

Шевцов Константин Павлович

### **ПОНЯТИЕ ПРОШЛОГО В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКИХ КАТЕГОРИЙ**

В статье анализируются способы философской концептуализации прошлого. Выделяются три основных способа: 1) представление прошлого в качестве момента последовательности, предшествующего настоящему; 2) понимание прошлого как воображаемого, фантазма или грезы, способных вторгаться в настоящее, предполагается, что субъект памяти принадлежит в большей степени прошлому, чем настоящему; 3) присутствие прошлого в настоящем в переживании необратимости существования в опыте смерти, долга, вины или веры.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2013/6-2/53.html](http://www.gramota.net/materials/3/2013/6-2/53.html)

Источник

### **Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2013. № 6 (32): в 2-х ч. Ч. II. С. 210-214. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2013/6-2/](http://www.gramota.net/materials/3/2013/6-2/)

### **© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [voprosy\\_hist@gramota.net](mailto:voprosy_hist@gramota.net)

9. Ксенофонтова И. В. Роль Интернета в развитии протестного движения // Мониторинг общественного мнения. 2012. № 3 (109). С. 114-116.
10. Мельвиль А. Ю. Проблемы консолидации российской политики: и вновь об условиях и предпосылках движения к демократии (круглый стол) // Полис. 1997. № 1. С. 125-128.
11. Меркель В., Круассан А. Формальные и неформальные институты в дефектных демократиях (I) // Полис. 2002. № 1. С. 7-15.
12. Пастухов В. Б. Будущее России вырастает из прошлого // Полис. 1992. № 5-6. С. 60-74.
13. Саква Р. Режимная система и гражданское общество в России // Полис. 1997. № 1. С. 76-80.
14. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. 368 с.
15. Шевцова Л. Ф. Режим Бориса Ельцина. М.: Московский Центр Карнеги, 1999. 535 с.
16. Шестопап Е. Б. Авторитарный запрос на демократию, или Почему в России не растут апельсины // Полис. 2004. № 1. С. 25-28.
17. Collier D., Levitsky S. Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research // World Politics. 1997. Vol. 49. № 3. P. 430-451.
18. Huntington S. Democracy for the Long Haul // Journal of Democracy. 1996. Vol. 7. № 2.
19. Levitsky S., Way L. The Rise of Competitive Authoritarianism // Journal of Democracy. 2002. Vol. 13. № 2.
20. O'Donnell G., Schmitter Ph. C. Defining Some Concepts (and Exposing Some Assumptions) // Transitions from Authoritarian Rule. Prospects for Democracy / ed. by G. O'Donnell, Ph. C. Schmitter, L. Whitehead. Baltimore, 1986. Vol. 4. P. 9-13.

#### HYBRID POLITICAL REGIME CONCEPT IN MODERN POLITICAL SCIENCE AS ANALYTICAL FRAMEWORK OF THE RUSSIAN POLICY ANALYSIS

Shakirova El'vira Venerovna  
Ufa State Oil Technical University  
viva160@mail.ru

The author, basing on the analysis of the basic concepts and classifications of modern political regimes, suggests a coding system that allows revealing the main differences between the hybrid types of regimes, tells that her approach is based on six criteria that estimate the nature of the interaction between political elites and counter-elites, and concludes that the developed criteria for estimating political regimes may serve as a promising analytical framework of the analysis of the current political process in Russia.

*Key words and phrases:* hybrid political regime; democracy; authoritarianism; defective democracy; competitive authoritarianism; counter-elite; political opposition.

УДК 1(091)

#### Философские науки

*В статье анализируются способы философской концептуализации прошлого. Выделяются три основных способа: 1) представление прошлого в качестве момента последовательности, предшествующего настоящему; 2) понимание прошлого как воображаемого, фантазма или грезы, способных вторгаться в настоящее, предполагается, что субъект памяти принадлежит в большей степени прошлому, чем настоящему; 3) присутствие прошлого в настоящем в переживании необратимости существования в опыте смерти, долга, вины или веры.*

*Ключевые слова и фразы:* прошлое; память; последовательность; символический порядок; долг; воображаемое; греза; травма; необратимость; субъект памяти; ressentiment; насилие; мнемотехника.

Шевцов Константин Павлович, к. филос. н.  
Санкт-Петербургский государственный университет  
shvkst@list.ru, shvkst@gmail.com

#### ПОНЯТИЕ ПРОШЛОГО В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКИХ КАТЕГОРИЙ<sup>©</sup>

*Исследование осуществлено при поддержке гранта РГНФ, № гранта: 12-03-00192а.*

Вспоминая, мы делаем отсылку к моменту времени, который завершен, отступил в прошлое и отсутствует. Образы ушедшего, следы и знаки – все это обслуживает работу воспоминания, но в конечном итоге неразрешимой трудностью остается отношение памяти к тому, чего нет, отсутствующему событию прошлого. Проверка свидетельских показаний, уточнение данных памяти с помощью записей или инсценировки случившегося упираются в невозможность подтверждения самого опыта прошлого, а вместе с тем – и любой мысли, претендующей на удержание прошлого в действительности настоящего. Закономерно, что недоверие и подозрительность в отношении памяти часто сопровождаются признанием ее несомненной, прямо-таки безоговорочной надежности; и как быть иначе, если именно память и определяет осуществление любых проверок, распознавание образов и интерпретацию знаков.

В философии Нового времени, занятой инвентаризацией познавательных способностей и поиском принципа ясного и надежного знания, память утрачивает ренессансный ореол магического искусства, обращающего

душу к припоминанию первопричин, но уже Декарт, при всем своем недовольстве обманчивой памятью, вынужден признать, что действие памяти обладает собственной самоочевидностью, и хотя, если возникает сомнение в том, хорошо ли она служит, стоит пользоваться записями, само оперирование именами, а вместе с тем и знание универсалий опираются на деятельность интеллектуальной памяти<sup>1</sup>. Локк и вовсе видит в памяти условие тождества *Я*, хотя ему прекрасно знакомы сомнения относительно истины воспоминаний. Сознание «не есть один и тот же отдельный акт», в нем настоящее связано с прошедшим, и «почему какая-нибудь мыслящая субстанция не может представить себе в качестве своего собственного действия то, чего она никогда не делала, и что, быть может, было сделано каким-нибудь другим существом» [9, с. 390]. В этом вопросе ощущается не меньшая опасность, чем в декартовском предположении о кознях злого гения, но Локк спешит признать, что этот неразрешимый вопрос требует веры в «благость Бога», которая, таким образом, и есть другое имя нашего безусловного доверия памяти, каким бы наивным оно ни казалось законченному скептику.

Еще более определенно вопрос ставит Лейбниц, когда признает, что воспоминание легко подвержено ошибке, если пытается вернуть нас к отдаленному прошлому, но «непосредственное воспоминание или же воспоминание о том, что произошло непосредственно перед теперешним моментом, т.е. сознание, или рефлексия, сопровождающее внутреннее действие, не может естественным образом обмануть, в противном случае нельзя было бы быть уверенным даже в том, что мы думаем о том или другом, так как это тоже говорят себе только о прошлом действии, а не о том действии, которое это говорит. Но если непосредственный внутренний опыт недостоверен, то нет такой фактической истины, в которой можно быть уверенным» [8, с. 239]. И в самом деле, поскольку работа памяти определяет рефлексии настоящего, ее истина подтверждается уже тем, что есть вообще какая-то истина, будь то фактическая истина опыта или логическая истина исчисления, но стоит нам обратиться к самому по себе прошлому, вопрос об истине теряет прежнюю определенность, а вместе с этим ослабевает и наше доверие к памяти.

Стоит напомнить, что в *Первоначалах философии* Декарт признает все свои гипотезы по поводу изначального состояния мира заведомо ложными, поскольку они не соответствуют свидетельству Библии, и пусть это признание не говорит ни о чем ином, кроме политической осторожности самого Декарта, оно вполне гармонирует с той моделью знания и мира, в которой прошлое принципиально неотлично от мифа. При этом нет никаких оснований принижать значение мифа, если он способен рассказывать не только о прошлом, но и о самом настоящем, что, собственно, и утверждает Декарт в оправдание ценности предложенных им гипотез [5, с. 390]. И если теперь отступить к более древней мифологеме памяти, к платоновскому анамнезису, то хотя мы и здесь найдем ту же подозрительность в отношении неразборчивых знаков на восковой дощечке памяти и связанных с ними ошибок узнавания, на первом месте окажется не эта подозрительность, а, напротив, совершенное доверие Платона к мгновению припоминания, а вместе с тем и к мифу о странствии души, каким бы фантастическим или даже ложным в своих деталях ни согласился признать его автор.

Итак, мы имеем дело как будто с двумя разными видами памяти. Одна настолько встроена в нашу концепцию истины и настолько необходима на практике, что исключает всякое сомнение в собственной надежности, другая же, напротив, настолько отделена от нее своим вниманием к прошедшему, что установление ее собственной истины кажется делом почти невозможным. Попыткой разрешения этой проблемы можно считать аристотелевский анализ памяти, явным образом направленный против платоновского мифа о припоминании. В книге *О памяти* Аристотель определяет эту способность души как часть общего чувства, а еще точнее – как часть воображения, которое фиксирует и отслеживает свои образы в последовательности временного порядка от прошлого к настоящему [2, с. 139-141]<sup>2</sup>. Настоящее (в его чувственном, материальном смысле) не может быть универсальной истиной природы, находящейся в непрерывном движении, в динамике причинно-следственных отношений, но при этом только настоящее действительно есть, тогда как прошлое значимо лишь отношением предшествования к настоящему. Традиция, начатая Аристотелем, получит свое дальнейшее развитие в философии Канта, в которой память и вовсе изгоняется из числа познавательных способностей, а проблема прошлого разрешается в деятельности воображения и порядке временной последовательности как формы чистого созерцания<sup>3</sup>. Подчинение внутреннего чувства деятельности рассудка позволяет оправдать *прошлое*, но исключительно в качестве *конструкции* самого разума.

Еще более радикальную форму подчинения (и оправдания) прошлого предложит Гегель. Поскольку Гегель отталкивается от внутренней истории разума, задача присвоения и подчинения прошлого приобретает совершенно новый смысл и уже не ограничивается установлением внешней хронологии, порядка последовательности в смысле Канта, но требует введения прошлого в символический универсум настоящего. В *Философии духа* Гегель прежде всего отказывается в первичности формам пространства и времени. Разделение чувственности и рассудка, значимое для Канта, оценивается Гегелем как внутренняя разорванность духа, как умопомешательство, которое впервые обращает дух к самому себе и заставляет его искать способ пока еще бессознательного господства над многообразием опыта. Такой формой господства, всеобщей и в то же время единичной, устойчивой в целом и изменчивой в частностях должна быть признана привычка, которая

<sup>1</sup> Лживой Декарт называет память во втором из своих *Размышлений*. О достоверности памяти и назначении интеллектуальной памяти см. *Беседу с Бурманом* [6, с. 449].

<sup>2</sup> В связи с этим сведением памяти к части воображения можно вспомнить и знаменитое сопоставление в *Поэтике* истории и трагедии: трагедия дает пример общего, тогда как история занимается лишь частными случаями прошедшего.

<sup>3</sup> Подобно Аристотелю, Кант подчиняет память воображению, различая в последнем собственно репродуктивную способность, воспроизводящую эмпирический материал прошлого, и продуктивную способность, определяющую наше созерцание времени [7, с. 205].

распределена во временности опыта, но, в отличие от кантовской формы времени, не проводит абсолютного разделения предшествующего и последующего, а как раз наоборот, делает прошлое собственностью настоящего, удерживает его в работе восприятия или навыках тренировки и обучения<sup>1</sup>.

Чем является привычка в области простого чувства себя, тем в сфере духовного являются воспоминание и память. В согласии с Аристотелем и Кантом Гегель видит в воспоминаниях единичные образы прошлого, однако, ставя выше воспоминания память, Гегель предназначает этим образам стать в памяти материалом совершенно нового осуществления, а именно необходимым условием рождения символического. Уже воображение способно к некоей ограниченной символизации, поскольку соединяет знак и значение ассоциативным отношением сходства, но эта связь все еще удерживает дух в рабстве у чувственности, единичного. Чтобы ворваться в область свободы, необходимо совершить беспрецедентный акт, совершенно свободный и произвольный акт связывания внешне безразличных друг к другу и не имеющих никакого сходства значений и знаков. Именно здесь свобода, язык и память рождаются в едином движении и образуют существенное сцепление. Гегель указывает как на особое достоинство звуковой стихии слова на то, что это средство дано всегда в своем исчезновении, в мерцании, отзвуке. Это дает возможность говорящему всматриваться *сквозь* словесную оболочку в само значение слова и при этом наделяет внутренним различием, своего рода внутренним экраном, позволяющим видеть самого себя в каждом видении другого. Слово образует ту ускользающую границу духа, на которой субъект непрерывно исчезает и припоминает самого себя, «внутреннее внешнее» [4, с. 303], в котором прошлое как завершение и исчезновение полностью подчиняется членораздельности символического порядка, внутреннему государству духа.

Попытка придать памяти и прошлому статус истины приводит, таким образом, к полному подчинению прошлого актуальности разума и его растворению в символическом порядке настоящего. То же самое происходит с субъектом памяти в философии Ницше. В его рассуждениях о происхождении чувства долга и нечистой совести из *Генеалогии морали* мы находим своеобразную версию кантовской концепции памяти как разновидности воображения. Ницше говорит о субъекте морали как продукте варварских мнемотехник, вписавших напоминание о долге непосредственно в человеческое тело. Длинная воля, позволяющая человеку обещать и держать свое слово, рождается из жестокого подчинения чувственности, которое имеет много общего с насилием кантовского рассудка над внутренним чувством. Буквально о насилии рассудка над чувством Кант говорит в своей третьей *Критике* в связи с переживанием возвышенного, а во второй *Критике* речь идет о пробуждении чувства долга из страдания. Безусловно, источник и природа насилия мыслятся Кантом и Ницше совершенно по-разному, но функции мнемотехники в ницшеанском смысле вполне совпадают с функцией кантовской формы времени, поскольку именно она делает человека переживающим и измеряющим время, трансформирующим прошлое во внутренний голос долга перед настоящим и будущим.

Программа широкого включения прошлого в символический порядок настоящего в XIX–XX вв. способствовала формированию исторического знания и обосновывала претензии истории на строгую научность, но вместе с ней появилась и постепенно обрела силу совершенно иная концепция, в основе которой лежит идея не символической, а скорее, фантазматической природы прошлого, прошлого как грезы, а не голоса долга, скорее, как утраты и возможности, нежели обладания или обетования. Оставим в стороне размышления Ницше о вечном возвращении или обращении к личной истории в духе Фрейда и различных версий психопатологии. Обратимся к учению Бергсона о длительности и его концепции чистого прошлого, тем более что Бергсон предлагает и свой взгляд на соотношение двух видов прошлого или, что здесь то же самое, двух видов памяти. В *Материи и памяти* мы находим знакомое нам понятие привычки, которое так же, как и у Гегеля, служит способом подчинения многообразия опыта целям действия. Механичность привычки обеспечивает повторение прошлого в настоящем, но, поскольку речь идет о действии, это присвоение не замирает в завершенной форме господства настоящего, а раз за разом разворачивается в порядок повторения временных моментов, как это предполагалось кантовской формой времени. Этой форме памяти соответствуют навыки измерения времени, поскольку здесь опыт времени опосредован опытом пространства, символизирован пространственными объектами и процессами и в конечном итоге подчинен настоящему. Однако, с точки зрения Бергсона, даже повтор однообразных мгновений предполагает непрерывность опыта, определяемую как длительность, как слияние раздельных моментов в единстве образа, в своеобразной грезе прошлого, лишней пространственной определенности и фиксированного места во времени [3, с. 269].

Эта греза, конечно, не отделена абсолютной границей от деятельного настоящего и его привычек. Бергсон вполне определенно указывает на ту связь, которая соединяет два вида памяти, а вместе с тем и два вида прошлого. Его размышления в какой-то мере продолжают мысли Ницше о субъекте морали, о фигуре так называемого *ressentiment*. «Рессентимент» Ницше – человек, который не способен действовать сам, но при этом все его существо определяется реактивностью по отношению к чужим действиям, накоплением неотыгранной силы, направленной тем самым на самого субъекта. Бергсон создает свою модель природного «рессентимента», придавая ей совершенно иную направленность и исключительно положительный смысл. В отличие от чисто

<sup>1</sup> Привычка является результатом «преодоления существующего в помешательстве внутреннего противоречия духа, посредством снятия полной разорванности нашей самости. Это у-самого-себя-бытие мы и называем привычкой» [4, с. 206]. «Привычка есть механизм чувства самого себя, подобно тому, как память есть механизм интеллигенции» [Там же, с. 202]. Определение привычки у Гегеля формально вполне соответствует определению, которое Кант дает рефлектирующей способности суждения в третьей *Критике*. Речь идет о подчинении единичности ощущений формальной всеобщности рефлексии, которая не вносит еще никакого определенного порядка (даже пространства и времени), но лишь связывает многообразие опыта в единство простой определенности в качестве первой еще бессознательной идеальности созерцания [Там же, с. 201].

пространственных элементов материи, лишенных собственной активности и поэтому существующих лишь в реакции на бесконечное множество внешних воздействий, живой организм способен свои реакции тормозить, выбирая приоритетные действия и отсрочивая все остальные. Таким образом, каждое действие несет в себе виртуальную глубину действий несовершенных, но все еще возможных, нечто вроде непрерывности возможных развилок и выборов, позволяющих мгновенно ориентироваться в изменчивой среде и принимать неординарные решения [Там же, с. 179]. Эта виртуальная глубина действия и есть отправная точка всякого опыта длительности, способность длить восприятие, отсрочивая простые реакции, ради выбора наилучшего ответа.

В отличие от механической привычки виртуальность не подчиняет прошлое настоящему, напротив, она обнаруживает, что сам *образ* действия определен нереализованным прошлым, бездейственным, но влиятельным, способным ворваться в настоящее, придать ему широту и мощь или дезориентировать его и лишить внутренней непрерывности и единства. Можно сказать, что греза прошлого свидетельствует о некоей одержимости разума прошлым, поскольку, как утверждает Бергсон, мы всегда уже в прошлом и поэтому только и можем знать о нем<sup>1</sup>. Субъект, которому открыто такое прошлое, не может быть просто наличным, настоящим субъектом, он должен еще только возникать, еще только производиться вместе со своим настоящим, быть существенно разделенным между прошлым и настоящим. Его настоящее определяется из существа его прошлого, будь то память о счастье или травматический опыт, а истина прошлого открывается не в припомненной и встроенной в нарратив истории, но, скорее, в том, о чем мы помним только как о *забытом*, несоизмерном настоящему, неподвластном припоминанию<sup>2</sup>. Разумеется, мы можем символизировать сам разрыв и попытаться вывести из этого чистого означающего весь порядок символического. В этом случае греза памяти может снова предстать неким долгом припоминания, заботой интерпретации и перезахоронения прошлого<sup>3</sup>. Однако идея Бергсона, по-видимому, состоит не столько в том, чтобы связать разнородные уровни прошлого и настоящего структурой нового символического порядка, сколько в том, чтобы показать возможность рождения субъекта совершенно нового типа, соединившего прошлое и настоящее не в силу своего знания, но в силу действия.

Будет точнее сказать, что виртуальность отсроченных, неотрагированных реакций определяет знание, присущее самому действию, интуицию, особенность которой заключается в том, что она никогда не отделена от внешнего мира и его воздействий, всегда разворачивается из того места, которое в действительности есть место другого, след чужого присутствия. Действие невозможно без этого буквального следования вдоль границы с другим, без распознавания себя в непрерывности интенсивностей, для которых прошлое – не отсутствующий объект, но мера собственного воспроизведения. В какой-то мере Бергсон здесь возвращается к традиционной философской оценке памяти. Уже у Аристотеля память представляет собой складку двух начал: чувственной пассивности, которой соответствует образ воска и сохранных в нем отпечатков, и самодвижущей силы припоминания и исследования, истолкования прошлого [2, с. 146]. Эта двойственность памяти в точности повторяет структуру платоновского мифа о памяти, подверженной забвению в мире чувственности и становления, и о припоминании, в котором пробуждается самодвижущая сила души. Речь идет о том, что субъект памяти не представляет собой ни чистой активности автономного разума, ни тела, детерминированного материальным порядком мира, но всегда располагается на границе, где восприятие соотносено с утратой, и само это соотношение несоизмеримого, утраченного и воспринятого как раз и есть действительность субъекта, его ориентация в мире, мера соотношения с другим.

Чтобы помнить, необходимо уметь забывать, и в этом смысле субъект памяти никогда не удерживает себя от потери, но именно потеря оказывается местом пробуждения субъекта, следом, в котором прошлое предъявляет свои требования новому. Беспокойная память подобна требовательному Иову, который не ожидает возвращения к прошлому, но требует соразмерного возмещения утраченного, невозможного, но единственно справедливого. Требование памяти всегда несоизмерно, однако именно это и позволяет находить меру соотношения с порядком мира, отстаивать собственное место в восприятии внешнего, в действии, которое вырастает из отсроченных реакций. Прошлое не существует без этого соотношения, скорее, оно всего лишь есть то, что указывает на нас, поскольку мы сами всегда находимся в прошлом, обращая из него свои требования к миру и господствующему в нем порядку. Это указание прошлого, в котором субъект памяти опознает себя, стоило бы назвать *необратимостью*, существованием всегда в определенном месте, в качестве такого-то, всегда в той или иной зависимости от другого. Потеря необратима, потому что она происходит уже в узнавании самих себя, в восприятии, которое приходит на смену утраченному и тем самым отделяет от него узнавание себя и воспоминанием прошлого. Но необратимость – это также продолжение утраченного в самом *качестве* настоящего, в его явлении в качестве нового, в знании, которым оно располагает в отношении себя. Таким образом, память всего лишь внутренний голос этой необратимости, прошлое, которое живет нашим знанием самих себя не потому, что мы оказались жертвами этого прошлого, но потому, что именно оно позволяет нам быть другими, продолжаться по ту сторону самих себя, обживать пространство, рассеивая по нему знаки своего присутствия.

#### Список литературы

1. **Августин А.** Исповедь. М.: Ренессанс; СП ИВО – Сид, 1991. 488 с.
2. **Аристотель.** Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. 183 с.
3. **Бергсон А.** Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений. М.: Московский Клуб, 1992. Т. 1. 336 с.
4. **Гегель Г. В. Ф.** Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977. Т. 3. Философия духа. 471 с.

<sup>1</sup> «...мы никогда не достигли бы прошлого, если бы сразу не были в нем расположены» [2, с. 244].

<sup>2</sup> Ср. рассуждения Августина о памяти в X книге *Исповеди* [1, с. 254].

<sup>3</sup> О подобном «долге памяти» говорится, например, в исследовании Рикера [10, с. 503].

5. Декарт Р. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. I. 654 с.
6. Декарт Р. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1994. Т. II. 633 с.
7. Кант И. Сочинения: в 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. 495 с.
8. Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 2. 686 с.
9. Локк Дж. Сочинения: в 3-х т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 621 с.
10. Рикер П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.

#### NOTION OF PAST IN PHILOSOPHICAL CATEGORIES SYSTEM

**Shevtsov Konstantin Pavlovich**, Ph. D. in Philosophy  
St. Petersburg State University  
shvkst@list.ru, shvkst@gmail.com

The author analyzes the ways of the philosophical conceptualization of the past, and reveals three main ways: 1) the representation of the past as a sequence moment, prior to the present one; 2) the understanding of the past as imaginary, a phantasm or a dream that can intrude on the present; in this case the subject of memory belongs to the past to a greater extent than to the present; and 3) the presence of the past in the present in the feeling of existence irreversibility in the experience of death, duty, guilt, or faith.

*Key words and phrases:* past; memory; sequence; symbolic order; duty; imaginary; dream; trauma; irreversibility; subject of memory; resentment; violence; mnemonics.

УДК 94

#### Исторические науки и археология

*Статья посвящена особенностям деятельности татарских предпринимателей Оренбургской губернии в сфере производства поташа в конце XVIII – первой половине XIX в. Автор на основе анализа малоизученных архивных документов выделяет характерные особенности, свойственные татарским предпринимателям. В статье делается попытка раскрыть проблемы, с которыми столкнулись татарские купцы в ходе производственной деятельности, и их последствия.*

*Ключевые слова и фразы:* поташное производство; татарские предприниматели; Сеитов посад; мусульманская коммерция.

**Юлуев Василь Ильгамович**

Оренбургский государственный педагогический университет  
vasil\_yuluev@mail.ru

#### ПОТАШНОЕ ПРОИЗВОДСТВО КАК СФЕРА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТАТАРСКИХ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЕЙ ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ (КОНЕЦ XVIII – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX В.)<sup>©</sup>

Южный Урал в исследуемый период являлся регионом, где купцы-мусульмане играли заметную роль в экономике. Высокая численность и коммерческая успешность мусульманских предпринимателей, составлявших порядка половины от всех коммерсантов Оренбургской губернии, по сравнению с другими районами России, была обусловлена как их деловыми качествами, так и благоприятными для их предпринимательской деятельности обстоятельствами. Местная администрация сознательно увеличивала присутствие купцов – приверженцев ислама в губернии, поскольку Оренбург, а вслед за ним и другие городские центры, должны были превратиться в крупные центры азиатской торговли. Специфика же азиатского торга приводила к тому, что наибольшие выгоды из него могли извлечь торговцы, принадлежащие к одной конфессии с коренным населением азиатских стран.

В 1745 г. неподалеку от Оренбурга был образован Сеитов посад (Сеитова слобода), заселенный выходцами из Казанской губернии. Довольно долгое время сеитовские татары были единственными торговцами в Оренбурге. Так, Указ правительства от 2 июня 1752 г. сообщает, что в Оренбурге «записных пожиточных и торги производить могущих купцов, кроме записавшихся казанских татар, еще нет» [7, с. 310]. Помимо сеитовских жителей на территории губернии осуществляли торговые операции и купцы-мусульмане других российских регионов, и приезжающие сюда бухарцы, хивинцы, киргизы.

Местная мусульманская коммерция, в лице сеитовских татар, сводилась к торговле разными товарами «на азиатскую руку», чаем, сахаром. Казанские татары преимущественно скупали башкирский бортевой мед и воск, которые потом с прибылью продавали в другие регионы. Большие выгоды от этой торговли получали и башкиры [2, с. 726]. Занимались мусульманские предприниматели и поставкой продовольствия для казенных нужд [5, д. 12478; 6, д. 763/52, л 1]. При этом, наряду с торговлей, осуществлялась и производственная деятельность, например, переработка зерна (многие купцы содержали собственные мельницы) [6, д. 276, л. 17 – 25 об.]. Вкладывались средства и в строительство поташных заводов.

В конце XVIII – первой половине XIX в. широкое распространение на Южном Урале получило производство поташа, который вырабатывался путем выщелачивания древесной золы, выпариванием щелока и