для изготовления снарядов, когда блокада союзников перекрыла ввоз в Германию натуральных источников азота. Продвигалась идея

развития химического оружия, в особенности отравляющих газов (угрожающий прецедент использования науки в военных целях имел место во время Первой мировой войны). Целый институт был превращен в Центр исследования и разработки химического оружия [17], в котором разрабатывались новые отравляющие газы, противогазы и другие средства защиты, газовые снаряды и другие средства поражения, а также эффективные стратегии использования химического оружия.

По мнению Э.И. Колчинского, как показала деятельность химиков В.Н. Ипатьева, Н.С. Курнакова, А.Е. Чичибабина в России и Ф. Хабера в Германии, Первая мировая война способствовала формированию нового типа ученого — предпринимателя и организатора производства, не только выступающего научным консультантом военных ведомств, но практически отрицающего принципы гуманизма, если это идет в разрез с интересами собственной страны или выгодами тех или иных компаний. Так, создатель химического оружия Ф. Хабер способствовал использованию мер, разработанных в прикладной энтомологии для борьбы с вредителями хозяйственно полезных растений и переносчиками возбудителей болезней, для тотального уничтожения вражеских армий. Произошел перенос биотехнологий в сферу вооружений, как бы открывая эру разработки оружия массового уничтожения [7, с. 132].

В развитии самолетостроения были задействованы немецкие ученые и инженеры, огромное количество денежных ресурсов было инвестировано в междисциплинарные исследовательские центры, тесно связанные с промышленностью. Во времена Третьего рейха были воссозданы институты, созданные во время Первой мировой войны, и возобновилось тесное сотрудничество между учеными-академиками и инженерами, промышленниками и государством. После Второй мировой войны, помимо медиков, союзники причислили ученых промышленников-предпринимателей, работающих на военные нужды, к военным преступникам, однако они себя таковыми не считали, так как работали на благо страны, развивая науку.

Также В.И. Вернадский одним из первых поставил вопрос о возможности использования атомной энергии в военных целях, но он был обеспокоен тем, что человек еще не способен правильно использовать ту силу, которую может дать ему наука. Ограничения, существую-

щие в рамках философии науки, необходимы сейчас в том числе при рассмотрении ядерных разработок. Было воспроизведено ядерное и термоядерное оружие гигантской мощности, военное применение которого может привести к «ядерному омнициду», т.е. полному самоуничтожению человечества. Однако В.И. Вернадский верил в силу человеческого разума и видел залогом перехода биосферы в ноосферу развитие научных изысканий, использование их в производстве, планирование, новые формы организации и государственную поддержку научных исследований. В.И. Вернадский обращал внимание на социальную ответственность ученых, указывал на важность последствий их открытий. Кто как не ученый понимает возможность разрушительного характера последствий человеческой деятельности, кто как не ученый способен разработать и внедрить в общество сдерживающие регулятивы или, по крайней мере, говорить о режиме секретности или опасности дальнейшей разработки определенных технологий. Вопрос о том, способен ли человек воспользоваться той силой, которую предоставляет ему наука, направить ее на пользу и развитие, а не на уничтожение себя и места своего обитания, остается открытым. Если под цивилизацией подразумевать не только рост промышленного потенциала, технологических ноу-хау, материальный прогресс, но и рабство, войны, эксплуатацию и лагеря смерти, то даже такое событие, как «Холокост, полагает Ричард Рубинштейн, свидетельствует о прогрессе цивилизации» [24]. Но так ли это? Указывается на кризис доверия к современной науке, к различным мировоззренческим системам (в том числе и к религии), которые оказались неспособными на практике подтвердить соблюдение прав человека, следовать главным принципам гуманизма. Некоторые, тем не менее, полагают, что действия ученого следует рассматривать и судить, исходя не из их последствий, а из дополнительных факторов, например, его намерений, существовавших в период его деятельности. Использование данных, пусть даже нацистских экспериментов, но в интересах человечества – долг ученого. Необходимо закладывать аксиологическую составляющую в основу оценки последствий инновационных технологических разработок.

Чрезмерное вмешательство государства в дела науки (как, собственно, и равнодушие к ее нуждам и нежелание заботиться о долгосроч-

ных проектах) чревато отсутствием потенциала развития науки. А в случае науки в СССР, например, еще и потерей независимости, и потерей многих ученых (физическое истребление или последующий отъезд за рубеж). Для полноценного развития науке нужна независимость исследований, но при этом и поддержка государства, а иногда, как в случае с Большим адронным коллайдером, и сразу нескольких государств.

Таким образом, наука – важнейший интеллектуальный ресурс, общественная сила, обеспечивающая жизнедеятельность государства. Однако интересы научного сообщества и государства, в рамках которого наука существует как социальный институт, часто не совпадают. Актуальность современной ситуации в том, что наука все ближе к потребностям, устремлениям человека, причем настолько, что она не только занимается окружающей человека средой, но и проникает во внутреннюю среду человека (например, генетические, биомедицинские исследования и др.). Остро стоят вопросы информационно-психологической безопасности личности и влияния на человека информационной среды, сохраняется вероятность манипулирования научным знанием и его применения властными структурами на невыгодных для личности условиях.

В периоды кризисов именно наука может послужить опорой государству. В современных реалиях знание, информация – важнейший стратегический ресурс. Чем стабильнее и сильнее власть в цивилизованном государстве, тем более эта власть стремится иметь развитую передовую науку. Однако в настоящее время все больше ученых придерживаются точки зрения, что наука тесно связана с политикой, может находиться на службе у власти, исследования могут заказываться и контролироваться государствами, познавательная и производственная деятельность человека имеет также и отрицательные последствия. Передовые достижения науки могут использоваться в военных целях, могут служить средством господства и подчинения, провоцировать неравенство. Неконтролируемые разработки и применение оружия могут привести к самоуничтожению человечества. Человек, вооруженный технологиями, ощущает себя за рамками не только своих физических возможностей, но и привычных морально-этических норм, что приводит к необратимым последствиям: дегуманизации человека,

экологическим и гуманитарным катастрофам и трагедиям. Так как меняется представление об ответственности, наблюдается ее кризис, возникает необходимость ограничений на исследования. Именно ученый может оценить и предвидеть разрушительный характер последствий человеческой деятельности, разработать и внедрить в общество сдерживающие регулятивы или, по крайней мере, настаивать на режиме секретности или опасности дальнейшей разработки определенных технологий. Научные достижения становятся достижениями всего человечества, ученые, делающие открытия, определяющие тенденции будущего развития, вместе с тем не могут контролировать процесс использования научных достижений. Но если морально ответственными за негативные социальные последствия использования научных открытий будут не только ученые, занятые прикладными исследованиями и технологиями, но и ученые, занятые в сфере фундаментальных исследований, а властные структуры помимо интересов выгоды будут оценивать риски и опасности научных исследований и разработок, возможно, кризис доверия к современным мировоззренческим системам и к науке в частности будет преодолен и наука будет развиваться на благо человечества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Базелон Э. Следы нацистской науки преследуют современных ученых // РИА Новости. 18.11.2013 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20131118/977645743.html>
2. Бард А., Зодерквист Я. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004.
3. Гнатик Е.Н. Неоэвгеника в дискурсе отечественной культуры: взгляд сквозь призму гуманизма // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 204–215.
4. Гнатик Е.Н. Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 343–354.
5. Гуревич П.С. Горизонты человеческого существования // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 72–86.
6. Гуревич П.С. Технологии свихнувшегося общества // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 355–372.
7. Колчинский Э.И. Наука, власть и общество в периоды кризисов: историко-сравнительный анализ // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. 15. № 1. С. 132–148.
8. Леонов Н.С. Информационно-аналитическая работа в загранучреждениях. М.: МГИМО, 1996.
9. Михель Д. Власть, управление, население: возможная археология социальной политики Мишеля Фуко // Журнал исследований социальной политики. 2003. № 1. С. 91–106.
10. Михель Д.В. Тело в западной культуре. Саратов: Научная книга, 2000.
11. Огурцов А.П. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: в 3-х ч. Ч. 2: Философия науки: Наука в социокультурной системе. СПб.: Изд. дом «Миръ», 2011.
12. Романова В. Человек перед лицом новейших биомедицинских технологий // Российский институт стратегических исследований. 28.10.2010 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://riss.ru/analytics/2289/>
13. Рубцов А.В. Наука и власть // Отечественные записки. 2014. № 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/oz/2014/1/nauka-i-vlast.html>
14. Современная западная философия: энциклопедический словарь. М.: Культурная революция, 2009.
15. Социальные технологии: учебное пособие для бакалавриата и магистратуры / Под ред. И.Б. Орловой. М.: Юрайт, 2019.
16. Технонаука и социальная оценка техники (философско-методологический анализ) / Под ред. И.В. Черниковой. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2015.
17. Уолкер М. Наука в Веймарской Германии // Науковедение. 2000. № 2. С. 143–157.
18. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. М., 2004.
19. Шайхутдинов Р.Г. Новые механизмы власти // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2006. № 4. С. 235–244.
20. Этическая и правовая сторона проведения клинических исследований: сборник статей и комментариев. М.: Практическая медицина, 2013.
21. Юдин Б.Г. Наука в обществе знаний // Вопросы философии. 2010. № 8. С. 45–57.

22. Якунин В.И., Сулакшин С.С., Вилисов М.В., Соколов Д.В. Наука и власть: проблема коммуникации. М.: Научный эксперт, 2009.

23. Lanphier, E. et al., 2015. Don't edit the human germ line. *Nature*, Vol. 519, pp. 410–411.

24. Rubenstein, R.L., 1978. The cunning of history. Mass death and the American future. New York: Harper and Row.

REFERENCES

1. Bazelon, E., 2013. Sledy natsistskoi nauki presleduyut sovremennykh uchenykh [The traces of Nazi science haunt modern scientists]. URL: <https://ria.ru/20131118/977645743.html> (in Russ.)
2. Bard, A. and Söderqvist, J., 2004. Netokratiya. Novaya pravyashchaya elita i zhizn' posle kapitalizma [Netocracy. The new power elite and life after capitalism]. Sankt-Peterburg: Stokgol'mskaya shkola ekonomiki v Sankt-Peterburge. (in Russ.)
3. Gnatik, E.N., 2012. Neoevgenika v diskurse otechestvennoi kul'tury: vzglyad skvoz' prizmu gumanizma [Neo-eugenics in the discourse of Russian culture: a look through the prism of humanism]. In: Chelovek i ego budushchee: Novye tekhnologii i vozmozhnosti cheloveka. Moskva: LENAND, 2012, pp. 204–215. (in Russ.)
4. Gnatik, E.N., 2012. Transgumanisticheskie proekty v epokhu konvergentnykh tekhnologii [Transhumanist projects in the era of convergent technologies]. In: Chelovek i ego budushchee: Novye tekhnologii i vozmozhnosti cheloveka. Moskva: LENAND, 2012, pp. 343–354. (in Russ.)
5. Gurevich, P.S., 2012. Gorizonty chelovecheskogo sushchestvovaniya [The horizons of human existence]. In: Chelovek i ego budushchee: Novye tekhnologii i vozmozhnosti cheloveka. Moskva: LENAND, 2012, pp. 72–86. (in Russ.)
6. Gurevich, P.S., 2012. Tekhnologii svikhnuvshegosya obshchestva [The technology of a crazy society]. In: Chelovek i ego budushchee: Novye tekhnologii i vozmozhnosti cheloveka. Moskva: LENAND, 2012, pp. 355–372. (in Russ.)
7. Kolchinskii, E.I., 2008. Nauka, vlast' i obshchestvo v periody krizisov: istoriko-sravnitel'nyi analiz [Science, power and society in times of crises: a comparative historical analysis], *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 15, no. 1, pp. 132–148. (in Russ.)
8. Leonov, N.S., 1996. Informatsionno-analiticheskaya rabota v zagranuchrezhdeniyakh [Analytical work in foreign missions]. Moskva: MGIMO. (in Russ.)
9. Mikhel', D., 2003. Vlast', upravlenie, naselenie: vozmozhnaya arkheologiya sotsial'noi politiki Mishelya Fuko [Power, governance, population: a possible archeology of Michel Foucault's social policy], *Zhurnal issledovaniy sotsial'noi politiki*, no. 1, pp. 91–106. (in Russ.)
10. Mikhel', D.V., 2000. Telo v zapadnoi kul'ture [The body in western culture]. Saratov: Nauchnaya kniga. (in Russ.)
11. Ogurtsov, A.P., 2011. Filosofiya nauki: dvadtsatyi vek: Kontseptsii i problemy: v 3-kh ch. CH. 2: Filosofiya nauki: Nauka v sotsiokul'turnoi sisteme [Philosophy of science, XXth century. Concepts and problems. In 3 parts. Part 2: Philosophy of science: Science in the sociocultural system.]. Sankt-Peterburg: Izd. dom «Mir». (in Russ.)
12. Romanova, V., 2010. Chelovek pered litsom noveishikh biomeditsinskikh tekhnologii [Man in the face of the latest biomedical technologies]. URL: <https://riss.ru/analytics/2289/> (in Russ.)
13. Rubtsov, A.V., 2014. Nauka i vlast' [Science and power], *Otechestvennye zapiski*, no. 1. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2014/1/nauka-i-vlast.html> (in Russ.)
14. Sovremennaya zapadnaya filosofiya: entsiklopedicheskii slovar' [Contemporary western philosophy: an encyclopedic dictionary]. Moskva: Kul'turnaya revolyutsiya, 2009. (in Russ.)
15. Orlova, I.B. ed., 2019. Sotsial'nye tekhnologii: uchebnoe posobie dlya bakalavriata i magistratury [Social technologies: a training manual]. Moskva: Yurait. (in Russ.)
16. Chernikova, I.V. ed., 2015. Tekhnonauka i sotsial'naya otsenka tekhniki (filosofsko-metodologicheskii analiz) [Technoscience and social assessment of technology: philosophical and methodological analysis]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta. (in Russ.)
17. Walker, M., 2000. Nauka v Veimarskoi Germanii [Science in Weimar Germany], *Naukovedenie*, no. 2, pp. 143–157. (in Russ.)
18. Fukuyama, F., 2004. Nashe postchelovecheskoe budushchee. Posledstviya biotekhnologicheskoi revolyutsii [Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution]. Moskva: AST. (in Russ.)
19. Shaikhutdinov, R.G., 2006. Novye mekhanizmy vlasti [New mechanisms of power], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6. Politologiya. Mezhdunarodnye otnosheniya*, no. 4, pp. 235–244. (in Russ.)
20. Eticheskaya i pravovaya storona provedeniya klinicheskikh issledovaniy: sbornik

statei i kommentariiev [Ethical and legal aspects of clinical trials: a collection of articles and comments]. Moskva: Prakticheskaya meditsina, 2013. (in Russ.)

21. Yudin, B.G., 2010. Nauka v obshchestve znaniy [Science in the knowledge society], Voprosy filosofii, no. 8, pp. 45–57. (in Russ.)

22. Yakunin, V.I., Sulakshin, S.S., Vilisov, M.V. and Sokolov, D.V., 2009. Nauka i vlast': problema

kommunikatsii [Science and power: the problem of communication]. Moskva: Nauchnyi ekspert. (in Russ.)

23. Lanphier, E. et al., 2015. Don't edit the human germ line. Nature, Vol. 519, pp. 410–411.

24. Rubenstein, R.L., 1978. The cunning of history. Mass death and the American future. New York: Harper and Row.

ГЕРМОТИМ ИЗ КЛАЗОМЕН И НАЧАЛО АФИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Гермотим из Клазомен – фигура в истории греческой философии, можно сказать, маргинальная. В современной литературе он появляется разве что в ряду других колдунов и мистиков VII–VI вв. до н.э. В таком статусе он включается и в собрание Дильса. Анализируя сведения о Гермотиме, автор ставит перед собой цель найти ему место среди малоазийских философов первой величины, которых считают основателями греческой философии. Различение духа (души) и материи (тела) станет основополагающим принципом греческой философии, понятие Ума (нуса) выступит фундаментом для системы Анаксагора, первого афинского философа, с которого, собственно, и начнется история классической греческой философии. Автор разделяет точку зрения Э. Доддса и др., что появление нового для Греции представления о различии души и тела коренится в северной (гиперборейской?) ментальности, привнесенной в греческий мир во времена колонизации VII–VI вв. до н.э., а возможно – и в более ранние.

Ключевые слова: история философии, Древняя Греция, Гиперборея, Гермотим из Клазомен, Анаксагор, шаманизм, нус, душа, тело

Hermotimus of Clazomenae and the origin of Athenian philosophy. OLEG A. MATVEYCHEV (Financial University under the Government of the Russian Federation)

Hermotimus of Clazomenae can be called a marginal figure in the history of Greek philosophy. In modern literature he is mentioned only among other sorcerers and mystics of the VIIth–VIth centuries BC. The collection of Hermann Diels describes him in the same manner. Analyzing available information about Hermotimus, the author makes an attempt to place him among the primary Anatolian philosophers who are considered the founders of Greek philosophy. The distinction between spirit (soul) and matter (body) will become the fundamental principle of Greek philosophy; the concept of Nous (cosmic Mind) will be the foundation for the system of Anaxagoras, the first Athenian philosopher, from which, in fact, the history of classical Greek philosophy begins. The author shares the point of view of E. Dodds and others that the emergence of a new concept about the difference between soul and body in Greece is rooted in the northern (Hyperborean?) mentality introduced into the Greek world during the colonization of the VIIth–VIth centuries BC or possibly in earlier times.

Keywords: history of philosophy, Ancient Greece, Hyperborea, Hermotimus of Clazomenae, Anaxagoras, shamanism, nous, soul, body

* МАТВЕЙЧЕВ Олег Анатольевич, кандидат философских наук, профессор Департамента массовых коммуникаций и медиабизнеса Финансового университета при Правительстве РФ.

E-mail: matveyol@yandex.ru

© Матвейчев О.А., 2020

Вместе все вещи были, пока не появился Ум и не установил в них распорядок. Мы привыкли считать это положение принадлежащим Анаксагору, но что, если великий клазоменец позаимствовал его у своего соотечественника Гермотима?

Гермотим из Клазомен – фигура в истории греческой философии, можно сказать, маргинальная. Гегель отмечает, что о его философии известно очень мало и относится к ней с заведомым скепсисом: «Вероятно, она не многого стоила» [6, с. 320]. Сколько-нибудь значительного места не нашлось Гермотиму и в фундаментальных трудах по истории греческой философии Э. Целлера, У. Виламовица-Мёллендорфа и др. Да и в более поздней литературе он появляется разве что в ряду других колдунов, «шаманов» и мистиков VII–VI вв. до н.э. Однако тот факт, что в подобном статусе он включается в собрание досократиков Дильса, может говорить о том, что если не к его фигуре, то, по крайней мере, к явлению, которое он олицетворяет, в XX в. начинают относиться всерьез.

К этому времени истории философии уже удалось преодолеть стойкий стереотип о суперрационализме греков. Интерес исследователей стала привлекать иррациональная сторона античной мысли, своего рода ее темная изнанка, прежде совершенно игнорировавшаяся наукой. В словаре исследователей, занимающихся генезисом греческой философии, закрепляются понятия «шаманизм», «шаманский», еще в конце XIX в. носившие четко этнографический характер и географически ограниченные Сибирью и Центральной Азией. Эти термины были существенно расширены: так, если Г. Дильс использовал понятие «шаманизм» в качестве своего рода метафоры, рассуждая об особенностях поэзии Парменида и Гесиода [27, р. 14–15], то уже К. Мейли, находя известное сходство между уральско-сибирским шаманизмом и религиозными воззрениями скифов, всерьез рассуждал об определяющем влиянии «скифского шаманизма» на целый ряд греческих мыслителей, провидцев, поэтов и чудотворцев, не исключая даже Гомера [28]. К. Мейли, чуть позже В. Шмидт, а вслед за ними и М. Элиаде рассматривали шаманизм чуть ли не как некое универсальное явление, элементы которого (в частности, экстатические техники, способность к целительству, биолокацию и др.) можно найти в любой культуре. Таким образом, к середине XX в.

проблема шаманизма была связана с вопросом происхождения древнегреческой мысли¹.

Собственную концепцию воздействия шаманской культуры, «до сих пор существующей в Сибири и оставившей следы своего прошлого пребывания на обширной территории, простирающейся по гигантской дуге от Скандинавии через всю Евразию вплоть до Индонезии» [8, с. 207], на древнегреческую мысль предложил в своей книге «Греки и иррациональное» (1951 г.) Э. Доддс. С известным скепсисом относясь к тезису Мейли о влиянии шаманизма на греческий эпос, он связывает процесс обогащения греческой культуры элементами шаманизма с открытием в VII в. до н.э. Черного моря для греческой торговли и колонизации.

Именно в шаманизме, по мнению Доддса, коренится принципиальная для всей позднейшей греческой культуры концепция противостояния души (псюхе) и тела (сомы) или, как еще называет ее ирландский филолог, «пуританского дуализма», который приписывал все грехи и страдания псюхе загрязнению, возникающему из ее контакта со смертным телом.

Особенностью этой концепции по сравнению с более ранними, например, гомеровской, является фундаментальное противостояние души и тела, при этом их активность обратно пропорциональна друг другу: душа наиболее деятельна именно тогда, когда тело спит либо же находится при смерти.

Эта концепция укореняется в греческой традиции к V в. до н.э. Доддс приводит характерную выдержку из Ксенофонта: «Из всех состояний человека нет ничего ближе смерти, чем сон; между тем человеческая душа именно тогда оказывается более всего сродни богу и способна предвидеть будущее, поскольку в тот момент она, по-видимому, более всего освобождается от телесных уз» (Хен. Суг. VIII 7, 21) [10, с. 213]. Еще раньше то же представление выразил Пиндар:

... В блаженной доле
Все минуют конец, избавляющий от трудов;
И тело их следует за всемогущею смертью,
Но жив остается облик бытия,
Ибо только он – от богов.
Он спит, когда члены наши – при деле их;
А когда на них скатывается дрема,
Он в несчетных снах

¹ О дискуссиях по поводу генезиса древнегреческой философии см.: [15; 16].

Являет нам близящийся суд
Меж теми, кому радость и кому беда...
(Pind. fr. 131 Snell) [19, с. 213].

Приведенный выше фрагмент цитирует в своей знаменитой книге «Psyche» Эрвин Роде, отмечая его важность для понимания глубокой трансформации представлений греков о душе. Германский филолог обращает внимание на чужеродность концепции противостояния души и тела для греческой ментальности. Называя ее «каплей чуждой крови в греческих жилах» [Цит. по: 8, с. 206], Роде, однако, обнаруживал ее очертания еще у Гомера, с чем Доддс категорически не согласен [8, с. 232]. Источник этой концепции Доддс находит в северных странах, открывшихся греческому миру не ранее чем через век после смерти аэда².

Именно на VII–VI вв. до н.э. приходится появление в Греции магов и провидцев, обладавших невероятными с точки зрения простого грека способностями, за которые их называли величайшими мудрецами³. Эти мудрецы имели в свое время большую славу. Софокл, упоминая их в «Электре», даже не счел нужным назвать их поименно:

О многих слышал я, о мудрых людях,
Что слухи ложные про смерть свою
Они пускали, а затем, вернувшись,
С сугубой славой доживали век
(Soph. El. 62 f.) [23, с. 271].

Одним из таких чудотворцев был уроженец легендарной страны Гипербореи⁴ Абарис, явившийся в Элладу при лидийском царе Крёзе (Pind. frg. 270 Snell = Лебедев 10b A 1), т.е. в промежутке между 560 и 546 гг. до н.э. Славен он был своим умением летать верхом на стреле и ориентироваться с ее помощью на местности, лечить заговорами, обходиться без еды, пред-

сказывать землетрясения и небесные явления, останавливать эпидемии и пр.⁵.

Несколько ранее, в VII в. до н.э., в Греции жил Аристей Проконнеский, более всего известный своим знаменитым путешествием к северным землям, по результатам которого он составил поэму «Аримаспея», ставшую для эллинов главным источником сведений о Гиперборее⁶. Согласно множеству свидетельств, Аристей обладал рядом феноменальных талантов, в т.ч. исключительным долголетием, умением перевоплощаться в птицу (ворона), а также находиться одновременно в двух местах (дар биллокации). Причем, если Геродот рассказывает о способности Аристея в одно и то же время находиться в разных местах телесно (Hdt. IV 14), то позднейшая традиция, представленная, в частности, философом-стоиком Максимом Тирским, настаивает на путешествиях его души отдельно от тела: «Был человек из Проконнеса, чье тело лежало живое, хотя лишь с едва заметными признаками жизни, в состоянии, очень близком к смерти, в то время как его душа выходила из тела и странствовала по небу подобно птице, обозревая все внизу – землю, море, реки, города, народы... затем душа, вернувшись, оживляла его тело, и оно рассказывало о разных вещах, которые душа видела и слышала в различных местах» (Max. Tyr. X 2) [Цит. по: 5, с. 71].

Похожим образом изображаются способности критянина Эпименида, участника списка Семи мудрецов (Plut. Sol. 12; Clem. Strom. I 59, 2), эпического поэта, провидца и мага-врачевателя, в 44-ю олимпиаду (604–601 гг. до н.э.) очистившего Афины от чумы (Suda = DK 3 A 2). Суда передает, что его душа могла выходить из тела на какое угодно время и возвращаться в него, а также что через много лет после смерти Эпименида была найдена его кожа, испещренная письменами⁷ (откуда и пошла поговорка, использовавшаяся греками в отношении таинственных вещей: «Эпименидова кожа»). По Диогену Лаэртскому, юношей Эпименид заснул в некой пещере и проспал там 57 лет (D. L. I 109),

² О полемике относительно личности Гомера и времени его жизни см.: [3, с. 122–169].

³ По мнению современного человека, мудрец – это некто совсем иной, тот, кто изрекает умные мысли и учит правильной жизни. Однако необходимо понимать историчность подобных представлений. Как правильно указывает Э. Роде, у каждой эпохи – свой идеал мудрости, и в указанную эпоху его воплощали именно они, экстатические провидцы и чудотворцы [29, р. 299].

⁴ Историографический и теоретический обзор античных и более поздних представлений о Гиперборее см. в: [4].

⁵ О развитии образа этого прославленного провидца в греческой литературе см.: [17].

⁶ Об авторе «Аримаспеи» и его невероятных способностях см.: [18].

⁷ В связи с этим сообщением Суды Э. Доддс напоминает, что сакральное татуирование характерно для шаманизма, сами же греки считали, что это «отвратительно и презренно» [8, с. 240–241].

после чего и стал обладателем великих мудростей и магических сил.

Наконец, тем же искусством, что Аристей и Эпименид, а именно умением странствовать в духе и наблюдать за происходящим в далеких местах, обладал еще один грек – интересующий нас Гермотим из Клазомен. Историю его рассказывает, например, Плиний Старший: «Душа Гермотима Клазоменского, оставив тело, блуждала, одиноко скитаясь, и возвестила ему издали о том многом, что не может знать человек, не присутствовавший там, ... пока, наконец, его враги, которых звали кантаридами, не кремировали тело и тем не лишили ее той оболочки, куда она могла бы возвращаться» (Plin. Hist. VII 174) [20, с. 240]. «Высказывалось предположение, – напоминает английский историк оккультизма Дж. Стреттон-Кент, – что эти Кантарида были дионисийской сектой. Если так, то в истории Гермотима отразилось противостояние между последователями Диониса и Аполлона, очевидное и в предании об Орфее» [24, с. 365].

Плутарх, кстати, уточняет: тайну Гермотима выдала врагам его жена-предательница, и те не просто кремировали бездыханное тело духовидца, но сожгли его вместе с домом, за что «несут наказание в Тартаре еще и поныне» (Plut. De genio 22) [21, с. 527]. Того ли именно хотела супруга духовидца нам неизвестно, и рассказать о том более некому.

Новые подробности вносит в историю Тертуллиан: предательски убитому Гермотиму клазоменские граждане воздвигли храм, в который, однако, не пускали женщин – в память о вероломстве жены (Tert. De an. XLIII 12). Дж. Стреттон-Кент, впрочем, считает, что запретным для женщин храм Гермотима в действительности сделали «по примеру орфиков, которые, в отличие от последователей дионисийских культов, не допускали женщин к своим обрядам» [24, с. 365].

История эта пользовалась большой популярностью в античном мире и нередко привлекалась авторами для иллюстрации тех или иных идей.

Лукиан Самосатский в озорной «Похвале мухе» вспоминает случай с Гермотимом в связи со своим рассуждением о возможном бессмертии мушиной души, коль скоро, покидая на зиму тело своей шестипалой хозяйки, она, «удалившись, вновь возвращается, узнает и воскрешает тело и возвращает мухе полет» (Luc. Musc. Enc. 7) [13, с. 79].

Тертуллиан в трактате «О душе» приводит анекдот о Гермотиме Клазоменце для доказательства тезиса о деятельной и беспокойной душе, не прекращающей своей активности и в те часы, когда тело отдыхает – ее беспрестанное движение, по мнению африканского апологета, служит доказательством ее божественности и бессмертия (De an. XLV 1). Да и, собственно, что, как не сон, может доказать возможность воскресения во плоти в конце времен?⁸ «Через этот образ смерти ты посвящаешься в веру, размышляешь о надежде, учишься умирать и жить, учишься бодрствовать, пока спишь» (Tert. De an. XLIII 12) [25, с. 116].

С неизбежностью встает вопрос: могло ли это новое для греков представление о сепаратности души и тела стать источником определенных философских обобщений? Э. Роде уверен, что по крайней мере в случае с Гермотимом все так и было: «Что касается Гермотима, который, как позднее и его соотечественник Анаксагор, предпринял попытку развести чистый “Ум” и материю, мы можем очень ясно увидеть, как эта теория могла возникнуть из его особого “переживания”. Экстазы души, в которых и сам Гермотим, и все это поколение имели такой богатый опыт, указывали на отделение души от тела и, более того, на превосходство души в ее отделенном состоянии над телом, как на твердо установленный факт» [29, р. 301–302].

Первое упоминание о том, что автором теории Мирового ума (нуса) как не сводимого к материи мирообразующего принципа в действительности является Гермотим Клазоменец, встречается у Аристотеля. Рассказывая историю философии как знания причин и начал, Стагирит критикует своих далеких предшественников – представителей ионийской натурфилософии за их стремление присвоить значение начала той или иной материальной стихии. «После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, – пишет Аристотель, – сама истина ... побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а

⁸ Автор формулы «верую, потому что абсурдно», Тертуллиан крайне рационалистически и даже буквалистски относился к вещам, для рядовых христиан таинственными. Рассуждая о всеобщем воскресении перед Страшным Судом, он объяснял, как именно будут восстановлены тела умерших, утверждая, что произрастут они, словно из семян, из сохранившихся в земле зубов (Tert. De resur. earn. 42).

другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманно-ми рассуждениями его предшественников⁹. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен» (Met. 984 b 10–20) [1, с. 73].

В известном пассаже из Аристотелева трактата «О душе» Гермотим не называется по имени, однако относительно того, о ком идет речь, сомнений не возникает ни у одного из исследователей: «Анаксагор говорит, что душа – это то, что движет, и как будто еще кто-то сказал, что ум привел все в движение» (De an. 404a 25–26) [2, с. 376].

И, наконец, еще один фрагмент Аристотеля, где упоминается Гермотим в качестве автора концепции Ума как причины миропорядка, содержится в дошедшем до наших дней лишь в небольших отрывках «Протрептике»: «Стало быть, в человеке нет ничего божественного и блаженного, кроме одного, достойного серьезного к себе отношения – а именно, всего того в нас, что относится к сфере ума и духа: только это в нас бессмертно, и только это божественно. И хотя по природе [человеческая] жизнь несчастна и тягостна, все-таки, благодаря возможности быть причастной к такой [т.е. интеллектуальной] способности, она устроена столь благодатно, что по сравнению со всеми остальными существами человек кажется богом. “Ибо наш ум (νοῦς) есть бог” – кто бы это ни сказал, Гермотим, или Анаксагор – и “есть в жизни смертных доля бога некого”. А потому надо либо предаться философствованию, либо, распрощавшись с жизнью, уйти отсюда, поскольку все прочее – сплошная болтовня и вздор» (Arist. Protr. fr. 10c Ross = Iambl. Protr. 8) [11, с. 97–98].

⁹ Экспрессию данного отрывка лучше передает перевод А.В. Лебедева: «Поэтому сказавший, что в природе (как в живых существах) содержится Ум и что это он причина космоса и всего [миро]порядка, явился словно трезвый по сравнению с прежними [философами], говорившими [пьяную] чушь (εἰρήνη)» [11, с. 520].

Фрагмент Аристотеля не сохранился бы до наших дней, если бы не был приведен у Ямвлиха. Но сколько ценнейшей информации было утрачено! Мы располагаем не более чем пятью процентами от всего корпуса античной литературы и потому не представляем себе подлинной «расстановки фигур» в античной философии. Вполне возможно, что у греков были свои «рейтинги» философов прошлого. По меньшей мере очевидно, что Аристотель «считал заслуживающей доверия традицию, которая представляла Гермотима истинным предшественником Анаксагора» [26, p. 174].

Однако традиция эта, судя по всему, была утрачена уже в эпоху эллинизма. Во всяком случае, Секст Эмпирик, перечисляя философов древности, придерживавшихся дуалистической теории материи и активного принципа, передает сведения о Гермотиме именно со слов Стагирита: «Анаксагор говорит: “Все вещи существовали вместе. Ум же, придя, привел их в порядок”, предположив, что ум, который, по его мнению, есть бог, является действующим началом, а многообразие гомеомерий – материальным. Аристотель говорит, что таким образом мыслили Гермотим Клазоменский, Парменид Элейский и гораздо раньше их Гесиод. Конструируя происхождение Целого, они приняли Любовь в качестве двигательной и собирающей причины сущего» (Sext. Adv. math. IX 1, 6–8) [22, с. 245].

О месте Гермотима в интеллектуальной истории ранней античности говорит почтение, с которым к нему относился Пифагор, считавший себя реинкарнацией Клазоменца. Диоген Лаэртский приводит рассказ Пифагора оключениях его души в череде перевоплощений: «О себе он говорил (по словам Гераклида Понтийского), что некогда он был Эфалидом и почитался сыном Гермеса; и Гермес предложил ему на выбор любой дар, кроме бессмертия, а он попросил оставить ему и живому и мертвому память о том, что с ним было. Поэтому и при жизни он помнил обо всем, и в смерти сохранил ту же память. В последствии времени он вошел в Евфорба, был ранен Менелаем; и Евфорб рассказывал, что он был когда-то Эфалидом, что получил от Гермеса его дар, как странствовала его душа, в каких растениях и животных она оказывалась, что претерпела она в Аиде и что терпят там остальные души. После смерти Евфорба душа его перешла в Гермотима, который, желая доказать это, явился

в Бранхиды и в храме Аполлона указал щит, посвященный богу Менелая, – отплывая от Трои, говорил он, Менелай посвятил Аполлону этот щит, а теперь он уже весь прогнил, оставалась только обделка из слоновой кости. После смерти Гермотима он стал Пирром, делосским рыбаком, и по-прежнему все помнил, как он был сперва Эфалидом, потом Евфорбом, потом Гермотимом, потом Пирром. А после смерти Пирра он стал Пифагором и тоже сохранил память обо всем вышесказанном» (D. L. VIII 4–5) [7, с. 308]. Та же история передается Тертуллианом (Tert. De an. XXVIII) и позже – Порфирием (Porph. V. Pyth. 45).

Итак, судя по всему, Гермотим имел репутацию не просто человека со сверхъестественными способностями, но мудреца первой величины. Но мог ли быть его учеником Анаксагор?

Доксографическая традиция называет Анаксагора слушателем Анаксимена (D. L. II 6; Strab. XIV C 645), однако данное ученичество было невозможно, поскольку Анаксимен умер около 525 г. до н.э., т.е. за 25 лет до рождения Анаксагора. Безусловно, Анаксагор мог быть знаком с сочинениями философов ионической школы, ходившим в списках, но Гермотима он мог знать и лично, будучи младше него на 50 лет [26, р. 174] и проживая с ним в одном городе.

Именно в случае с Анаксагором и Гермотимом может продемонстрировать свою состоятельность хронологически-географический принцип изучения античной философии (проявляющийся еще у Диогена Лаэртского и отвергаемый большинством ученых¹⁰). Принцип изысканий может быть следующим: если 1) какой-то философ жил географически близко от другого, 2) он несколько младше его по годам жизни, 3) имеет общую с ним философскую проблематику, то с большой вероятностью один был учеником другого¹¹.

Выходец из Клазомен, Анаксагор стал первым философом в истории Афин, города, прежде славящегося законодателями, полководцами, торговцами, но никак не метафизиками. С переездом Анаксагора в Афины «на аттическом дичке была привита благородная ветвь

ионической философии» [9, с. 98]. Учениками его были великие Перикл и Еврипид, а также Архелай, который в свое время обучит Сократа, а тот – Платона.

Гермотим и Анаксагор – люди совершенно разных типов. Один – маг и экстатический провидец, по сути социальный маргинал, другой – философ-рационалист, представитель политического истеблишмента. Однако, как пишет французский историк философии М. Детьен, ментальные структуры обоих мыслителей находятся в прочной взаимосвязи: «Отделимость нуса, выработанная в практике мага, позволяет ответить на новую проблематику – проблему единого и множественного, поставленную рациональным мышлением. Кроме того, ... нус Анаксагора сохраняет фундаментальный характер бытия “отдельной” души, как у его согражданина по Клазоменам Гермотима» [26, р. 178]. И если между Гермотимом и Анаксагором как историческими типами личности – огромная пропасть, то в их учениях обнаруживается очевидная преемственность.

Задачей данной статьи является не ответ на вопрос о происхождении ряда определяющих для греческого мышления идей и принципов, но сама постановка этого вопроса. История мысли часто демонстрирует, что наши размышления ведутся в направлении наименьшего сопротивления, по пути, предписанному вековыми традициями. И плодотворным является изменение направления взгляда на вещи, кажущиеся незыблемыми в силу инертности мышления. Ни одна фигура в истории греческой философии не может считаться маргинальной лишь по причине недостаточности информации. Место Гермотима в этой истории может оказаться куда значительнее, чем принято считать.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
2. Аристотель. О душе // Аристотель. Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–448.
3. Беляков А.В., Матвейчев О.А. Троянский конь западной истории. СПб.: Питер, 2014.
4. Беляков А.В., Матвейчев О.А. Гиперборея: приключения идеи. М.: Книжный мир, 2019.
5. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Загадки истории древних ариев. М.: Мысль, 1974.

¹⁰ См., напр.: [12, с. 14].

¹¹ О законах хронотопа, позволяющих составить с достаточной степенью достоверности до сих пор отсутствующую в современной истории философии (в силу немногочисленности и противоречивости источников) духовную генеалогию греческих мыслителей, см.: [14, с. 43–44].

6. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 1. СПб.: Наука, 1993.
7. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
8. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000.
9. Кравчук А. Перикл и Аспазия. М.: Наука, 1991.
10. Ксенофонт. Киропедия. М.: Наука. 1976.
11. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989.
12. Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский и его метод // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 3–54.
13. Лукиан Самосатский. Похвала мухе // Лукиан Самосатский. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2001. С. 78–80.
14. Матвейчев О.А. К вопросу о малоазийских корнях ранней греческой философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2015. Т. 15. № 4. С. 41–66.
15. Матвейчев О.А. К дискуссии о генезисе древнегреческой философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2016. Т. 16. Вып. 4. С. 5–16.
16. Матвейчев О.А. К дискуссии о происхождении древнегреческой философии в русской и советской философской мысли // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 185–199.
17. Матвейчев О.А. Семь чудес гипербореяца Абариса // Философская мысль. 2016. № 5. С. 26–34.
18. Матвейчев О.А. Аристей Проконнеский, духовидец, свидетель Гипербореи // Социально-гуманитарные знания. 2017. № 4. С. 256–266.
19. Пиндар. Отрывки // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 275–284.
20. Плиний Старший. Естественная история. Книга VII // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. Вып. 17. М.: ИВИ РАН, 2009. С. 211–242.
21. Плутарх. О демоне Сократа // Плутарх. Сочинения. М.: Художественная литература, 1983. С. 501–536.
22. Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 61–376.
23. Софокл. Электра // Софокл. Драмы. М.: Наука, 1990. С. 269–322.
24. Стреттон-Кент Дж. Геософия: магия подземного мира. М.: ИП Красников Е.Н., 2019.
25. Тертуллиан К.С.Ф. О душе. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.
26. Detienne, M., 1964. Les origines religieuses de la notion d'intellect: Hermotimus et Anaxagore. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Vol. 154, pp. 167–178.
27. Diels, H., 1897. *Parmenides Lehrgedicht*. Berlin: G. Reimer.
28. Meuli, K., 1935. *Scythica*. *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, Vol. 70, no. 1, pp. 121–176.
29. Rohde, E., 1925. *Psyche: the cult of souls and the belief in immortality among the Greeks*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

REFERENCES

1. Aristotle, 1976. *Metafizika* [Metaphysics]. In: Aristotle, 1976. *Sobranie sochinenii: v 4-kh t. T. 1. Moskva: Mysl'*, pp. 63–367. (in Russ.)
2. Aristotle, 1976. *O dushe* [On the soul]. In: Aristotle, 1976. *Sobranie sochinenii: v 4-kh t. T. 1. Moskva: Mysl'*, pp. 369–448. (in Russ.)
3. Belyakov, A.V. and Matveychev, O.A., 2014. *Troyanskii kon' zapadnoi istorii* [Trojan horse of Western history]. Sankt-Peterburg: Piter. (in Russ.)
4. Belyakov, A.V. and Matveychev, O.A., 2019. *Giperboreya: priklyucheniya idei* [Hyperborea: adventures of an idea]. Moskva: Knizhnyi mir. (in Russ.)
5. Bongard-Levin, G.M. and Grantovskii, E.A., 1974. *Ot Skifii do Indii. Zagadki istorii drevnikh ariev* [From Scythia to India. Mysteries of ancient Aryans' history]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
6. Hegel, G.W.F., 1993. *Lektsii po istorii filosofii. T. 1* [Lectures on the history of philosophy. Vol. 1]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)
7. Diogenes Laërtius, 1986. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [Lives and opinions of eminent philosophers]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
8. Dodds, E., 2000. *Greki i irratsional'noe* [The Greeks and the irrational]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)
9. Krawczuk, A., 1991. *Perikl i Aspasia* [Pericles and Aspasia]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
10. Xenophon, 1976. *Kiropediya* [Cyropaedia]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
11. Lebedev, A.V. ed., 1989. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. 1* [Fragments of the early Greek philosophers' works. Part 1]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

12. Losev, A.F., 1986. Diogen Laertsii i ego metod [Diogenes Laërtius and his method]. In: Diogenes Laërtius, 1986. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov. Moskva: Mysl', pp. 3–54. (in Russ.)
13. Lucian of Samosata, 2001. Pokhvala mukhe [Praising a fly]. In: Lucian of Samosata, 2001. Sochineniya: v 2-kh t. T. 1. Sankt-Peterburg: Aleteiya, pp. 78–80. (in Russ.)
14. Matveychev, O.A., 2015. K voprosu o maloaziiskikh kornyakh rannei grecheskoi filosofii [On the issue of Asia Minor roots of early Greek philosophy], Nauchnyi ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk, Vol. 15, no. 4, pp. 41–66. (in Russ.)
15. Matveychev, O.A., 2016. K diskussii o genezise drevnegrecheskoi filosofii [To the discussion on the genesis of Ancient Greek philosophy], Nauchnyi ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk, Vol. 16, no. 4, pp. 5–16. (in Russ.)
16. Matveychev, O.A., 2016. K diskussii o proiskhozhdenii drevnegrecheskoi filosofii v russkoi i sovetskoi filosofskoi mysli [To the discussion on the genesis of Ancient Greek philosophy in Russian and Soviet philosophical thought], Voprosy filosofii, no. 6, pp. 185–199. (in Russ.)
17. Matveychev, O.A., 2016. Sem' chudes giperboreitsa Abarisa [The Seven wonders of the Hyperborean Abaris], Filosofskaya mysl', no. 5, pp. 26–34. (in Russ.)
18. Matveychev, O.A., 2017. Aristei Prokonesskii, dukhovidets, svidetel' Giperborei [Aristeas of Proconnesus – a visionary and witness of Hyperborea], Sotsial'no-gumanitarnye znaniya, no. 4, pp. 256–266. (in Russ.)
19. Pindar, 1980. Otryvki [Fragments]. In: Pindar, 1980. Vakkhild. Ody. Fragmenty. Moskva: Nauka, pp. 275–284. (in Russ.)
20. Plinius, G.S., 2009. Estestvennaya istoriya. Kniga VII [Natural history. Book VII]. In: Adam i Eva. Al'manakh gendernoi istorii. Vyp. 17. Moskva: IVI RAN, pp. 211–242. (in Russ.)
21. Plutarch, 1983. O demone Sokrata [On the sign of Socrates]. In: Plutarch, 1983. Sochineniya. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, pp. 501–536. (in Russ.)
22. Sextus Empiricus, 1976. Protiv uchenykh [Against the mathematicians]. In: Sextus Empiricus, 1976. Sochineniya: v 2-kh t. T. 1. Moskva: Mysl', pp. 61–376. (in Russ.)
23. Sophocles, 1990. Elektra [Electra]. In: Sophocles, 1990. Dramy. Moskva: Nauka, pp. 269–322. (in Russ.)
24. Stratton-Kent, J., 2019. Geosofiya: magiya podzemnogo mira [Geosophia: the magic of the underworld]. Moskva: IP Krasnikov E.N. (in Russ.)
25. Tertullian, 2004. O dushe [On the soul]. Sankt-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko. (in Russ.)
26. Detienne, M., 1964. Les origines religieuses de la notion d'intellect: Hermotimus et Anaxagore [The religious origins of the concept of Nous: Hermotimus and Anaxagoras]. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, Vol. 154, pp. 167–178. (in French)
27. Diels, H., 1897. Parmenides Lehrgedicht [Parmenides' didactic poem]. Berlin: G. Reimer. (in German)
28. Meuli, K., 1935. Scythica. Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie, Vol. 70, no. 1, pp. 121–176. (in German)
29. Rohde, E., 1925. Psyche: the cult of souls and the belief in immortality among the Greeks. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

С.А. Демидова*

«ЕСЛИ ЖИЗНЬ – БЛАГО, ТО БЛАГО И СМЕРТЬ»: ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ТАНАТОЛОГИЯ Л.Н. ТОЛСТОГО

Проблема смерти является ключевой как для Толстого-писателя, так и для Толстого-мыслителя. Все религиозно-философские и художественные искания Л.Н. Толстого сосредоточены на исследовании феномена существования через экзистенциальное осмысление факта умирания. Повесть «Смерть Ивана Ильича» наиболее полно и последовательно раскрывает парадоксальную танатологию Толстого: смерть одновременно и абсолютное зло, и величайшее благо; она противоположна жизни, но является неотъемлемой ее частью. «Смерть есть жизнь», – перефразирует Толстой слова древнегреческого философа, и в этом утверждении русский мыслитель дает квинтэссенцию собственной философии смерти.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, экзистенциализм, танатология, феномен смерти, смысл жизни, свобода, любовь, добро

«If life is blessing, then death is blessing too»: paradoxes of Leo Tolstoy's thanatology SERAFIMA A. DEMIDOVA (National University of Science and Technology MISiS)

Death is a key issue for both Tolstoy as a writer and Tolstoy as a thinker. All of Leo Tolstoy's religious, philosophical and artistic investigations focus on the study of the phenomenon of existence through existential reflection on the fact of dying. It is Tolstoy's story «The Death of Ivan Ilyich» that most consistently reveals the paradoxes of his thanatology. In his view, death is both an absolute evil and the greatest good; it is the opposite of life, being an integral part of it. «Death is life» – that is how Tolstoy paraphrases the words of the ancient Greek philosopher, and this statement represents the quintessence of the Russian thinker's philosophy of death.

Keywords: Leo Tolstoy, existentialism, thanatology, phenomenon of death, meaning of life, freedom, love, good

Вопрос смерти, небытия, несуществования – один из определяющих вопросов философии. В русской философской мысли – от А.Н. Радищева и А.Д. Кантемира до Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева – он решался как вопрос о смысле жизни. Такие отечественные мыслители, как К.Н. Леонтьев, В.В. Розанов, Н.А. Бер-

дяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, И.А. Ильин, Л.И. Шестов, создали уникальную танатологическую традицию, за которой по праву признано первенство в мировой философии. Характерный для русской философии подход к вопросам смысла и сущности смерти, сосредоточенный на этико-экзистенциальном

* ДЕМИДОВА Серафима Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальных наук и технологий Национального исследовательского технологического университета «МИСиС».

E-mail: amifares@mail.ru

© Демидова С.А., 2020

измерении ее феномена, дает наиболее глубокое осмысление проблемы смерти. Одним из основателей танатологической традиции, во многом определившей особенности культурно-философского сознания XX в., на которую опирались в построении своей системы воззрений А. Камю, М. Хайдеггер, В. Янкелевич и др., является Лев Николаевич Толстой (1828–1910). Вклад писателя в танатологический опыт русской и западноевропейской философии огромен, и потому проблематика танатоса в идейно-художественном наследии Толстого продолжает вызывать значительный исследовательский интерес.

Смерть и опыт ее осмысления – стержневая проблема для Толстого, художника и мыслителя. Писателя до конца жизни преследовал так называемый «арзамасский ужас» – приступы сильнейшей тоски и страха, связанные с мыслями о смерти. Его работу над любым творением, будь то художественное произведение, религиозно-философский трактат, статья или дневник, неизменно определял вопрос, «есть ли в... жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» [3, т. 23, с. 16–17]. Еще в детстве Толстой проникается придуманной им и его братьями легендой о зеленой палочке, на которой написана заветная тайна о человеческом счастье, прочитав которую, люди станут счастливы. Но уже в детских представлениях писателя о счастье сквозило осознание смерти как неотъемлемой составляющей бытия человека: «Всем людям хочется жить радостно, в любви и согласии, не болеть, не страдать, не умирать, – разъяснял Толстой суть своих детских суждений, – и все живут в разделении, во вражде друг с другом, все болеют, все страдают и умирают» [3, т. 36, с. 407]. Это открытие Толстого-ребенка волновало писателя на протяжении всей жизни: для него свободно рассуждать о жизни невозможно до тех пор, пока не был окончательно решен вопрос о смерти. «Если человек научился думать, – про что бы он ни думал, – уверял Толстой, – он всегда думает о своей смерти» [Цит. по: 1, с. 35].

По воспоминаниям современников, Толстой боялся смерти, но вместе с тем она привлекала к себе его как «самый главный» предмет умозрения и являлась «гением-вдохновителем» или «музагетом философии» писателя. Рассуждения А. Шопенгауэра («гениальнейшего из людей», по определению Толстого) о том, что смерть служит отправной точкой философствования,

можно с полным основанием отнести и к истокам исканий Толстого. Преодолением страха смерти, «величайшего страха» жизни (Шопенгауэр), стала система представлений Толстого о «смертной телесности» с ответами на важнейшие вопросы о смысле жизни, вере и религии, о сущности любви и значении добра, соотношении личного и социального, эгоистического и жертвенного начал в человеке. Не мог не стать танатос и важнейшим конститутивным моментом творческой рефлексии Толстого, где обретал художественные формы своего выражения. И если в философском осмыслении, то есть, по мысли Сократа, в «искусстве умирать», Толстой дошел до понимания тонких материй, значит, его творчество, как ни одного другого автора, требует философской интерпретации через призму феномена смерти.

Одним из характерных текстов, в которых философия смерти Толстого отражена во всей своей полноте, является повесть «Смерть Ивана Ильича» (1886). Зрелое творчество писателя в целом некоторым философам представлялось «откровениями смерти» (Л. Шестов), положившими начало развитию культуры экзистенциализма в XX в. 1880-е гг. в творческой биографии писателя – период религиозно-философского поворота, перерождения Толстого, по язвительному заключению Н.Ф. Федорова, из великого писателя в плохого мыслителя. Однако едва ли возможно отделить Толстого-художника от Толстого-философа. Доказательством тому, помимо прочего, служит и высокая оценка повести «Смерть Ивана Ильича» не только в литературном, но также и в философском сообществе. Исходной установкой для художественного эксперимента Толстого в этой повести стало стремление не просто представить свои рассуждения о смерти, но попытаться показать смерть определенного человека в максимальной жизненной конкретности. И если в целом повесть не прочитывается как собственно философское произведение, служащее иллюстрацией к авторской танатологии, то, по крайней мере, является текстом, где умозрительность своих представлений о смерти автор стремился «опредметить».

В «Смерти Ивана Ильича» Толстой ставит жизненно важный для себя вопрос: имеет ли человеческая жизнь какой-либо возможный «общий», «разумный» смысл перед лицом неизбежного конца? Вне этого смысла человек, по мнению Толстого, остается наедине со смертью, которая обесмысливает все его

существование. Но для писателя «жизнь» и «смерть» – величины системные, связь которых коррелятивна: в центре жизни всегда находится смерть, а в центре смерти – жизнь. Системообразующий их характер демонстрирует следующая запись Толстого: «Если жизнь – благо, то благо и смерть, составляющая необходимое условие жизни» [3, т. 42, с. 20]. Смерть, считает Толстой, есть необходимый элемент человеческой жизни. А «движение» человека от рождения к смерти – естественный уклад вещей. И понимание неминуемости смерти должно рационализировать существование человека, обуславливать разумное распределение им времени жизни, поступков по мере их значимости для себя и окружающих. Что же тогда заставляет человека, да и самого Толстого, боявшегося смерти, воспринимать смерть – естественный элемент, пусть и финальный этап человеческого существования, как величайшее зло? Ответом на этот вопрос служит недопустимая, по Толстому, беспечность человека. Люди, замечает Толстой, живут так, словно смерти нет, и свои старания направляют лишь на то, чтобы избегать малейшей мысли о смерти, которая в их представлении бывает лишь с другими. Толстовская «религия смерти» выступает мерилем жизни человека, подобно тому, как в древнем мире сформировался обычай в момент наивысшего триумфа человека напоминать о смерти (*Memento mori*).

Судейский чиновник Иван Ильич, герой повести «Смерть Ивана Ильича», уже зная о своем смертельном диагнозе, вспоминает знаменитый силлогизм «Все люди смертны. Кай – человек, стало быть, он тоже смертен» и применяет его к себе. Теперь умирает не кто-то другой, не абстрактный Кай, но он сам. Толстой описывает это экзистенциальное открытие своего героя так: «Тот пример силлогизма, которому он учился в логике, <...> казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. То был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо» [3, т. 26, с. 92–93]. В экзистенциальном отчаянии своего героя Толстой вскрывает ужас смерти, о котором в приличном обществе не говорят: «И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне, Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями, – мне это другое дело. И не может быть, чтобы

мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно» [3, т. 26, с. 93]. Таким образом, встреча со смертью¹ разрушает все привычные для всякого человека, Ивана Ильича в том числе, стереотипы и вынуждает принять жестокую правду: все люди смертны, я человек, стало быть, я также смертен.

В то же время столкновение со смертью вызывает в человеке невероятное чувство несправедливости: ведь логическая схема – это одно, а жизнь, настоящая моя жизнь – совсем другое, и в ней не может быть все точно так, как в сухой безжизненной схеме. Толстой этот момент хорошо понимает, потому, как порой казалось его собеседникам, «играет со смертью, кокетничает с ней и старается как-то обмануть ее: я тебя не боюсь, я тебя люблю, я жду тебя. А сам остервенкими глазками заглядывает: а какая ты? А что за тобою, там дальше? Совсем ты уничтожишь меня или что-то останется жить?» [1, с. 36]. Здесь Толстой, оставаясь на пороге жизни и смерти, хочет заглянуть за моральный горизонт, чтобы посмотреть в глаза смерти и увидеть, что будет «там», после нее. При всем этом Толстой предстает обыкновенным человеком, в котором живет абсурдная надежда на то, что именно ему сделается исключение и именно его смерть обойдет стороной. В этом уже просматривается проблема метафизического бунта: расхождение между жизнью (я живу и буду жить всегда, потому что не думаю о смерти) и логикой (силлогизм: все люди смертны, я человек, и, стало быть, я тоже смертен!) заставляет человека бунтовать против логики ради жизни. В этом бунте экзистенция человека бьется с тем, что прерывает ее существование, хотя жизнь отдельного человека не может и не должна быть прервана.

Рассуждения Ивана Ильича приводят к закономерному выводу: если жизнь можно понять как определенное отношение человека к миру, то смерть есть естественная перемена в этом отношении. Через осознание своей смертности человек приходит к разумному принятию должной нравственной жизни, к познанию своей истинной сущности и смысла земного бытия. Как только человек поймет это, смерть как переход к большему благу станет для него великим и радостным событием. Однако, замечает Толстой,

¹ Данный факт справедливо отмечает Л. Шестов: «Пока смерть не появится на горизонте человека, он в философии еще младенец. Только великие потрясения открывают человеку последнюю тайну» [5, с. 64].

человек никак не желает признать свою смертность, а значит – познать самого себя. Из этого факта вытекает один из парадоксов учения Толстого: счастье человека, о котором так много говорит писатель в своих религиозно-философских произведениях, напрямую зависит от осознания себя как существа смертного. «Стоит человеку, – пишет Толстой, – признать жизнь не в благе своей животной личности, а в благе других существ, и пугало смерти навсегда исчезает из глаз его» [3, т. 26, с. 371]. Экзистенциальный «страх смерти», таким образом, преодолевается высшим смыслом жизни, имеющим амбивалентную ретроспективно-перспективную ценность. А высшим смыслом существования человека Толстой признает единение людей, умножение ими добра и любви.

Впрочем, этот тезис Толстого-философа уступает силе художественной убедительности Толстого-писателя, с которой он изображает трагедию смерти в своих произведениях. Встречаясь со смертью, человек теряет усвоенные им за жизнь механизмы поведения и просто не знает, что ему делать². Иван Ильич, отгоняя мысль о смерти, хочет отвлечься в работе, в домашних делах; когда же «вести» смерти становятся настойчивее – находит облегчение в точном исполнении предписаний докторов; затем апеллирует к слепой надежде на лучшее как последнему варианту успокоения. Вместе с тем, метафизический бунтарь внутри Толстого заставляет иронизировать над бесплодными потугами героя, особенно его надеждой на Высшую Благодать: автор словно вскользь декламирует «Бога, творца нет», давая понять, что экзистенциальный вопль его героя услышать просто некому. Тем временем персонаж Толстого начинает понемногу усваивать оптику своего автора и смотреть на мир *sub specie mortis*: «Все грустно показалось Ивану Ильичу на улицах. Извозчики были грустны, дома грустны, прохожие, лавки грустны» [3, т. 26, с. 86]. Смерть сделала его совершенно одиноким. На самом же деле, с точки зрения Толстого, смерть показывает, что все мы онтологически одиноки в силу своего положения в мире, по причине своей «выброшенности в бытие» (М. Хайдеггер).

² Этот психологический сбой в поведении описывает В. Янкелевич в своей книге «Смерть»: «Поскольку мы никогда не знаем, что делать у могилы, мы начинаем сажать цветы; это все-таки какое-то занятие для почему-то ничем не занятых живых, стоящих рядом с усопшим» [7, с. 258].

Метафизическую и экзистенциальную значимость осознания своей смертности человеком в ситуации предстояния перед смертью Толстой станет утверждать в каждом своем сочинении. Но если в текстах «философского цикла» у Толстого соотношение понятий «жизнь» и «смерть» представлено в основном аналитически сухо и даже аксиоматически, то в литературных произведениях они из отвлеченных категорий превращаются в экзистенциалы человеческого бытия, их взаимодействие выходит на новый уровень осмысления за счет многозначности художественного слова. «Не нынче-завтра, – пишет Толстой в своей «Исповеди» (1882), – придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся – раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить – вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это – только обман, и глупый обман!» [3, т. 23, с. 13]. Иван Ильич жил, стараясь сделать свою жизнь приличной и приятной, удобной и продуманной. В каком-то смысле он также был пьян жизнью и потому существовал: он увлекался своей работой, делал ее с упоением и энтузиазмом. Он с удовольствием устраивал новую квартиру для своей семьи и был поглощен этим так же, как и ранее работой. Но, оказавшись наедине со смертью, герой погружается в иные, уже экзистенциальные переживания, которые Толстой мастерски раскрывает в нескольких проблемных плоскостях.

Во-первых, в философской плоскости, определяемой центральным для Толстого вопросом о смерти, обыкновенно отторгаемой человеческим сознанием. Люди, что вызывало недоумение писателя, не готовы мыслить о смерти. Высший смысл гипотетической встречи с ней человек склонен переводить в практико-мещанский контекст обыденной жизни. Эту мысль М. Хайдеггер выражает следующим образом: «“Умирание” нивелируется до происшествия, присутствие, правда, задевающего, но ни к кому, собственно, не относящегося. <...> Обыденное бытие к смерти есть как падающее постоянное бегство от нее. Что присутствие, всегда свое, фактично всегда уже умирает, то есть существует в бытии к своему концу, этот факт оно утаивает себе тем, что переделывает смерть в обыденно происходящий смертный случай у других, в

любом случае лишь яснее удостоверяющий нам, что “сам ты” еще ведь “жив”» [4, с. 253–254]. Так, когда товарищи по службе узнают о смерти Ивана Ильича, то первая мысль каждого из них «была о том, какое значение может иметь эта смерть на перемещения или повышения самих членов или их знакомых» [3, т. 26, с. 61]. То есть для них смерть лишь элемент символического обмена (Ж. Бодрийяр). Толстой так формулирует мысль, вызванную смертью Ивана Ильича в его сослуживцах: «Самый факт смерти близкого знакомого вызвал во всех, узнавших про нее, как всегда, чувство радости о том, что умер он, а не я» [3, т. 26, с. 62]. Толстого этот аспект метафизических ощущений современного ему человека глубоко возмущал, а в сегодняшней культурно-философской теории он заслужил определения «эвтаназийного». «Эвтаназийная парадигма культуры» (В.В. Варава) подменяет мысль о смерти или религиозными догматами о будущей жизни (т.е. перескакивая через смерть сразу к жизни после жизни), или заранее заготовленными мещанскими ответами о том, что смерть – это еще не скоро, да и вообще умирают всегда другие, они, но не я. Толстой, таким образом, с первых строк «Смерти Ивана Ильича» иллюстрирует свой тезис о том, что тема смерти окутана ложью, а на саму смерть люди наложили табу, для снятия которого необходим огромный философский труд. Можно сказать, всю свою жизнь Толстой и посвятил ему, и в этом смысле его танатология включает в себя не только метафизический бунт против смерти, но и определенный элемент культуроборчества.

Религиозную плоскость экзистенциальных переживаний героя повести «Смерть Ивана Ильича» вскрывает проблема посмертия, т.е. жизни после смерти, а, следовательно, и вопрос о Боге. Однако последнему в художественном пространстве повести места уделено мало. В ней фактически нет Бога, о чем свидетельствует следующий фрагмент: «Он <Иван Ильич> плакал о беспомощности своей, о своем ужасном одиночестве, о жестокости людей, о жестокости Бога, об отсутствии Бога. “Зачем ты все это сделал? Зачем привел меня сюда? За что, за что так ужасно мучаешь меня?...” Он и не ждал ответа и плакал о том, что нет и не может быть ответа» [3, т. 26, с. 105]. Ответа нет и быть не может, поскольку Толстой отказывается от понятия Бога как метафизического Абсолюта. Показательно, что на вопрошание Ивана Ильича откликается не божество, но его соб-

ственный «внутренний голос». Этим внутренним диалогом отчасти снимается тот самый метафизический бунт, проблематику которого будут развивать писатели-экзистенциалисты Л.Н. Андреев, Ж.-П. Сартр, А. Камю. После разговора с этим внутренним «я» у Ивана Ильича происходит своего рода метанойя, перемена ума, или преображение, в результате которого вся его жизнь представилась ему движением к смерти: «В общественном мнении я шел на гору, и ровно настолько из-под меня уходила жизнь... И вот готово, умирай!» [3, т. 26, с. 107]. Вопрос «Может быть, я жил не так, как должно?», вытеснивший теперь прежние жизненные убеждения Ивана Ильича, Толстой направляет своему читателю, являя ему сомнения своего героя: «“Но как же не так, когда я делал все как следует?” – говорил Иван Ильич себе и тотчас же отгонял от себя это единственное разрешение всей загадки жизни и смерти, как что-то совершенно невозможное» [3, т. 26, с. 107].

Третья плоскость рассмотрения вопроса о смерти в повести Толстого – плоскость социальная. У Ивана Ильича постепенно разрываются связи не только с коллегами, но и с домашними (со всеми, кроме мужика Герасима и его маленького сына, которые испытывали к нему жалость и сострадание). Лицемерие жены и дочери вызывает настоящую ненависть героя. Его раздражает, что они словно исполняют роль согласно выбранной стратегии поведения: не замечать, что происходит нечто роковое и важнейшее в жизни, и относиться к этому как к чему-то обыденному, без подлинного *со-чувствия*. Лишь Иван Ильич понимает, что происходит «самое главное», и это просто выдергивает его из освоенного им социального пространства, делает его лишним, ненужным. Впрочем, и общество смотрит на Ивана Ильича лишь как на «предмет», который вскоре должен освободить место. Сама же личность умирающего Ивана Ильича со всеми ее переживаниями решительно непонятна ни его коллегам, ни его родным еще и потому, что может заставить всех их думать о том, что неминуемо ждет любого и о чем не хочется думать никому. Еще только *умирающий* Иван Ильич для «социума» *уже мертв*.

Наконец, четвертая плоскость, в которой разворачивается описание события смерти в повести – этическая. Русская литература и русская философия этикоцентричны, и обыкновенно отечественными мыслителями смерть классифицируется как абсолютное зло именно в эти-

ческих координатах. Смерть – это нравственная трагедия и для того, кто умирает, и для тех, кто теряет близкого человека³. Описание ее требует и особого, этически ориентированного языка. Таков он и в повести Толстого, ведь «язык, при помощи которого выстраивается разговор о смерти, должен быть философским языком» [2, с. 38], причем не языком рационалистическим, но языком нравственным. Можно сказать, что этическая плоскость является основой для приращения ее всеми остальными смыслами. Именно от нее отталкивается Толстой, прибавляя в горизонт своего художественного исследования новые плоскости: философскую, религиозную, социальную и т.д. В конечном итоге Толстой-мыслитель сконструирует целостную картину умирания человека как «пограничной ситуации» (К. Ясперс), в предельном переживании которой могут быть заданы перспективы для разрешения фундаментальных вопросов о жизни и смерти. И в этом смысле повесть «Смерть Ивана Ильича» действительно можно смело назвать программным произведением Толстого, поскольку здесь обнаруживается этико-философское ядро его танатологической концепции. На страницах своей повести автор с настойчивым постоянством будет утверждать: жизнь-для-себя, т.е. эгоистическое существование, на самом деле вовсе не жизнь. Человек, который живет такой «жизнью», просто не способен ухватить подлинный смысл своего бытования. Он лишь существует, сосредоточенный на материальной повседневности, причем существует в своей иллюзии. И только смерть способна вскрыть эту ложь, заставив человека начать мучительный поиск истины – истины о жизни и смерти.

Понять и порой принять парадоксы толстовской танатологии непросто, еще труднее эксплицировать их из текста повести и транскрибировать в научную терминологию. Толстой считает, что «победа над смертью» или «спасение» от нее (берем эти термины в кавычки, поскольку Толстой их оспорил бы) заключается для человека не в том, чтобы убежать от смерти, замолчать ее или заняться самоуспокоением (надеясь на будущую жизнь). Победа над смертью для Толстого в осознании ее теснейшей взаимосвязи

с жизнью. В пространстве беспочвенных мечтаний этой связи не обрести. Бессмысленно и бегство от смерти, ибо оно все равно что бегство от живой жизни. «Победа» над смертью достигается погружением человека в мир ее тайн и бесконечного философского вопрошания о ее высшем смысле. Не удивительно, что те персонажи повести, которые не хотят думать о смерти, не вызывают у читателя ни симпатии, ни интереса. По-настоящему *живым* среди физически живых, но духовно близких к гибели (или даже уже духовно мертвых) людей⁴ в повести оказывается умирающий Иван Ильич.

Танатология Толстого глубоко парадоксальна, и в этом она соответствует предмету своего осмысления – единству жизни и смерти. Смерть для Толстого является той экзистенциальной ситуацией, которая актуализирует жажду живой жизни, освобождая человека от «забвения бытия» (М. Хайдеггер). В повести «Смерть Ивана Ильича» Толстой выполнил важнейшие для себя как мыслителя задачи: художественно зафиксировал процесс умирания и философски запечатлел событие смерти, которое привело человека к нравственному преображению и, как следствие, обретению смысла жизни и постижению истинного значения смерти. Для этого Толстому не потребовалась вера в посмертную жизнь и помощь высших сил – «спасение» было заключено в самом человеке. Иван Ильич, осознавая бессмысленность своего досмертного существования и понимая, что исправить уже ничего нельзя, тем не менее достойно завершает свой жизненный путь: его жалость к себе преобразуется в жалость – в первоначальном смысле «любовь» – к другим людям. Совершив свой экзистенциальный выбор, герой Толстого открыл для себя подлинный облик смерти, существенно отличающийся от того, каким он представлялся ранее людям. «Вместо смерти был свет... Какая радость!» [3, т. 26, с. 113] – завершает Толстой свою повесть, ставя точку в построении своей оригинальной философии смерти.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Горький М. Воспоминания о Льве Николаевиче Толстом. СПб., 1919.
2. Коробов-Латынцев А.Ю. Русский язык смерти: этико-философский аспект // Вестник Российского государственного гуманитарного

³ Толстого неслучайно так заинтересовала философия общего дела Федорова, которая постулировала необходимость направить все силы человечества на то, чтобы воскресить прошлые поколения и обесмертить нынешние.

⁴ Шестов писал: «Некоторые, очень немногие, чувствуют, что их жизнь есть не жизнь, а смерть» [6, с. 50].

университета. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1. С. 38–49.

3. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.; Л., 1928–1964.

4. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

5. Шестов Л. SolaFide – Только верою. Париж, 1966.

6. Шестов Л. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. На весах Иова. Странствования по душам. М.: Наука, 1993.

7. Янкелевич В. Смерть. М.: Изд-во Литературного Института, 1999.

REFERENCES

1. Gorky, M., 1919. Vospominaniya o L've Nikolaeviche Tolstom [Memories of Leo Tolstoy]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

2. Korobov-Latyntsev, A.Yu., 2018. Russkii yazyk smerti: etiko-filosofskii aspekt [Russian

language of death: ethical and philosophical aspect], Vestnik Rossiiskogo gosudarstvennogo humanitarnogo universiteta. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Iskuststvovedenie», no. 1, pp. 38–49. (in Russ.)

3. Tolstoy, L.N., 1928–1964. Polnoe sobranie sochinenii: v 90 t. [Complete set of works: in 90 volumes]. Moskva; Leningrad. (in Russ.)

4. Heidegger, M., 1997. Bytie i vremya [Being and time]. Moskva: Ad Marginem. (in Russ.)

5. Shestov, L., 1966. Sola Fide – Tol'ko veroyu [Sola Fide – By faith alone]. Paris. (in Russ.)

6. Shestov, L., 1993. Sochineniya: v 2-kh t. T. 2. Na vesakh Iova. Stranstvovaniya po dusham [Collection of works: in 2 volumes. Vol. 2. In Job's balances. Wandering heart to heart]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

7. Yankelevich, V., 1999. Smert' [Death]. Moskva: Izd-vo Literaturnogo Instituta. (in Russ.)

В.В. Савчук*

А.В. ДЕМИЧЕВ – ОСНОВАТЕЛЬ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ТАНАТОЛОГИИ**

Петербургская танатология – важная страница философских движений второй половины XX в. Ее значение далеко выходит за временные и географические границы ее существования. В статье раскрываются истоки, питавшие мысль основателя Ассоциации танатологов Санкт-Петербурга А.В. Демичева, эволюция его взглядов, основной корпус идей, близкие по духу группы и сообщества – «Новая архаика» и некрореализм. Автор реконструирует советский идеологический контекст, в сопротивлении которому формировалось концептуальное содержание танатологии. Отмечен важный раздел танатологии – осмысление феномена русского кладбища, ставшего образом жизни соотечественника. Кроме содержательной характеристики идей, в статье уделено внимание формированию особого некропоэтического языка, на котором, согласно Демичеву, уместен разговор о смерти.

Ключевые слова: танатология, А.В. Демичев, «Новая архаика», некрореализм, некропоэтика, кладбище, смерть

Andrey Demichev, the founder of Saint Petersburg's thanatology. VALERIY V. SAVCHUK (Saint Petersburg State University)

Saint Petersburg's thanatology constitutes an important chapter in the history of late XXth century philosophical movements. Its significance goes far beyond the temporal and geographical boundaries of its existence. The article reveals the sources that fed the thought of Andrey Demichev, the founder of the Association of Thanatologists of St. Petersburg, traces the evolution of his views and his connection with such groups and communities as «New archaic» and necrorealism. The author reconstructs the Soviet ideological context, against which the conceptual content of thanatology was formed. Particular emphasis is made on the formation of a special necropoetic language, which, according to Demichev, is appropriate for a conversation about death.

Keywords: thanatology, A.V. Demichev, «New archaic», necrorealism, necropoetics, cemetery, death

* САВЧУК Валерий Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии культуры и эстетики, директор Центра медиафилософии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: savcuk.valeri@gmail.com

© Савчук В.В., 2020

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 20-011-00144.

Введение

Значение трудов Андрея Витальевича Демичева¹ – не в первенстве постановки философского вопроса о смерти: до него в истории как зарубежной, так и отечественной мысли существовала давняя традиция осмысления смерти (да и сам он о вкладе предшественников в танатологию проникновенно писал на страницах своих книг). И даже не в том, что он создал больше работ о ней, чем другие, организовывал резонансные симпозиумы и конференции, открыл альманах «Фигуры Танатоса» и применил танатологический метод к анализу близкого по духу важного художественного направления Петербурга – некрореализма. Значение трудов А.В. Демичева в том, что он пробуждал интерес к проблематике смерти в период осязаемых предсмертных судорог господствующей идеологической системы и дошел на этом пути до предела, до той границы, где его собственная жизнь столкнулась со смертью близкого человека, где он, словно бы прикоснувшись к смерти, искал язык, описывающий его опыт: «Писать – открывать скважину смерти. Быть выставленными ей. Чувать Ничто. Не владеть, а исполняться» [7, с. 48]. Его работы инициировали исследования многих современных танатологов, а он стал неперенным собеседником идущих вслед за ним: «А.В. Демичев внес значительный вклад в становление и развитие российской философско-культурной танатологии» [12, с. 57]. Т.В. Мордовцева отмечала, что в трудах Демичева «проблема смерти открывает новое антропологическое видение, позволяющее человеку обрести свою аутентичность перед страхом конца жизни» [11, с. 84], а филолог М.А. Дударева подчеркивает, что Демичев в «фундаментальной работе “Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию” обо-

значил и развил культурологические и философские основания современной танатологии» [10, с. 6]. И действительно, в его трудах были прояснены философские, антропологические и культурологические основания современной танатологии, пережившие свою эпоху и по-новому зазвучавшие в XXI в. Впрочем, историография и рецепция идей Демичева в российской танатологии еще ждут вдумчивого исследователя. Предваряя итоги, можно с определенностью сказать, что современные отечественные авторы, пишущие о смерти, но не упоминаящие трудов Андрея Демичева, существенно занижают научную состоятельность своих работ.

Новая архаика

Интерес Демичева к теме смерти питали два истока. Первый был обозначен в кандидатской диссертации о категории «гармония»: она трактовалась как вид противоречия, разрешение коего с необходимостью приводило к теме гармонии человека и природы². Уже на этом этапе закладывался фундамент подхода к феномену смерти как виду внутреннего противоречия, удержать которое автор пытался на пути поиска гармоничного отношения к смерти: начальный вариант его докторской диссертации назывался «Гармония смерти».

Вступление в 1990 г. в Общество философии и искусства «Новая архаика» (сооснователями были художник Вадим Драпкин, философ Валерий Савчук и режиссер и актер «До-Театра» Евгений Козлов), знакомство с концептами новой архаики, а затем и деятельное участие в их разработке стали вторым истоком. Демичева привлекла сложившаяся на заседаниях общества атмосфера, которую отличали искренность и серьезность, шедшие вразрез с набиравшей силу тотальной игрой и иронией, – все это оставило глубокий след в его творчестве. Впрочем, на это недвусмысленно указывал и сам автор: «Современная питерская философская танатология, хотя и густо замешана постмодерном, активирована была к жизни “Новой архаикой”. Ее организационным отпочкованием можно считать Ассоциацию танатологов Санкт-Петербурга, в которую вошли, помимо меня... Валерий Савчук, Татьяна Артемьева и Михаил Уваров...» [3, с. 251]. Эту же мысль он повторяет в другом месте: «“Сигналы новоархаического искательства уже давно прорываются в эфире

¹ Демичев Андрей Витальевич (08.11.1957 – 24.10.2000) – теоретик некрореализма и основоположник философской танатологии в России, организатор Ассоциации танатологов Санкт-Петербурга, философ, поэт и писатель. Окончил вечернее отделение философского факультета ЛГУ в 1981 г., здесь же успешно защитил в 1988 г. кандидатскую, а в 1997 г. – докторскую диссертацию («Философские и культурологические основания современной танатологии»). Доцент философского факультета Ленинградского/Санкт-Петербургского университета с 1990 г. С 1997 г. – ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института человека РАН, директор Санкт-Петербургского филиала Московского института бизнеса и политики.

² Это стало лейтмотивом совместной с В.А. Белосусовым книги [1].

современного культуротворчества. “Новая архаика” – собирательно-артикулирующая интонация, установление голоса, первая весть, первый рассказ о вертикальной, многослойной, воздержанно-мужественной культуре, черпающей спокойную уверенность из материнского лона природы”. Это один из последних пассажей моей статьи “Death on the run, или Игра со смертью”, написанной почти десять лет назад и опубликованной в легендарном сборнике “Символы в культуре”...» [3, с. 250–251]. В предисловии к «Фигурам Танатоса» он конкретизировал начало своих танатологических штудий: «Решающим импульсом для его подготовки, а следовательно, и всей серии альманаха, стала лекция-беседа “Тема смерти в новой архаике”, проведенная 11 декабря 1990 г. в знаменитой “Бродячей собаке”, на фестивале Общества философии и искусства “Новая архаика”. Что ж, все это... думаю, не случайно» [5, с. 4]. Вначале Ассоциация танатологов Санкт-Петербурга была общественной организацией, но после того, как в ее ряды органично влился Вадим Львович Рабинович, во многом усилиями которого в 1994 г. было организовано Санкт-Петербургское отделение Института человека РАН, директором которого он стал (ученый секретарь – Татьяна Владимировна Артемьева; после реформирования Института человека и слияния его с Институтом философии РАН петербургское отделение было переименовано в Санкт-Петербургское отделение Института философии РАН и просуществовало до 2004 г.), петербургская танатология получила академический статус.

В 1990-е гг., в современном общественном сознании прочно ассоциирующиеся с определением «лихие», в кино господствовали доведенный до крайности нуар, треш, хардкор, сплэттер, зомби-хоррор: жизнь людей представлялась обреченной и беспросветной, избыточно жестокой, а насилие выступало нормой; в архитектуре царили китч, капиталистический романтизм с неизменными башенками и высокими и плотными заборами; в изобразительном искусстве – некрореализм. Для философов и художников этот период, отмеченный интеллектуальной и художественной свободой, породил веер самых различных, порой противоречивых направлений, течений, концептов. В философии был расцвет постмодернизма; новая архаика и «Новые тупые». Интенция новой архаики к отказу от тотальной игры и иронии совпала с устремлениями танатолога, поскольку его иро-

ния не сводится к насмешке, но привносит элемент провокации в устоявшееся отношение к смерти: «Ирония легко становится судьбой» [7, с. 22]. Свобода же понималась им как растворение в коллективном теле, подобное радости ритуального жертвоприношения, растворение в космическом мироустройстве, благодаря чему реализуется подспудное желание равенства на фоне кичливого торжества финансово-чиновничьей верхушки.

Говоря о становлении танатологии, трудно обойти вниманием интеллектуально-художественный контекст 1990-х гг. Осознав свободу, все заговорили в голос, многое было доведено до крайности; даже, казалось бы, скомпрометировавшая себя марксистско-ленинская идеология, понятая в духе оптимизма и веры в светлое будущее, не сдавала позиций: «Не может и не должно быть сомнения, что только оптимистическая уверенность в возможности достижения практического бессмертия человека должна быть присуща марксистско-ленинской философии, что лишь такая позиция достойна ее революционного, преобразующего мир и самого человека предназначения <...> в наши дни речь должна идти уже о том, чтобы отвратить от людей не только преждевременную, но и всякую смерть. Это значит, что пора во весь голос говорить о практическом бессмертии как главной цели общественного прогресса...» [2, с. 226–227]. Налицо отказ от традиции естественной трактовки физической смерти как непреложности последнего предела. Чутко реагируя на ожидание философских идей (сегодня сказали бы: концептов) интеллектуальным сообществом, вернее говоря – на недоверие к скомпрометировавшей себя философии в общественном пространстве, Демичев по-пастернаковски предпочитал поэзию, прозу, эссеистику, реализацию художественных проектов, в них он искал язык, который адекватно отражал бы его понимание смерти в культуре.

В эпоху перестройки идеологическая хватка окончательно ослабла и искусству уже не предписывались ни интонация безоговорочного оптимизма, ни преображение мира из неразумного в разумное состояние, из безобразного в «прекрасное». Когда же само искусство провозгласило свою смерть, тогда был заявлен плюрализм ориентиров, среди которых выделялись и архаический космос, и торжество низменной стороны человека, и разоблачение тоталитарной сущности деклараций о равенстве, и реа-

лизм «живого трупа» – не в изначальном смысле ожившего мертвеца, но трупа разлагающегося. Однако же их запредельный оптимизм был едкой карикатурой на жизнеутверждающий оптимизм: «После смерти наступает жизнь что надо, мужики!» – так пели герои фильма «Лесоруб» (1985) Евгения Юфита. Многообразие проявлений смерти ускользает от определенности, смерть отстаивала право быть фундаментальным различием, противящимся любой тоталитарной всеобщности. На постмодернистскую сцену выходили не по-федоровски воскресшие отцы, но ожившие трупы с их рефлекторными и спазматическими движениями зомби, у которых исключались свобода воли и любая партикулярная ритмика движений. В то же время герменевтика тонких критических намеков в адрес идеологической системы была отброшена за ненадобностью, как и сама аргументированная критика: ее сменили презрительное игнорирование, беспамятство и забвение предшествующего периода истории. Анализ истоков танатологии был бы однокбок без учета системы референций к постструктуралистским концептам и методологическим установкам, бытовавшим в ту пору в философской и художественной среде Петербурга.

Интенсивному переводу, реферированию и жадному усвоению, а в итоге – письму в духе понятий и категорий штудируемого мыслителя танатология, вслед за новой архаикой, противопоставляла самобытную модель существования. Демичев отвергал отношение к смерти, бытовавшее в идеологических изводах советской эпохи с ее культом молодости, оптимизма, ориентацией в будущее, – то состояние, в котором смерть была не узнана, а ее присутствие не затрагивало ни личного плана, ни экзистенциальных переживаний, поскольку смерть оказывалась немислимой, невообразимой, невозможной³. Демичев вслед за предшественниками, которых он нашел в том числе и среди «пассажиров “философского парохода”», чутко реагировал на разыгрывающуюся трагедию жизни и смерти. Он сделал важный вывод: борьба со смертью в советской России, а затем и в СССР оборачивается борьбой с жизнью. Мертвецы, не зарегистрированные по своему ведомству, решительно наруша-

ют границу, пружинисто занимают открытые линии, подвергают инспекции, утилизации, инвентаризации все живое, становясь на место живых, становясь «живее всех живых».

Советским избыточно оптимистичным декларациям Демичев противопоставил иную позицию: «Деструктивная стратегия табуирования, вытеснения смерти из внутрижизненного повседневного человеческого существования, как правило, происходит из страха идентификации с покойником и, следовательно, моделирует отношение человека прежде всего к собственной смерти или, в данном случае, скорее стремление избежать этих отношений, вычеркнуть возможность собственной смерти как перехода к несуществованию из проективности своего бытия. Конструктивная стратегия, напротив, принимает модель смерти как несуществования, но легче всего она разворачивается по отношению к смерти другого. В этом случае происходит весьма эффективная эмоционально-энергетическая подпитка смертью, близость которой возбуждает силы сопротивления и солидарности остающихся» [8, с. 47].

Отказ от официальной установки и творчество вне системы обеспечивали танатологии свободу в выборе как предмета, так и методов исследования, а экзистенциальная вовлеченность в тему смерти давала импульс исследовательскому азарту. Однако полная независимость и самодостаточность танатологии мнима, ибо следует учитывать, что регистры некропроизводства и их скрытые связи с героическим социалистическим строительством намного многообразнее и глубже, чем представляется на первый взгляд, даже если мы удерживаем в сознании, что «густой замес постмодернизма» инициировал танатологию, выросшую из новоярхаического искательства и космостроительных интенций. Критика настоящего положения дел, осуществляемая Демичевым, исходила из запротоколированной смерти культуры, последовавшей за смертью Бога, метафизики, человека; она не отбрасывала труп культуры, но сосредоточила все свое внимание на поиске «разлагающихся» фрагментов ее мертвых структур. Смерть может выглядеть иначе, если применить к ней практики анализа, характерные для современной западной мысли. Это давало шанс не только преодолеть интеллектуальный провинциализм, но и получить неожиданно весомые и востребованные по сей день результаты. Стремление Андрея Демичева вер-

³ Писатель и литературовед второй волны эмиграции Л.Д. Ржевский сравнивает сознание советского человека с психикой ребенка, которому смерть еще не ведома и для которого поэтому невозможна [13, с. 45].

нуть в философию вопрошание о смерти казалось экстравагантным проектом, а то и вовсе нефилософским предприятием. Однако радикализм его подхода, неизбежно оказывающегося за рамками классической рациональности, заключается в том, что он отвечал на вопросы, не дающиеся ни описанию, ни строгой рефлексии. Здесь требовались методы, свободные от диктата детерминистской причинности: «...раскрыть статус философской танатологии как мировоззренческого и ориентирующего знания, в том числе в горизонте постмодернистского задания современной культуры» [8, с. 10].

Чью позицию выражает автор? Не философский антрополог, не теолог – тут говорит танатолог, отрицающий постулаты Просвещения, которое если и упоминало о смерти, то уклончиво, невнятно, вскользь. Хотя понимание смерти Демичевым и исходит из разрыва трансцендентального и эмпирического планов, его интересуют точка прикосновения смерти и последующий процесс перехода организма в неорганическое состояние. Опираясь на Фрейда, он делает важный вывод: «Организм должен умереть собственной смертью, своим путем вернуться в неорганическое, исчерпав все ресурсы уклонения. Организм заботится о себе... лишь в силу стремления избежать не своей смерти, а не смерти вообще. Смерть усложняет свое приближение, делает это приближение обходным и лабиринтным» [7, с. 44].

Итогом первого этапа танатологических исследований стал анализ смерти не столько как субъективного опыта и экзистенциального переживания, сколько как социокультурного и идеологического конструкта, подверженного историческим изменениям. Андрей Демичев задал возможность разговора о смерти, чего не случилось бы, не будь у него опыта «парада смертей» в ситуации постмодерна. И здесь парадокс, запеленгованный Демичевым: после объявления столько смертей – от Бога до метафизики – сам феномен смерти не поддается схватыванию ни с помощью строгих дискурсивных практик, ни с помощью художественных средств. Искомую цель он определил как отчаянное «стремление гармонизации негармонизируемого» [7, с. 49].

Некрореализм

Следующей важной вехой танатологических исследований Демичева стал интерес к художественному течению – некрореализму, возникшему в 1980-х гг. в Ленинграде, в среде «Но-

вых художников»⁴. Его отцом являлся Евгений Юфит, среди ранних сподвижников которого были Олег Котельников, Андрей Мертвый (Курмоярцев), Евгений Дебил (Кондратьев), Юрий Циркуль (Красев), Леонид Трупирь (Константинов). История и практика некрореализма сегодня исследованы основательно, ему посвящены диссертационные исследования, монографии, статьи, альбомы и каталоги важнейших выставок. Фильмография и перечень основных работ, выставляемых в самых престижных отечественных и зарубежных музеях, тоже внушительны⁵. Все это так, но Андрей Демичев принадлежал к числу первых философов, которые обратили внимание на феномен некрореализма⁶ в ленинградском контексте как на продукт эпохи, выразивший самоощущение художников позднесоветского периода: «Современный советский некрореализм – одна из форм осознания или, скорее, художественно-инстинктивного ощущения господства смерти в выпрямленном ландшафте небытия» [4, с. 132] – выпрямленном господствующим мироощущением, сформированным советской идеологической машиной.

Некрореализм был тесно связан с контекстом советского времени, вне и без которого его протестные настроения, мистификацию революционной мифологии (смерть освобождает человека от конкретной идентичности и тем самым помещает его в воображаемое коллективное тело создателей будущей счастливой жизни, ради коей оно жертвует отдельным членом сообщества), доведение ее до героической абсурдности понять крайне сложно. Размышляя об этом, Андрей Демичев определяется с источником своего интереса: «Чем, собственно, инте-

⁴ В 1982 г. Тимур Новиков, Иван Сотников, Евгений Козлов и их друзья – Олег Котельников, Кирилл Хазанович – объединились в группу «Новые художники».

⁵ Кинематографический анализ некрореализма см. в: [15].

⁶ Следует все же отметить, что некрореализм возник не ex nihilo. Согласно искусствоведу В.В. Пачюкову, искусство 1960-х гг. «открыло новый некрополь, город мертвых»: «Вадим Сидур создал искусство “гроб-арта”. Игорь Макаревич спеленал себя, как мумию. Кабаков вырос в шкафу. Владимир Янкилевский посадил всех своих персонажей в ящики, напоминающие гробы. Герловины (супруги Римма Герловина и Валерий Герловин. – прим. авт.) поместились в пространстве кубика. Иван Чуйков пробивался сквозь заколоченные окна в нарисованные мнимые пространства...» [9, с. 22].

ресен некрореализм? Что следует ценить в нем прежде всего? Для меня, танатолога, ценность некрореалистической продукции очевидна. И она заключается в актуализации и попытках визуализации смерти как прижизненного состояния. <...> Аффект смерти не только травматичен, но через травматичность и конструктивен, исполняет идентификационную функцию» [7, с. 183]. Таким образом, осмысление некрореализма шло не только из зоны, которую Демичев называл постбытием, то есть из зоны умаления смерти, ее негации и забвения, господствующих в эпоху развитого социализма, но и изнутри художественного процесса. В частности, он не просто пишет о кладбище, устраивает конференции, собирает очередной том «Фигур Танатоса», а и деятельно участвует в фотографических проектах Владимира Кустова⁷. Их интересовали эстетика непроходимых оградок, покосившихся крестов и памятников из подручного материала, атмосфера заброшенных могил и смена времен года, которая меняет контекст знаков вечности и рождает щемящее чувство забвения⁸. Кладбище, утверждает Демичев, для советского человека стало образом жизни – героической жизни отцов, превратившейся в абсолютный образец для последующих поколений. Но танатологический проект говорит нам: кладбища, как и люди, тоже умирают. Возникновение некрореализма, а затем и танатологии совпало со сломом общественного строя и переводом всех отношений, включая искусство и отношение к смерти, на рыночные рельсы.

Демичев ценил поэтическое слово, любил философию и жизнь. Поэтому его позицию отличал не только интерес к конкретным работам, фильмам и проектам некрореалистов, кои сопровождаются рефлексиями-обобщениями с позиций танатологии, где танатологическое тесно сплетается с некрореалистичным, а художественное становится концептуальным жестом. К таким сплавающим до неразличимости художественный и танатологический подходы относится проект виртуального кладбища «Новые Литераторские мостки» (1994),

для которого отечественные (петербургские) философы, поэты, писатели, художники написали автоэпитафии [14, с. 234–240]. Поскольку о смерти Демичев говорил без суеверия, он создал ироничную автоэпитафию:

ЗАНИМАЛСЯ СМЕРТЬЮ
ИГРАЛ С НЕЙ
НО ВСЕ РАВНО УМЕР
ПОКА⁹

Некропоэтическая нехватка языка

Некрореализм дал художественный ресурс танатологу и чувство свободы в поиске адекватного языка и нужной интонации в разговоре о невозвратной утрате близкого человека: «Смерть близкого, “символическая смерть” разверзает внутреннее, сокровенное пространство, бытие-вне-себя, бездну и восторг именования» [7, с. 194]. Понятия научной философии, как она понималась в ту пору, и ее легитимных разделов – этики, эстетики, социальной философии и антропологии – не смогли удовлетворить его. «Хочешь быть искренним – забудь о жанрах», – таково кредо Андрея Демичева. И он ему следовал. И пусть «приставленные машинки» филолога или миколога (Ницше) дают ответы на чужие вопросы, его тексты отвечают на свои... «Запросы», – реактивно продолжит едкий комментатор. Но Демичев его проигнорирует. Распахнутая интонация текстов позднего периода выдержана без оглядки на цинизм и прищур снисходительности. И тем, как сегодня становится все яснее, Демичев преступает эпоху *пост-*; иными словами, в ситуации культурной избыточности оригинальность заключается в самой интонации, рождающей возможность разговора о событии смерти, который без автора не состоялся бы.

Задаваясь своими вопросами без прищур «могу и иначе», Андрей Демичев настойчиво возвращается в мастерскую, к месту одиноких ночных медитаций. Пишущий одинок? Всегда

⁷ См.: «Русское кладбище: опыт идентификации» (1994–1995) (авторы: А. Демичев, В. Кустов; галерея Laterna Magica, Хельсинки, Финляндия, декабрь 1998 г.), «Мавзолей как убежище формы» (авторы: А. Демичев, В. Кустов; Музей В.И. Ленина в Тампере, Финляндия, июнь 1999 г.) и др.

⁸ Об этом проекте см. программную статью альманаха: [6].

⁹ Злой иронией, отмечающей иронию постмодернистскую, ее игру и ускользание от однозначности, является неуклюжее участие словоруба – специалиста по нанесению надписей и художественных деталей на надгробный камень, который по своей инициативе расставил запятые, исправив текст автоэпитафии. Именно так выглядит сегодня надпись на могиле Андрея Витальевича Демичева на Смоленском кладбище Петербурга: «Занимался смертью, играл с ней, но все равно умер, пока».

перед лицом ночи и смерти. Можно ли публично размышлять о смерти? Мог ли на рыночной площади говорить о смерти Сократ? И почему тот, кто размышляет о смерти, часто приходит к поэзии, к мастерству гравировки состояния, к торжеству точно схваченного мгновения, уместного слова и жеста? Демичевская доктрина танатологии, определяя *завод* смерти, делает очевидной инвалидность уже-давно-мертвого дискурса *философии как науки*, не способной *вовлеченно* размышлять о смерти.

В мастерской Платона – так назвал его сын место, где по ночам работал Андрей Демичев, – он всматривается в лицо смерти, размышляет о ней и ей же открывается, вопреки предостережениям Спинозы: «Мудрый ни о чем не думает меньше, нежели о смерти, ибо мудрость есть мудрость жизни, а не смерти». А как иначе? Ведь предмет танатолога – смерть, о которой человеку не то что думать, дышать не хочется в ее присутствии. Ведь не пришел же на казнь учителя философ, «сказавшись больным». Задумавшийся о смерти остается один на один с вечностью, со всеми предшественниками и со всеми будущими поколениями. Смерть проверяет всех: «О том, как ты жил, можно сказать только после того, как ты умер». Всех, ну и?.. Другому бы хватило, Демичев же и нас, живущих, *окликает*, авось воскреснем для подлинной жизни.

Парафразы, аллюзии, риторические вопросы и перебои стиля... Его тексты – как лента Мёбиуса (вот банальность прилипчивая, недаром у Демичева – «клейкая»): начинает о смерти, а заканчивает жизнью; и, напротив, когда говорит о жизни – всплывают «маски жизни, играющие смерть». Провидческое движение руки как движение судьбы? «Философ живет в книге». Он собирает картину смерти постранично, по прозрениям и знакам ее понимания. Кто-то весь день живет, глядя на экран монитора, кто-то сторожит выгоду, а кто-то принужден быть при мысли, как приговский *милиционер* при свистке, о смерти. О ней его и спрашивают. А он? Книгой соединяет философское наукообразие и поэтическое вдохновение; последнее, впрочем, изгонялось из платоновской Академии. Но когда поэт берет верх, письмо Андрея Демичева вызывает во мне отклик. Он творит свой некропоэтический космос, как другие кладут русскую печь – чтобы было тепло спать и уютно жить. Для его описания он находит яркие поэтические образы: *биолетье*, *медные трупы*, *некровольная речь*, *смертоуборочные маши-*

ны. Двигаясь по страницам книги (которые, как и листья его деревьев, «пробивают отверстия роста») без страховки – без полуоборота лица смерти, – раздражаешься, что все время не о том и что смерть таится, не проступает, хотя и тронута зеленью слов: «И юн. Июнь». Когда она есть – меня нет.

«Что ж, нужно сегодня свихнуться», – то ли утверждает, то ли спрашивает Андрей Демичев, оглядывая постмортальный пейзаж за окном или картину некрореалиста Владимира Кустова в своем директорском кабинете. Директор филиала Института бизнеса и политики – танатолог. Казалось бы, несурезность. Но нет. Это всего лишь русская специфика танатологии. И в этом нас тоже убеждает Андрей Демичев.

Однако может ли мысль, увлеченная поэтическим периодом, родить истину смерти? Ведь его, танатолога, порождающий мир рефлексивен: блестящий шахматный игрок,двигающий слова как фигуры, но пойманный желанием смысла, он входит в мастерскую Платона вопреки геометрии мысли. А за подмогой танатолог обращается не только к *иностранным* авторам – М. Бланшо, Ф. Кафке, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Бодрийару, но и к предшественнику танатологии Ивану Тимофеевичу Фролову, проводнику эстезиса Алексею Алексеевичу Грякалову, к Мерабу Мамардашвили, любителю устной речи, к оппоненту его диссертации Валерию Подороге, к Аркадию Драгомошенко – мастеру паратаксиса, к спящему сыну Платону.

Борхес, предчувствуя смерть, написал книгу. Все думали, что речь будет о смерти, а он по крупницам собрал минуты счастья. Чтобы писать о смерти без иронии, нужно быть Николаем Федоровым или Морисом Бланшо. Иначе – диссертационное занудство и легковесность. Ведь дабы заклясть смерть, наша культура изобрела письмо, которое связано «с жертвоприношением самой жизни» (М. Фуко). Но когда письмо захватывает территорию Танатоса, тогда появляется возможность танатологии. К ней мы идем от известного, от истории вопросов, поставленных другими, от изложения взглядов, касаясь существа дела предшественников и переживая моменты понимания. В такие моменты рождаются собственные выводы Демичева, например: «Для русского человека смерть – поражение; жизнь – игра с выбыванием»; а художник или теоретик некрореалистического направления сознательно стремится «занять позицию выбывания и, следовательно, скомпрометировать не

только эту идеологию, но и идеологию как таковую» [8, с. 21]. В теоретическую постановку вопроса о смерти, в книгу вплетается личная трагедия, переживаемая автором, тема смерти усложняется, и, наконец, читатель оказывается экзистенциально вовлеченным в *переживание* смерти близкого человека. Здесь совпадают символ, поэтический образ и мысль. Такова логика жизни, она же логика танатологии.

На позднем этапе недолгого, но яркого творческого пути Андрей Демичев осмыслял опыт переживания смерти близкого человека; то был этап поиска адекватного языка для описания этого опыта, этап поэзии, прозы и некропоэтики. Отбрасывая сомнения и избегая оговорок, Демичев, используя все свои дарования и прилагая все силы, нашел философско-поэтический язык, который точно схватывал и описывал существо опыта, именуемого «смерть». Его мысль задевает существо дела смерти, а поэзия «вечной эротической тягой в *жизненичи* вращает колесо жизни»; вместе они – мысль и не разъятая с ней поэзия – суть его танатологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белоусов В.А., Демичев А.В. Гармония: противоречие, связь. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1991.
2. Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск: Наука, 1990.
3. Демичев А.В. «Новая архаика» и современная питерская танатология // Философский век. Вып. 21: Науки о человеке в современном мире. Ч. 1. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2002. С. 250–253.
4. Демичев А.В. Death on the run, или Игра со смертью // Символы в культуре: сборник статей / Отв. ред. В.В. Савчук. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1992. С. 129–142.
5. Демичев А.В. Предисловие // Фигуры Танатоса. Вып. 1: Символы смерти в культуре. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1991. С. 3–5.
6. Демичев А.В. Русское кладбище: опыт идентификации // Фигуры Танатоса. Вып. 6: Кладбище. СПб., 2001. С. 87–97.
7. Демичев А.В. Территория Танатоса. СПб.: Академия исследования культуры, 2020. (в печати)
8. Демичев А.В. Философские и культурологические основания современной танатологии: дисс. ... д-ра филос. н. СПб., 1997.
9. Другое искусство? // Декоративное искусство СССР. 1991. № 7. С. 19–25.
10. Дударева М.А. Поиски «иного царства» в русской литературе XIX – начала XX века: фольклорная эстетика. М.; СПб.: Нестор-История, 2018.
11. Мордовцева Т.В. Идея смерти в культурно-философской ретроспективе. Таганрог: Изд-во ТИУиЭ, 2001.
12. Павленко А.А. Танатологическая концепция культуры России в работах А.В. Демичева // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2013. Т. 2. № 4. С. 57–60.
13. Ржевский Л. Язык и тоталитаризм. Мюнхен: Ин-т по изучению истории и культуры СССР, 1951.
14. Савчук В.В. Конверсия искусства. СПб.: Петрополис, 2001.
15. Умер некрореализм // Ежеквартальный журнал «Сеанс». 15.12.2016 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://seance.ru/articles/goodbye-yufit>

REFERENCES

1. Belousov, V.A. and Demichev, A.V., 1991. *Garmoniya: protivorechie, svyaz'* [Harmony: contradiction, connection]. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevost. un-ta. (in Russ.)
2. Vishev, I.V., 1990. *Problema lichnogo bessmertiya* [The issue of personal immortality]. Novosibirsk: Nauka. (in Russ.)
3. Demichev, A.V., 2002. «Novaya arkhaika» i sovremennaya piterskaya tanatologiya [«New archaic» and modern Saint Petersburg's thanatology]. In: *Filosofskii vek. Vyp. 21: Nauki o cheloveke v sovremennom mire. Ch. 1. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskii Tsentri istorii idei*, 2002, pp. 250–253. (in Russ.)
4. Demichev, A.V., 1992. *Death on the run, ili Igra so smert'yu* [Death on the run, or the game with death]. In: *Savchuk, V.V. ed., 1992. Simvoly v kul'ture: sbornik statei. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGU*, pp. 129–142. (in Russ.)
5. Demichev, A.V., 1991. *Predislovie* [Introduction]. In: *Figury Tanatosa. Vyp. 1: Simvoly smerti v kul'ture. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGU*, 1991, pp. 3–5. (in Russ.)
6. Demichev, A.V., 2001. *Russkoe kladbishche: opyt identifikatsii* [Russian cemetery: an attempt of identification]. In: *Figury Tanatosa. Vyp. 6: Kladbishche. Sankt-Peterburg*, 2001, pp. 87–97. (in Russ.)
7. Demichev, A.V., 2020. *Territoriya Tanatosa* [The territory of Thanatos]. Sankt-Peterburg:

Akademiya issledovaniya kul'tury, 2020. (in print) (in Russ.)

8. Demichev, A.V., 1997. Filosofskie i kul'turologicheskie osnovaniya sovremennoi tanatologii [Philosophical and cultural studies foundations of modern thanatology], dissertatsiya doktora filosofskikh nauk. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

9. Drugoe iskusstvo? [Other kind of art?], Dekorativnoe iskusstvo SSSR, 1991, no. 7, pp. 19–25. (in Russ.)

10. Dudareva, M.A., 2018. Poiski «inogo tsarstva» v russkoi literature XIX – nachala XX veka: fol'klornaya estetika [The quest for «another world» in Russian literature of the XIXth – early XXth century: folklore aesthetics]. Moskva; Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya. (in Russ.)

11. Mordovtseva, T.V., 2001. Ideya smerti v kul'turfilosofskoi retrospective [The idea of

death in the retrospect of philosophy of culture]. Taganrog: Izd-vo TIUIE. (in Russ.)

12. Pavlenko, A.A., 2013. Tanatologicheskaya kontseptsiya kul'tury Rossii v rabotakh A.V. Demicheva [Thanatological concept of Russian culture in the works of A.V. Demichev], Uchenye zapiski Komsomol'skogo-na-Amure gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta, Vol. 2, no. 4, pp. 57–60. (in Russ.)

13. Rzhetskii, L., 1951. Yazyk i totalitarizm [Language and totalitarianism]. Munich: In-t po izucheniyu istorii i kul'tury SSSR. (in Russ.)

14. Savchuk, V.V., 2001. Konversiya iskusstva [Conversion of art]. Sankt-Peterburg: Petropolis. (in Russ.)

15. Umer nekrorealizm [The death of nekroralism]. URL: <https://seance.ru/articles/goodbye-yufit> (in Russ.)

Н.Б. Афанасов*

К ВИЗУАЛЬНОЙ СЕМИОТИКЕ ФАШИСТСКОЙ УТОПИИ:
«ЗВЕЗДНЫЙ ДЕСАНТ» ПОЛА ВЕРХОВЕНА

Статья предлагает анализ идеологических нарративов в культовом фильме Пола Верховена «Звездный десант» (1997). Нидерландско-американский автор известен своим особым и провокационным подходом к режиссуре, который объединяет низкое и высокое. Помимо прочего, Пол Верховен предлагает в своих фильмах высказывания о таких философских категориях, как власть, насилие, утопия, сексуальность и др. «Звездный десант» является одним из самых противоречивых произведений режиссера, представляя собой экзотерическую критику фашистской утопии. Автор статьи указывает, что разночтения в интерпретациях, которые можно обнаружить в исследовательской литературе, заслуживают отдельного анализа. Прибегая к методологической рамке визуальной семиотики, а также обращаясь к литературному прототипу фильма, одноименному роману Роберта Хайнлайна, статья показывает, что в плане критического высказывания фильм вышел за границы замысла режиссера. В конечном итоге прямая интерпретация фильма как апологетики насилия и шовинизма имеет свою реальную основу, что порождает ряд вопросов о нейтральности роли первоисточника, сценаристов и самой избранной Верховеном визуальности.

Ключевые слова: утопия, социальная философия, анализ фильма, философия кино, фашизм, национал-социализм, Пол Верховен, «Звездный десант»

Towards visual semiotics of fascist utopia: Paul Verhoeven's «Starship troopers». NIKOLAI B. AFANASOV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The article offers an analysis of ideological narratives in Paul Verhoeven's cult film «Starship troopers» (1997). The Dutch-American author is known for his special and provocative approach to directing, which combines the low-brow with the high-brow. Among other things, in his films Paul Verhoeven offers statements about such philosophical categories as power, violence, utopia, sexuality, etc. «Starship troopers» is one of his most controversial works, representing an exoteric criticism of the fascist utopia. The author of the article points out that discrepancies in interpretations of the film, which can be found in the research literature, are worth analyzing. Using the methodological framework of visual semiotics and referring to the literary prototype of the film, Robert Heinlein's novel of the same name, the article shows that in terms of critical expression the film went beyond the boundaries of the director's plan. In the end, the direct interpretation of the film as apologetics for violence and chauvinism has its own real basis, which raises a number of questions about the neutrality of the role of the original source, the screenwriters' work, and the visual style chosen by Verhoeven.

Keywords: utopia, social philosophy, film analyses, philosophy of cinema, fascism, national socialism, Paul Verhoeven, «Starship troopers»

* АФАНАСОВ Николай Борисович, младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

E-mail: n.afanasyov@gmail.com

© Афанасов Н.Б., 2020

Авторское кино всегда находилось в фокусе внимания философов. Но массовый кинематограф стал предметом исследования сравнительно недавно. Несколько десятилетий назад область философии кино стала вытесняться новой дисциплиной – *cinema studies*. Этот процесс маркирует переход от анализа авторского и/или фестивального кино к работе с массовыми продуктами. Подходы к пониманию феноменов, тем не менее, значительно различаются как по используемым методам, так и по своим задачам. Особенную сложность представляет работа с произведениями режиссеров, которые начинали как «авторы», но впоследствии стали снимать массовое кино. Кинематограф можно анализировать формально, как часть визуального извода культуры, включенной в общий контекст символического производства. Но можно анализировать его и как специфическое высказывание, обладающее нередуцируемым к форме содержанием. Кинопроизводство, особенно распространившееся после Второй мировой войны и заслуженно ставшее явлением, претендующим на культурную гегемонию [3, с. 198], предложило универсальный язык изображения взамен национальным языкам и замкнутым культурным кодам. Визуальность в самой своей задаче стремится к их преодолению [2, с. 50–51]. В таком понимании кинематограф, казалось бы, не требует работы «переводчика».

Однако кажущееся языковое упрощение способа передачи информации, имеющее своей целью главным образом расширить потребительскую аудиторию, не всегда подразумевает примитивизацию смысла высказывания. Более того, по историческим меркам фильм как способ репрезентации смыслов сравнительно нов, и не следует поддаваться соблазну достаточности использования привычного нам арсенала герменевтической традиции для его полноценного понимания [14, р. 225]. Ситуация вдобавок осложняется тем, что не все кино авторское, и становится еще более запутанной, если «автор» снимает массовое кино. Это происходит потому, что формат серьезной работы с массовой культурой предполагает рефлексивный исследовательский подход и мастерское владение материалом массовой же культуры, чем могут похвастаться немногие [6, с. 20–21]. «Переводчик» фильму все еще не нужен, но вот без интерпретатора сложность смысла может ускользнуть даже от весьма искушенного зрителя.

Порой происходит странное – в произведении оказывается больше содержания, чем хотел сказать автор. Бывает и так, что само содержание начинает жить своей, отличной от замысла автора жизнью.

Научно-фантастический фильм «Звездный десант» Пола Верховена 1997 г. в момент выхода в прокат бросил вызов и интерпретаторам, и аудитории. Высокобюджетному голливудскому научно-фантастическому боевику, снятому нидерландским по происхождению режиссером с именем и сложившейся репутацией артхаусного автора, предшествовали невероятно коммерчески успешный, получивший статус культового фильм «Вспомнить все» (1990) и потерпевший полный провал несмотря на широкую рекламную кампанию [8, с. 80–81], завоевавший анти-премию «Золотая малина» стрип-мюзикл «Шоугелз» (1996). Между этими двумя фильмами в 1992 г. Верховен снял еще один важный для истории кинематографа фильм – скандальный и успешный «Основной инстинкт». Со «Звездным десантом» произошло что-то среднее между этими тремя примерами: фильм не был успешен в прокате, но и не провалился. Статус общепризнанного «культового кино», как и многие другие фильмы Верховена, он приобрел, но лишь спустя годы [9, р. 35–36].

Такая неочевидная судьба фильма как раз и была связана со сложностями восприятия, которые имеют важное значение в производстве фильма как завершенного феномена (сам фильм всегда представляет собой результат работы и создателей, и зрителей) [4, с. 45–47]. Критика отнеслась к картине негативно, в результате определенного считывания того социально-политического высказывания, которое вкладывал в картину режиссер. Как отмечает сам Верховен, многие даже не поняли ироничности картины [12, р. 130]. И это, несомненно, повлияло на коммерческую судьбу «Звездного десанта». Ирония, пародийность и гротеск, присущие творчеству и специфическому киноязыку Верховена [25, р. 296], в фильме главным образом выражены через визуальные символы, отсылающие к ряду контекстов, чаще всего – но не только – ассоциирующихся с фашизмом и национал-социализмом [11]. Без считывания этих знаков и их соотнесения с тем визуальным цитированием, к которому прибегает режиссер, история главного героя Джона Рико была бы обычной историей простого и патриотичного выпускника школы, выходца из семьи, принад-

лежащей к высшему среднему классу, который вступает в армию из-за девушки и под влиянием любимого учителя. Эту историю, учитывая бюджет фильма и репутацию режиссера, ждал бы безоговорочный успех, и, предположим, ряд незначительных претензий и упреков со стороны критиков в банальности сюжета.

В нашем рассмотрении «Звездного десанта» мы обратимся не только к очевидным киноцитированиям, в значительном количестве присутствующим на экране, но и к жанровой структуре фильма, содержащей то, что мы называем «структурным» цитированием, отсылающим к зрительскому опыту других культурных продуктов и создающим восприятие фильма в процессе его просмотра определенной аудиторией [4, с. 56]. Структурность цитирования особенно важна для понимания замысла автора, создающего продукт массовой культуры, поскольку цитата, включенная в киноповествование, не только имеет референтом оригинал, но и находится в сложной системе смысловых взаимоотношений с другими отсылками в ткани фильма. Говоря о сопутствующем толкованию произведения контексте, отметим, что дополнительная сложность может возникнуть, если учесть, что «Звездный десант» Пола Верховена имеет прототип – одноименный роман Роберта Хайнлайна 1959 г. Как и фильм, книга была неоднозначно встречена публикой, не сразу вошла в традиционный канон мейнстримной фантастики 1950-х и 1960-х гг. и ставила перед читателем ряд провокационных вопросов [13; 23]. В конечном счете книга приобрела культовый статус. Однако история создания фильма не соответствует критериям, позволявшим бы с полной уверенностью отнести ее к «экранизациям». Эдвард Ноймайер, участвовавший в работе над рядом других фильмов Верховена, таких как «Робокоп» и «Вспомнить все», изначально писал сценарий под рабочим названием «Охота на жуков на аванпосте №9», не связанным с романом Хайнлайна. Вопросы авторского права, перекличка основных тем и популярность первоисточника привели к решению изменить название и ориентироваться при создании фильма в том числе и на книгу. Впрочем, лишь до определенной степени, поскольку попытка самого Верховена ознакомиться с произведением не увенчалась успехом: «Я остановился спустя две главы, потому что это было так скучно... Это действительно довольно плохая книга. Я попросил Эда Ноймайера рассказать мне сюжет,

потому что я просто не мог ее прочесть. Это очень правая книга» [26, р. 189].

Мы начнем обзор репрезентаций и кросскультурных отсылок в фильме с бросающегося в глаза провокативного визуального киноцитирования, к которому сознательно прибегает Верховен. Оно усиливается не только тем, что в «Звездном десанте» достаточно отсылок к символике исторического нацизма, но и более общим контекстом цитирования. Впрочем, того количества обращений к эстетике национал-социализма, которое есть в фильме, было бы уже достаточно для того, чтобы вызвать чувство морального дискомфорта у посетителя кинотеатра, который пришел развлечься и почувствовать солидарность с героями, борющимися за правое дело. Ведь рядовой кинозритель, на что рассчитывает Верховен, нагружен знанием о массовой культуре, в изобилии предоставляющий изображения из эпохи Второй мировой войны [20]. Зритель также – как потребитель идеологии – всегда знает, какую оценку нужно выносить тому или иному явлению.

Более всего впечатлившим публику и критику в фильме является визуальное обращение к пропагандистской картине Лени Рифеншталь «Триумф воли» (1935), очевидность и важность которой для структуры «Звездного десанта» позволяет ряду исследователей говорить о сознательно предпринятой «мимикрии» под национал-социалистический пропагандистский фильм [11, р. 104]. Задача этой мимикрии не сводится к сатире и пародии, но служит появлению эмпатии, идентификации с происходящим на экране: «Помните кадры в начале “Звездного десанта”, где они все поворачиваются к камере и говорят: “Я исполняю свой долг!”? Это прямо из фильма Лени, где один парень разворачивается и говорит: “Я из Силезии”. А затем другой говорит: “Я из Баварии”» [12, р. 132]. Пропганда обращается прямо к зрителю, к нам. При этом следует отметить «идеальную» внешность героев, чья кожа лишена изъянов и сильно отретуширована в кадре, что также сознательно отсылало к эстетике нацистской пропаганды, предпочитавшей использовать изображения красивых героев [12, р. 132].

Главный смысл провокации, однако, не просто в обращении к нацистской пропагандистской кинопродукции, но в помещении ее в определенный контекст: вторым наиболее важным визуальным ориентиром «Звездного десанта» выступает американский пропагандистский

многосерийный фильм времен Второй мировой «Почему мы сражаемся» (1942–1945), созданный по заказу правительства Фрэнком Капрой и Анатодем Литваком для оправдания участия американских военных в кампании на континенте. Полом Верховеном создается смысловое напряжение, когда в один ряд ставится немецкий нацизм и американский патриотизм, хотя последний, казалось бы, должен представляться правильной и положительной позицией по меньшей мере для целевой аудитории фильма: «Риторика гражданственности и долга, видео “Почему мы сражаемся”, отсылающее к знаменитой серии Фрэнка Капра времен Второй мировой, транслируемые изображения резни, шутивая сцена “внутреннего фронта”, в которой дети радостно давят жуков, – все эти элементы предлагают верную и даже необходимую стратегию действия» [22, р. 33].

Герои фильма, на первый взгляд, действительно являются положительными персонажами, ничем не отличающимися от привычных образов, тиражируемых боевиками [15, р. 128], и сражаются за будущее Земли. Но они сражаются, являясь гражданами Земной Федерации, герб которой отсылает к «государственному орлу» нацистской Германии. За образец их серых оттенков военной формы была взята форма различных подразделений Вермахта с соблюдением деления на рода войск, что заметно на примере костюмов офицеров космофлота, практически идентичных форме «Люфтваффе». Еще более показательно это сходство проявляется в кожаных плащах интеллектуальной элиты армии, куда попадает из-за своих выдающихся аналитических и психических способностей друг Джона Рико Карл. Их обмундирование полностью копирует плащи членов отрядов SS. Режиссер сознательно подбирал на главные роли героев с лицами, отсылающими к персонажам нацистских роликов [12, р. 132].

Обратим внимание, что в фильме имеет место зависимость идентичности образцов формы от интеллектуальных требований для попадания в определенный род войск: Кармен Ибанес, девушка главного героя на момент начала фильма, талантливее Рико в математике и поэтому попадает в космофлот; Карл Дженкинс, лучший друг Рико, обладая фактически экстрасенсорными способностями, оказывается в военной разведке, где быстро делает карьеру и спустя некоторое время руководит бывшими товарищами по школе. Их форма куда больше

походит на нацистскую, чем форма Рико, который, не обладая особыми интеллектуальными способностями, попадает в межгалактические десантные войска. Обстановка же в казарме десантников практически не отсылает к нацизму, а воспроизводит стандартные изображения быта американских военных, тем самым, во-первых, укрепляя ощущение идентификации зрителя с простыми солдатами, а, во-вторых, играя с представлениями массового зрителя о стиле элиты нацистских вооруженных сил [16, р. 312–314].

Все эти отсылки подаются как нечто естественное, вписанное в логику повествования, не становясь предметом метакритического, ироничного высказывания, о котором говорит режиссер в многочисленных интервью [12]. Реальность вселенной «Звездного десанта» совпадает с нашей: нам предлагается взглянуть на мир не столь далекого будущего. Эта реальность помнит о своей и нашей истории, правда, совершенно особым образом. В частности, во время школьного урока преподаватель истории и философии Расчек, являющийся чрезвычайно важным персонажем для повествования, выдвигает контраргумент на высказывание одной из учениц о том, что насилие ничего не решает: он предлагает вспомнить Хиросиму. Без каких-либо уточнений со стороны преподавателя по реакции аудитории видно, что аргумент сработал. То есть события Второй мировой войны, а также, предположим, ее визуальность не были утрачены в исторической памяти и до сих пор понятны старшеклассникам. Видимо, в данном случае речь идет об «избирательности»: люди помнят о ядерной бомбардировке японских городов, но не осознают, что вооруженные силы их государства сражаются в нацистской форме.

Сцены из первой части фильма, где мы наблюдаем будущих солдат, сидящих на уроках, играющих в американский футбол, танцующих на выпускном бале, сообщают нам много об истории и социально-политической организации изображаемого общества. Присутствуя на двух уроках – экзобиологии, а также совмещенных истории и философии, мы узнаем, что некогда демократия привела общество к хаосу, но ветераны сумели разрешить кризис, взяв власть в свои руки. Эдвард Ноймайер, более внимательно работавший с текстом романа Хайнлайна и многое вложивший в фильм в идейном отношении, определяет его тематику как связанную с проблемами демократическо-

го устройства, не имеющего иммунитета к фашизму, скрытому в человеческой природе: «У меня было ощущение, что сегодняшняя киноаудитория оценит идеи Хайнлайна. Потому что посыл оригинальной книги был довольно прямолинеен: демократия терпит крах, и нам необходим строгий контроль над нашей культурой» [18, р. 10].

Учитывая, что режиссер также знакомит нас с органами верховной власти Земной Федерации, которые показывают в новостных сводках, интерпретация «власти ветеранов» должна быть понята как вариация «культурной гегемонии», предполагающей ангажированность учителя, выступающего по отношению к транслируемой им молодому поколению культуре в качестве скульптора и философа [1, с. 433–442]. Возможно, что в прошлом ветераны управляли Федерацией напрямую, но сейчас многие из них, продолжая задавать общий культурный тон, ушли с руководящих постов. Заметно, что среди политиков и управленцев есть много молодых людей, но вот среди преподавателей мы видим только двух людей среднего или даже старшего возраста, имеющих увечья, которые были получены на войне – у Расчека нет одной руки, а лицо преподавателя экзобиологии обожжено, она незряча. В конечном счете именно Расчек, как преподаватель философии и как философ, оказывает решающее влияние на принятие Рико решения о вступлении в ряды вооруженных сил.

Расчек делает это, в сущности, достаточно изящно, прибегая к сократическому методу, то есть задавая оппоненту вопросы. Основной внутренний конфликт главного героя разворачивается вокруг проблемы политического участия и инициированного этим кризиса самоидентификации [15, р. 126]. В обществе Земной Федерации существует жесткое разделение на две неравные в правах группы: гражданских и граждан. Это «неравенство» не накладывает отпечатка на уровень материального благополучия. Родители Рико – «гражданские», но имеют прекрасный дом, работу и, кажется, ни в чем не ограничены. Поэтому они выступают против идеи сына стать гражданином, ведь для них потенциальные приобретения непропорциональны издержкам. Для получения более высокого статуса необходимо прохождение непростой воинской службы. В числе будущих предпочтений – возможность участия в политическом процессе и лицензия на рождение

ребенка. Отличие от подлинно философского вопрошания Сократа в том, что учитель Расчек всегда знает правильные ответы и дает моральную оценку «неправильным». Вдобавок он, естественно, находится во властной позиции по отношению к ученикам. В фильме есть и визуальное обращение к философии. На стенде в классе висят репродукция платоновской пещеры, гравюра бюста Аристотеля и портрет, вероятно, наиболее важного для фильма философа – Фридриха Ницше.

Об идеологическом устройстве и ценностях ветеранов, которые транслируют последние в школе, мы узнаем на уроке экзобиологии. Преподаватель, рассказывая о социальном устройстве арахнидов, за препарацией одного из представителей внеземной расы, обращает внимание на их совершенство. Не обладая, как отмечает биолог, индивидуальностью и ложными потребностями, арахниды становятся идеальными солдатами. Их выживаемость и устойчивость к внешним воздействиям также значительно превосходят человеческие ресурсы. Строго иерархичная политическая система жуков делает возможной быструю и эффективную военную мобилизацию. Поэтому в неизбежном столкновении человечества и арахнидов за «жизненное пространство» [11, р. 105] речь будет идти о социал-дарвинистской борьбе видов или, если угодно, рас за выживание. Это не преувеличение, поскольку герои фильма никогда не говорят об отражении агрессии или конфликте ограниченного масштаба. Один из пилотов космолота перед смертью бросает такую фразу: «Придет час, и такой же человек, как я, уничтожит тебя и всех вас, тварей!»¹.

Важной частью «структурного» цитирования фильма, не являющейся отсылкой к видеопродукции широко известных аудитории исторических источников, можно назвать его интерактивный дизайн, заигрывавший с только набиравшим популярность интернетом и его форматом подачи новостей: «“Звездный десант” (1997) предлагает разнообразие пропаганды, новостей и коммерческих клипов, представленных как часть всемирного интерактивного видеосигнала, который отсыла-

¹ В цитате приведен официальный русский дубляж, который из цензурных соображений недостаточно передает расистские коннотации. В оригинале фраза звучит так: «One day someone like me is going to kill you and your whole fucking race! (курсив мой. – прим. авт.)».

ет к работе интернета» [14, р. 4]. Новостные сводки, с которыми нас знакомит режиссер, выстроены по принципу участия смотрящего, предлагая тому включиться в активный процесс ознакомления с происходящим, выбирая на экране из нескольких опций, а также кликая курсором мышки надпись «Вы хотите знать больше?», стилизованную под отображение интернет-страниц в ранних версиях браузера Internet Explorer. Обращение к функционированию интернет-культуры на момент выхода в прокат работало на снижение градуса иронического восприятия фильма, мимикрируя под медиа-реальность настоящего.

Выбор этого смещения форм пропагандистского ролика, новостного выпуска и полноценного фильма в единственном моменте предоставляет возможность сломать «четвертую стену», обратившись к реальности разума, а не эмоциям, владеющим нами и героями повествования при виде сцен смертей. Репортер, ведущий трансляцию из казармы, дает вводку, которая должна была бы пробудить у зрителей новостной программы, уже кликнувших на «Вы хотите знать больше?», и, соответственно, у зрителей фильма сомнения в оправданности происходящей кровавой бани: «Некоторые говорят, что жуки были спровоцированы вторжением в среду их естественного обитания, что политика “жить и давать жить другим” могла бы быть предпочтительнее войны...». Мысль, которая на самом деле звучала в фильме ранее, о том, что агрессия жуков является ответной реакцией на вторжение колонистов, прерывается Рико: «Я из Буэнос-Айреса, и я говорю: “Убить их всех!”».

Отдельная тема фильма – это репрезентация последствий насилия, показанных чрезвычайно реалистично и физиологично: пустые черепные коробки с высосанными жуками мозгами, оторванные конечности, вываливающиеся кишки. Изображая поле боя, Пол Верховен не жалеет зрителя. Жестокость и насилие повсеместны как в отношении людей, так и в отношении арахнидов, которых также безжалостно убивают и над которыми ставят эксперименты жители Земли. Сам режиссер в одном из интервью о насилии заявил: «Я не знаю, как обойти тему, если мир стал бойней» [15, р. 129]. Визуальное рассмотрение изображений жестокости и насилия в фильме могло бы стать темой для отдельного исследования, однако для нас в первую очередь важна взаимная структура на-

силия: и жуки, и люди в своей агрессии поступают симметрично.

То, что у жуков якобы отсутствуют чувства, – заблуждение. В нескольких моментах фильма мы видим глаза арахнидов перед смертью, и в них нет ничего кроме страха и боли. Для того, чтобы это не осталось незамеченным зрителем, в конце повествования, когда военной разведке удастся захватить одного из главных жуков-интеллектуалов, тем самым приблизив человечество к победе в межвидовом и межрасовом конфликте, Карл, напомним, обладающий чем-то вроде телепатии, говорит о жуке: «Он боится!»

В рамках темы насилия также есть один любопытный пример «структурного» цитирования. В одном из эпизодов новостного выпуска в фильме для подтверждения опасности арахнида транслируются кадры того, как он, находясь в клетке, убивает специально приведенную туда корову, что является отсылкой к популярному в 1950-х и 1960-х гг. тропу научно-фантастических фильмов про пришельцев [7].

Но причем здесь утопия? Если с «фашизмом» в фильме все ясно, то, взяв за скобки эстетику нацизма, давайте обратимся к той реальности, которую изображает фильм. Герои счастливы, несмотря на все, что происходит вокруг них. Ни смерть родных, ни смерть друзей, ни что бы то ни было не может вызвать у них продолжительную негативную эмоцию или заставить их задавать вопросы о происходящем. Даже собственная возможная смерть не становится отправной точкой экзистенциального переживания. Она заглушается риторическим вопросом Расчека: «Вы что, хотите жить вечно?» Чувство единения и ощущения от выполняемого правого общего дела, предоставляемые государством, снимают все вопросы. Личностное измерение жизни, которое могло бы стать источником проблем, всегда разрешается через структуры власти либо при моральной поддержке ветеранов. Это хорошо описывается метафорой, сопровождающей завершение школьного бала и части фильма, не посвященной войне, до которого многие из героев находятся в кризисе: танцпол растворяется в орле герба Земной Федерации.

Социальные структуры также утопичны и не всегда редуцируются к влиянию утопического мышления национал-социализма. В частности, фильм заигрывает с темами гендерного равенства и политкорректности. Знаменитой стала сцена, в которой солдаты – и мужчины, и женщины – принимают душ вместе. Несмотря на

традиционно присущее изображениям фашизма в массовой культуре превознесение маскулинности [19, р. 141], Верховен сознательно подчеркивает равные возможности и де факто равное положение между женщинами и мужчинами в обществе. Помимо высказывания о гендерной проблеме, Верховен включает в повествование и темнокожих актеров, а родным городом героев является латиноамериканский Буэнос-Айрес. Расового конфликта между жителями Земной Федерации нет. Идеалы американского равенства, в сущности, реализованы во вселенной «Звездного десанта». Впрочем, необходимо отметить одну любопытную деталь: «Вероятно неслучайно, что фильм не изображает азиатских персонажей, поскольку их культурная инаковость была включена в практически непроницаемые тела инопланетных насекомых» [10, р. 51–52].

Ранее высказанные нами наблюдения не должны приводить читателя и зрителя к поспешной интерпретации фильма как просто ироничной подмены семейного фильма про войну на пропаганду милитаризма. Безусловно, Верховен изначально обманывал свою аудиторию и снял не простой научно-фантастический боевик. Однако подмена сложнее, и абсолютно неправильно думать, что увидеть за красочной картинкой скрытый фашизм означает понять фильм. Наиболее любопытным и наименее исследованным в литературе является жанровое своеобразие фильма, также являющееся «структурным» цитированием. Это понимание фильма как традиционной молодежной комедии с элементами эротики². В повествовании присутствуют все основные сцены, сопутствующие фильмам об американской школе, с поправкой на то, что события происходят в будущем: препарирование арахнида (ср. с лягушкой), спортивный матч, домашняя работа, выпускной бал. Связь секса и фашизма традиционно интерпретируется как укорененная в садомазохистских, нетрадиционных отношениях, наиболее известным кинематографическим воплощением чего служит фильм Лилианы Кавани «Ночной портье» (1974)

[17]. Но в «Звездном десанте» нет ничего нетрадиционного, и важно именно это.

Нельзя останавливаться на удобной и психологически комфортной интерпретации «Звездного десанта» как слишком тонкой сатиры, непонятой критиками сразу, но понятой впоследствии нами. Дело в том, что критики ошиблись не потому, что хотели ошибиться, и даже не потому, что были недостаточно компетентны для работы с фильмом Верховена. Пол Верховен, пусть он сам и определяет главной задачей своего фильма критику внешнеполитического империализма США [12, р. 137], ставит вопросы о смысле и границах демократии, политического участия, патриотизма, утопизма. На это, в частности, обращает внимание философ Виталий Куренной, указывая в контексте фильма, «насколько смысл человеческого существования пропитан политическими категориями» [5, с. 131]. И именно визуальное, которое мимикрирует не только под фашизм, но и под традиционное голливудское кино, дает нам понять эту серьезность и не отбрасывать сразу смысл «прямой» интерпретации «Звездного десанта».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Грамши А. Тюремные тетради: в 3-х ч. Ч. 1. М.: Политиздат, 1991.
2. Гройс Б. Квентин Мейясу – это в чистом виде Сталин // Логос. 2018. Т. 28. № 4. С. 27–54.
3. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма. М.: Издательство Института Гайдара, 2019.
4. Корте Г. Введение в системный киноанализ. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2018.
5. Куренной В.А. Целлулоидный апокалипсис // Логос. 2000. № 3. С. 116–138.
6. Павлов А.В. Анализ фильма: теперь и в России // Корте Г. Введение в системный киноанализ. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2018. С. 11–24.
7. Скал Д.Дж. Книга ужаса. История хоррора в кино. СПб.: Амфора, 2009.
8. Хантер И. Бивер Лас-Вегас! Слово фаната в защиту «Шоугелз» // Логос. 2014. № 5. С. 79–96.
9. Burch, N., 2003. Embarrassing Showgirls. Film Quarterly, Vol. 56, no. 3, pp. 35–36.
10. Cass, J., 1999. SS Troopers: cybernostalgia and Paul Verhoeven's fascist flirtation. Studies in Popular Culture, Vol. 21, no. 3, pp. 51–63.
11. Crim, B., 2010. The intergalactic final solution: Nazism and genocide in Paul

² Как ни странно, в академических публикациях это измерение фильма фактически не отражено, однако команда YouTube-канала «Wisecrack», созданного группой американских философов и киноведов, выпустила аналитический разбор «Звездного десанта» под названием «Starship troopers: how to make fascism SEXY», где в том числе затрагивается и обсуждаемая нами тема (см.: [21]).

Verhoeven's *Starship Troopers*. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Vol. 28, no. 4, pp. 104–115.

12. D'Amato, B. and Rimanelli, D., 2016. Dutchman's breaches. In: Barton-Fumo, M. ed., 2016. *Paul Verhoeven: interviews*. Jackson: University Press of Mississippi, pp. 130–140.

13. Dickinson, D., 1986. What is one to make of Robert A. Heinlein? *Modern Fiction Studies*, Vol. 32, no. 1, pp. 127–131.

14. Geniusas, S., 2015. Between phenomenology and hermeneutics: Paul Ricoeur's philosophy of imagination. *Human Studies*, Vol. 38, no. 2, pp. 223–241.

15. Guéret, O., 2016. Interview with Paul Verhoeven. In: Barton-Fumo, M. ed., 2016. *Paul Verhoeven: interviews*. Jackson: University Press of Mississippi, pp. 126–129.

16. Kansteiner, W., 2017. Transnational Holocaust memory, digital culture and the end of reception studies. In: Andersen, T.S. and Törnquist-Plewa, B. eds., 2017. *The twentieth century in European memory: transcultural meditation and reception*. Leiden: Brill, pp. 305–344.

17. Ravetto, K., 1998. Cinema, spectacle, and the unmaking of sadomasochist aesthetics. *Annali d'Italinistica*, Vol. 16, pp. 261–280.

18. Sammon, P., 1997. *The making of Starship Troopers*. New York: Boulevard Books.

19. Santesso, A., 2014. Fascism and science fiction. *Science Fiction Studies*, Vol. 41, no. 1, pp. 136–162.

20. Schnapp, T., 1996. Fascinating fascism. *Journal of Contemporary History*, Vol. 31, no. 2, pp. 235–244.

21. *Starship Troopers: how to make fascism sexy*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=U_sZdX3tFFU&t=119s

22. Telotte, J.P., 2000. Verhoeven, Virilio and «cinematic derealization». *Film Quarterly*, Vol. 53, no. 2, pp. 30–38.

23. Telotte, J.P., 2001. Heinlein, Verhoeven, and the problem of the real: «*Starship Troopers*». *Literature/Film Quarterly*, Vol. 29, no. 3, pp. 196–202.

24. Telotte, J.P., 2006. Narratives of resistance: Verhoeven's «*Soldier of Orange*». *Film Criticism*, Vol. 30, no. 3, pp. 3–16.

25. Verstraten, P., 2016. *Humour and irony in Dutch post-war fiction film*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

26. Wikipedia contributors, 2017. *Focus on: 100 most popular 1990s science fiction films*.

REFERENCES

1. Gramci, A., 1991. *Tyuremnye tetradi: v 3-kh ch. Ch. 1 [Prison notebooks: in 3 parts. Part 1]*. Moskva: Politizdat. (in Russ.)

2. Groys, B., 2018. Kventin Meiyasu – eto v chistom vide Stalin [I see Quentin Meillassoux as exactly like Stalin], *Logos*, Vol. 28, no. 4, pp. 27–54. (in Russ.)

3. Jameson, F., 2019. Postmodernism, ili kul'turnaya logika pozdnega kapitalizma [Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism]. Moskva: Izdatel'stvo Instituta Gaidara. (in Russ.)

4. Korte, H., 2018. *Vvedenie v sistemnyi kinoanaliz [Introduction to systematic film analysis]*. Moskva: Izdatel'skii dom NIU VShE. (in Russ.)

5. Kurennoi, V.A., 2000. *Tsellyuloidnyi apokalipsis [Celluloid apocalypse]*, *Logos*, no. 3, pp. 116–138. (in Russ.)

6. Pavlov, A.V., 2018. *Analiz fil'ma: teper' i v Rossii [Film analysis: now in Russia]*. In: Korte, H., 2018. *Vvedenie v sistemnyi kinoanaliz*. Moskva: Izdatel'skii dom NIU VShE, pp. 11–24. (in Russ.)

7. Skal, D.J., 2009. *Kniga uzhasa. Istoriya horrora v kino [The monster show: a cultural history of horror]*. Sankt-Peterburg: Amfora. (in Russ.)

8. Hunter, I.Q., 2014. Biver Las-Vegas! Slovo fanata v zashchitu «*Showgirls*» [Beaver Las Vegas! A fan's defense of *Showgirls*], *Logos*, no. 5, pp. 79–96. (in Russ.)

9. Burch, N., 2003. Embarrassing *Showgirls*. *Film Quarterly*, Vol. 56, no. 3, pp. 35–36.

10. Cass, J., 1999. SS Troopers: cybernostalgia and Paul Verhoeven's fascist flirtation. *Studies in Popular Culture*, Vol. 21, no. 3, pp. 51–63.

11. Crim, B., 2010. The intergalactic final solution: Nazism and genocide in Paul Verhoeven's *Starship Troopers*. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Vol. 28, no. 4, pp. 104–115.

12. D'Amato, B. and Rimanelli, D., 2016. Dutchman's breaches. In: Barton-Fumo, M. ed., 2016. *Paul Verhoeven: interviews*. Jackson: University Press of Mississippi, pp. 130–140.

13. Dickinson, D., 1986. What is one to make of Robert A. Heinlein? *Modern Fiction Studies*, Vol. 32, no. 1, pp. 127–131.

14. Geniusas, S., 2015. Between phenomenology and hermeneutics: Paul Ricoeur's philosophy of imagination. *Human Studies*, Vol. 38, no. 2, pp. 223–241.

15. Guéret, O., 2016. Interview with Paul Verhoeven. In: Barton-Fumo, M. ed., 2016. *Paul*

Verhoeven: interviews. Jackson: University Press of Mississippi, pp. 126–129.

16. Kansteiner, W., 2017. Transnational Holocaust memory, digital culture and the end of reception studies. In: Andersen, T.S. and Törnquist-Plewa, B. eds., 2017. The twentieth century in European memory: transcultural meditation and reception. Leiden: Brill, pp. 305–344.

17. Ravetto, K., 1998. Cinema, spectacle, and the unmaking of sadomasochist aesthetics. *Annali d'Italinistica*, Vol. 16, pp. 261–280.

18. Sammon, P., 1997. The making of *Starship Troopers*. New York: Boulevard Books.

19. Santesso, A., 2014. Fascism and science fiction. *Science Fiction Studies*, Vol. 41, no. 1, pp. 136–162.

20. Schnapp, T., 1996. Fascinating fascism. *Journal of Contemporary History*, Vol. 31, no. 2, pp. 235–244.

21. *Starship Troopers: how to make fascism sexy*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=U_sZdX3tFFU&t=119s

22. Telotte, J.P., 2000. Verhoeven, Virilio and «cinematic derealization». *Film Quarterly*, Vol. 53, no. 2, pp. 30–38.

23. Telotte, J.P., 2001. Heinlein, Verhoeven, and the problem of the real: «*Starship Troopers*». *Literature/Film Quarterly*, Vol. 29, no. 3, pp. 196–202.

24. Telotte, J.P., 2006. Narratives of resistance: Verhoeven's «*Soldier of Orange*». *Film Criticism*, Vol. 30, no. 3, pp. 3–16.

25. Verstraten, P., 2016. Humour and irony in Dutch post-war fiction film. Amsterdam: Amsterdam University Press.

26. Wikipedia contributors, 2017. Focus on: 100 most popular 1990s science fiction films.

Г.К. Эзри*

ЕВРОПЕЙСКИЙ ТЕИЗМ XIX в. И ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕНЦИЯ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX в.

В статье исследуется влияние европейского теизма XIX в. на становление диалогизма в европейской персоналистической философии XX в. в контексте антропологического поворота. Автор прослеживает диалогическую интенцию в европейском теизме XIX в. и в европейском персонализме XX в., а также рассматривает аксиологическую сторону диалога Я и Ты, субъекты и объекты диалога в европейской персоналистической философии XX в. Данная проблематика изучается в контексте анализа антропологического поворота Хайдеггером: в европейском теизме XIX в. и европейском персонализме XX в. можно обнаружить индивидуально-субстанциальное Я, диалогизм, ценностность. Автор приходит к выводу, что полноценное раскрытие диалогической и ценностной сущности личности состоялось в европейском теизме XIX в., а исследование социальной сущности личности – только в европейском персонализме XX в.

Ключевые слова: европейский теизм, европейский персонализм, личность, монада, субстанция, ценность, диалогизм, антропологический поворот

European theism of the XIXth century and the dialogical intention in the XXth century European personalism. GRIGORIY K. EZRI (Far Eastern Federal University)

The article examines the influence of European theism of the XIXth century on the formation of dialogism in the European personalism of the XXth century in the context of the anthropological turn. The author traces the dialogical intention in both intellectual stances and considers the axiological side of the dialogue between I and You, the subjects and objects of dialogue in the XXth century European personalism. The issue is studied in the context of Heidegger's analysis of the anthropological turn. The author comes to the conclusion that the full disclosure of the dialogical and value essence of personality took place in the European theism of the XIXth century, and the study of the social essence of personality took place only in the European personalism of the XXth century.

Keywords: European theism, European personalism, personality, monad, substance, value, dialogism, anthropological turn

Каково влияние антропологического поворота на становление диалогизма и персонализма? В настоящей статье данная проблематика исследуется на примере влияния европейского

теизма XIX в. (как философского направления времен антропологического поворота) на становление диалогизма в европейской персоналистической философии XX в. Европей-

* ЭЗРИ Григорий Константинович, соискатель Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: grigoriyezri@mail.ru

© Эзри Г.К., 2020

ский персонализм XX в. исследовал проблему человека с религиозной (христианской) точки зрения. Подобно европейскому теизму и российскому духовно-академическому теизму XIX в. он утверждал персональный (личностный) статус человека и фокусировался на диалогической интенции. Среди европейских персоналистов XX в. можно выделить Мунье, Ружмона, Ландсберга, Недонсея, Лакруа, Мадинье, Марселя, Левинаса, Бубера и т.д. Близки персонализму были Зиммель, Гуссерле, Ортега-и-Гассет, которые исследовали проблематику коммуникации монад и т.д., теологи Тиллих, фон Бальтазар, Барт, Маритен, Жильсон.

В европейском персонализме XX в. наличествуют две интенции: диалогическая и аксиологическая, возникшие в трудах европейского теиста XIX в. Г. Лотце. «Ценность по видимости предполагает, что сообразующиеся с нею люди занимаются самым что ни на есть ценным; на самом деле ценность как раз и оказывается немощным и прохудившимся прикрытием для потерявшей объем и фон предметности сущего. ... Надо обратить внимание, для прояснения XIX века, на своеобразную промежуточную позицию Германа Лотце, который одновременно и перетолковал платоновские идеи в ценности, и под заглавием “Микрокосм” предпринял “Опыт антропологии”» [29, с. 56].

Как показал Хайдеггер, диалогизм – неотъемлемая часть антропологического поворота, как и формирование философии ценности сущего. «Тезис: присутствие экзистенцирует ради себя, не содержит никакого эгоистически-онтического целеполагания в интересах слепого себялюбия конкретно фактического человека. ... Вместо этого он конечно задает условие возможности того, что человек может вести “себя” или “эгоистически” или “альтруистически”. Лишь поскольку присутствие как таковое определяется через самость, я-самость способна вступить в отношение к ты-самости. Самостность есть предпосылка для возможности Я, которое размыкается всегда только в Ты» [30, с. 202–203]. Также немецкий мыслитель задавался вопросом: «Кто такой... сам человек? Есть ли он простое Я, которое впервые по-настоящему утверждается в своем Я лишь через обращение к Ты, потому что существует в отношении Я к Ты?» [30, с. 232].

Философия европейского теизма XIX в. хоть и основывалась на монадологии Лейбница, однако в учении теистов монады имеют

«окна» и, соответственно, могут вступать во взаимодействие (диалог). Полноценное исследование «окон» у монад представлено в трудах Лотце и Тейхмюллера. Лотце определял бытие как «пребывание в отношениях» [31, с. 287] и обосновывал персонализм через исследование ценности для-себя-бытия и бытия-для-другого [21, с. 74–76]. То есть в данном случае речь идет о взаимоопределении двух Я. Тейхмюллер обосновывал персонализм через исследование основной онтологической проблемы – проблемы бытия [21, с. 74–76], а коммуникацию монад считал возможной благодаря существованию т.н. соотносительных точек [6, с. 39]. Таким образом, через раскрытие монад теисты XIX в. актуализировали проблему коммуникации (диалога) монад (личностей), однако свое комплексное решение она получила лишь в XX в.

Ярким представителем философии диалога, становление которой произошло в XX в., является Мартин Бубер. Он был знаком с монадологией [9, с. 342–420] и рассмотрел проблему взаимодействия Я и Ты, вариант решения которой предложил, изучив опыт хасидской общины [20, с. 71–96]. Бубер был учеником Зиммеля [8], который защитил свою диссертацию «Монадология» с опорой на атомизм Фехнера [14, с. 529, 555] и обосновал возможность коммуникации между монадами. Зиммель показал, что монады, «каждая из которых представляет мир иначе», тем не менее находятся в абсолютной гармонии друг с другом, как зеркала: «изображение каждого зеркала отличается от изображения других зеркал, но они не могут противоречить друг другу, ибо отражают один и тот же объект» [13, с. 192–193]. Кроме того, в деятельности монады порождают ценности, выражающие достигнутый результат и подлинную природу человека, сущность которой – деятельность. Деятельность как таковая есть путь от данного, единичного к идее, к смыслу бытия. «Быть может, этим объясняется также то, что он столь часто говорил о действии и его необходимости, о неустанной деятельности, в которой должна пребывать «монада» личности, не указывая при этом, для чего следует действовать, на что должна быть направлена эта деятельность» [16, с. 281]. В данных обстоятельствах монада утрачивает свою абсолютную замкнутость и приходит во взаимодействие с другими монадами, предустановленная Богом гармония Лейбница утрачивается и сменяется сообществом монад и трансцендентально-феномено-

логической редукцией Гуссерля [19]. То есть мир и его характер меняются, но философия остается лейбницианской, как отмечал Ж. Делез [11, с. 242].

Мунье в работе «Персонализм» [24] показал предшественников французского персонализма, среди которых – Мен де Биран. Он искал Я, посредством которого происходит воздействие на внешний мир через внутреннее усилие, связывающее сознание с непосредственной реальностью. Мен де Биран и Марсель рассмотрели телесное и субъективное существование Я как один и тот же опыт. Ренувье считал, что личность способна испытывать сомнения, сопротивляться опьянению мышлением, отвергать все формы утверждающейся коллективности. Лотце, Бубер обогатили понятие личность, исследовали ее взаимоотношения с миром и другими существами. По мнению Мунье, личность априори направлена на другую личность, трансцендентна по своей природе, которой производственная деятельность без цели противоречит. С этих позиций он критиковал Сартра, приводя различные примеры обозначения направленности личности на другие личности и мир: интенциональность Гуссерля, свидетельство Марселя и т.д. [24, с. 84].

Монадологические воззрения близки и Ортега-и-Гассету. Фриденлендер описал трактовку мира в учении испанского философа следующим образом: «Вселенная, в понимании Ортеги, в известной мере напоминает мир монад Лейбница, то есть мир, состоящий из бесчисленных заряженных энергией “малых миров”. Каждый из подобных “малых миров” имеет свой “проект”, заложенную в нем идеальную цель самоосуществления; этот “проект” образует его “идеальное” начало. Реальный же облик каждой вещи определяется тем, насколько ей удастся (или не удастся) приблизиться к своему “идеальному” началу. Это всецело относится и к человеческой личности» [25, с. 12]. Хосе Ортега-и-Гассет¹ критиковал закрытые монады Лейбница: «У Декарта Я поднимается до ранга первой теоретической истины и, становясь монадой у Лейбница, закрываясь в себе, отделяясь от большого Космоса, создает интимный мирок, микрокосм и представляет собой, согласно самому Лейбницу. И поскольку идеа-

лизм достигает кульминации у Фихте, у него же Я оказывается в зените своей судьбы – Я есть просто и прямо Универсум, все. Я сделало блестящую карьеру. ... однако ... поглотив Мир, современное Я остается одиноким, конститутивно одиноким» [26, с. 148].). То есть одиночество монадологического Я требует какого-либо способа «открытия» монады.

Испанский философ выбрал перспективизм как путь «открытия» монад, который сформировался в трудах Тейхмюллера. Как отметила А.Ю. Бердникова, «через идеи Ницше “метод перспективизма” попал в метафизику М. Хайдеггера, у которого он превратился в методическое требование всегда обращать внимание на точку зрения, с которой осуществляется познание..., на угол зрения и горизонт, которые задаются этой точкой зрения» [6, с. 36–37]. Как показала А.Б. Зыкова, «представлению об истине классического рационализма как единой и общезначимой Ортега-и-Гассет противопоставил намеченный уже Г.В. Лейбницем и развитый Ф. Ницше принцип перспективизма, согласно которому мир воспринимается каждым человеком всегда с той или иной точки зрения, в контексте вырабатываемых им личных убеждений, что стало у Ортега-и-Гассета формой обоснования мировоззренческого плюрализма и историзма» [15]. Сам испанский философ выступал против наименования «его» метода перспективизмом: «Сегодня не стоит насиловать нашу чувственность, не желающую отказываться ни от одного из двух измерений: временного и вечного. Их соединение должно стать великой философской задачей современного поколения, и решить ее поможет разработанный мною метод, который немцы, склонные к навешиванию ярлыков, окрестили “перспективизмом”» [26, с. 59]. Данный метод позволил мыслителю исследовать жизнь как столкновение «я» и его обстоятельств, как «динамический диалог между индивидуумом и миром» [25, с. 443]. Таким образом, испанскому философу при исследовании диалогизма удалось обойти проблему ценности личности, хотя это скорее исключение, чем правило.

В европейского теизма XIX в. существовало две трактовки соотношения понятий «монада» и «субстанция». Во-первых, монада как индивидуальная субстанция, в которой произведена рефлексия психологического Я – такая логика близка хайдеггеровской интерпретации антропологического поворота. Во-вторых, субстан-

¹ Можно отметить одну интересную деталь: испанский философ называл монады «барочными» [26, с. 141], схожим образом их интерпретировал и французский философ-постмодернист Делез [11].

ция как совокупность, набор взаимосвязанных монад (естественно, что для бытия личности необходимо, чтобы одна из монад была способна к апперцепции) – логика панпсихизма, а в дальнейшем развитии – противопоставление личности и вещи.

Критику такого смешения понятий монада и субстанция можно обнаружить в творчестве теологов Маритена и Жильсона, ведь (нео)томизм жестко определял субстанции как нечто, состоящее из элементов. В данном случае логика (нео)томизма, как отметил Маритен, такова: «Наконец, разум позволяет увлечь себя мифической концепции человеческой природы, которая приписывает этой природе состояния, присущие чистому духу, предполагает, что в каждом из нас эта природа столь же совершенна и чиста, как и природа ангела, а потому отныне требует для нас как принадлежащих нам по праву полного господства над природой, и той автономии высшего порядка, той самодостаточности, ... которая подобает чистым формам. Это то, что можно, если придать слову его самый полный метафизический смысл, назвать индивидуализмом... Последний термин находит свое подтверждение в соображениях как исторических, так и доктринальных, ибо именно в картезианском смешении человеческой души с чистым духом, как и в Лейбницево смешении субстанции, какова бы она ни была, с ангельской монадой, коренится современный индивидуализм, здесь он находит свои идейные истоки и свой метафизический образец» [23, с. 215]. В данном случае можно найти аналогии с размышлениями Хайдеггера о переходе онтологии в антропологию (психологию), солипсизма – в эгоизм. Индивидуализм Маритена – это, как представляется, и есть эгоизм Хайдеггера. По мнению Маритена, по своей сущности монада соответствует ангелам и чистым духам, а не человеческой душе. Происходит смешение природы человека и природы ангела. В этом смысле природа ангела духовно индивидуальнее (не в эгоистическом смысле), чем человеческая. Ангелы, по мнению того же мыслителя, бестелесны, но материальны в ином смысле, чем человек, потому что иначе им не было бы присуще движение. Индивидуация ангелов достигается не за счет умножения представителей одного и того же вида, а за счет увеличения количества видов, родов. Это делает ангелов более совершенными, чем люди.

У Жильсона и Маритена можно встретить следующие случаи употребления понятия «субстанция». Жильсон в работе «Философ и теология» отмечал, что «субстанция есть чистый акт бытия», теология св. Августина и св. Фомы Аквинского субстанциально едина, вера – «субстанция христианской философии» [17]. В работе Маритена «Томизм» можно обнаружить следующие контексты употребления понятия «субстанция»: «Своим совершенством вселенная обязана, прежде всего, заключенным в ней отдельным субстанциям. Поэтому, если умножение особей одного вида заменяется умножением видов, это не умаляет, а увеличивает совершенство мира в целом». По мнению Маритена, душа человека – нематериальная субстанция, также «душа и тело суть две неполные субстанции, соединение которых образует полную субстанцию, то есть человека». Более того, «способ познания сущности (субстанции) всякой вещи определяет собою характер наших знаний об этой вещи», субстанция Бога – это Его существование [16, с. 23, 216, 228, 244–245].

Таким образом, в данном случае критика европейского теизма XIX в. определяется различием в философских системах. Аристотелевская концепция родо-видовых различий не позволила определить множество людей как множество индивидуально-самостоятельных душ: души, входящие в индивидуальную человеческую субстанцию, являются формами субстанции «человечности». Более того, (нео)томистская философия видит субстанцию там, где есть какая-то сложность. В европейском теизме XIX в. понятия «субстанция» и «монада» жестко отнесены к человеку. В критическом персонализме Штерна с полным сохранением такой логики субстанция заменена на личность, а монада – на вещь, что позволило перейти к обобщению и значительно увеличило число личностей (нация, государство как личность и т.д.), что, как представляется, является смешением понятий «индивидуальная субстанция» и «всеобщая субстанция». То есть, несмотря на всю онтологичность введения персонализма при (нео)томистском подходе человеческая личность в нем теряет многое от своей персональности.

Итак, в рамках европейского теизма XIX в. утверждалась диалогическая интенция (взаимоопределение двух Я), а в коммуникацию должны были вступать монады, в которых произошла рефлексия психологического Я (инди-

видуальные субстанции). Соответственно, диалогическая интенция, интенция взаимодействия и взаимоопределения индивидуально-субстанциальных Я была унаследована европейской персоналистической философией XX в. Таким образом, происходил процесс углубления антропологического поворота в европейской философии, т.е. процесс перехода метафизики в антропологию, как и показал Хайдеггер [31].

Как показано выше, антропологический поворот означал переход не только к индивидуально-субстанциальному Я, но и к ценностному измерению бытия. Проблему ценностей исследовал теист Лотце, впервые давший развернутое учение о ценностях и выступивший основателем аксиологии [1]. Именно этот немецкий мыслитель, как отметил Х. Плеснер, оказал большое влияние на аксиологию неокантианцев [27, с. 37]. Хайдеггер показал, что в философии Лотце фактически произошло сращивание учений о человеке и ценностях, сущем и ценностях [29, с. 56]. На это же обстоятельство обратил внимание и Бахтин: он отнес Лотце к сторонникам эстетики «вчувствования». Представители данного направления эстетики при взаимодействии с другим человеком или неодушевленным предметом пытаются вчувствоваться в него, сопереживают его внутреннему состоянию, деятельности [5, с. 61], т.е. строят коммуникацию с ним исходя из ценностного аспекта бытия.

Русский философ Н.О. Лосский относил Лотце к тем, кто обосновал персонализм через исследование ценности бытия для-себя и для-другого [22, с. 75]. Как отметил Б.В. Марков, немецкий философ сводил ценность к благу как метафизическому атрибуту бытия [22]. Немецкий теолог К. Барт привел следующую цитату Лотце: «Стремление духа объять как реальность высшее... не может быть удовлетворено никакой иной формой бытия, кроме личностной... присутствует столь сильная убежденность в том, что живое Я, владеющее самим собой... есть неперемненное предварительное условие и единственно возможная родина всякого блага и всяческих благ» [3, с. 256]. И в качестве вывода процитировал богослова Ричля: «Признание за богами личностности доказывает, “насколько велика ценность, придаваемая религией человеческой духовной жизни”» [3, с. 257]. Однако, как считал Барт, при этом сам подход Лотце к ценностям и личности не был нов, и именно Фейербах говорил о теологии как об антропологии и обожествлении сущности человека [3, с. 258].

Таким образом, труды Лотце заложили базу дальнейшего исследования вопросов аксиологии, а его подход стал основой ряда учений о ценностях и личности в XX в.

Диалог Я и Ты с персоналистической точки зрения заключается в определении одного Я через другое Я. Данный аспект Н.О. Лосский описал в категориях порождения смысла [21, с. 77]. То есть диалог Я и Ты – творческий процесс, в котором оба Я взаимно создают друг друга и придают бытию друг друга ценностность. Диалог Я и Ты можно рассматривать как диалог Бога и человека, как диалог двух личностей (людей) как социальных существ, как диалог двух конкретных личностей (мужчины и женщины), как диалог индивида и общества и как отношения с вещами.

Бог и человек – личностные сущности. Это классический христианский подход к проблеме. Фон Бальтазар, Тиллих, русские религиозные философы и духовно-академические теисты, европейские теисты XIX в. и др. мыслили Бога исключительно как личность. Однако существовали и философские школы, утверждавшие неличностный характер Бога, с которыми на страницах своей «Церковной догматики» вел полемику Барт. Он критиковал тех, кто утверждал как неличностный, так и личностный характер Бога. По его мнению, некорректна была сама постановка вопроса: Бог не описываем в человеческих понятиях, он выше них. Барт пытался определить Бога диалектически как парадокс, противоречие, закончив тем самым многовековую дискуссию. В Боге диалектически сочетаются безликий Абсолют и Личность, личностность. В конечном счете, как отмечал теолог, Бог есть Единый и Любовь, а также Бог есть и Я-бытие (с этим Я-бытием человек и взаимодействует). Личностность человека К. Барт утверждал через личностный характер Иисуса Христа [3; 4]. Другие мыслители, например, фон Бальтазар и Тиллих, исходили из того, что Бог – Личность [2; 28]. Возможность диалога между Богом и человеком как личностными сущностями со своим Я-бытием отстаивал и Бубер [20, с. 97–120].

Диалог Я и Ты как двух людей как социальных существ исследовали многие представители европейской персоналистической философии XX в. и близкие к ним мыслители, например, фон Бальтазар, Тиллих, Шелер, Гуссерль, Левинас, Бубер, Мунье, Лакруа и т.д. Диалог – не только аксиологический способ обо-

снования персонализма, но и прямое указание на социальный, общественный, коллективный характер бытия. С точки зрения религиозного персонализма одиночество противостоит сущности, природе человека [2; 10; 12; 20; 22; 28].

Бахтин и Бубер исходили из онтологичности диалога, рассматривали его как интерсубъективную интенциональность, событие бытия. Данное учение, как и система Бубера, являются экзистенциально-онтологическими. Характеризуя соотношения личности и общности, Бубер, как показала Т.П. Лифинцева, свел сущность социальных отношений к онтологическому союзу, диалогу. Единичность и общность он, вслед за хасидами, отождествлял. Цельность, аутентичность в своей индивидуальности позволяет выйти за пределы своей самости (ответить на зов Другого равносильно ответу самому себе). То есть утверждение себя – это утверждение другого в себе и себя в другом. Как отметила Т.П. Лифинцева, Бубер находил в хасидизме идею того, что духовность личности – фундаментальная ценность [20, с. 52, 73].

В основе философии Шелера лежит ценностный подход. Центр тяжести смещен с рационального на психологический, чувственный компонент личности. Он рассматривал личность через концепт любовь (любовь – онтологическое чувство), который определяет ценность человека как личности. Шелер рассматривал Я только во взаимодействии с Другим. Я и Другой утверждаются только во взаимодействии друг с другом, сущностью которого и является любовь [10; 22]. В философии Зиммеля переход на социальный уровень исследования личности осуществлялся через утверждение возможности взаимопонимания монад, т.к. они отражают один и тот же мир, хотя и по-разному [13]. У Мунье онтологический, аксиологический и социальный уровень неразрывно связаны между собой: личности являются социальными и субстанциально связанными существами (индивид и общество – личности), ценности имеют объективный характер и наполняют личностей. Одиночество преодолевается через «вовлечение-высвобождение» [18; 25, с. 86].

В рамках немецкого постгегелевского теизма представляется возможным говорить лишь об изучении онтологической и аксиологической стороны диалога Я и Ты. Переход на социально-философский и социально-психологический уровень исследования личности в рамках данного философского направления не состоялся,

хотя Я уже рассматривалось как психологическое. В европейской персоналистической философии XX в. произошло объединение аксиологического и социального углов рассмотрения личности.

Диалог Я и Ты как диалог мужчины и женщины (двух личностей с учетом их половой принадлежности) рассматривал, например, Барт. Теолог рассматривал их как равных, считая, что «женщина для мужчины, мужчина для женщины есть в высшем смысле другой человек, ближний», но несмотря на противопоставленность человека человеку, существует сила взаимного притяжения, что характеризуется как высший интерес друг к другу, в иных случаях не встречающийся. В конкретной человеческой жизни есть лишь конкретные мужчины и женщины, встреча мужского и женского бытия: человеческое бытие – это бытие во встрече, настоящими партнерами могут быть лишь мужчина и женщина, поэтому бытие человека может носить лишь временно одинокий характер. Диалог мужчины и женщины – конкретное воплощение диалога Я и Ты, человечности, диалог конкретных личностей. Связь между мужчиной и женщиной не определяется через деторождение или семью, их связь имеет особую важность и достоинство сама по себе [4, с. 121–123, 129].

Проблема семьи и брака, мужчины и женщины интересовала также французского философа-персоналиста Лакруа. По его мнению, семья – основа социальности и персоналисткой веры. Во взаимном признании людьми друг друга заключается персоналистическая вера, а в семье люди полностью признают друг друга и пользуются взаимным доверием, сохраняя верность. Семья объединяет через признание любви и слабости. Она дает каждой личности развиваться с детства благодаря творческой любви. Ребенок – не цель и завершение брака, а идея брака. Французский философ со ссылкой на С. Кьеркегора утверждал, что подлинная любовь заключается в том, чтобы любить себя в третьем. Так обеспечивается постоянство, а жизнь без него бессмысленна [18, с. 206–207]. Схожие идеи были и у Бубера. Мужчина и женщина могут стать настоящими людьми, быть полноценными, целостными личностями лишь друг через друга, во взаимодействии друг с другом. Мыслитель считал, что дух развивается через взаимодействие анимуса и анимы, инь и ян [20, с. 56].

Диалог Я и Ты можно рассматривать как взаимодействие личности и общества (Я-Оно). Бубер исследовал индивидуализм и коллективизм и отверг оба пути. В этих случаях отношения Я-Оно строятся по принципам взаимодействия субъект-объект, коллектив представляется, как отметила Т.П. Лифинцева, в сартровских терминах, мы-объектом. Я становится индивидуумом, отделяющим себя от других сущностей. В идеальной общине, социальной общности отношения строятся по принципам диалога Я и Ты (мы-субъект). В таком случае все члены общества – личности, а не индивиды [20].

Последний, пятый аспект диалога – взаимодействие личности и вещи. Данную проблематику исследовал Штерн. Он считал, что в идеальной социальной общности каждая вещь воспринимается как действие Бога в мире, через вещи Бог общается с миром, вещи находятся в органическом единстве с миром. Штерн противопоставил личность как совокупность, являющуюся единой и целестремительной самостоятельностью, и вещь как целость, не образующую реального единства. Личность – цель для другого, она способна самостоятельно ставить цели, является энтелехией, а также способна чувствовать и переживать целостную судьбу. Сверхлические реальности не способны чувствовать [7, с. 149–151]. В этом смысле полноценное взаимодействие возможно лишь между личностями, но личностью становятся лишь в диалоге с другой личностью и в противопоставлении вещи. Как отметил Н.О. Лосский, Штерн противопоставлял самоценную личность и ее составные части, которые есть производные ценности. Составные части личности ценны лишь как части личности [21, с. 91–92]. Таким образом, противопоставление личности и вещи – это противопоставление самоценного и производно ценного, но при этом личность и вещь взаимосвязаны.

Подводя итог сказанному, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, Я, участвующее в диалоге, носит психологический и индивидуальный характер (монадологическое Я). Взаимодействие монад в рамках интересубъективных миров – феноменологическое описание диалога Я и Ты. Интерпретация Я как субстанции при обосновании персонализма через исследования ценности бытия для-себя и для-другого не онтологизирует Я. В диалоге Я и Ты приобретают ценностное содержание, личность обладает абсолютной и объективной ценностью

Во-вторых, диалог Я и Ты может предполагать различный набор участников: Бог и человек, два человека без учета их половой принадлежности, мужчина и женщина, индивид и общество, личность и вещь. Во всех случаях индивид становится личностью, индивидуальное Я утверждается через Ты.

В-третьих, немецкий постгегелевский теизм XIX в. был одним из направлений философии XIX в., которое оказало значительное влияние на европейскую персоналистическую философию XX в.: ценность личности, сращенная с взаимоопределением одного Я через другое Я, стала основой философии диалога, а также был совершен переход к индивидуально-субстанциальному Я.

В-четвертых, онтологическая и аксиологическая сторона диалога Я и Ты была раскрыта при обосновании персонализма в немецком постгегелевском теизме, но персоналистическое исследование личности как социального существа состоялось лишь в философии XX в.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ан С.А., Белинова О.А. Концептуализация ценности как философской категории // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 2. С. 230–234.
2. Бальтазар Х.У. Достоин веры лишь любовь. М.: Истина и Жизнь, 1997.
3. Барт К. Церковная догматика. Т. 1. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
4. Барт К. Церковная догматика. Т. 2. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011.
5. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986.
6. Бердникова А.Ю. Неолейбницианство в России. Историко-философский анализ: дисс. ... канд. филос. н. М., 2016.
7. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA Press, 1934.
8. Бубер Мартин // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://eleven.co.il/jewish-philosophy/new-age/10784/>
9. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
10. Гагарин А.С. Философская антропология Макса Шелера: проблема интенциональности // Проблемы антропологии и антропологии в фи-

лософии. Ч. 3. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2005. С. 74–81.

11. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997.

12. Дьяконов Г.В. Концепция диалога М.М. Бахтина – основа экзистенциально-онтологической психологии // Соціальна психологія. 2006. № 5. С. 45–55.

13. Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М.: Юрист, 1996.

14. Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996.

15. Зыкова А.Б. Ортега-и-Гассет // Большая российская энциклопедия. Т. 24. М., 2014. С. 476.

16. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.

17. Жильсон Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995.

18. Лакруа Ж. Избранное: персонализм. М.: РОССПЭН, 2004.

19. Литвиновская М.Л. Истоки теории монадического сообщества Э. Гуссерля // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 89. С. 31–38.

20. Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999.

21. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж: YMCA Press, 1931.

22. Марков Б.В. Ценности и бытие в философской антропологии Макса Шелера // ANTHROPOLOGY: Web-кафедра философской антропологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/cennosti-i-bytie-v-filosofskoy-antropologii-maksa-shelera>

23. Маритен Ж. Знание и мудрость. М.: Научный мир, 1999.

24. Мунье Э. Персонализм. М.: Искусство, 1992.

25. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991.

26. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991.

27. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004.

28. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

29. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

30. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проспект, 2013.

31. Шилкарский В.С. Проблема сущего. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1917.

REFERENCES

1. An, S.A. and Belinova, O.A., 2014. Kontseptualizatsiya tsennosti kak filosofskoi kategorii [Conceptualization of value as a philosophical category], Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 2, pp. 230–234. (in Russ.)

2. Balthazar, H.U., 1997. Dostoina very lish' lyubov' [Love alone is credible]. Moskva: Istina i Zhizn'. (in Russ.)

3. Barth, K., 2007. Tserkovnaya dogmatika. T. 1 [Church dogmatics. Vol. 1]. Moskva: Bibleiskobogoslovskii institut sv. apostola Andrey. (in Russ.)

4. Barth, K., 2011. Tserkovnaya dogmatika. T. 2 [Church dogmatics. Vol. 2]. Moskva: Bibleiskobogoslovskii institut sv. apostola Andrey. (in Russ.)

5. Bakhtin, M.M., 1986. Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of verbal art]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)

6. Berdnikova, A.Yu., 2016. Neoleibnitsianstvo v Rossii. Istoriko-filosofskii analiz [Neo-Leibnizianism in Russian philosophy: a study in the history of philosophy], dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk. Moskva. (in Russ.)

7. Berdyaev, N.A., 1934. Ya i mir obektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya [Solitude and society]. Paris: YMCA Press. (in Russ.)

8. Buber Martin. URL: <https://eleven.co.il/jewish-philosophy/new-age/10784/> (in Russ.)

9. Buber, M., 1995. Dva obraza very [Two types of fath]. Moskva: Respublika. (in Russ.)

10. Gagarin, A.S., 2005. Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera: problema intentsional'nosti [Max Scheler's philosophical anthropology: the issue of intentionality]. In: Problemy antropologii i antropoditse v filosofii. Ch. 3. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo un-ta, 2005, pp. 74–81. (in Russ.)

11. Deleuze, G., 1997. Skladka. Leibnits i barokko [The fold: Leibniz and the baroque]. Moskva: Logos. (in Russ.)

12. D'yakonov, G.V., 2006. Kontseptsiya dialoga M.M. Bakhtina – osnova ekzistentsial'no-ontologicheskoi psikhologii [Mikhail Bakhtin's concept of dialogue as the basis of existential-ontological philosophy], Sotsial'na psikhologiya, no. 5, pp. 45–55. (in Russ.)

13. Simmel, G., 1996. Izbrannoe. T. 1. Filosofiya kul'tury [Selected works. Vol. 1. Philosophy of culture]. Moskva: Yurist. (in Russ.)

14. Simmel, G., 1996. Izbrannoe. T. 2. Sozertsanie zhizni [Selected works. Vol. 2. The view of life]. Moskva: Yurist. (in Russ.)
15. Zyкова, A.B., 2014. Ortega-i-Gasset [Ortega y Gasset]. In: Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya. T. 24. Moskva, 2014, p. 476. (in Russ.)
16. Gilson, E., 1999. Tomizm. Vvedenie v filosofiю sv. Fomy Akvinskogo [Thomism. The philosophy of Thomas Aquinas]. Moskva; Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. (in Russ.)
17. Gilson, E., 1995. Filosof i teologiya [The philosopher and theology]. Moskva: Gnozis. (in Russ.)
18. Lacroix, J., 2004. Izbrannoe: personalizm [Selected works: personalism]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
19. Litvinovskaya, M.L., 2009. Istoki teorii monadicheskogo soobshchestva E. Gusserlya [The sources of E. Husserl's theory of monadic community], Izvestiya Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena, no. 89, pp. 31–38. (in Russ.)
20. Lifintseva, T.P., 1999. Filosofiya dialoga Martina Buberа [Martin Buber's philosophy of dialogue]. Moskva: IF RAN. (in Russ.)
21. Lossky, N.O., 1931. Tsennost' i bytie. Bog i Tsarstvo Bozhie kak osnova tsennostei [Value and existence]. Paris: YMCA Press. (in Russ.)
22. Markov, B.V. Tsennosti i bytie v filosofskoi antropologii Maksa Shelera [Values and existence in Max Scheler's philosophical anthropology]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/cennosti-i-bytie-v-filosofskoy-antropologii-maksa-shelera> (in Russ.)
23. Maritain, J., 1999. Znanie i mudrost' [Science and wisdom]. Moskva: Nauchnyi mir. (in Russ.)
24. Mounier, E., 1992. Personalizm [Personalism]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)
25. Ortega y Gasset, J., 1991. Estetika. Filosofiya kul'tury [Aesthetics. Philosophy of culture]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)
26. Ortega y Gasset, J., 1991. Chto takoe filosofiya? [What is philosophy?]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
27. Plessner, H., 2004. Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu [The levels of organic life and the human: introduction to philosophical anthropology]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
28. Tillich, P., 1995. Izbrannoe: Teologiya kul'tury [Selected works: Theology of culture]. Moskva: Yurist. (in Russ.)
29. Heidegger, M., 1993. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya [Time and being: articles and speeches]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
30. Heidegger, M., 2013. Chto takoe metafizika? [What is metaphysics?]. Moskva: Akademicheskii prospekt. (in Russ.)
31. Shilkarskii, V.S., 1917. Problema sushchego [The issue of being]. Yur'ev: Tipografiya K. Mattisena, 1917. (in Russ.)

МАТВЕЙ НИКОЛАЕВИЧ ЕРШОВ: ВОЗВРАЩЕНИЕ ФИЛОСОФА

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2020-3/183-186

«...ЧЕСТЬ ИМЕЮ ПРОСИТЬ ФАКУЛЬТЕТ»: ПРОШЕНИЕ ПРОФЕССОРА М.Н. ЕРШОВА О ЗАГРАНИЧНОЙ КОМАНДИРОВКЕ (1922 г.)

*Подготовка к публикации и комментарии О.П. Еланцевой и П.А. Щербина**

Публикуемый документ выявлен в Государственном архиве Приморского края (ГАПК. Ф. 117. Оп. 6. Д. 13. Л. 9–10об.), в личном деле профессора ДВГУ Матвея Николаевича Ершова. Прошение исполняющего должность ординарного профессора М.Н. Ершова было адресовано в историко-филологический факультет Государственного Дальневосточного университета (далее – ГДУ) с просьбой разрешить ему «научную заграничную командировку в пределы Китая, Японии и Северной Америки» сроком с 1 ноября 1922 г. по 1 января 1924 г. «без сохранения содержания».

Судя по пометам в тексте прошения и на почтовом конверте, оно было отправлено из Русской Духовной Миссии в Пекине. М.Н. Ершов датировал свое ходатайство 24 ноября 1922 г., а через две недели (7 декабря 1922 г.) оно уже поступило в вузовскую канцелярию, о чем свидетельствует штамп с входящим номером 584.

Известно, что осенние месяцы 1922/1923 учебного года доставили немало хлопот и переживаний администрации ГДУ и его факультетам. Так, практически на каждом собрании историко-филологического факультета (2 сентября, 16 сентября, 23 сентября, 30 сентября, 7 октября 1922 г.) в присутствии М.Н. Ершова рассматривался вопрос о личном составе профессоров и преподавателей, не явившихся к началу учебного года (Российский государствен-

ный исторический архив Дальнего Востока, далее – РГИА ДВ. Ф. Р-176. Оп. 1. Д. 23. Л. 4, 18об., 23, 26 и др.). По этой причине были отчислены из вуза избранные еще в 1921 г., но не приступившие к работе в ГДУ А.М. Селищев, М.К. Азадовский, С.И. Шестаков, В.А. Грачев, Д.П. Денике и многие другие.

Коллеги по факультету несколько раз весьма корректно возвращались к вопросу о профессоре Н.И. Никифорове, доцентах А.М. и Л.А. Мерварт, преподавателе Е.Д. Скороходовой-Зверевой и др. Они не только фиксировали факт их неприбытия к началу занятий, но и интересовались возможностью возвращения в ГДУ, указывая, что неявка повлечет за собой «отчисление от должностей в университете» (РГИА ДВ. Ф. Р-176. Оп. 1. Д. 23. Л. 16–16об.).

Публикуемый документ подтверждает сложное, тревожное морально-психологическое состояние вузовских работников, сравнительно недавно прибывших во Владивосток. Увереннее чувствовали себя те, кто много лет жил и трудился в этом городе.

По неизменной вузовской традиции преподаватели ГДУ использовали летнее каникулярное (а при возможности – и учебное) время для своих научных поездок. Во второй половине 1922 г. с официального разрешения властей в научную экспедицию выехал преподаватель ГДУ В.К. Арсеньев, в командировку в Китай

* ЕЛАНЦЕВА Ольга Павловна, доктор исторических наук, профессор Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: elantseva.op@dvfu.ru

ЩЕРБИНА Полина Анатольевна, кандидат исторических наук, доцент Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: scherbina.pa@dvfu.ru

© Еланцева О.П., Щербина П.А., 2020

отправился профессор-востоковед А.В. Гребенщиков. 2 сентября 1922 г. историко-филологический факультет поддержал ходатайство доцента Л.А. Зандера на заграникомандировку с 1 января 1923 г. по 1 января 1924 г. (РГИА ДВ. Ф. Р-176. Оп. 1. Д. 23. Л. 13–13об.).

Возникает вопрос, почему М.Н. Ершов не ходатайствовал о командировке? Как следует из публикуемого документа, еще весной 1922 г. им «было заготовлено», с одной стороны, прошение о заграничной командировке, а с другой – заявление об отказе от должности проректора университета. Заявление об освобождении его от обязанностей проректора было подано 20 октября 1922 г., как он подчеркивает, в Совет Университета (Государственный архив Приморского края, далее – ГАПК. Ф. 117. Оп. 6. Д. 13. Л. 9об.). Интересно, кому лично оно было подано? Быть может, ректору ГДУ Г.В. Подставину, покинувшему Владивосток на следующий день и не оставившему никаких распоряжений по университету?

В контексте рассматриваемого документа весьма важна и другая деталь: 21 октября 1922 г. участники собрания историко-филологического факультета, на котором, кстати, впервые за несколько последних месяцев отсутствовал М.Н. Ершов, слушали «Заявление профессора М.Н. Ершова об отъезде в отпуск из Владивостока» и определили: «Принять к сведению» (РГИА ДВ. Ф. Р-176. Оп. 1. Д. 23. Л. 29). По всей видимости, это была устная информация: при наличии текста заявления вузовская делопроизводственная практика требовала его не только рассмотреть, но и направить в Совет университета.

М.Н. Ершов покинул владивостокский университет под предлогом отпуска. Приблизительно через месяц, 24 ноября 1922 г., он обратился на факультет с публикуемой здесь просьбой о предоставлении длительной зарубежной командировки, подробно раскрывая те научные и учебные задачи, которые предполагал решить, и тщательно подчеркивая полное моральное и юридическое право на ее получение. В частности, он замечал, что его отсутствие в течение одного года «не может... причинить ущерб делу преподавания по кафедре философии и смежной с ней кафедре педагогики». Следует отдать должное Матвею Николаевичу: в течение сентября – октября 1922 г. он смог через собрание историко-филологического факультета провести несколько

кадровых вопросов (РГИА ДВ. Ф. Р-176. Оп. 1. Д. 23. Л. 16–16об., 29об., 30), что, несомненно, способствовало укреплению кафедр философии и педагогики. Неслучайно, анализируя в конце сентября 1922 г. обеспечение преподавания по отделениям, секциям и специальностям, факультет посчитал нормальной ситуацию по преподаванию философии и педагогики (РГИА ДВ. Ф. Р-176. Оп. 1. Д. 23. Л. 20).

Однако автор прошения ошибался, утверждая, что его отсутствие в течение года не повлияет на учебный процесс. Отъезд профессора заставил факультет перераспределить нагрузку, передав чтение истории древней философии приват-доценту Н.А. Стрелкову, а истории новейшей философии – профессору Н.Н. Трифонову. Объявленные профессором М.Н. Ершовым курсы по введению в философию и по истории педагогических учений, а также просеминарий по философии пришлось «снять с обозрения преподавания» в течение 1922/1923 учебного года (РГИА ДВ. Ф. Р-176. Оп. 1. Д. 23. Л. 31об., 32).

Итак, 7 декабря 1922 г. прошение М.Н. Ершова о предоставлении ему заграничной командировки поступило в университет. Через два дня, 9 декабря историко-филологический факультет в своем собрании (протокол № 14, пункт 3), рассмотрев прошение и никак не выразив своей позиции по его сути, направил его в Совет ГДУ (РГИА ДВ. Ф. Р-176. Оп. 1. Д. 23. Л. 42об.). Такой шаг можно считать закономерным, учитывая то обстоятельство, что Совет университета своим решением от 16 ноября за № 583 «отчислил» (уволил) профессора М.Н. Ершова как выбывшего из г. Владивостока без получения установленного законом отпуска (РГИА ДВ. Ф. Р-176. Оп. 1. Д. 23. Л. 36).

Представляется, что описанная выше непростая ситуация не может быть интерпретирована без учета более широкого исторического контекста. Переезд профессора М.Н. Ершова во Владивосток в 1918 г. можно рассматривать как попытку своеобразного бегства от новой советской государственности. Осенью 1922 г. эта новая власть и устанавливаемый ею новый социальный порядок находились в нескольких километрах от Владивостока, и всем был очевиден дальнейший ход событий. Думается, что не только научные интересы побудили профессора Ершова так поспешно покинуть Владивосток, до завершения всех формальностей по предоставлению отпуска и командировки, о

которой он просит, уже будучи в Пекине. Безусловно, для подтверждения данной гипотезы требуется дальнейший анализ. Однако сам факт принятия решения о длительном отсутствии в университете человеком, опытным в организационной работе, чьи навыки и авторитет неизбежно потребуются в период адаптации вуза и факультета к требованиям нового государства, заставляет предполагать глубоко личную мотивацию. В Китае профессор Ершов остается значительно дольше, чем год, что свидетельствует в пользу суждения о принадлежности его к тем представителям российской интеллектуальной среды, которые выбрали для себя путь неприятия советского государства, по крайней мере в период Гражданской войны.

**В Историко-филологический факультет
Государственного Дальневосточного
Университета**

и. д.
ординарного профессора
Матвея Николаевича Ершова
прошение.

Честь имею просить Факультет разрешить мне научную заграничную командировку в пределы Китая, Японии и Северной Америки сроком с 1 сего ноября по 1 января 1924 года без сохранения содержания. Потребность для меня в научной заграничной командировке – весьма ощутительна. Еще весною текущего года я предполагал просить Факультет о заграничной командировке. Мною уже заготовлено было прошение о таковой командировке вместе с заявлением об отказе от должности проректора университета. Но те мои коллеги, которым стало известно это мое намерение, убедили меня тогда не давать движения делу как об отказе от проректуры, так и о научной заграничной командировке, тем более что срок, на который я был избран Советом Университета на должность проректора, должен был истечь весною 1923 года.

В виду того, что 20 октября сего года мною было подано заявление в Совет Университета об освобождении меня от обязанностей по должности проректора, я настоящим и имею честь просить Факультет о разрешении мне научной заграничной командировки на указанный выше срок. Согласно «Временного положения о Госу-

дарственном Дальневосточном Университете», лица преподавательского состава Университета, прослужившие в Университете не менее четырех лет, имеют право на годичную научную командировку за границу с сохранением содержания по занимаемой должности и с пособием от казны. Я, как известно членам Факультета, являюсь одним из первых инициаторов учреждения во Владивостоке Историко-филологического Факультета и немало содействовал созданию и организации Государственного Дальневосточного Университета в его современном виде и составе. Почти непрерывно в течение четырех с лишним лет я занимал административные должности сначала декана Историко-филологического Факультета и затем проректора Университета. В то же время я читал целый ряд курсов по кафедре философии и всемерно заботился о расширении преподавания по означенной кафедре путем приглашения новых преподавателей. В настоящее время по кафедре философии кроме меня состоят: проф. Н.Н. Трифонов, доцент Л.А. Зандер, приват-доцент Н.А. Стрелков и по смежной с философией кафедре – кафедре педагогики – доцент Я.Д. Коблов и преподаватель Г.В. Гурьянов. Думаю, что даже в случае отъезда в Германию с 1 января 1923 г. Л.А. Зандера, моя научная заграничная командировка, при наличии на Факультете вышеуказанных научно-преподавательских сил, не может в течение одного года причинить ущерб делу преподавания по кафедре философии и смежной с ней кафедре педагогики.

Я же, с своей стороны, по возвращении из командировки естественно с удвоенной энергией возьмусь за дело научной и преподавательской работы на Факультете. Задача моей командировки – научная работа в библиотеках, имеющих более или менее богатые философские отделы. В первую очередь я предполагаю работать в Пекине. Здесь есть солидная библиотека при Русской Духовной Миссии, а также и при других миссиях: католической, методистской, пресвитерианской и др. Есть большая библиотека при National University of Peking и при Pei Yang University (близ Тяньцзиня; Тяньцзинь – в трех часах езды по жел[езной] дор[оге] от Пекина). Кроме научных занятий в библиотеках, я предполагаю также ознакомиться с постановкою дела преподавания как в вышеуказанных двух китайских университетах, так и в специальных педагогических учебных заведениях (the High Grade Normal School), поставляющих

своею задачею готовить преподавателей для китайских средних учебных заведений. Таковых в Пекине два – мужское и женское. Кроме Пекина, я предполагаю также с аналогичными заданиями поработать еще в Токио и в одном из университетских городов Северной Америки.

Своим научным занятиям в течение срока просимой заграничной командировки я поставлю следующие цели: 1) подготовку к печати II-й части моего «Введения в философию», 2) подготовку к печати моего курса лекций по «История новой философии» (некоторый материал был собран мною еще в Казани и во Владивостоке: означенный курс я четыре раза читал в Казани и два раза читал во Владивостоке) и 3) собирание материалов для большого монографического исследования на тему: Философия Декарта (конкретнее тема мною будет сформулирована, когда будет собран и в достаточной степени проработан соответствующий

литературный материал). Означенная работа будет стоять в известной связи с моей магистерской диссертацией: «Проблема богопознания в философии Мальбранша». Казань. 1914. Кроме того, я предполагаю знакомиться на местах с постановкою университетского преподавания, а также с постановкою учебно-школьного дела вообще.

О своих занятиях я обязуюсь к концу срока просимой заграничной командировки – к 1 января 1924 года представить в Факультет отчет.

И. д.
ординарного профессора
М. Ершов

XI. 24. 1922

Мой адрес: Peking. Russian Orthodox Mission.
Pei Kuang. Professor M.N. Ershoff

ГАПК. Ф. 117. Оп. 6. Д. 13. Л. 9–10об.