

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2021. Том 26. Номер 2

Главный редактор

И.И. Блауберг (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

С.И. Бажов (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Б.Л. Губман* (Тверской государственный университет, Тверь, Россия), *И.Д. Држохадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Т.Б. Длугач* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *И.И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *А.А. Кротов* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.А. Куренной* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Л.Б. Макеева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.И. Молчанов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.В. Петров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.М. Руткевич* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *А.Э. Савин* (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия), *В.В. Сербиненко* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Солопова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Международный редакционный совет

Джефффри Эндрю Бараш (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Людвиг Нагль* (Венский университет, Австрия), *Николай Плотников* (Восточноевропейская коллегия, Северный Рейн-Вестфалия; Институт русской культуры им. Ю.М. Лотмана, Рурский университет Бохума, ФРГ), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степаняц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

Учредитель Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94118

Подписной индекс каталога Почты России – ПН147 (с 2022 г.)

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412
Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru;
сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2021. Volume 26. Number 2

Editor-in-Chief

Irina Blauberg (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Sergey I. Bazhov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Anatoly V. Chernyaev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor D. Dzhokhadze* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Tamara B. Dlugatch* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor I. Evlampiev* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Polina A. Gadzhikurbanova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Boris L. Gubman* (Tver State University, Tver, Russia), *Artem A. Krotov* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexey N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Vitaly A. Kurennoy* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Viktoria G. Lysenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Lolita B. Makeeva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Victor I. Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Valery V. Petrov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey M. Rutkevich* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Alexey E. Savin* (Head of Department, the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia), *Vyacheslav V. Serbinenko* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Julia V. Sineokaya* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Maria A. Solopova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Council

Jeffrey Andrew Barash (University of Picardy Jules Verne, Amiens, France), *Audrius Beinorius* (Vilnius University, Vilnius, Lithuania), *Michail N. Gromov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Michel Hulin* (Sorbonne, Paris IV, Paris, France), *Nelly V. Motroshilova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Ludwig Nagl* (University of Vienna, Austria), *Nikolaj Plotnikov* (Lotman-Institute of Russian Culture at Ruhr-University; “Osteuropa-Kolleg NRW”, Bochum, Germany), *Andrey V. Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Marietta T. Stepaniants* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Irena S. Vdovina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 2 times per year
First issue: 1997

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

Subscription index in the United Catalogue “The Russian Press” is 94118

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПН147 (since 2022)

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka; Ulrich’s Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the “History of Philosophy” journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; website: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>Н.П. Волкова.</i> Место диалога «Кратил» в школьном курсе неоплатонической философии.....	5
<i>Ю.Е. Федорова.</i> Маснави Фарид ад-Дйна 'Аттāра как форма репрезентации суфийского учения.....	13
<i>А.С. Цыганков, Тереза Оболевич.</i> К истории рецепции творческого наследия Ф.М. Достоевского в Нидерландах: Николас ван Вейк.....	25
<i>К.В. Ворожихина.</i> В.С. Соловьев между православием и католичеством: отклики современников.....	35
<i>Л.Б. Карелова.</i> Проблемы времени у японского философа Сэйити Хатано (1877–1950).....	46
<i>С.А. Гашков.</i> «Признания плоти» М. Фуко: к осмыслению методологии и значения.....	57
<i>В.В. Старовойтов.</i> Психоаналитическая теория детского развития Д. Винникотта.....	69

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

<i>Джон Локк.</i> <i>Adversaria Theologica</i> 94 (предисловие к публикации А.А. Яковлева).....	82
---	----

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

<i>В.Н. Порус.</i> Острые грани общественного идеала (от давних дискуссий к современности).....	102
<i>А.А. Кара-Мурза.</i> «Политическая свобода» versus «свобода от политики»: европейские странствия Карамзина как прототип русских поисков общественного идеала.....	114
<i>А.В. Углева.</i> Общественный идеал «аристократа духа» И.А. Ильина.....	127
Информация для авторов.....	142

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Nadezhda P. Volkova.</i> The Place of Plato's <i>Cratylus</i> in the Curriculum of Neoplatonic Philosophy.....	5
<i>Yulia E. Fedorova.</i> Farīd al-Dīn 'Aṭṭār's Mathnawī as Representation of Sufi Doctrine.....	13
<i>Alexander S. Tsygankov, Teresa Obolevitch.</i> On the History of the Reception of Fyodor Dostoevsky's Works in the Netherlands: Nicolas van Wijk.....	25
<i>Ksenia V. Vorozhikhina.</i> V.S. Soloviev Between Orthodoxy and Catholicity: Responses of Contemporaries.....	35
<i>Liubov B. Karelova.</i> Japanese Philosopher Seiichi Hatano (1877–1950) on the Problems of Time.....	46
<i>Sergey A. Gashkov.</i> The “Confessions of the Flesh” by M. Foucault: Towards Understanding of Methodology and Significance.....	57
<i>Vladimir V. Starovoitov.</i> Psychoanalytical Theory of Child Development by D. Winnicott.....	69

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<i>John Locke.</i> <i>Adversaria Theologica</i> 94 (Preface by Anatoly A. Yakovlev).....	82
--	----

MATERIALS OF SCIENTIFIC EVENTS

<i>Vladimir N. Porus.</i> Sharp Edges of the Social Ideal (From Old Discussions to the Present).....	102
<i>Alexei A. Kara-Murza.</i> «Political Freedom» versus «Freedom from Politics»: Karamzin's European Wanderings as a Prototype of the Russian Search for the Social Ideal.....	114
<i>Anastasia V. Ugleva.</i> Ivan A. Ilyin: The Social Ideal of “Aristocrat of the Spirit”.....	127
Information for Authors.....	142

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Н.П. Волкова

Место диалога «Кратил» в школьном курсе неоплатонической философии*

Волкова Надежда Павловна – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: go2nadya@gmail.com

Работа посвящена определению той роли, которую играл диалог «Кратил» в школьном курсе неоплатонической философии. «Кратил» является одним из двенадцати диалогов Платона, отобранных Ямвлихом для изучения платоновской философии (так называемый «канон Ямвлиха»). В статье автор, во-первых, анализирует основные принципы организации курса чтения диалогов Платона, как они изложены в «Анонимных пролегоменах к платоновской философии», среди них: а) единство темы, или цели (σκολός); б) выбор двенадцати диалогов; в) порядок их чтения и др. Во-вторых, опираясь на реконструкцию текста «Пролегоменов», предложенную Л. Вестеринком, автор показывает, почему «Кратил» помещался после «Федона», но перед «Теэтетом». В-третьих, автор определяет цель (σκολός) «Кратила», которая становится ясна благодаря анализу «Комментария к *Кратилу*» Прокла.

Ключевые слова: «Кратил», канон Ямвлиха, «Комментарий к *Кратилу*», «Анонимные пролегомены к платоновской философии»

Возрождение платонической школы как образовательного института в поздней Античности связано, прежде всего, с именем Ямвлиха, потому что именно он разработал школьную программу чтения платоновских диалогов, так называемый «канон Ямвлиха». Он отобрал 12 диалогов, расположил их в определенном порядке и сформулировал основные принципы неоплатонической экзегезы, одним из важнейших среди которых был принцип единства предмета, или цели (σκολός). В этот курс попал и интересующий нас диалог «Кратил».

«Кратил» Платона. В центре внимания Платона в «Кратиле» находится вопрос о правильности имен (ὀνόματος ὀρθότης). Под «именем» (ὄνομα) в данном случае нужно понимать не только имена собственные. В широком смысле «имя» – это термин, обозначающий все слова вообще. Таким образом, речь идет не о проблеме названий, а о проблеме языка как такового: почему то или иное имя соответствует

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект «Эволюция пространства образования и пространства знания в поздней Античности» № 19–013–00004.

тому или иному предмету? В «Кратиле» два основных собеседника Сократа Гермоген и Кратил дают два диаметрально противоположных ответа на этот вопрос. Позиции Гермогена и Кратила известны в современной науке как «конвенционализм» и «натурализм» соответственно. Гермоген считает, что только соглашение определяет то, какие слова и как используются для обозначения тех или иных объектов. Кратил, напротив, считает, что имена не могут быть выбраны произвольно, потому что они естественным образом принадлежат своим предметам. Сократ¹, со своей стороны, утверждает, что речь – это действие, производимое человеком, которое состоит в распределении сущностей согласно их природе, а орудиями этого действия являются слова: «...имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей, как, скажем, челнок – орудие распределения нити²... (Ὀνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος³)» (Pl. Crat. 388 b-c). Человек, искушенный в диалектике, способен с помощью слов разделять и распределять сущности согласно их подлинной природе. Но кто изначально создал слова и сопоставил слова и вещи? Иными словами, чьим мастерством пользуется диалектик и в чем заключается это мастерство? По мысли Сократа, он пользуется плодами труда некоего творца имен (ὀνομαστικός), мастерство которого состоит в умении создавать слова в соответствии с природой вещей. Для этого мастеру имен необходимо, взирая на прообразы вещей, т.е. идеи, творить их образы, пользуясь звуками и слогами. Не стоит удивляться тому, что слова могут звучать по-разному, ведь мастер имен может назвать одну и ту же вещь по-разному. Как хороший ремесленник, делая челнок, знает, какой вид дерева предпочтительней для того или иного вида ткани, так и кузнец способен сделать одну и ту же деталь из разного материала. Диалектик, со своей стороны, способен оценить, насколько хорошо мастер имен справился со своим делом – правильно ли дал имена вещам. Итак, диалектик использует слова, созданные творцом имен, для обучения, которое состоит в правильном распределении вещей в соответствии с их истинной природой.

«Анонимные пролегомены». О месте, которое занимал диалог «Кратил» в неоплатоническом школьном курсе, мы узнаем из текста «Анонимных пролегоменов к платоновской философии». В нем рассказано об устройстве этого курса и основных принципах экзегезы, которыми руководствовался Ямвлих. Однако правильная интерпретация этого текста представляет собой определенную трудность. Текст «Пролегоменов», согласно Л. Вестеринку, не является трактатом, написанным ради публикации, а представляет собой записи лекций⁴, на это среди прочего указывает ремарка в конце: «На этом мы закончим вступление к лекциям по философии Платона (Καὶ μέχρι μὲν τούτων ἔστω τὰ προτέλεια τῆς συναγωγῆς τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας (Anon., Proleg., 28,1–2))»⁵. Кроме того, текст изобилует ошибками, которые невозможно списать на ошибки при копировании; по-видимому, они принадлежат тому слушателю, который сделал эти записи. Вопрос об авторстве лекций, составивших основу текста «Пролегоменов», широко обсуждался в исследовательской

¹ Сократ является основным оратором в этом диалоге, и его аргументы считаются отражением взглядов самого Платона.

² Пер. Вл. С. Соловьева.

³ Цитирую по изданию Бернита [Burnet, 1900].

⁴ Издание «Пролегоменов» с переводом на английский язык и вступительной статьей принадлежит Л. Вестеринку [Westerink, 1962]. Все цитаты, которые я буду приводить, и пагинация даются по этому изданию. Перевод на русский язык выполнен Т.Ю. Бородай и А.А. Пичхадзе [Бородай, Пичхадзе, 1986].

⁵ Перевод мой. Т. Бородай и А. Пичхадзе перевели συναγωγής как изучение. В своем переводе я не только опираюсь на перевод Вестеринка, но и использую «Lexikon zur byzantinischen Gräzität» под редакцией Эриха Траппа, согласно которому в поздней Античности συναγωγής – это именно лекция, прочитанная для широкой аудитории.

литературе, начиная с конца XIX в. Л. Скворонски выявил целый ряд параллелей «Пролегоменов» с текстами Олимпиодора [Skowronski, 1884, p. 14–22], однако Вестеринк показал, что ни одна из этих параллелей не выражает собственное мнение Олимпиодора, отличное от мнений других платоников того времени. В результате Вестеринк пришел к выводу, что автором мог быть как Олимпиодор, так и его последователи – Давид, Элий или кто-то другой [Westerink, 2011, p. XLI–L].

Порядок чтения диалогов. В «Пролегоменах» во фрагментах 24–26 обсуждается общий принцип классификации диалогов Платона. Однако из-за присутствующих в тексте ошибок трудно или даже невозможно понять, каким образом был устроен канон Ямвлиха. Чтобы восстановить утраченную логику, Вестеринк предпринимает масштабную реконструкцию текста, опирающуюся на комментарии Прокла к диалогам Платона и тексты других неоплатоников. Согласно Вестеринку, текст «Пролегоменов» имел своим источником утраченный трактат Прокла, о котором тот упоминает в «Комментарии к Алкивиаду» (*Proclus, Alc.*, 11, 15–17), в этом же фрагменте говорится и о порядке чтения платоновских диалогов [Westerink, 2011, p. XXXII–XXXIII]. Прокл выделяет два цикла, или порядка, чтения диалогов Платона. Первый состоит из 10-ти диалогов (τὴν πρώτην τάξιν ἐν τοῖς δέκα διαλόγοις), «в которых, кажется, охвачена вся философия Платона» (ἐν οἷς οἶεται τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος περιέχεσθαι φιλοσοφίαν), а второй из 2-х – «Тимея» и «Парменида». Заканчивает свое рассуждение Прокл следующими словами: «Какие эти десять диалогов и каким образом полагается их располагать, а также каким образом они суммируются в двух диалогах, которые следуют за ними, мы изложили в другом сочинении (οἷτινες δὲ εἰσὶν οἱ δέκα καὶ ὅπως αὐτοὺς προσήκει τάττειν καὶ ὅπως ἐν τοῖς δύο τοῖς μετ’ αὐτοῦ συνήρηται, προηγουμένως ἐν ἄλλοις πεπραγματεύμεθα)»⁶. Из «Пролегоменов» мы узнаем, что первый цикл завершался чтением диалога «Филеб», а начинался с «Алкивиада», «Горгия» и «Федона». Кроме того, «Пролегомены» сообщают нам еще четыре названия: «Кратил», «Теэтет», «Федр» и «Пир». На основании «Комментария к Пармениду» Прокла (*Proclus, Parm.* 774, 25–26)⁷ и других источников Вестеринк восстанавливает два недостающих диалога – «Софист» и «Политик». Таким образом, выстраивается последовательность из десяти диалогов в каноне Ямвлиха: «Алкивиад» – «Горгий» – «Федон» – «Кратил» – «Теэтет» – «Софист» – «Политик» – «Федр» – «Пир» – «Филеб».

Деление добродетелей. Каким образом определялся порядок диалогов между «Алкивиадом» и «Филебом»? Согласно реконструкции Вестеринка, порядок диалогов определялся делением добродетелей, принятым у всех платоников после Ямвлиха, на физические, этические, политические, катартические и теоретические⁸ [Westerink, 2011, p. XXXIX]. Вестеринк устанавливает соответствие между добродетелями и диалогами, которые к ним относились, следующим образом. Если физические и этические добродетели вынести за скобки философских занятий (потому что физические добродетели врожденны, а этические приобретаются путем упражнений), то политические будут представлены «Горгием», а катартические «Федоном», следовательно, остальные диалоги будут относиться к теоретической добродетели. Кроме того, Ямвлих предлагает деление диалогов на этические, логические, физические и теологические в соответствии с принятым делением философского знания. Итак, преподавание начиналось с чтения «Алкивиада» I, потому что в нем провозглашена философская максима – «Познай себя!». Затем учащиеся знакомились с «Горгием» и «Федоном», четвертым в списке стоял «Кратил». Испорченный текст

⁶ Перевод мой. Цитирую по изданию Вестеринка [Westerink, 1954].

⁷ Пагинация по изданию Стила [Steel, 2007–2009].

⁸ Высшие добродетели – парадигматические и иератические – превосходят философию и принадлежат не теологии, а теургии.

«Пролегоменов», касающийся соответствия добродетелей диалогам Платона, Вестеринк предлагает исправить и восстановить следующим образом⁹:

εἶτα ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων, ἥτις διὰ τῆς θεωρητικῆς ἀρετῆς προογίνεται· ταῦτα δὲ τὰ ὄντα < ἢ ἐν ὀνόμασι > ἢ ἐν νοήμασι θεωροῦνται ἢ ἐν πράγμασιν. οὐκοῦν μετὰ τοὺς εἰρημένους διαλόγους δεῖ ἀναγνῶναι τέταρτον τὸν Κρατύλον ὡς περὶ ὀνομάτων διδάσκοντα, εἶτα τὸν Θεαίτητον ὡς περὶ νοημάτων. εἶτα ἐρχόμεθα μετὰ τούτους εἰς τὸν < Σοφιστὴν καὶ τὸν Πολιτικὸν ὡς θεωρητικούς καὶ > περὶ φυσικῶν διδάσκοντα· < > καὶ εἴθ' οὕτως ἐπὶ τὸν Φαῖδρον καὶ τὸ Συμπόσιον ὡς θεωρητικούς καὶ περὶ θεολογικῶν διαλεγόμενος (Anon, Proleg, 26, 27–34).

«Затем мы переходим к познанию сущего, которое возникает [в душе] через теоретическую добродетель, а это сущее созерцается либо в именах, либо в мыслях, либо в вещах. Так что после перечисленных диалогов следует читать четвертым “Кратила”, который учит об именах, а затем “Теэтета”, который учит о мыслях. После этих диалогов переходим к “Софисту” и “Политику”, так как они теоретические и учат о природе, а затем к “Федру” и “Пиру”, так как это диалоги теоретические и рассуждающие о вопросах божественного»¹⁰.

Только после того, как душа получила необходимую подготовку, она может обратиться к теоретическому познанию. Все знания, которые возникают в душе благодаря теоретической добродетели, имеют своим предметом подлинно сущее, но представлено оно может быть различно: либо в именах (ἐν ὀνόμασι), либо в мыслях (ἐν νοήμασι), либо в самих вещах (ἐν πράγμασιν). Поэтому первым из диалогов, находящихся под эгидой теоретической добродетели, идет «Кратил», потому что он учит об именах, а вторым – «Теэтет», потому что в нем поставлен вопрос о мыслимости сущего. «Кратил» и «Теэтет» относятся к логическим диалогам. За ними идут диалоги, посвященные исследованию сущего в вещах. Изучением природы Платон занят в «Софисте» и «Политике», а исследованием теологических предметов в «Федре» и «Пире». Не стоит удивляться тому, что «Софист» и «Политик», по мысли Ямвлиха, посвящены вопросам физики. Начиная с самых ранних трактатов Парменида и Мелисса, озаглавленных “Περὶ φύσεως”, под учением о природе понималось учение о бытии, онтология. Даже у Аристотеля физика тесно связана с онтологией, потому что ее задача состоит в исследовании начал физически существующих вещей. Венчает всю первую часть цикла диалог «Филеб», потому что его предмет (σκολός) – высшее Благо, т.е. цель целей. И только после этого нужно читать два завершающих, «совершенных» диалога – «Тимей» и «Парменид». Оба демонстрируют предельную степень совершенства и, следовательно, должны охватывать всю философию Платона, один в физическом, другой в теологическом ключе. «Тимей» венчает ряд физических диалогов, а «Парменид» – теологических, поэтому первый подчинен второму, как физика подчинена теологии. Таким образом, согласно «Пролегоменам», основной принцип учебной программы Ямвлиха состоял в том, чтобы привести творчество Платона в определенное единство. Как предмет (σκολός) сообщает тексту органическое единство, точно так же вся философия Платона может быть приведена к общему знаменателю.

Воспроизвожу общую схему диалогов Платона в каноне Ямвлиха по Вестеринку [Westerink, 2011, p. XL].

⁹ Вставки Вестеринка отмечены угловыми скобками.

¹⁰ Ср. перевод Т. Бородай, А. Пчихадзе, сделанный по невосстановленному тексту: «Затем мы переходим к познанию сущего, которое осуществляется через нравственную добродетель; сущее же мы можем познать через созерцание либо мыслей, либо вещей. Так что четвертым следует читать “Кратила”, который учит об именах, а затем “Теэтета”, где идет речь о вещах. После этих диалогов переходим к <...> который рассказывает о природе, а затем к “Федру” и “Пиру”, так как это диалоги созерцательные и рассуждающие о божественном».

Первый цикл					
				Алкивиад I	
добродетели	политические			Горгий	этика
		катартические		Федон	
	теоретические	Об именах		Кратил	логика
		О мыслях		Теэтет	
		О вещах	физических	Софист	физика
				Политик	
божественных		Федр	теология		
		Пир			
				Филеб	
Второй цикл					
				Тимей	физический
				Парменид	теологический

Нужно отметить, что предложенная Ямвлихом последовательность: «Кратил» – «Теэтет» – «Софист» – «Политик» соответствует второй тетралогии в издании Трасилла. Трасилл же, со своей стороны, считал, что этот порядок соответствует замыслу самого Платона, так как был уверен, что Платон разбивал свои диалоги по четыре, подражая трагикам. В «Пролегоменах» высказаны соображения, опровергающие эту гипотезу. Платон не мог подражать трагикам, во-первых, потому что он был склонен их критиковать, ведь в своих произведениях они подражают реальным событиям и людям, а значит создают подобия подобий. Во-вторых, со времен греко-персидских войн вошло в обычай ставить по праздникам три трагедии, развивающие один сюжет, и одну комедию, в веселом насмешливом тоне повторяющую сюжет трагедий; значит, тетралогии тоже должны были бы оканчиваться на веселой ноте, а это не так. Например, диалог «Федон», завершающий первую тетралогию в издании Трасилла, кончается смертью Сократа.

Ὁ σκοπὸς τοῦ Κρατύλου. Подобно многим интеллектуалам поздней Античности, Ямвлих полагал, что авторитетные тексты являются священными, поэтому они полностью самосогласованны, а значит стремятся доказать один-единственный тезис (σκοπός), который выступает в качестве его «цели» (τέλος). Это утверждение Ямвлих обосновывал ссылкой на «Федр» Платона (Pl, Phdr 264C):

εἰ αὐτός ἐστιν ὁ λέγων ὅτι ὁ διάλογος ζῶν ἔοικεν, ἐπειδὴ καὶ ὁ λόγος· πᾶς γὰρ λόγος ἄριστα γεγραμμένος ζῶν ἀναλογεῖ εἰ οὖν ὁ διάλογος ζῶν ἀναλογεῖ, τὸ δὲ ζῶν ἐν τέλει ἔχει τὸ ἀγαθόν (τούτουσγὰρ χάριν καὶ γέγονεν), καὶ ὁ διάλογος ἄρα ἐν ὀφείλει ἔχειν τέλος, τοῦτ' ἔστιν ἓνα σκοπόν (Anon., Poleg, 21, 21–25).

«Если сам (Платон. – Н.В.) говорит, что диалог подобен живому существу, то и текст подобен, потому что всякий отлично написанный текст устроен так же как живое существо, следовательно если диалог устроен подобно живому существу, а живое существо имеет одну цель – благо (для того-то ведь оно и создано), то и диалог должен иметь одну цель, а это значит, что тезис один»¹¹.

Основной тезис произведения равен его предмету или теме. Поэтому, с точки зрения Ямвлиха, оказывается, что в «Федоне» вовсе не три темы, как могло бы показаться, – бессмертие души, приготовление к смерти и философский образ жизни, а только одна. Принцип единства предмета должен был соблюдаться неукоснительно. Принципы, согласно которым нужно определять σκοπός произведения, изложены в фрагментах 21–23 «Пролегоменов».

¹¹ Перевод Т.Ю. Бородай, А.А. Пичхадзе с изменениями.

В каноне Ямвлиха «Кратилу» отводилось четвертое место, он был первым из диалогов, соответствующих теоретической добродетели, однако какую тему или предмет, по мнению Ямвлиха, рассматривает «Кратил», нам неизвестно. Поэтому необходимо обратиться к другому источнику, способному пролить свет на стратегию интерпретации неоплатониками «Кратила». Речь идет о «Комментарии к *Кратилу*» Прокла¹². «Комментарий» представляет собой уникальный текст, поскольку он является единственным известным сохранившимся древним комментарием к «Кратилу». Однако, согласно предложению ван ден Берга, правильнее было бы озаглавить этот текст иначе: «Полезные выдержки (ἐκλογαὶ χρήσιμοι) из комментария философа Прокла к *Кратилу* (ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Πρόκλου σχολίων εἰς τὸν Κρατύλον)», потому что именно такое заглавие обнаруживается в рукописях [Van den Berg, 2008, p. 94]. Основная трудность, с которой сталкиваются историки философии при изучении этого комментария, – его фрагментарный характер: он представляет собой набор студенческих заметок. Видимо, кто-то из учеников Прокла слушал его лекции и решил записать их со слуха. Поэтому большинство записей открывается союзом что (ὅτι), т.е. подразумевается следующая фраза: «Прокл сказал, что...». В «Комментарии к *Кратилу*» его σκοπὸς определяется в первых строках:

Ὁ σκοπὸς τοῦ Κρατύλου τὴν ἐν ἐσχάτοις ἐπιδείξει τῶν ψυχῶν γόνιμον ἐνέργειαν καὶ τὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν, ἣν κατ' οὐσίαν λαχοῦσαι διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος αὐτὴν ἐπιδείκνυνται. ἐπειδὴ δὲ ἡ μεριστὴ τῶν ψυχῶν ἐνέργεια διαμαρτάνει πολλαχοῦ τῶν οἰκειῶν τελῶν, καθάπερ δὴ καὶ ἡ μερικὴ φύσις, χώραν εἰκότως ἔχει καὶ τὰ ἀόριστα καὶ τύχη καὶ αὐτομάτως περιφερόμενα ὀνόματα, καὶ οὐ πάντα τῆς νοεράς ἐπιστήμης ἐστὶν ἔκγονα καὶ τῆς πρὸς τὰ πράγματα συγγενείας στοχάζεται (Procl. De Crat. I 1–5).

«Цель «Кратила» – показать порождающую энергию и способность к уподоблению душ на последних самых низких уровнях реальности. Они проявляют эту способность, которую по природе получили себе в удел, в правильности [создания] имен. Но поскольку делимая на части энергия душ часто промахивается мимо собственных целей, так же, как и частная природа, то разумно предположить, что имеют место имена неопределенные и случайные, возникшие в силу стечения обстоятельств, и что не все имена суть потомки умозрительного знания и достигают подобия с вещами»¹³.

Оказывается, что, с точки зрения Прокла, предмет диалога вовсе не язык, как можно было бы подумать, читая Платона, а определенная душевная способность, которая состоит в умении правильно давать имена вещам. Наша способность создавать имена показывает нам же присутствие в душе порождающей энергии, творческой активности, состоящей в способности уподобить имя самой вещи. Под вещами Прокл, как и Платон, имеет в виду природу вещей, т.е. идеи, а не их физические воплощения. Речь в данном случае идет только о правильных именах, которые являются порождением умозрительного знания, но не все имена таковы. Прокл признает существование неправильных имен, которые возникли в результате случайного стечения обстоятельств. Так происходит из-за того, что энергия души, направленная на объекты внешнего мира и поэтому получившая разделение (ἡ μεριστὴ τῶν ψυχῶν ἐνέργεια), ошибается, утрачивая видение собственных целей. Ее ошибки Прокл сравнивает с ошибками частной природы, которая заключена в отдельных вещах. Из-за ограничений, которые накладывает материя, она никак не может полностью реализовать себя.

¹² Текст комментария к «Кратилу» был издан в 1908 г. Джорджо Паскуали [Pasquali, 1908]. Цитаты приводятся по этому изданию. Переводы на английский язык принадлежат Дювику [Duvick, 2007] и ван ден Бергу [Van den Berg, 2008]. Перевод на русский язык выполнен А.В. Петровым [Петров, 2000].

¹³ Перевод мой.

* * *

«Кратил» является одним из 12-ти диалогов, отобранных Ямвлихом для школьного курса изучения платоновской философии. Курс состоял из двух циклов, в первом читались десять диалогов, начиная с «Алкивиада I» и заканчивая «Филебом», во втором два – «Тимей» и «Парменид». Порядок чтения диалогов определялся, во-первых, делением добродетелей на политические, катартические и теоретические, а во-вторых, принятым делением философского знания на этику, логику, физику и теологию. Поэтому ученики неплатонических школ после «этических» диалогов «Горгия» и «Федона» четвертым читали «Кратила». «Кратил» и «Теэтет» являлись «логическими» диалогами, предваряющими изучение физики и теологии. При этом «Кратил» был первым среди диалогов, находившихся под эгидой теоретической добродетели. Цель «Кратила», как ее определил Прокл, состояла в доказательстве присутствия в нашей душе способности давать вещам правильные, т.е. соответствующие идеям, имена.

Список литературы

- Бородай, Пичхадзе, 1986 – Анонимные пролегомены к платоновской философии / Пер. с др.-греч. Т.Ю. Бородай, А.А. Пичхадзе // *Платон. Диалоги: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1986. С. 664–694.*
- Петров, 2003 – Из комментариев Прокла к «Кратилу» Платона / Пер. с др.-греч. А.В. Петрова // *Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Изд-во РХГИ: Издат. Дом СПбГУ, 2003. С. 315–359.*
- Burnet, 1900 – *Burnet J. Platonis opera. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I. 383a–440e.*
- Duvick, 2007 – *Duvick B. Proclus: On Plato's "Cratylus". Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2007. 210 p.*
- Pasquali, 1906 – *Pasquali G. Prolegomena ad Procli Commentarium in Cratylum // Studi Italiani di Filologia Classica. 1906. No. 14. P. 127–152.*
- Skowronski, 1884 – *Skowronski L. De auctoris Heerenii et Olympiodory Alexandrini scholliis. Breslau, 1884. 154 p.*
- Steel, 1954 – *Steel C. Procli in Platonis Parmenidem Commentaria. Vol I–III. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Oxford University Press, 2007–2009.*
- Van den Berg, 2008 – *Van Den Berg R.M. Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming. Leiden; Boston: Brill, 2008. 239 p.*
- Westerink, 1954 – *Westerink L.G. Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato. Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1954. P. xi+197.*
- Westerink, 1962 – *Westerink L.G. Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. First edition. Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1962. P. lii+69.*
- Westerink, 2011 – *Westerink L.G. Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Second edition. Westbury: The Prometheus Trust, 2001. P. liii+69.*

The Place of Plato's *Cratylus* in the Curriculum of Neoplatonic Philosophy*

Nadezhda P. Volkova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: go2nadya@gmail.com

“Cratylus” is one of Plato's twelve dialogues which Iamblichus had selected for the study of Platonic philosophy (Iamblichus' canon). The author analyzes principles of curriculum on Plato's

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 19-013-00004, project “Evolution of the Space of Education and the Space of Knowledge in late Antiquity”.

dialogues, as set forth in “Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy”, among them: a) the unity of the topic, or purpose (σκοπός), b) the choice of dialogues, c) the order of reading, etc. Next, leaning on reconstruction by Leendert Westerink of “Prolegomena”, the author of the article shows why “Cratylus” was placed after “Phaedo”, but before “Theaetetus”. And then the purpose (σκοπός) of “Cratylus” is becoming clear owing to analysis of Proclus’ Commentary on the “Cratylus”.

Keywords: “Cratylus”, Neoplatonic curriculum, “Commentary on the Cratylus”, “Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy”

References

Anonimnye prolegomeny k platonovskoj filosofii [Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy], transl. by T.Y. Borodaj, Pichkhadze A.A. In: Plato. *Dialogues*, vol. 4, Moscow: Mysl’ Publ., 1986, pp. 664–694. (In Russian)

Burnet J. *Platonis opera*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900, St I.383a–440e.

Duvick B. *Proclus: On Plato’s “Cratylus”*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2007. 210 p.

Pasquali G. Prolegomena ad Procli Commentarium. In: *Cratylum, Studi Italiani di Filologia Classica*, 1906, no. 14, pp. 127–152.

Proclus. Iz kommentarijev Prokla k “Kratilu” Platona [Proclus’ Commentary on the *Cratylus*], transl. by A.V. Petrov. In: A.V. Petrov. *Fenomen teurgii: Vzaimodejstvie yazycheskoj filosofii i religioznoj praktiki v ellinistichesko-rimskij period* [The Phenomenon of Theurgy: The Interaction of Pagan Philosophy and Religious Practice in the Hellenistic-Roman Period]. St.-Petersburg, 2003, pp. 315–359. (In Russian)

Skowronski L. *De auctoris Heerenii et Olympiodory Alexandrini scholiis*. Breslau, 1884. 154 p.

Steel C. *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*, vol. I–III, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Oxford University Press, 2007–2009.

Van Den Berg R.M. *Proclus’ Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*. Leiden; Boston: Brill, 2008. 239 p.

Westerink L.G. *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1954, pp. xi+197.

Westerink L.G. *Anonymous prolegomena to Platonic philosophy*. First edition. Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1962, pp. lii+69.

Westerink L.G. *Anonymous prolegomena to Platonic philosophy*. Second edition. Westbury: The Prometheus Trust, 2001, pp. lii+69.

Ю.Е. Федорова

Маснави́ Фарй́д ад-Дйна́ ‘Атт́ара как форма репрезентации суфийского учения

Федорова Юлия Евгеньевна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: julia_fedorova@mail.ru

Автор обращается к анализу суфийского дискурса, нашедшего воплощение в дидактической поэме (*маснави́*). Она стала одной из наиболее востребованных форм выражения теоретического знания у суфийских персидских авторов классического периода. В центре внимания – обзор и краткий анализ четырех главных *маснави́* персидского поэта-суфия и мыслителя конца XII – начала XIII в. Фарй́д ад-Дйна́ ‘Атт́ара: «Книги тайн» (*Аср́ар-на́ма*), «Книги скорби» (*Му́сйбат-на́ма*), «Божественной книги» (*Ил́ахй-на́ма*) и «Языка птиц» (*Мант́иқ атт́айр*). Последовательно рассмотрены композиция, особенности сюжета и содержательное наполнение поэм, показан принцип их выстраивания: он заключается в совмещении «явного» (нарративного) и «скрытого» (суфийского) пластов смысла. Предложена философская интерпретация всех четырех *маснави́* с учетом двуплановой структуры, выявлена их общая проблематика – поиск путей и осмысление способов богопознания.

Ключевые слова: персидский суфизм, Фарй́д ад-Дйн ‘Атт́ар, поэма (*маснави́*), нарратив, знание, смысл, Бог, душа, богопознание

Рождение суфийской дидактической поэмы (*маснави́*) было тесно связано с распространением суфизма на территории Персии, в Хорасане в X в¹. Бурное развитие поэзии на новоперсидском языке и дальнейшее становление суфийского учения послужили импульсом для поиска формы, адекватно репрезентирующей его основные положения. Эта литературная форма должна была «вместить в себя содержание длинной морализаторской проповеди или суфийского трактата» [Лукашев, 2020, с. 82]. Наряду с поэтическими произведениями малой формы (газели, рубаи), которые декламировались под музыку во время суфийских радений (*сам́а́*), с конца XI в. набирает все большую популярность *маснави́* – поэма солидного объема с попарно

¹ Первые упоминания о суфиях в Хорасане относятся к XIII в. Басрийский подвижник Ибра́хйм ибн Адхам (ум. 777) – крупный представитель *зухда* (практики «отрешения от мирского») – одним из первых принес суфизм в Персию. И уже к XI в. суфизм становится ведущим аскетическим течением на северо-востоке Персии.

рифмованными двустихиями. В ней слушатели могли встретить знакомые литературные сюжеты и традиционную персидскую поэтическую символику, которые теперь благодаря виртуозному мастерству поэтов были переосмыслены и помещены в суфийский контекст. Тем самым суфийские идеи, получая воплощение в поэтических концептах, уже существовавших в персидской литературной традиции, обрели широкое хождение среди всех слоев населения. К концу XII в. дидактическая поэма уже окончательно сформировалась как одна из форм выражения суфийского знания в Персии.

Родоначальником суфийской поэмы (*маснави*) в персидской литературе принято считать 'Абу ал-Маджда Мадждуда ибн 'Адама Сана'и (1087–1130)². Благодаря его творчеству были заложены важные композиционные элементы суфийской дидактической поэмы и сформировались ее характерные черты. Е.Э. Бертельс указывал, что в творчестве Сана'и можно выделить два основных типа дидактических сочинений: суфийская проповедь и аллегорическая поэма [Бертельс, 1965, с. 74]. В сочинениях первого типа собраны отдельные изречения суфийских шейхов: они разнородны по тематике и лишены четкой последовательности в изложении идей. Так, поэма Сана'и «Сад истины и закон Пути» (*Ḥadīqat al-ḥaqīqa wa sharī'at at-ṭārika*) представляет собой собрание отдельных проповедей в сопровождении небольших рассказов (*ḥikāyāt*). Второй тип поэм Сана'и, наоборот, предполагает логически выверенную композицию и поэтапно разворачивающуюся аллегорическую историю. Примером может служить поэма «Странствие рабов Божьих к месту встречи [с Богом]» (*Sayr al-'ibād ilā al-ma'ād*), в которой описывается «путешествие стремящегося к прозрению человеческого духа через все сферы физического и духовного мира», под руководством мудрого лучезарного старца [там же. Эта тема «духовного странствия» впоследствии станет «самой любимой в суфийской поэзии» [там же, с. 75] и будет детально развита его последователем поэтом-суфием конца XII в. Фарйд ад-Дином 'Аттāром в поэме «Язык птиц» (*Manṭiq at-ṭayr*). Ему удастся объединить в рамках этого сочинения два типа *маснави*, созданных Сана'и, и написать иносказательное сочинение с элементами суфийской проповеди.

'Аттāр неоднократно признавался «величайшим мастером *маснави* во всей истории персидской мистической поэзии» [Шimmel, 2012, с. 299]. Он вошел в историю персидской суфийской мысли как автор четырех крупных поэм: «Книги тайн» (*Asrār-nāma*), «Книги скорби» (*Muṣibat-nāma*), «Божественной книги» (*Ilākhī-nāma*) и «Языка птиц» (*Manṭiq at-ṭayr*)³. Г. Риттер отмечал, что в композиции *маснави* «Божественная книга», «Язык птиц» и «Книга скорби» можно усмотреть своеобразную вариацию индийской обрамленной повести [Ritter, 2003, p. 2]. Она представляла собой замкнутую рамочную историю (frame-story) с вкраплениями отдельных рассказов⁴.

Г. Риттер также обращал внимание на особенности организации нарратива в поэмах 'Аттāра: он развивается за счет постоянной смены темы бесед, которые как бы организует и направляет один из главных персонажей, и по завершении каждой

² Он в свою очередь опирался на ряд тем и композиционных элементов, которые были представлены в самых ранних образцах *маснави* «Книга просветления» (*Paushanā'ī-nāma*) и «Книга счастья» (*Sa'ādāt-nāma*) философа-исмаилита и поэта Нāсира Хусрава (1004 – после 1074) [Рейснер, Ардашникова, 2019, с. 148–149].

³ Литературный разбор этих поэм с подробным описанием их содержания представлен в ставшей уже классической работе Г. Риттера «Das Meer Der Seele: Mensch, Welt Und Gott In Den Geschichten Des Fariduddin 'Attar» (1955). Здесь и далее текст цитируется по английскому переводу [Ritter, 2003].

⁴ С обрамленными историями персы познакомились благодаря «Калиле и Димне», пехлевийской версии написанной на санскрите «Панчачантры» (*Pančatantra*). Позднее ее перевел на арабский язык Ибн ал-Муқаффа' (ум. 756/759) [ал-Муқаффа, 1986].

беседы именно он предлагает собственное истолкование услышанному [Ritter, 2003, р. 2]⁵. Более того, сама обрамленная повесть у Фарӣд ад-Дйна ‘Аттāра несет весьма значительную смысловую нагрузку: это не просто какая-то украшенная рамочная конструкция, в которую попеременно вставляются картинки; она и в самом деле представляет основной интерес, имеет четкую архитектонику и хорошо продуманную драматическую композицию [ibid, р. 3].

У четырех *маснави́* ‘Аттāра можно отметить схожую композицию. В соответствии с персидским литературным каноном вступление к поэмам открывает *тавхӣд* – традиционное славословие Богу, единому и единственному творцу мира и человека. Далее следует *на‘т* – восхваление пророка Мухаммада и описание его вознесения (*ми‘рāдж*), а после ‘Аттāр помещает *манāкиб* – хвалебные речи к четырем праведным халифам ‘Абу Бакру, ‘Умару, ‘Усмāну и ‘Али. Затем он переходит непосредственно к изложению главной истории с обрамлением из коротких рассказов.

В «Книге скорби» и «Языке птиц» у обрамленных повестей есть зачин и логическое завершение. В вводной части «Божественной книги» ‘Аттāр обозначает завязку сюжета, но финал истории оставляет открытым. «Книга тайн» по формату и композиции отличается от этих трех *маснави́*: в ней сравнительно небольшой объем и отсутствует рамочная история. Текст поэм разбит на главы, посвященные рассуждениям на конкретные темы, которые подкрепляются притчами. Завершает каждую *маснави́* эпилог (*хāтима*), в котором ‘Аттāр чаще всего пространно рассуждает о роли поэтического слова в распространении истинного знания.

Как поэта и мыслителя ‘Аттāра всегда отличала поразительная цельность. Эта черта проявлялась не только во внешнем аспекте его творчества, который касался выбора строго определенных средств художественной выразительности, но и во внутреннем, содержательном. Во всех его поэмах обнаруживается общее смысловое ядро – описание пути человеческой души к Богу и осмысление самого акта богопознания.

В «Книге тайн» четко заявлена эта проблематика и обозначен круг проблем, которые более или менее подробно разрабатываются во всех остальных *маснави́* Фарӣд ад-Дйна ‘Аттāра. С небольшими оговорками ее можно назвать «пролегоменами» к остальным сочинениям поэта. Что же касается «Книги скорби», «Божественной книги» и «Языка птиц», то при их анализе применяется конкретная схема. Эти тексты, с одной стороны, – поэтические сочинения с прекрасно выстроенным нарративом, а с другой – произведения суфийской мысли. Поэтому каждая поэма может быть рассмотрена как имеющая два смысловых плана: «явный» (*ашкāр*) – нарративный и «скрытый» (*нихāн*) – суфийский. Сам принцип выстраивания этих трех *маснави́* задает определенный способ понимания и истолкования их содержания. Он предполагает установление взаимного соответствия между «явным» (нарративным) и «скрытым» (суфийским) смысловыми планами каждого сочинения.

* * *

В «Книге тайн» (*Асрāр-нāма*) Фарӣд ад-Дйн ‘Аттāр не прибегал к использованию специальных нарративных техник. Он составил сборник из двадцати двух бесед с притчами-пояснениями, в которых развернул обсуждение отдельных аспектов суфийского учения. С «Книгой тайн» связана красивая легенда о духовной и поэтической преемственности ‘Аттāра с Джалāl ад-Дйном Рӯмӣ (1207–1273).

⁵ В «Языке птиц» угод выслушивает вопросы и извинения птиц и помогает избавиться от сомнений. В «Божественной книге» халиф беседует с сыновьями и показывает истинную суть их желаний. В «Книге скорби» путешествующий по всем сферам мироздания странник-мысль обращается за разъяснениями к духовному учителю (*пīр*).

В сборнике «Поминания поэтов» (*Тазкират аш-шу‘арā*) Давлатшāха Самарқандӣ (1438–1494/1507) описывается, как юный Джалāl ад-Дйн повстречал ‘Атṭāра, когда вместе с отцом ненадолго прибыл в Нишапур, совершая паломничество в Мекку и Медину. Престарелый поэт подарил мальчику рукопись «Книги тайн» и сказал его отцу: «Придет день, когда твой сын разожжет огонь в выжженных сердцах по всему миру» [Давлатшāх, 1382, с. 193]. Эта поэма оказала большое влияние на Рӯмӣ, стала для него источником вдохновения и подлинным духовным руководством⁶.

В названии «Книги тайн» содержится подсказка, которая помогает прояснить замысел поэта. Словно бы раскрывая перед нами одно из возможных толкований своего псевдонима, ‘Атṭār, «владеющий ароматами сокровенного знания», ведет речь о «тайнах», навсегда связавших Бога, сотворенный мир и человека. Он рассуждает об особом положении человека среди всего сотворенного и понимании истины, делится размышлениями о свойствах разума и любви, напоминает об опасной привязанности к дольнему миру и т.п. Обозначая ведущую тему «Книги тайн», Ҳашмат Аллāх Рийāзӣ писал: «Она знакомит читателей с основами веры и суфийского пути: в изящной манере, словно легкий ветерок, мирно гуляющий по поверхности моря, она наполняет души взыскующих суфийскими и этическими смыслами, вынимает из их сердец привязанность к этому миру и преумножает страстное предвкушение полета к Возлюбленному (Богу) и встречи с ним» [Рийāзӣ, 1392, с. 7].

Несмотря на отсутствие как такового тематического единства, текст поэмы не распадается на отдельные сентенции, слабо связанные друг с другом. В центре внимания ‘Атṭāра оказывается душа человека и пути ее освобождения из темницы бренного мира:

Ты – сокровище, но в оковах талисмана!
Ты – душа, но в темнице тела!
Освободись из этой темницы мира!
Вытащи душу из крепких оков к всеобщему (*куллӣ*)!
[‘Атṭār, 1361, с. 30].

Вокруг этой проблематики скомпонованы все главы поэмы, даже если это прямо не вычитывается из текста. Зацепкой может оказаться малозначительная фраза кого-то из персонажей многочисленных историй, иллюстрирующих и развивающих основную мысль поэта. Важно отметить, что именно в «Книге тайн» ‘Атṭār прямо пишет о богопознании как главной цели человеческого существования:

Господа Всевышнего спросил Давӯд:
«Что за мудрость в том, что были сотворены люди?»
1630. Послышалась речь: «Чтобы этот скрытый клад⁷,
которым являемся Мы, познали они»
[там же, с. 98].

⁶ Более того, в композиции «Поэмы о [скрытом] смысле» (*Маънавӣ-и ма‘навӣ*) Рӯмӣ можно усмотреть некоторое сходство с «Книгой тайн». Как и ‘Атṭār, он не придерживался какого-либо конкретного плана, не объединял многочисленные рассказы рамочной историей. Через вереницу разнообразных притч он показывал, как, с одной стороны, основные принципы суфийского учения могут быть реализованы на практике, а с другой – как любое событие жизни может служить назидательным духовным примером. В четвертой тетради поэмы, рассуждая о том, как стремление к наживе отвращает человека от истины, Рӯмӣ приводит притчу, которая обнаруживается и у ‘Атṭāра. В ней идет речь о дубильщике кожи, которому на базаре стало дурно от аромата благовоний и мускуса [Руми, 2010, с. 40–42].

⁷ В приведенном поэтическом отрывке содержится аллюзия на широко известный священный хадис (согласно исламской традиции, эти слова принадлежат самому Богу): «Я был скрытым сокровищем, и Мне любо стало быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир».

О путях и тайнах богопознания Фарид ад-Дин Аттар рассуждал неоднократно и в самых разных контекстах: «В каждом стихе так или иначе речь идет об этом пути. Аттар называет его по-разному: дорогой к Истине, к собственной душе или к океану души, дорогой к себе, восхождением, дорогой смыслов или к смыслу. В любом случае это путь из “мира явного” в “мир тайны”» [Лахути, 2011, с. 199]. Отдельные варианты развития этой темы можно обнаружить в поэмах «Книга скорби», «Божественная книга» и «Язык птиц», в композиции которых уже заложены два уровня смысла: «явный» (*ашкар*) – нарративный и «скрытый» (*нихан*) – суфийский.

В «Книге скорби» (*Мушибат-нама*) поэт выстраивает нарратив, опираясь на реально существовавшую суфийскую практику сорокадневного бодрствования (*чилла*). Суть ее состояла в том, что шейхи на сорок дней оставляли учеников в затворничестве, во время которого те должны были понемногу сокращать пищу, часто принимать неудобные позы, медитировать и испытывать разного рода видения, о которых затем рассказывали наставнику [Ritter, 2003, p. 18].

Истории подвижников об озарении, пережитом во время медитации, особенно занимали Фарид ад-Дина Аттара. Тем не менее, он не пошел по пути тривиального описания этапов духовной практики от лица одного из затворников, но избрал главным персонажем саму мысль (*фикрат*). Читая поэму, мы наблюдаем не за подвижником, а следим за его мыслью: во время медитации она путешествует по разнообразным сферам физического и духовного миров. Этого странника-мысль (*салик-и фикрат*) томит скорбь (*мушибат*), причину которой он пока не понимает⁸. Он хочет обрести знания, которые помогли бы ему в этой беде, поэтому заручается поддержкой мудрого старца-наставника и отправляется в медитативное исследование мироздания.

Так открывается обширная картина, отражающая представления средневековых ученых исламского мира об устройстве мироздания⁹. Сначала странник-мысль пребывает в мире горнем и беседует с архангелами – Джабра’илом, Исрафилом, Мик’илом, ‘Азра’илом; затем поочередно обращается к носителям Божьего Престола (*хамла-и ‘ари ва мал’ика*), Престолу и Подножию (*‘ари ва курси*), Хранимой Скрижали (*лавх ал-махфуз*) и Перу (*калам*). Следом на его пути появляются рай и ад (*бихиш ва д’узах*), небосвод (*асман*), солнце (*афт’аб*), луна (*мах*) и четыре первоэлемента: огонь (*атиш*), ветер (*бад*), вода (*аб*), прах земной (*хак*). После он оказывается в дольном мире, ищет наставления у гор и моря (*кух ва дарийа*), минералов и растений (*джамад ва набат*), диких зверей, птиц и домашних животных (*вухуш ва туйур ва хйиван*), Иблиса и джиннов (*джинн*), живущих среди людей. Каждого собеседника странник-мысль просит облегчить его тоску и направить на верный путь, сообразно их знанию и добродетелям. Эти беседы строятся не в привычном формате, когда участники облачают мысли в слова, но ведутся на внутреннем «языке состояния» (*забан-и хал*)¹⁰.

Постепенно Аттар подводит нас к пониманию, что избавление от тягостного состояния странник-мысль не получит. Оказывается, что положение его собеседников гораздо хуже, чем его собственное (этот тезис еще более усиливают разъяснения старца, касающиеся природы собеседников и подкрепленные назидательными

⁸ Ощущение неизбежной метафизической скорби не было чуждо и самому Фарид ад-Дину Аттару, оно пронизывает многие его сочинения [Ritter, 2003, p. 151]. На эту особенность характера поэта, оставившую заметный след в его творчестве, обращала внимание и Шimmel: «Более, чем всякий другой мистический поэт Ирана, Аттар может быть назван “голосом страдания” (Мантик, 287), тоски и поисков. Посредством разнообразных аллегорий его произведения описывают непрерывное движение души к своему истоку и цели» [Шimmel, 2012, с. 302].

⁹ Подробнее об устройстве мира в поэмах Аттара см. [Лахути, 2011, с. 195–197].

¹⁰ Риттер пояснял, что «язык состояния» (*забан-и хал*) – это особый художественный прием, заключающийся в поэтической интерпретации особых свойств существ, не обладающих даром речи [Ritter, 2003, p. 3–4].

историями). Странник-мысль тем временем продолжает путешествие и направляется к Человеку (*'ādamī*), а потом к пророкам: 'Адаму, Нӯҳу, Ҳалилу-Ибрāхиму, Мӯсе, Дāвуду и 'Йсе. Они призывают его обратиться к Муҳаммаду (*Муṣṭафā*)¹¹, и тот наконец-то помогает страннику, указав, что путь к Богу лежит через познание души:

Первым будет чувственное восприятие (*хисс*),
следом за ним – воображение (*хййāl*),
третьим после них – разум (*'ақл*), где царят шумные споры.
На четвертой стоянке после него обитает сердце (*дил*),
на пятой – душа (*джāн*), а путь станет труден!
Когда познаешь себя (*нафс-и хӯд*) таким путем,
свою жизнь поставь на кон в познании Истинного!
6035. Когда эти пять стоянок оставишь позади,
семь небес окажутся у тебя под хиркой
[‘Аттāр, 1386, с. 398].

В результате, у ‘Аттāра получился не просто рассказ об абстрактном опыте пребывания в затворничестве. Поэт выстроил «Книгу скорби» таким образом, чтобы у читателей появилась возможность как бы самостоятельно «пережить» его: он последовательно проводит их по всем уровням мироздания, т.е. по тому пути, который преодолевает в процессе богопоминания (*зикр*) мысль суфия. Благодаря этому приему ‘Аттāру удается с первых страниц поэмы погрузить читателей в мир суфийских смыслов. В данном случае нет нужды реконструировать «скрытый» пласт смысла *маснавӣ*, он предъявлен сразу же, и по мере развития сюжета мы постигаем отдельные аспекты и тонкости суфийского *зикра*. ‘Аттāр предлагает поэтическое переосмысление важнейшей суфийской практики прославления Бога через непрерывное поминание его имен. Только здесь в качестве «имен» Бога выступает все сотворенное, все мироздание.

В основе нарратива «Божественной книги» (*Илāхӣ-нāма*)¹² лежит рассказ о беседах халифа с шестью сыновьями, постигшими все знания на свете. Он предлагает им рассказать о самых сокровенных желаниях (*арзӯ*) и обещает способствовать тому, чтобы для каждого все устроилось должным образом. Оказывается, что помыслы юношей сосредоточены на благах, которые могут их осчастливить в материальном мире. Первый сын узнал о прекрасной дочери царя всех пери (*духтар-и шāх-и парйāн*) и признавался, что союз с ней положит конец его поискам совершенства. Второй сын мечтал овладеть основами магического искусства (*джāдӯгирӣ*), которое открывало перед ним огромный спектр возможностей: от превращения в любое существо до преодоления всех мыслимых преград. Третий сын искал чашу Джамшйда (*джām-и Джам*), чтобы познать все заключенные в ней тайны мироздания. Четвертый – желал отыскать источник воды жизни (*āб-и хайāt*), чтобы обрести бессмертие. Пятый – надеялся заполучить перстень Сулаймāна (*ангуштар-и Сулāйманӣ*), чтобы упрочить свое владычество. Шестой – стремился постичь основы алхимии (*кймййā*) и создать эликсир, чтобы превращать простые

¹¹ Тот факт, что на мольбы странника-мысли, оказавшегося в безвыходной ситуации, отвечает именно Муҳаммад, Риттер истолковывал как отсылку к хадису о его заступничестве (*хадйс аш-шафā'а*). В день Суда Муҳаммад может заступиться за любого мусульманина, осужденного на адские муки, и облегчить его участь [Ritter, 2003, p. 19].

¹² Это – один из возможных переводов названия поэмы. Среди других распространенных в научной литературе вариантов: «Книга о Боге» или «Книга Бога» (см. у Риттера – «Gottesbuch», у Э. Бойля – «The book of God», у Ф. Рухани – «Le livre divin»). Л.Г. Лахути указывает, что здесь может также подразумеваться и личная мольба к Богу: «О Боже!» (*Илāхӣ*). В этом случае название поэмы можно перевести как «Книга воззвания к Богу» [‘Аттар, 2021].

металлы в золото. Выслушав сыновей, правитель предлагает подробное толкование их желаний, рассказывая колоритные истории и показывая истинные мотивы этих устремлений.

Суфийский пласт смысла «Божественной книги» раскрывается благодаря «Воззванию к душе», которым ‘Аттāр предваряет описанную выше рамочную историю. В нем идет речь о шести «сыновьях» души:

Один – «животная душа» и место его в чувствилище,
 один – шайтан и мысли его – в воображаемом.
 Один – разум, говорит об умопостижимом,
 один – знание, ищет познаваемого.
 Один – нищета, что жаждет небытия,
 один – единение, что желает всего в единой сущности

[Лахути, 2011, с. 204].

Фарӣд ад-Дйн ‘Аттāр не случайно избирает главным персонажем поэмы именно халифа, что прямо отсылает нас к коранической истории о том, как человек был определен наместником (*халифа*) Бога на земле. Именно поэтому «Божественная книга» может быть прочитана как «рассказ и о человеке – потомке Адама, и о человеческой душе» [‘Аттар, 2021]. Перемещаясь далее от нарративного пласта смысла к суфийскому и рассматривая его более подробно, мы обнаруживаем одну из важнейших идей ‘Аттāра. Чтобы желания сыновей предстали в «подлинном обличье», они должны быть переориентированы с поисков в мире материальном («явное») на развитие и совершенствование свойств души («скрытое»). То есть теперь соотношение «явное – скрытое» помогает нам вскрыть истинный смысл устремлений «сыновей» души уже внутри «скрытого» суфийского смыслового уровня.

Рассматривая беседы халифа сыновьями в подобном ракурсе, увидим, что первый сын с его потворством чувственным желаниям – это *нафс-и аммāра*, душа, побуждающая к злу, а подлинный смысл искомой им любви – возвышение *нафс*, ее превращение в душу успокоенную, в *нафс-и мутма’инна*. Второй сын с его стремлением менять обличья – это *шайтāн*, который учит воображать себя тем, кем не являешься, лицемерить, а подлинная магия – это умение подчинять своей воле шайтана-воображение и сохранять соответствие между внешним обликом и внутренним самоощущением. Истинный смысл желания третьего сына, мечтающего о чаше царя Джамшйда, раскрывается в сфере разума (*‘ақл*), в постижении и объяснении всего мира. Подлинная цель четвертого сына с его поисками воды жизни, дарующей бессмертие, – это духовное знание (*‘илм*), над которым не властно время. Истинный смысл грез пятого сына о перстне, дарующем абсолютную власть, – это обретение нищеты духа (*фақр*) и понимание того, что подлинное богатство – это отказ от всего, в том числе и от своего «Я». Под готовностью шестого сына создать алхимический эликсир скрывается желание все привести к единству (*тавхӯд*), достичь полного единения с Богом: когда ищущий создает эликсир из самого себя и превращает себя в средство самопознания Бога. Задумывая «Божественную книгу», Фарӣд ад-Дйн ‘Аттāр заранее предусмотрел необходимость ее истолкования через соотнесение нарративного и суфийского смысловых планов. Через искусно рассказанную легенду о беседах халифа с сыновьями постепенно проступает суфийская история о том, как человек познает свою душу, заново открывая свойства ее «порождений», как низменные, так и возвышенные, и изучая их.

Совершенно особое место в поэтическом наследии ‘Аттāра занимает поэма «Язык птиц»¹⁵. В ней наиболее последовательно изложена суфийская концепция

¹⁵ В названии поэмы содержится прямая отсылка к коранической истории о пророке Сулаймāне, у которого была удивительная способность понимать язык зверей и птиц. См. суру «Муравьи»:

богопознания с подробным рассказом об этапах духовного пути к Богу. По свидетельству М.-Р. Шафй'й-Кадканй, за Фарйд ад-Дйном 'Ат'т'аром даже закрепилось почетное прозвание «поэт, [воспевающий] путешествия души» (*ш'а'ир сафарх'а-и рух'анй*), вот что он пишет: «На уровне “явного” (*з'ахир*) *Ман'тиқ ат-тайр* представляет собой рассказ о полете птиц к Сймургу, на уровне “смысла” (*ма'анй*) – индизказательное изображение суфийского пути к Богу и духовного продвижения суфиев по пути познания» [‘Ат'т'ар, 1386, с. 35].

Нарративный пласт поэмы разворачивается в историю о том, как птицы со всего света собираются вместе, чтобы найти царя, который бы поддерживал порядок в их пестром сообществе. Среди них оказываются горлинка – *м'ус'йча* и попугай (*т'ут'й*), куропатка (*кабк*) и сокол (*нйк б'аз*), турач (*дурр'адж*) и соловей ('андалйб), павлин и фазан (*тазарв*), горлица – *кумрй* и кукушка (*фахта*), утка (*батт*) и птица Хум'а, цапля (*б'ут'йм'ар*), сова (*к'уф*) и зяблик (*са'ва*) и многие другие. Удод (*худхуд*) сообщает, что их царь Сймург обитает на горе Каф, на самом краю мира. Тем не менее, он особенным образом «связан» с птицами, и потому всем надлежит отправиться к его престолу. Но птиц удерживают сомнения, склонность к размеренной и спокойной жизни, неуверенность в собственных силах. И тогда удод показывает, сколько горестей им сулит привязанность к тому, что обречено на гибель, стремление к райским благам, внешнему благочестию, покровительству со стороны мирских владык и бесконечный страх за собственную жизнь. Все беседы выстроены по определенной схеме: сначала идет извинение птицы, затем следует ответ удода, а после – притча, поясняющая его слова. Вскоре Удод открывает птицам, кем им приходится Сймург:

Знай, когда Сймург из-за завесы
свой лик явил, подобно солнцу,
Сто тысяч теней он отбросил на землю,
после устремил взор на чистую тень.

1055. Тень свою Он рассеял над миром.
Каждый миг появлялось несколько птиц.
Облик всех птиц мира [произошел]
от Его тени, – пойми это, о незнающий!
Пойми это! Коли знал бы ты это заранее,
нашел бы верную связь с Тем Господином
[‘Ат'т'ар, 1392, с. 88].

Птицы единодушно избирают удода предводителем, и он, после очередного витка расспросов, переходит к рассказу о «семи долинах» (*хафт в'адй*), которые птицы должны преодолеть на пути к Сймургу. Они появляются перед ними в следующей последовательности: долина искания (*т'алаб*), долина любви ('ишк), долина познания (*ма'рифат*), долина отсутствия всякой нужды (*истиғн'а*), долина единства (*тавхйд*), долина растерянности (*х'айрат*), долина нищеты и гибели (*фаqr ва фан'а*). До конечной цели странствия – Сймурга – добиваются только тридцать птиц (*сй мург*). В нем, как в зеркале, птицы видят самих себя и понимают, что они и есть Сймург. Их путешествие окончено, они достигают *фан'а*, т.е. утрачивают себя и преодолевают отделенность от Сймурга.

На уровне суфийского повествования Фарйд ад-Дйн 'Ат'т'ар разворачивает перед нами историю возвращения множества человеческих душ к единому Богу. В прологе он рассуждает о трансцендентности и имманентности Бога миру и отстаивает тезис о том, что полное богопознание недостижимо, если человек остается

«Соломон был наследником Давида. Он сказал: “Люди! Мы научены языку птиц; нам доставлены всякие вещи: истинно, это есть очевидное благоденствие Божие”» [Коран, 27:16, пер. Г.С. Саблукова]. Таким образом, оказывается, что в многочисленных беседах на тайном языке участвуют души, стремящиеся вернуться к Богу.

на пути рационального постижения. Затем фокус внимания поэта перемещается на структуру мироздания, устройство человека и «состояния» его души в процессе богопознания, которые соотносятся с описанием «долин». В предлагаемой ‘Аттāром трактовке «долин» искусно совмещаются два понятия суфийского учения о пути к Богу, описывающих состояние души (*мақām* и *хāl*). Но если *мақām* «завоевывается» суфием самостоятельно в ходе упорной духовной работы и навсегда остается с ним, то *хāl* – полностью зависит от воли Бога, который по своему усмотрению ниспосылает его суфию. Сначала суфий открывает в себе искание (*талаб*) и любовь (*‘ишқ*) к Богу, затем стремится погрузиться в познание Бога (*ма‘рифат*) и осознать, что у Бога нет нужды ни в чем (*истигнā*), а после познать его единство (*тавхӯд*) и впасть в растерянность (*хāйрат*), и наконец шагнуть навстречу духовной нищете и гибели (*фақр ва фанā*), утратив свою самость. Каждая из «долин» ‘Аттāра соединяет в себе свойства «стабильного» состояния-*мақām* и «мимолетного» состояния-*хāl* и может быть определена как особый момент трансформации души, как свидетельство ее готовности воспринять взаимосвязь Сймурга и птиц (Бога и ее самой)¹⁴.

Последовательно соотнося нарративный пласт смысла с суфийским, мы видим, как ‘Аттāр раскрывает содержание понятия «странствие к Богу»: оно представляет собой последовательное изменение в понимании того, как соотносятся души (птицы) и Бог (Сймург). «Странствие» птиц – это не что иное, как поэтапное раскрытие уже существующей изначально и заложенной в онтологии мироздания связи человека и Бога, которая и опосредует возможность его познания. Как птицы «путешествуют» в беседах и спорах через семь долин, так и душа человека постепенно познает мир, себя и Бога. А мы, читатели, вслед за ‘Аттāром постепенно продвигаемся от понимания Бога как абсолютно трансцендентного Первоначала, зафиксированного в исламской доктрине, к суфийскому пониманию Бога как «имманентного» для мира.

* * *

Итак, ‘Аттāр шел по стопам Санā’и на протяжении всей своей жизни, вновь и вновь обращаясь к удивительно разнообразным и богатым темам мистического содержания [Arberry, 1958, p. 129]. Многие из них сформировали проблемное поле средневековой исламской философской традиции: каждую поэму он начинал с утверждения единобожия, переходя к осмыслению взаимосвязи Бога, человека и мира и завершая рассказ описанием способов и путей богопознания. Рассуждения на эти темы можно обнаружить во всех *маснавӣ* поэта. Причем, ракурс освещения проблем и изложение подходов к их решению зависят от выбранного ‘Аттāром формата – наиболее лаконичные высказывания в «Книге тайн» и подробно разработанные суфийские сюжеты и концепции – в «Книге скорби», «Божественной книге» и «Языке птиц».

Отправной точкой во всех рассуждениях поэта выступает тезис о необходимости поиска «пути к Богу», развитие которого приводит к аксиоматическому утверждению, что поиски Бога вовне, во внешнем мире, неизбежно завершаются обретением его в самом себе. В рассмотренных поэмах встречаются различные варианты описания этого пути. От пропедевтических наставлений в «Книге тайн» о преодолении привязанностей к материальному миру – к описанию сорокадневной медитации в «Книге скорби» и далее к познанию свойств души и осознанию ее истинных желаний в «Божественной книге», а затем наконец к «Языку птиц», где описан

¹⁴ Подробнее см. [Федорова, 2015, с. 15–30].

опыт непосредственного познания Бога и предпринимается попытка осмыслить одну из важнейших онтологических дилемм классической арабо-мусульманской философии – проблему об одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру.

Список литературы

- ‘Аттār, 1361 – ‘*Аттār Фарид ад-Дин Нийшāбӯрӣ*. Асрār-нāма: ба тасхїх-и дуктур Сāдиқ Гавхар-рйн. Тихрāн: Китāбфурӯши-и Заввār, 1361 [1982/1983]. 522 с.
- ‘Аттār, 1386 – ‘*Аттār Фарид ад-Дин Муҳаммад ибн Ибрāхїм Нийшāбӯрӣ*. Мусїбат-нāма: муқаддама, тасхїх ва та’лїқāt-и Муҳаммад Ризā Шафї’и Кадкани. Тихрāн: Интишārāt-и Суҳан, 1386 [2007/2008]. 957 с.
- ‘Аттār, 1392 – ‘*Аттār Фарид ад-Дин*. Мантїқ ат-тайр. Āсар-и Фарид ад-Дин ‘Аттār-и Нийшāбӯрӣ (бар асās-и нусх-и Пārїс): тасхїх ва шарҳ-и Кāзим Дизфӯлїян. Тихрāн: Интишārāt-и Тилāйа, 1392 [2013/2014]. 613 с.
- ‘Аттар, 2021 – ‘*Аттар Фарид ад-Дин*. Илахи-наме (Божественная книга) / Введ., пер. с перс. И комм. Л.Г. Лахути. М.: Ладомир, 2021 (в печати).
- Бертельс, 1965 – *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература // Избр. труды. Т. 3. / Сост. М.-Н.О. Османов. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1965. 524 с.
- Бертельс, 1997 – *Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 422 с.
- Давлатшāх, 1382 – *Давлатшāх Самарқандӣ*. Тазкират аш-шу‘арā’: би ихтимām ва тасхїх Ид-вāрд Барāvун. Тихрāн: Интишārāt-и Асātїр, 1382 [2004/2003]. 431 с.
- Лахути, 2011 – *Лахути Л.Г.* Маснави Фарид ад-Дина Атгара «Илахи-наме». К проблемам понимания и перевода // Вестник РГГУ. Сер. «Востоковедение. Африканистика». 2011. № 2. С. 180–220.
- Лукашев, 2020 – *Лукашев А.А.* Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / Отв. ред. тома А.В. Смирнов. Серия «Философская мысль исламского мира». М.: ООО «Садра», 2020. 319 с.
- ал-Мукаффа, 1986 – *Ибн аль-Мукаффа*. Калила и Димна / Пер. с араб., предисл. и коммент. Б. Шидфар. М.: Худож. лит., 1986. 301 с.
- Рейснер, Ардашникова, 2019 – *Рейснер М.Л., Ардашникова А.Н.* Персидская литература IX–XVIII веков: в 2 т. Т. 1. Персидская литература домонгольского времени (IX – начало XIII в.). Период формирования канона: ранняя классика / Отв. ред. Е.О. Акимовкина. М.: ООО «Садра», 2019. 392+16 с.
- Рийāзӣ, 1392 – *Рийāзӣ Ҳашимат Аллāх*. Дāстāнхā ва пайāmхā-и ‘Аттār дар Асрār-нāма ва Мусїбат-нāма: би ихтимām-и Ҳабїб Аллāх Пākгавхар ва Ма’сўма Амїн Дїхқāн. Тихрāн: Интишārāt-и ҳақїқат, 1392 [2013/2014]. 410 с.
- Руми, 2010 – *Руми, Джалал ад-Дин, Муҳаммад*. Маснави-йи ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Четвертый дафтар (бейты 1–3855) / Пер. с перс. Л.Г. Лахути, Н.И. Пригариной, М.А. Русанова, Н.Ю. Чалисовой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010.
- Федорова, 2015 – *Федорова Ю.Е.* Маснавї Фарид ад-Дина ‘Аттāра «Язык птиц» (*Мантїқ ат-тайр*): философское прочтение поэтического текста // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2015. Т. 8. № 4. С. 15–30.
- Шиммель, 2012 – *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. 534 с.
- Arberry, 1958 – *Arberry A.J.* Classical Persian Literature. London: George Allen & Unwin Ltd, 1958. 464 p.
- Ritter, 2003 – *Ritter H.* The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farīd al-Dīn Attār / Trans. O’Kane J. with the editorial assistance of Radtke B. Leiden, NL: Brill., 2003. xxvi+833 p.

Farīd al-Dīn 'Aṭṭār's Mathnawī as Representation of Sufi Doctrine

Yulia E. Fedorova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: juliia_fedorova@mail.ru

The Persian didactic poem (*mathnawī*) served among the Sufis of the classical period as a popular form of presenting their doctrine. The article outlines and analyzes the Sufi poet Farīd al-Dīn 'Aṭṭār's four main poems belonging to the end of XII – beginning of XIII centuries: “Book of Mysteries” (*Asrār-nāma*), “Book of Sorrow” (*Muṣibat-nāma*), “Divine Book” (*Ilāhī-nāma*) and “The Language of the Birds” (*Mantiq al-tayr*). The author examines systematically the composition, the plot and the content of them, showing the principle of their construction, which is the combination the “explicit” (narrative) and “hidden” (Sufi) levels of meaning. Taking this into account the author offers an interpretation of the general Sufi theme, that is the search for and knowledge of God.

Keywords: Persian Sufism, Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār, poem (*mathnawī*), narrative, knowledge, meaning, God, soul, knowledge of God

References

- Arberry A.J. *Classical Persian Literature*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1958. 464 p.
- 'Attar Farid ad-Din Nishaburi. *Asrar-nama: ba tashih-i duktur Sadik Gavharin* [Book of Mysteries: comm. by prof. Sadiq Gawharin]. Tehran: Zavvar Publ., 1361 [1982/1983]. 522 p. (In Persian)
- 'Attar Farid ad-Din Muhammad ibn Ibrahim Nishaburi. *Musibat-nama: mukaddama, tashih va ta'likat-i Muhammad Riza Shafi'i Kadkani* [Book of Sorrow: int. & comm. by Muhammad Riza Shafi'i Kadkani]. Tehran: Suhan Publ., 1386 [2007/2008]. 957 p. (In Persian)
- 'Attar Farid ad-Din. *Mantiq at-tayr. Asar-i Farid ad-Din 'Attar-i Nishaburi* [The Language of the Birds. The Complete Works of Farid al-Din 'Attar Nishaburi]. Bar asas-i nush-i Paris. Tashih va sharh-i Kazim Dizfuliyani. Tehran: Lilaya Publ., 1392 [2013/2014]. 613 p. (In Persian)
- 'Attar Farid ad-Din. *Ilahi-name (Bozhestvennaya kniga)* [Ilahi-nama (Divine Book)], int., trans. from Persian & comm. by L.G. Lahuti. Moscow: Ladomir Publ., 2021 (v pečati). (In Russian)
- Bertel's E.E., Sufizm i sufiiskaya literatura. [Sufism and Sufi Literature], in *Izbrannye trudy*. T. 3. [Selected Works, vol. 3], ed. by M.-N.O. Osmanov. Moscow: Nauka Publ., Glavnaya redaktsiya vos-tochnoi literatury, 1965. 524 p. (In Russian)
- Bertel's A.E. *Khudozhestvennyi obraz v iskusstve Irana IX-XV vekov (Slovo, izobrazhenie)* [The Artistic Image in the Art of Iran in the 9th-15th centuries (Word, Image)]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ., 1997. 422 p. (In Russian)
- Davlatshah Samarkandi. *Tazkirat ash-shu'ara': bi ihtimam va tashih Idvard Baravun* [Memorial of Poets: with comm. by Edward Browne]. Tehran: Asatir Publ., 1382 [2004/2003]. 431 p. (In Persian)
- Fedorova Yu.E. Masnavi Farid ad-Dina 'Attara “Yazyk ptits” (Mantiq al-tayr): filosofskoe prochtenie poeticheskogo teksta [Farid al-Din 'Attar's mathnavi “The Language of the Birds” (Mantiq al-tayr): philosophical interpretation of the poetic text], in *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, Issue 4 (8). Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2015, pp. 15–30. (In Russian)
- Lahuti L.G. Masnavi Farid ad-Dina 'Attara “Ilahi-name”. K problemam ponimaniya i perevoda [The mathnawi of Farid-al-Din 'Attar “Ilahi-Nama”. Problems of Understanding and Translation], *Vestnik RGGU*, no. 2 (63). Moscow: RGGU Publishing House, 2011, pp. 180–220. (In Russian)
- Lukashev A.A. *Mir smysla v nemnogikh slovakh: filosofskie vzglyady Makhmuda Shabistari v kontekste epokhi* [A World of Mystery in a Few Words. Philosophy of Mahmud Shabistari in the Context of His Epoch], ed. by A.V. Smirnov. Moscow: OOO “Sadra” Publ., 2020. 319 p. (In Russian)
- Ibn al-Mukaffa. *Kalila i Dimna* [Kalila & Dimna], intr., trans. from Arabic & comm. by B. Shidfar. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1986. 301 p. (In Russian)
- Reisner M.L., Ardashnikova A.N. *Persidskaya literatura IX-XVIII vekov. V dvukh tomakh, t. 1. Persidskaya literatura domongol'skogo vremeni (IX – nachalo XIII v.). Period formirovaniya kanona: ran-naya klassika* [Persian Literature in the Pre-Mongolian Era (9th – early 13th Century). The Formation of the Canon: Early Classics, vol. 1], ed. by E.O. Akimushkina. Moscow: OOO “Sadra” Publ., 2019. 392+16 p. (In Russian)

Riyazi Hashmat Allah. *Dastanha va payamha-i 'Attar dar Asrar-nama va Musibat-nama* [Stories and Quotations from 'Attar's "Book of Mysteries" and "Book of Sorrow"]. Bi ihtimam-i Habib Allah Pak-gavhar va Ma'suma Amin Dihqan. Tehran: Haqiqat Publ., 1392 [2013/2014]. 410 p. (In Persian)

Ritter H. *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farīd al-Dīn Aṭṭār*. Trans. O'Kane J., with the editorial assistance of Radtke B. Leiden, NL: Brill., 2003. xxvi+833 p.

Rumi Dzhalal ad-Din Mukhammad. *Masnavi-ii ma'navi ("Poema o skrytom smysle")*. *Chetvertyi daftar (beyt 1-3855)* [Mathnawi-ye ma'navi (The Poem of Hidden Meaning). Daftar 4 (beyt 1-3855)], transl. by. L.G. Lakhuti, N.I. Prigarinoi, M.A. Rusanova, N.Yu. Chalisovoi. St.-Petersburg: "Peterburgskoe Vostokovedenie" Publ., 2010. 496 p. (In Russian)

Shimmel' A. *Mir islamskogo misticizma* [Mystical Dimensions of Islam]. Moscow: OOO "Sadra" Publ., 2012. 536 p. (In Russian)

А.С. Цыганков, Тереза Оболевич

К истории рецепции творческого наследия Ф.М. Достоевского в Нидерландах: Николас ван Вейк*

Цыганков Александр Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; старший научный сотрудник международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: m1dian@yandex.ru

Оболевич Тереза – dr. hab., профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии. Папский университет Иоанна Павла II. Польша, 31-002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; ведущий научный сотрудник международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

В статье приводится реконструкция начальной истории рецепции творческого наследия Ф.М. Достоевского в Нидерландах. Устанавливается, что первые нидерландские переводы, так же как и нидерландская рецепция литературного наследия Ф.М. Достоевского, относящаяся к концу XIX в., первоначально были обусловлены не столько обращением к самой русской культурной традиции, сколько признанием русского писателя в Германии и Франции. Особое внимание уделяется тем оценкам, которые получило творчество Ф.М. Достоевского в работах «отца нидерландской славистики» Николааса ван Вейка, который с 1913 г. возглавлял кафедру славянских и балтийских языков в Лейденском университете. С именем ван Вейка можно связывать начало самостоятельной нидерландской рецепции работ Ф.М. Достоевского, что, в частности, нашло свое проявление в специфической исследовательской призме, выбранной нидерландским славистом, через которую творчество русского писателя рассматривалось как наиболее адекватное отображение духовной сущности самого русского народа.

Ключевые слова: зарубежная рецепция русской мысли, рецепция творчества Ф.М. Достоевского, Ф.М. Достоевский в Нидерландах, Н. ван Вейк

Интерес к творческому наследию Ф.М. Достоевского в Западной Европе в конце XIX – первой трети XX вв. был достаточно велик. Одним из главных мест его

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

сосредоточения являлась Германия, где знакомство широкой читающей публики с творчеством русского писателя произошло в 1882 г., когда был опубликован немецкий перевод романа Достоевского «Преступление и наказание» [Dostojewski, 1882]. Несколько позднее Артур Мёллер ван ден Брук (Arthur Moeller van den Bruck, 1876–1925) вместе с Д.С. Мережковским инициировал публикацию первого собрания сочинений писателя на немецком языке, которое выходило в издательстве «Piper» с 1906 по 1919 гг. [Романова, 2015, с. 190–193]. Во многом именно это издание способствовало тому, что после Первой мировой войны Достоевский оказался культовым писателем в Германии: «Создается впечатление, что в Германии, охваченной после войны тяжелейшим экономическим и духовным кризисом, Достоевский на какое-то время становится властителем дум» [Дудкин, Азадовский, 1973, с. 725]. Наряду с этим в 1920–1930-е гг. активную рецепцию идей Достоевского можно найти также в творчестве австрийских (Стефан Цвейг, Ханс Прагер) и швейцарских (Фриц Либ, Эдуард Турнейзен) авторов, которые разделяли тот философский и культурный интерес к русскому писателю, который наблюдался в то время в Германии. Не остались в стороне от увлечения идеями Достоевского, охватившими «германский мир», также нидерландские мыслители и интеллектуалы, среди которых одно из ведущих мест занимал германист, диалектолог и филолог-славист из Лейденского университета Николас ван Вейк (Nicolaas van Wijk, 1880–1941). В дальнейшем в общих чертах будет реконструирована история знакомства нидерландского академического сообщества с творчеством русского писателя в конце XIX – начале XX вв., а также рассмотрена оценка его наследия в работах ван Вейка.

Примечательно, что первым свидетельством о Достоевском, появившимся в Нидерландах, был некролог писателя, который был анонимно опубликован в литературном еженедельнике “De portefeuille” [Necrologie, 1881, p. 443]. Сам характер некролога, в котором автор сообщал о различных деталях жизни русского писателя, перечислял ряд¹ его произведений и характеризовал его литературное творчество, указывает на то, что прежде в читательской среде Нидерландов Достоевский был практически неизвестен. Несколькими неделями позже, в том же 1881 г., в “De portefeuille” появляется статья «Литература в России» (“De letterkunde in Rusland”), в которой наряду с такими русскими писателями, как М.Е. Салтыков-Щедрин, А.Н. Островский, А.И. Гончаров и Н.В. Гоголь, рассматривается также Достоевский. Автор, выступивший под псевдонимом Р.Н.д.С. [подробнее см.: Boulogne, 2011, p. 176], сравнивает Достоевского с Бальзаком и видит в нем в первую очередь тонкого психолога [Р.Н.д.С., 1881, p. 3–4]. Несколько лет спустя, в 1884 г., в Нидерландах появилось две рецензии в газете “De Amsterdammer”, посвященные роману Достоевского «Преступление и наказание». Знаменательно, что эти рецензии вышли в связи с немецким переводом этого произведения 1882 г., выполненным Вильгельмом Хенкелем (Wilhelm Henckel, 1825–1910), и французским переводом 1884 г., который был подготовлен Виктором Дерели (Victor Derély, 1840–1904) [Dostoïevski, 1884]. К следующему, 1885 г., относится появление первого нидерландского перевода Достоевского: речь идет о романе «Преступление и наказание», который был опубликован в издательстве Адриануса Рёссинга (Adrianus Rössing, 1844–1925) в трех томах [Dostojewsky, 1885]. Любопытно отметить, что первый нидерландский

¹ Нидерландский перевод заглавий работ Достоевского зачастую был неточен (к примеру, «Записки из Мертвого дома» были переданы как «Заживо погребенный, или десять лет принудительных работ в Сибири» – “Levend begraven of tien jaren dwangarbeid in Siberië”), а год его рождения ошибочно указан как 1822. Вероятно, сам некролог представлял собой перевод из английской прессы, на что среди прочего указывает приведенное название «Записок из Мертвого дома», которое в схожей передаче встречалось в англоязычном издании работы Достоевского 1881 г. [Dostojewsky, 1881]. См.: [Boulogne, 2011, p. 175].

переводчик романа Достоевского также предпочел опубликовать свою работу под псевдонимом – Petros Kuknos, – за которым, возможно, скрывался некто Петер Зван (Pieter Zwaan): греческое слово «κύκνος» (лебедь), являющееся частью псевдонима, в переводе на нидерландский будет выглядеть как «zwaan» [Kingma, 1981, p. 156]. Активная рекламная компания, организованная Рёссингом, способствовала тому, что после выхода перевода на него было опубликовано большое количество рецензий и откликов в различных периодических изданиях Нидерландов [подробнее см.: Boulogne, 2011, p. 191–200]. Первое издание непосредственно познакомило читающую публику Нидерландов с русским писателем, однако этой публикации все же не удалось выдержать конкуренцию с немецкими и французскими переводами Достоевского, к которым обращались нидерландские исследователи второй половины 1880-х гг., такие как профессор Лейденского университета Ян тен Бринк (Jan ten Brink, 1834–1901), напечатавший в 1886 г. в ежемесячнике “Nederland” свою работу «Федор Михайлович Достоевский» [Brink, 1886], и первая женщина-журналист Нидерландов Генриетта ван дер Мей (Henriëtte van der Meij, 1850–1945), опубликовавшая в том же году рецензию на французский перевод «Записок из Мертвого дома» [Meij, 1886; подробнее о французском влиянии на нидерландскую рецепцию творчества Достоевского см.: Boulogne, 2013, p. 201–216].

Начиная с этого времени, нидерландские переводы работ Достоевского выходят практически каждый год вплоть до 1891 г. Так, осенью 1886 г. амстердамское издательство Кареля Леонхарда Бринкмана (Carel Leonhard Brinkman, 1820–1881) опубликовало роман «Униженные и оскорбленные» [Dostojewski, 1886]; в 1887 г. Рёссинг издает «Бедных людей»; в 1888 г. он же выпустил повесть «Хозяйка» и «Записки из подполья»; в 1890 г. в Амстердаме вышел перевод романа «Игрок»; в 1891 г. был издан новый перевод романа «Униженные и оскорбленные», а также первый перевод «Записок из Мертвого дома». Уже в начале XX в. и в межвоенный период были опубликованы переводы произведений «Белые ночи» (1906), «Вечный муж» (1907), «Братья Карамазовы» (перевод с французского 1913 г., выполненный представительницей социал-демократического движения Анной ван Гог-Каульбах (Anna van Gogh-Kaulbach, 1869–1960), переизданный в 1915, 1917 и 1920 гг. [Boulogne, 2009, p. 265, 274–276], а затем переводы 1930 и 1932 гг.), «Бесы» (1920) и новый перевод «Записок из Мертвого дома» (1906)². Необходимо отметить, что все указанные нидерландские переводы, вышедшие в конце XIX в., начиная с первого издания «Преступления и наказания» 1885 г., – были осуществлены не с русского языка, а с немецкого либо французского [Boulogne, 2007, p. 9–23; здесь же см. список нидерландских переводов, сделанных с немецкого и французского языков: *ibid.*, p. 29–30]. Практика переводить непосредственно с русского распространилась только в XX в., а первым был осуществленный Цадоком Стоквисом (Zadok Stokvis, 1878–1947) перевод повести «Белые ночи». Таким образом, нидерландские переводы, как и нидерландская рецепция творческого наследия Достоевского, первоначально были связаны не столько с обращением к самой русской культурной и литературной традиции, сколько с признанием русского писателя в Германии и Франции. Подобное обстоятельство можно объяснить тем фактором, что влияние этих стран на интеллектуальную культуру Нидерландов всегда было достаточно сильным, обусловленным

² К этому же времени относятся несколько переизданий романа «Преступление и наказание» (1910, 1917); перевод с русского языка «Униженных и оскорбленных» с их переизданием (1919, 1923); переиздание «Бедных людей» (1906) и новый перевод «Записок из подполья» (1924 – с немецкого, 1930 – с русского); перевод с русского «Игрока» (1918); переиздание «Бесов» (1928); перевод с русского «Села Степанчиково и его обитателей» (1920), «Двойника» (1922), а также частичный перевод с немецкого «Дневника писателя» (1923) и др. Список нидерландских изданий работ Достоевского см.: [Kingma, 1981, p. 156–171].

географической, исторической, отчасти языковой близостью, а также тем, что вплоть до 1913 г. в Нидерландах не существовало кафедр по изучению русского языка и литературы. Схожую ситуацию можно наблюдать также во многих исследованиях, посвященных творчеству Достоевского, которые появились в Нидерландах в конце XIX – начале XX в. Так, вышеназванные первые нидерландские критики в своем восприятии идей Достоевского во многом ориентировались именно на немецкие и французские образцы. В начале XX в. были также переведены два исследования на тему Достоевского – «Идеалы и действительность в русской литературе» П.А. Кропоткина [перевод был выполнен с английского, см.: Kropotkin, 1907] и эссе «Достоевский» датского литературоведа Георга Брандеса (Georg Morris Cohen Brandes, 1842–1927) [Brandes, 1920]. Тогда же появились первые работы Николаса ван Вейка, посвященные творчеству русского писателя.

Ван Вейк родился 4 октября 1880 г. в маленьком городке Делдене (Delden), в семье пастора Голландской реформаторской церкви. Значительную часть своей юности он провел в столице провинции Оверэйссел (Overijssel) городе Зволле (Zwolle), где посещал гимназию и проявил свои способности в изучении латыни, греческого и древнееврейского. В 1898 г. ван Вейк был зачислен в Амстердамский университет по направлению «нидерландская литература» и спустя несколько лет, в 1902 г., в возрасте неполных 22 лет, защитил диссертацию, посвященную ряду аспектов развития родительного падежа в индоевропейском языке. Вероятно, именно во время обучения в университете ван Вейк впервые заинтересовался славянскими языками под влиянием Кристиана Корнелиуса Уленбека (Christianus Cornelius Uhlenbeck, 1866–1951), который непродолжительное время (до 1899 г., когда Уленбек принял приглашение перейти в Лейденский университет) [Schaeken, 2007, p. 252] руководил его исследованиями в Амстердаме³. В ходе работы над диссертацией ван Вейк самостоятельно познакомился со многими языками из индоевропейской семьи, в которую входят и славянские языки. Настоящее увлечение этими языками придет к ван Вейку несколько позднее, пока же он в первую очередь интересовался германистикой и сравнительно-историческим индоевропейским языкознанием, что и определило его решение провести учебную командировку в Лейпциге, где в то время работал известный немецкий лингвист Карл Бругман (Karl Brugmann, 1849–1919). Здесь он слушал курс по введению в славянское языкознание профессора Августа Лескина (August Leskien, 1840–1916), одного из первых исследователей истории славянских и балтийских языков. Именно обучение в Лейпциге подвигло ван Вейка в 1903 г. отправиться в Москву для – по его собственным словам – практического изучения русского языка. В России ван Вейк занимался не только языковой практикой, но также знакомился с русской литературой, и уже в 1904 г. в журнале “De Gids” появилась его первая обширная статья, посвященная творчеству И.С. Тургенева и А.С. Пушкина [Wijk, 1904]. После возвращения на родину ван Вейк работал преподавателем нидерландского и библиотекарем в Королевской библиотеке; одновременно он занимался вычиткой и дополнением этимологического словаря нидерландского языка Иоганна Франка (Johannes Franck, 1854–1913). К 1907 г. относится вторая поездка ван Вейка в Москву. Наконец, в 1913 г. он получил приглашение возглавить только что созданную кафедру славянских и балтийских языков в Лейденском университете [подробнее об обстоятельствах получения ван Вейком кафедры славянских и балтийских языков см.: Hinrichs, 2005, p. 97–109]. Заняв кафедру, ван Вейк наряду с научными трудами, посвященными различным проблемам

³ Уленбек был первым нидерландским ученым, опубликовавшим в 1888 г. специальное исследование, посвященное славянским и балтийским языкам [см.: Uhlenbeck, 1888]. Именно Уленбеку ван Вейк посвятил свою «Иллюстрированную историю русской литературы», выпущенную в 1926 г.: [Wijk, 1926b].

славянских и балтийских языков, стал вести активную исследовательскую и во многом просветительскую работу в области русской литературы, пытаясь с ее помощью познакомить нидерландцев не только с именами русских писателей, но и с русской ментальностью в целом. В этой связи закономерным представляется личное общение ван Вейка с представителями русской философской эмиграции – Н.А. Бердяевым и С.Л. Франком, в организации докладов которых в Нидерландах он нередко сам принимал активное участие⁴. Несмотря на широкие исследовательские связи, в архиве ван Вейка, хранящемся в Лейденском университете, имеется мало личных писем, что не позволяет детально реконструировать многие обстоятельства его жизни [Hinrichs, 2005, p. 10]. Однако стоит отметить, что некоторые письма, отправленные ван Вейком, сохранились в фонде Франка в Бахметевском архиве (Нью-Йорк), а также в собрании еще одного русского эмигранта – Бруно Беккера (Bruno Oskar Becker, 1885–1968), чья корреспонденция ныне находится в Международном институте социальной истории в Амстердаме. Ван Вейк скончался 25 марта 1941 г. в Лейдене после непродолжительной болезни.

Переходя к оценке творчества Достоевского, которую можно найти в работах ван Вейка, стоит сказать, что его первая статья, напрямую связанная с проблематикой литературного наследия русского писателя, появилась еще до того, как он возглавил кафедру в Лейденском университете (самое раннее упоминание о Достоевском в текстах ван Вейка относится к 1904 г., однако оно носит эпизодический характер). Речь идет о статье с красноречивым названием «О русском народном характере» («Over het Russische volkskarakter»), вышедшей в 1907 г. [Wijk, 1907]. В этой работе ван Вейк анализирует такие произведения Достоевского, как «Дневник писателя», «Преступление и наказание», «Бесы» и «Братья Карамазовы». Две вещи, согласно ван Вейку, больше всего удивляют читателя в Достоевском, а именно: «...каким образом этот писатель может передавать такую сложную структуру психологических моментов, пережитых им самим, и изображать ее так, что читатель, черта за чертой, получает возможность представить их себе и полностью сопережить те состояния, которые описывает Достоевский» [ibid., p. 157]. Как еще возможно понять русского человека, – задается вопросом ван Вейк, – если не благодаря творчеству Достоевского? Именно возможность искреннего сопереживания, которую получает читатель романов Достоевского, составляет одну из главных черт творчества писателя. Это делает произведения Достоевского своего рода ключом к пониманию самого характера русского народа, а его роман «Братья Карамазовы» – книгой, в которой наиболее полно открывается то, что обычно называют «широкой русской душой» [ibid., p. 158]. Согласно ван Вейку, несмотря на то, что творчество Достоевского наилучшим образом выражает русский национальный характер, оно, в то же время, является интернациональным и общечеловеческим, поскольку «общие человеческие качества его героев описаны так, что представитель любой национальности может понять их» [ibid., p. 160]. Схожую оценку Достоевского как выразителя сущностных сторон русской национальной идентичности можно встретить в эссе ван Вейка «Русские впечатления» 1908 г., которое он написал после второго путешествия в Россию [Wijk, 1908].

В 1920-е гг. наряду с общими работами по истории русской литературы, в которых Достоевскому неизменно уделялось особое внимание, ван Вейк написал две рецензии на произведения писателя. Первая из них была посвящена публикации ряда фрагментов из «Дневника писателя», нидерландский перевод которого, выполненный

⁴ К примеру, в мае 1931 г. ван Вейк организовал доклад Бердяева в Королевском инженерном институте [см.: Lezing Berdjajew, 1931, p. 2; Lezing prof. Berdjajew, 1931, p. 2]. Об участии ван Вейка в организации лекционных поездок Франка по Нидерландам см. подробнее: [Цыганков, Оболевич, 2020, с. 13–75].

на основании немецкого, был издан в 1923 г. [Dostojewski, 1923]. Нидерландский перевод был озаглавлен «Политические работы» и включал такие тексты писателя, как «Три идеи», «Один из главнейших современных вопросов», «Еврейский вопрос», «Еще раз о том, что Константинополь, рано ли, поздно ли, а должен быть наш», «Война. Мы всех сильнее», «Восточный вопрос» и речь о Пушкине. В своей рецензии ван Вейк обращает внимание, что в творчестве русского писателя невозможно провести жесткое разделение между политическими и общими, этическими вопросами. «Идеи Достоевского относительно Балканского вопроса, экспансии в Азию, отношений России и Европы и других политических вопросов определены его представлением о природе русского народа» [Wijk, 1923, p. 457]. Сама же эта природа в творчестве Достоевского, как указывает нидерландский славист, определяется через категорию общечеловеческую, связанную с христианским духом братства людей и дающую русскому народу возможность быть народом-мессией. Следующая рецензия ван Вейка, которая вышла в 1926 г., была посвящена опубликованной в России переписке Достоевского с женой [Достоевский, 1926] и содержит общую характеристику настроения этой корреспонденции, которое определяется нидерландским славистом как «крайне серьезное» [Wijk, 1926a, с. 406]. По замечанию ван Вейка, эти письма позволяют заметить «большое различие между тем, как Достоевский высказывается в “Бедных людях” или “Братьях Карамазовых”, и тем, как он общается с близкими ему людьми; однако в то же время между Достоевским-писателем и Достоевским-корреспондентом все-таки чувствуется общая идентичность» [ibid., p. 399]. В письмах Достоевского можно увидеть, согласно ван Вейку, источник многих его мотивов и настроений, которые в последующем появляются в его произведениях.

В 1931 г. к 50-летней годовщине смерти Достоевского ван Вейк публикует статью, посвященную современной западноевропейской рецепции творчества русского писателя, где особенно подчеркивает актуальность его наследия для европейской культуры, находящейся в глубоком кризисе. Именно с кризисным состоянием нидерландский славист – во многом по праву – связывает тот успех, которым пользовались сочинения Достоевского в межвоенный период: «...является фактом, – пишет ван Вейк, – что для развития общества те проблемы, которые были поставлены Достоевским, более актуальны, чем они были для современников писателя 50 лет назад» [Wijk, 1931, p. 281]. Именно в послевоенные, 1920-е гг., наследие Достоевского становится наиболее востребованным в западноевропейских странах, и Нидерланды не были исключением, что легко можно проследить по количеству публикаций и переводов работ писателя, большая часть которых приходится именно на это время (следующая волна интереса к творчеству Достоевского в Нидерландах придется на вторую половину 1940-х – 1950-е гг.). 1931 год был вершиной в истории практически поголовного увлечения Достоевским западноевропейских интеллектуалов межвоенного времени⁵, после чего широкий интерес к нему пошел на спад, что во многом было обусловлено политической и идеологической атмосферой, в которую погрузилась Европа в середине и во второй половине 1930-х гг. На этом общем фоне сокращается также число публикаций ван Вейка, посвященных Достоевскому. Последняя из них относится к 1936 г. и представляет собой чисто литературоведческое исследование тех источников, на которые опирался писатель во время работы над своими произведениями [Wijk, 1936].

⁵ В 1931 г. в Нидерландах показывали фильм, сделанный по мотивам «Братьев Карамазовых» [De Gebroeders Karamasoff, 193, p. 1], посвящали творчеству Достоевского радиопередачи [Radio-Agenda, 1931, p. 1] и даже публиковали в газетах анекдоты, связанные с творчеством писателя [De Idioot, 1931b, p. 3; De Idioot, 1931a, p. 1], что ярко свидетельствует о популярности его произведений также в среде рядовых читателей.

Подводя общий итог, стоит обратить внимание, что нидерландская рецепция наследия Достоевского первоначально была вызвана тем интересом к творчеству русского писателя, который был характерен для Франции и Германии, о чем говорят как первые переводы, выполненные в Нидерландах, так и критика его произведений, опиравшаяся на немецкие и французские образцы. Только в начале XX в. и во многом благодаря работам ван Вейка нидерландская рецепция Достоевского приобретает самостоятельный характер, что, в частности, нашло свое проявление в избранной нидерландским славистом специфической исследовательской призме, через которую творчество русского писателя рассматривалось как наиболее адекватное отображение духовной сущности самого русского народа. Несмотря на то, что библиография ван Вейка насчитывает значительное количество работ, посвященных таким представителям русской литературной традиции, как А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов и даже М.А. Булгаков, можно сказать, что обращение к наследию Достоевского являлось системообразующим элементом всех его исследований русской национальной идентичности и по этой причине занимает одно из главных мест в творчестве ван Вейка как «отца нидерландской славистики».

Список литературы

- Достоевский, 1926 – *Достоевский Ф.М.* Письма Ф.М. Достоевского к жене / Предисл. и прим. Н.Ф. Бельчикова. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. 366 с.
- Дудкин, Азадовский, 1973 – *Дудкин В.В., Азадовский К.М.* Достоевский в Германии (1846–1921) // Литературное наследство / Ред. И.С. Зильберштейн и Л.М. Розенблум. М.: Наука, 1973. Т. 86. С. 659–740.
- Романова, 2015 – *Романова Г.И.* Судьба первого немецкоязычного собрания сочинений Ф.М. Достоевского // Вестник Нижегород. ун-та им. Н.И. Лобачевского. 2015. № 2. С. 190–195.
- Цыганков, Оболевич, 2020 – *Цыганков А.С. Оболевич Т.* Голландский эпизод философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.
- Boulogne, 2013 – *Boulogne P.* De Rus uit Parijs. Dostojevski en de grenzen van de Nederlandse en Vlaamse literatu(ur)(en) // *Negentiende Eeuw*. 2013. No. 37 (3). P. 201–216.
- Boulogne, 2007 – *Boulogne P.* The Early Dutch Construction of F.M. Dostoevskij: From Translational Data to Polysystemic Working Hypotheses // *Translation and Its Others. Selected Papers of the CETRA Research Seminar in Translation Studies*, 2007. P. 1–36.
- Boulogne, 2009 – *Boulogne P.* The French influence in the early Dutch reception of F.M. Dostoevsky's *Brat'ja Karamazovy*: A case study // *Babel*. 2009. Vol. 55. No. 3. P. 264–284.
- Boulogne, 2011 – *Boulogne P.* Het temmen van de scyth: de vroege Nederlandse receptie van F.M. Dostoevskij. Amsterdam: Pegasus, 2011. 770 p.
- Brandes, 1920 – *Brandes G.* Dostojevski // *Vragen van den Dag*. Maandschrift voor Nederland en Koloniën. 1920. No. 25. P. 316–340.
- Brink, 1886 – *Brink J. ten.* Moderne romanschrijvers. Theodoor Michailovitsch Dostojewski // *Nederland: verzameling van oorspronkelijke bijdragen door Nederlandsche letterkundigen*. 1886. Tweede deel. P. 71–105.
- De Gebroeders Karamasoff // *Algemeen handelsblad*. 12.3.1931. P. 1.
- De Idioot, 1931a // *Moppen*. 17.10.1931. P. 1.
- De Idioot, 1931b // *Nieuwe Hoornsche courant*. 17.10.1931. P. 3.
- Dostoïevski, 1884 – *Dostoïevski F.M.* Crime et Châtiment / Traduit par V. Derély. Paris: Librairie Plon, 1884. 334+308 p.
- Dostojevski, 1923 – *Dostojevski F.M.* Politieke geschriften onder toezicht en van een inleiding voorzien van Henriëtte Roland Holst. Amsterdam: Johannes Müller, 1923. 292 p.
- Dostojevski, 1882 – *Dostojevski F.M.* Raskolnikow / Übersetzt von W. Henckel. Leipzig: W. Friedrich, 1882. 299+267+309 S.
- Dostojevski, 1886 – *Dostojevski M.F.* De misleide. Dostojewski. Amsterdam: C.L. Brinkman, 1886. 369 p.
- Dostojewsky, 1881 – *Dostojewsky F.M.* Buried Alive: or, Ten Years Penal Servitude in Siberia / Trans. by M. von Thilo. London: Longmans, Green, and Co., 1881. 379 p.

- Dostojewsky, 1885 – *Dostojewsky F.M.* Schuld en boete / Vert. Petros Kuknos's. Gravenhage: A. Rössing, 1885. 244+218+252 p.
- Hinrichs, 2005 – *Hinrichs J.P.* Vader van de slavistiek. Leven en werk van Nicolaas van Wijk (1880–1941). Amsterdam: Bas Lubberhuizen, 2005. 381 p.
- Kingma, 1981 – *Kingma J.* Dostojewski in het Nederlands // Maatstaf. 1981. Jaargang 29. P. 151–184.
- Kropotkin, 1907 – *Kropotkin P.* Idealen en werkelijkheid in de Russische literatuur / Met toestemming van den schrijver uit het Engelsch vertaald door Fanny MacLeod-Maertens. Gent: Ad. Herckenrath; Amsterdam: S.L. van Looy, 1907. 492 p.
- Kuiper, 1943 – *Kuiper F.B.J.* N. van Wijk // Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde, 1943. P. 156–168.
- Lezing Berdjajew, 1931 – Lezing Berdjajew // Het Vaderland. 11.5.1931. P. 2.
- Lezing prof. Berdjajew, 1931 – Lezing prof. Berdjajew // Het Vaderland. 14.5.1931. P. 2.
- Meij, 1886 – *Meij H. van der.* Een tweede Silvio Pellico // De Amsterdammer. 1886. No. 477. P. 5.
- Necrologie, 1881 – Necrologie van Feodor Dostojeffsky // De Portefeuille 1881. No. 2. P. 443.
- P.H.d.C., 1881 – *P.H.d.C.* De letterkunde in Rusland // De Portefeuille 1881. No. 3. P. 3–4.
- Radio-Agenda, 1931 – Radio-Agenda // Telegraaf. 29.9.1931. P. 1.
- Schaeken, 2007 – *Schaeken J.* Interdisciplinair // Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde. Jaargang 123. 2007. P. 251–257.
- Uhlenbeck, 1888 – *Uhlenbeck C.C.* De verwantschapsbetrekkingen tussen de Germaansche en Balto-slavische talen. Leiden: B. Blankenberg, 1888. 77 p.
- Wijk, 1904 – *Wijk N. van.* De Hamlets van de Russische letterkunde // De Gids. 1904. Jaargang 68. P. 127–164, 442–487.
- Wijk, 1936 – *Wijk N. van.* Dostojewskij en zijn bronnen // De Gids. 1936. Jaargang 100. P. 192–200.
- Wijk, 1926a – *Wijk N. van.* Dostojewskij's brieven aan zijn vrouw // De Gids. 1926. Jaargang 90. P. 398–406.
- Wijk, 1926b – *Wijk N. van.* Geïllustreerde geschiedenis der Russische letterkunde. Amsterdam: J.M. Meulenhoff, 1926. 244 p.
- Wijk, 1923 – *Wijk N. van.* Dostojewskij's politieke geschriften // De Gids. 1923. Jaargang 87. P. 457–462.
- Wijk, 1907 – *Wijk N. van.* Over het Russische volkskarakter // De Tijdspiegel. 1907. Jaargang 64. P. 155–180, 294–310.
- Wijk, 1908 – *Wijk N. van.* Russische indrukken // De Gids. 1908. Jaargang 72. P. 463–502.
- Wijk, 1931 – *Wijk N. van.* Vijftig jaar na de dood van Dostojewskij // De Gids. 1931. Jaargang 95. P. 275–281.

On the History of the Reception of Fyodor Dostoevsky's Works in the Netherlands: Nicolas van Wijk*

Alexander S. Tsygankov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

Teresa Obolevitch

Pontifical University John Paul II. Kanonicza St 9, Krakow, 31-002, Poland; National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

The article reconstructs the first stage of reception in the Netherlands of Fyodor Dostoevsky's literary heritage in the late 19th century. The translations, as well as the reception, were originally inspired by the recognition of the writer in Germany and France rather than by the impact

* This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

of the Russian cultural tradition itself. Attention is also paid to the writings of the “father of Dutch Slavic studies” Nicolaas van Wijk, from 1913 the chair of Slavonic and Baltic languages at Leiden University. His specific “prism” has been of help in understanding the work of the writer as a projection of the Russian people specific spirituality.

Keywords: foreign reception of Russian thought, reception of F.M. Dostoevsky’s work, F.M. Dostoevsky in the Netherlands, Nicolaas van Wijk

References

- Dostoevsky F.M. *F.M. Pis'ma F.M. Dostoevskogo k zhene* [Dostoevsky’s Letters to his Wife], preface and notes by N.F. Belchikova. Moscow; Leningrad: State Publ., 1926. 366 p. (In Russian)
- Dudkin V.V., Azadovskij K.M. *Dostoevskij v Germanii (1846–1921)* [Dostoevsky in Germany (1846–1921)], *Literaturnoe nasledstvo* [Literary Legacy], ed. by I.S. Zil’bershtejn and L.M. Rozenblyum, vol. 86. Moscow: Nauka Publ., 1973, pp. 659–740. (In Russian)
- Romanova G.I. *Sud’ba pervogo nemeckoyazychnogo sobraniya sochinenij F.M. Dostoevskogo* [The Fate of the first German-language Collected Works of F.M. Dostoevsky], *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo* [Bulletin of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod], 2015, no. 2, pp. 190–193. (In Russian)
- Tsygankov A.S., Obolevich T. *Gollandskij epizod v filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy)* [Dutch Episode in the Philosophical Biography of S.L. Frank (new materials)]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2020. 336 p. (In Russian)
- Boulogne P. De Rus uit Parijs. Dostoevski en de grenzen van de Nederlandse en Vlaamse literatu(ur)en, *Negentiende Eeuw*, 2013, no. 37 (3), pp. 201–216.
- Boulogne P. The Early Dutch Construction of F.M. Dostoevskij: From Translational Data to Polysystemic Working Hypotheses, *Translation and Its Others. Selected Papers of the CETRA Research Seminar in Translation Studies*, 2007, pp. 1–36.
- Boulogne P. The French Influence in the Early Dutch Reception of F.M. Dostoevsky’s Brat’ja Karamazovy: A case study, *Babel*, 2009, vol. 55; no. 3. pp. 264–284.
- Boulogne P. *Het temmen van de scyth: de vroege Nederlandse receptie van F.M. Dostoevskij*. Amsterdam: Pegasus, 2011. 770 p.
- Brandes G. Dostojewski, *Vragen van den Dag. Maandschrift voor Nederland en Koloniën*, 1920, no. 25, pp. 316–340.
- Brink J. ten. Moderne romanschrijvers. Theodoor Michailovitsch Dostojewski, *Nederland: verzameling van oorspronkelijke bijdragen door Nederlandsche letterkundigen*, 1886, tweede deel, pp. 71–105.
- De Gebroeders Karamasoff, *Algemeen handelsblad*, 12.3.1931, p. 1.
- De Idioot, *Moppen*, 17.10.1931, p. 1.
- De Idioot, *Nieuwe Hoornsche courant*, 17.10.1931, p. 3.
- Dostojewski F.M. *Crime et Châtiment*, traduit par V. Derély. Paris: Librairie Plon, 1884. 334+308 p.
- Dostojewski F.M. *Politieke geschriften onder toezicht en van een inleiding voorzien van Henriëtte Roland Holst*. Amsterdam: Johannes Müller, 1923. 292 p.
- Dostojewski F.M. *Raskolnikow*, übersetzt von W. Henckel. Leipzig: W. Friedrich, 1882. 299+267+309 S.
- Dostojewski M.F. *De misleide*. Amsterdam: C.L. Brinkman, 1886. 369 p.
- Dostojewski F.M. *Buried Alive: or, Ten Years Penal Servitude in Siberia*, trans. by M. von Thilo. London: Longmans, Green, and Co., 1881. 379 p.
- Dostojewski F.M. *Schuld en boete*, vert. Petros Kuknos’s. Gravenhage: A. Rössing, 1885. 244+218+252 p.
- Hinrichs J.P. *Vader van de slavistiek. Leven en werk van Nicolaas van Wijk (1880–1941)*. Amsterdam: Bas Lubberhuizen, 2005. 381 p.
- Kingma J. Dostojewski in het Nederlands, *Maatstaf*, 1981, Jaargang 29, pp. 151–184.
- Kropotkin P. *Idealen en werkelijkheid in de Russische literatuur*, met toestemming van den schrijver uit het Engelsch vertaald door Fanny MacLeod-Maertens. Gent: Ad. Herckenrath; Amsterdam: S.L. van Looy, 1907. 492 p.
- Kuiper F.B.J. N. van Wijk, *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*, 1943, pp. 156–168.

- Lezing Berdjajew, *Het Vaderland*, 11.5.1931, p. 2.
- Lezing prof. Berdjajew, *Het Vaderland*, 14.5.1931, p. 2.
- Meij H. van der. Een tweede Silvio Pellico, *De Amsterdammer*, 1886, no. 477, p. 5.
- Necrologie van Feodor Dostojevsky, *De Portefeuille*, 1881, no. 2, p. 443.
- P.H.d.C. De letterkunde in Rusland, *De Portefeuille*, 1881, no. 3, pp. 3-4.
- Radio-Agenda, *Telegraaf*, 29.9.1931, p. 1.
- Schaeken J. Interdisciplinair, *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 2007, Jaargang 123, pp. 251-257.
- Uhlenbeck C.C. *De verwantschapsbetrekkingen tussen de Germaansche en Balto-slavische talen*. Leiden: B. Blankenberg, 1888. 77 p.
- Wijk N. van. De Hamlets van de Russische letterkunde, *De Gids*, 1904, Jaargang 68, pp. 127-164, 442-487.
- Wijk N. van. Dostojewskij en zijn bronnen, *De Gids*, 1936, Jaargang 100, pp. 192-200.
- Wijk N. van. Dostojewskij's brieven aan zijn vrouw, *De Gids*, 1926, Jaargang 90, pp. 398-406.
- Wijk N. van. Dostojewskij's politieke geschriften, *De Gids*, 1923, Jaargang 87, pp. 457-462.
- Wijk N. van. Over het Russische volkskarakter, *De Tijdspiegel*, 1907, Jaargang 64, pp. 155-180, 294-310.
- Wijk N. van. Russische indrukken, *De Gids*, 1908, Jaargang 72, pp. 463-502.
- Wijk N. van. Vijftig jaar na de dood van Dostojewskij. *De Gids*, 1931, Jaargang 95, pp. 275-281.
- Wijk N. van. *Geïllustreerde geschiedenis der Russische letterkunde*. Amsterdam: J.M. Meulenhoff, 1926. 244 p.

К.В. Ворожихина

В.С. Соловьев между православием и католичеством: отклики современников*

Ворожихина Ксения Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Статья посвящена рассмотрению первых рецензий и откликов, вышедших в отечественной и зарубежной периодике в конце 1880-х гг., на сочинения В.С. Соловьева «Русская идея», «Владимир Святой и христианская политика», «Россия и Вселенская церковь», которые были опубликованы в Париже на французском языке. Теократический проект Соловьева, предполагавший послушание русского императора папе и воссоединение православной и католической церкви, вызвал большой интерес за границей. Его доклад «Русская идея», посвященный миссии России, призванной примирить две ветви христианства, был восторженно встречен католической прессой и получил множество хвалебных отзывов. Русский философ виделся западным критикам новым апостолом, призванным приобщить православных к католическому единству. Однако трактат «Россия и Вселенская церковь» оказался неприемлемым для католиков своим мистицизмом; учения Соловьева о Софии и творении они истолковали как гностическую ересь. За границей оказались востребованными экклезиология Соловьева, философия истории, его теократический проект, которые в России воспринимались как антинациональная утопия и измена православию. Несмотря на то, что философские и религиозные основы его взглядов многими разделялись, французские сочинения Соловьева вызвали неприятие в русском правительстве и Синоде (К.П. Победоносцев), негодование и раздражение в славянофильских (И.С. Аксаков, С.Ф. Шарапов), почвеннических (Н.Н. Струв) и консервативных (Л.А. Тихомиров) кругах; православные духовные лица (Николай (Касаткин), Антоний (Храповицкий), Владимир (Гетте)) высказывались о них крайне негативно. Наиболее благосклонными оказались оценки К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова. Русские последователи философа восприняли его метафизику и софиологию, учение о всеединстве, в то время как в своих теократических чаяниях о социальной троице Соловьев остался одиноким.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, теократия, Й.Ю. Штрассмайер, П.О. Пирлинг, «Русская идея», «Россия и Вселенская церковь», А. Леруа-Больё, Мариан Моравский

* Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта «Современная зарубежная рецепция русской философии» № 19-011-00764.

Еще в «Философских началах цельного знания» (1877), до возникновения «католических симпатий», Соловьев начинает проповедовать идеал свободной теократии, согласно которому церковь должна одухотворять политику. В своей, наверное, самой славянофильской статье – «О духовной власти в России» (1881) – Соловьев пишет о том, что нравственная сила церкви выше силы народной и власти государственной: «Духовная власть не однородна и не соизмерима с мирскою» [Соловьев, 1966, с. 234]; она должна освящать и направлять государство и земство и вести их к высшей цели – «водворению правды Божией на земле» [там же, с. 231].

После 1883 г. теократическая идея соединяется у Соловьева с идеей всемирной империи и проповедью воссоединения церквей, что подразумевало слияние «Notre Dame de Paris с Кремлем», т.е. послушание русского императора власти папы (поскольку единственная живая идея, которую выработала Россия, – это идея царя). В «Русской идее» (1888) он пишет: «Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место общественной свободе (действию Духа) <...> Русская империя, пожелавшая служить Вселенской Церкви и делу общественной организации, взять их под свой покров, внесет в семейство народов мир и благословение» [Соловьев, 1969, с. 117].

Соловьев начинает проповедь национального самоотречения и все дальше расходится со славянофилами и консервативным лагерем, становясь «религиозным западником». Русский народ для него перестает быть носителем вселенской христианской истины: он становится не народом-богоносцем, но царским народом *par excellence*. Теперь полнота христианской истины для философа реализуется во Вселенской церкви, предполагающей примирение двух ветвей христианства, разделенных лишь внешне, а не по существу.

Кульминацией католических настроений Соловьева является его теократический проект, представленный во французских сочинениях «L'idée russe» («Русская идея», 1888) и «La Russie et l'Église universelle» («Россия и Вселенская церковь», 1889), согласно которым Российская империя должна взять на себя миссию воссоединения церквей, благодаря чему она может стать вселенской монархией, реализующей христианскую и одновременно либеральную политику, не допускающую каких-либо форм национального, религиозного или гражданского угнетения. Без теократии Россия несет угрозу всему миру. Соловьев развивал идею, что Всемирная церковная монархия воплощает в жизнь принцип «социальной троицы» – единство священника, царя и пророка, приближая таким образом тотальное переустройство мира посредством окончательного воплощения Софии Премудрости Божией.

«Русская идея»: отзывы католиков

Весной 1888 г. Вл. Соловьев прибыл в Париж для издания своего трактата «La Russie et l'Église universelle» («Россия и Вселенская церковь»). Через епископа Боснии и Сирмия Йосипа Юрая Штроссмайера, с которым философ состоял в переписке с 1885 г., русский иезуит о. Павел Осипович Пирлинг сообщил Соловьеву о желании французского писателя, историка и публициста Анатоля Леруа-Больё в третьем томе своего труда «L'empire des tzars et les Russes» («Империя царей и русские») написать о религиозной системе Соловьева [см. Письма, 1911, с. 138]. Соловьев решает сам изложить свои взгляды; 31 января 1887 г. он пишет Пирлингу в Париж: «Заданная мне Вами и г. Леруа-Больё задача будет, я думаю, наиболее целесообразно исполнена, если я напишу сам, на французском языке по возможности краткое и полное изложение тех понятий о религии и церкви, которые составляют, по моему разумению, принципиальную основу для дела соединения церквей; сюда войдет,

вероятно, и философское оправдание тех трех учений католической церкви, которые составляют главную доктринальную преграду между нею и Востоком: именно учение об исхождении Св. Духа и от Сына; затем учение о непорочном зачатии Пресвятой Девы и наконец *infallibilitas Summi Pontificis ex cathedra*¹ [Письма, 1911, с. 138].

О. Павел Пирлинг был продолжателем дела «первого русского иезуита» князя Ивана Сергеевича Гагарина, отстаивавшего идею католизации России и полагавшего, что уния с Римом была бы для России лучшим выходом из религиозного и политического кризиса; по мнению Гагарина, перемены в русской жизни могут произойти лишь в случае внутреннего изменения – религиозного примирения национального духа с истинным началом всемирной, т.е. европейской, цивилизации – католичеством. Россия, полагал Гагарин, должна вернуться к своему католическому прошлому, а именно – к досхиматическому христианству, к христианству Киевской Руси, и вновь стать уважаемым членом Вселенской церкви и европейского сообщества; при этом, подчеркивал он, русская церковь сохранит восточный обряд, свою идентичность и структуру [см. Валицкий, 2012].

23 мая 1888 г. Соловьев выступил с докладом в салоне русской конвертантки, обращенной о. Пирлингом, княгини Леониллы Ивановны Сайн-Витгенштейн (урожд. Барятинской) [см. Гетте, 1888, с. 689]. Философ познакомил французскую публику с важнейшими идеями трактата, над которым работал.

На следующий день в газете “Le Gaulois” появилась заметка “La Russie catholique” («Католическая Россия») [L.T., 1888, р. 2], посвященная лекции Соловьева. Как отмечалось в статье, среди слушателей русского философа были герцогиня Деказ (Decazes), маркиз де Сен-Шаман (de Saint-Chamand), маркиза де лас Марисмас (de Las Marismas), княгиня Любомирская, герцог де Брольи (de Broglie), граф де Рессегье (de Rességuier), о. Пирлинг, о. Тондини, граф Лаведан (Lavedan), барон д’Аврилль (d’Avril), Анатолий Леруа-Больё, сотрудник газеты “Le Gaulois” Луи Тест (вероятно, автор заметки) и др. В статье указывалось, что доклад был посвящен теме восстановления церковного единства.

По воспоминаниям княгини Сайн-Витгенштейн, в ее гостиной на Университетской улице собрались «избранные из предместья С. Жермен, некоторые члены Академии, несколько духовных и журналисты» [Витгенштейн, 1908, с. 400]. Со вступительным словом выступил русский иезуит, доктор богословия, директор Славянской Библиотеки о. Павел Осипович Пирлинг. Соловьев говорил на чистом французском языке, и «слушатели находились под очарованием его слов» [там же]. Через несколько дней выступление Соловьева на ту же тему в салоне княгини повторилось. После выступления и публикации текста доклада отдельной брошюрой [Soloviev, 1888a] во французской и бельгийской прессе появилось множество хвалебных отзывов [Письма, 1911, с. 116].

Католические авторы в один голос называли Соловьева пламенным апостолом соединения церквей, вдохновенным пророком, призванным «с авторитетом ученого» прояснить людям общественный идеал [например, Tavernier, 1888a, р. 1–2]. Сотрудник католической газеты ультрамонтанского толка “L’Univers” Евгений Тавернье отмечал, что миссией Соловьева является проповедь Вселенской церкви, которая касается будущего не только России, но и всего христианского мира [Tavernier, 1888b, р. 2]. Согласно Соловьеву, писал Тавернье, призвание России как христианского государства заключается в деятельном служении миру в согласии со Вселенской церковью и ее центром – Римом.

Доктор богословия Жорж де Паскаль в статье, опубликованной в католической газете “La Croix” [Pascal, 1888, р. 4], утверждал, что миссия Соловьева заключается

¹ Непогрешимость Верховного Первосвященника <при изложении догматов вероучения> с кафедры.

в том, чтобы спасти души, впавшие в заблуждение из-за греческой схизмы. Философ, желая исполнить Божью волю, стремится вернуть единство христианским народам, выступает против национального эгоизма, противоречащего божественному замыслу. Соловьев, считая Паскаля, «душа католическая», т.е. вселенская: он учит духовному братству народов и государств и утверждает всемирное человеческое родство под властью одного отца.

По версии газеты “Le Matin” [N/a, 1888a, p. 1], Соловьев – не только новый апостол, но и искренний православный христианин, приверженный обрядам своей религии, всей душой и всем сердцем принадлежащий восточной церкви, а также патриот, настаивающий на возрастании власти русского царя, призванного привести Россию к единству с римской церковью. Панславизм, опасный и злобредный в глазах западной общественности, философ заменяет панхристианизмом.

Брошюра Соловьева привлекла внимание профессора Ягеллонского университета графа Станислава Тарновски. В своей рецензии Тарновски указывал на сходство мессианства Адама Мицкевича и «русской идеи» Соловьева. Однако страстный патриотизм Соловьева Тарновски отождествил с национализмом, поскольку Россия для философа, несмотря на все ее пороки и язвы, является любимым детищем Бога, а русские – избранным народом². Тарновски высоко оценил рассуждение Соловьева о нациях как моральных существах, но существенно разошелся с ним во взглядах на призвание России: он отмечал, что обязанностью всех христианских народов (а не только русских) является служение добру и истинному прогрессу [см. Киейзик, 2014, с. 23].

Брошюра Соловьева «Русская идея» была передана епископом Штроссмайером папе Льву XIII, мечтавшему об объединении христианских церквей под властью Рима, и прежде всего – о воссоединении с христианами восточного обряда. «Прекрасная идея, – сказал папа, – но похожа на чудо и является невозможной» [цит. по: Соловьев, 1997, с. 258; см. Письма, 1923, с. 119]. В апреле 1888 г. была запланирована аудиенция Соловьева у папы, организованная епископом, на которую философ не приехал [см. Письма, 1908, с. 192]. Скорее всего, Соловьев понимал, что римская курия будет добиваться от него окончательного и безусловного вероисповедного выбора в пользу католицизма как условия дальнейшего сотрудничества. Присоединение к западной церкви противоречило взглядам философа, отрицавшего факт действительного разделения церквей; как он показывает в статье “Saint Vladimir et l’Etat chrétien” («Владимир Святой и христианское государство»), опубликованной в августе 1888 г. в газете “L’Univers” [Soloviev, 1888b], римская церковь не была отлучена восточным вселенским собором, так же как и восточная церковь не была анафематствована непогрешимым католическим авторитетом.

Письма из Кракова

Эта статья, посвященная празднованию 900-летия крещения Руси, стала своеобразным продолжением доклада «Русская идея». Подобно князю Гагарину, Соловьев призывал вернуться к христианству Киевской Руси. Он показывал, что христианство Святого Владимира было свободно от пороков византизма, а потому Киевская Русь должна считаться образцом христианского государства, – в отличие от татаро-византийского Московского царства и онемеченной петербургской России.

² Именно поэтому неославянофил С.Ф. Шарапов, откликаясь на «Русскую идею», отмечал, что философ остался по-прежнему близок славянофильским идеям: для него мировое призвание России заключалось в служении человечеству посредством служения религиозной истине [Шарапов, 1888].

В ответ на публикацию статьи Соловьева в редакцию газеты из Кракова поступила анонимная статья “*Coup d’œil sur l’histoire religieuse de la Russie à propos des articles de M. Soloviev*” («Взгляд на религиозную историю России по поводу статей г. Соловьева») [N/a, 1888b], автор которой утверждал, что русская церковь была создана папскими легатами и не находилась в юрисдикции константинопольских патриархов, а в современном так называемом православии едва ли угадывается христианская религия. Об этой публикации Соловьев писал Тавернье: «Я *чрезвычайно* сожалею, что в *l’Univers*’е напечатали краковскую статью, не предупредив меня об этом. Я не знаю автора, ни его намерения, но я нахожу в статье невероятные ошибки и такую ненависть к России, которую *l’Univers*, по моему мнению, не должен был бы поощрять. Но так как дело сделано, я посылаю Вам опровержение, с просьбой напечатать его тем же шрифтом и на том же месте, как и польскую статью, т.е. на первой странице» [Письма, 1923, 185 (206)]. Тавернье удовлетворил просьбу философа [Soloviev, 1888c, p. 1–2]. Вскоре было опубликовано еще одно письмо краковского автора и ответ на него Соловьева [N/a, 1888c; Soloviev, 1888d]. В этой полемике Соловьев предстает в неожиданном свете – как защитник русской церкви, ее православия и кафоличности, а также утверждает, что восточная церковь не состоит в формальном и юридическом разделении с римской.

Польский иезуит о. Мариан Моравский, с которым Соловьев познакомился в Париже в 1888 г., сообщил Соловьеву, что автором краковской корреспонденции, содержащей жесткую критику его идей, является Юлиан Фальковский. Оценивая итоги полемики, Соловьев в письме о. Мариану просил не судить его строго за резкую тональность ответов, которая объясняется тем, что он не учел всех факторов, препятствовавших объективному восприятию русских в Польше; что касается содержательной стороны дискуссии, философ подчеркивал, что нет никаких сомнений в исторической связи России и Византии [см. Моисеев, 2003].

«Россия и Вселенская церковь» как гностический трактат: восприятие иезуитов

Сочинение “*Philosophie de l’Église universelle*” («Философия Вселенской церкви») Соловьев начал писать в Сергиевом Посаде в январе 1887 г. К лету статья разрослась в трактат “*La Russie et l’Église universelle*”, ставший наиболее полным и законченным отражением философских взглядов Соловьева на теократию и историческое предназначение России.

Идея статьи родилась у Соловьева еще в 1883 г. во время публикации в аксаковской «Руси» первого труда о соединении церковей «Великий спор и христианская политика». И.С. Аксаков не мог допустить выхода статьи без сокращений и примечания редакции. Соловьев пишет Аксакову: «Предлагаемое Вами изменение статьи возможно только, если я перенесу вопрос совсем из области религиозной в область социально-историческую, где можно будет говорить не о *самом* вечном Риме, а только о его временном явлении <...> Но довольно спорить. Придется писать для Вас новую статью, а прежнюю, исправив и распространив в целое сочинение, издать за границей по-французски» [Письма, 1923, с. 21].

С самого начала Соловьев работал над трактатом в тесном контакте с центром русских иезуитов, основанным Иваном Гагариным, и получал консультации у его ближайших соратников. О. Пирлинг, которому Соловьев в 1887 г. посылал первые листы своей французской рукописи, советовал ему сократить сочинение и выкинуть «отдаленные умствования» [Письма, 1911, с. 153]. Вероятно, русский иезуит уже с первых страниц был смущен мистицизмом Соловьева. «С моей стороны, – отвечал Соловьев Пирлингу, – было бы совершенно нелепо печатать о соединении церковей что-нибудь такое, что не одобрялось бы представителями католической церкви» [там же, с. 150–151].

В письме от 17 (29) июля 1887 г. Соловьев сообщает о перемене всего плана сочинения и новом названии книги – «La théocratie dans l'histoire et la reunion des Églises» («Теократия в истории и соединение церквей») [Письма, 1911, с. 152–153], которое Пирлингу, однако, не показалось удачным. Тогда Соловьев предлагает другое: «La réunion des Églises et les devoirs (la mission historique?) de la Russie» («Соединение церквей и обязанности (историческая миссия?) России») [там же, с. 154]. 18 сентября он пишет брату Михаилу: «Я выбросил все теософское и назвал сочинение “La Russie et l'Église universelle”» [Письма, 1923, с. 113].

В двадцатых числах апреля 1888 г. Соловьев выехал в Париж с предварительным вариантом текста трактата, готовый представить его оо. Пирлингу и Мартынову. Во Франции он сократил две первые части и заново написал третью – теософическую [П., IV, с. 116], в результате чего его сотрудничество с последователями князя Гагарина стало невозможным – о. Пирлинг заявил Соловьеву устно и письменно, что никакого участия в издании книги принимать не может из-за различия взглядов [Письма, 1923, с. 38]. Книгу Соловьева русские иезуиты принять не смогли, хотя возлагали на нее большие надежды.

1–3, 4, 6 и 7 главы II книги трактата были опубликованы в католическом журнале “La Controverse et Le Contemporain” под заглавиями “La Monarchie ecclésiastique fondée par Jésus-Christ” («Церковная монархия, основанная Иисусом Христом») и (“Essai philosophique sur l'Église universelle” («Философский опыт о Вселенской церкви») [Soloviev, 1888e; Soloviev, 1888f]. Соловьеву пришлось улаживать вопросы, связанные с изданием книги; Жозеф Минар познакомил его с издателем Альбертом Савином [см. Письма, 1923, с. 186 (207)], у которого французский трактат Соловьева и был напечатан [Soloviev, 1889]. На обратном пути в Россию Соловьев остановился в Загребе, где было закончено «огромное предисловие» к трактату [Письма, 1923, с. 190 (212)], которое философ читал епископу Штросмайеру. После выхода книги Соловьев получил косвенное известие о ее одобрении последним [Письма, 1908, с. 179].

Философ писал А.Ф. Аксаковой, что русские иезуиты, эти «добрые батюшки», дали ему понять, что не разделяют его «дерзкие идеи», поскольку чувствуют в них ересь [цит. по: Соловьев, 1997, с. 264]. Летом 1889 г. Соловьев сообщал Фету о том, что иезуиты ругают его за «вольнодумство, мечтательность и мистицизм» [Письма, 1923, с. 121]. В письме С.М. Мартыновой летом 1892 г. он пишет, что принимает папизм “tel quel”, но тот его «не понимает и не принимает» [цит. по: Соловьев, 1997, с. 264]. Один иезуит говорил Соловьеву, что его идеи «тем более опасны, что кажутся католическими», философ «пользуется самым чистым латинским золотом для позлащения пилюль, заключающих... восточный яд» [цит. по: там же, с. 265]. Богословие Соловьева воспринимается иезуитами как теософско-гностиическая ересь.

Вероятно, по причине “замалчивания” Соловьева русскими иезуитами [Письма, 1908, с. 179], в этот раз отклики и рецензии на его сочинение были не столь многочисленны. Тавернье опубликовал в газете большую статью о книге Соловьева, которую назвал новой вехой в христианской апологетике [Tavernier, 1889].

Большинство католических авторов в своих восторженных отзывах о трудах Соловьева обходят молчанием софиологию философа, его учение о социальной троице, – за исключением польского иезуита о. Мариана Моравского. О. Мариан подробно разбирает «ультраимистическую» часть трактата. Он полагает, что Соловьев является истинным христианином в том, что касается его учения об истории, национальной психологии, социальной философии, но не метафизики. Первой ошибкой Соловьева является то, что он стремится вывести христианские догматы из гегельянства и рационализировать тайну Божественной Троицы, что неизбежно приводит к искажению. Во-вторых, нехристианским и крайне туманным является соловьевское учение о Софии, которая оказывается четвертым лицом в Троице. Его

понимание души мира как основы творения противоречит христианскому пониманию творения. В целом, о. Мариан отмечает недостаточность и односторонность богословской подготовки русского мыслителя, но, как и большинство французских критиков, верит, что Соловьеву дано особое благословение Божие на борьбу за воссоединение России с церковью [см. Мариан Моравский, 2016].

Католические критики не следуют за соловьевскими мистицизмом и софиологией, но принимают философа в образе апостола или пророка, т.е. согласно той роли, которую отвел себе Соловьев в своем теократическом проекте. В большей степени их интересует экклезиология, историософия Соловьева и его теократическая утопия³.

Православный взгляд на теократию Соловьева

Конечно, в России идеи философа воспринимались совершенно иначе. В русских правительственных кругах выступление Соловьева в салоне Сайн-Витгенштейн произвело весьма неблагоприятное впечатление. На публикацию соловьевского доклада, вышедшего в Париже, К.П. Победоносцев откликается в письме императору Александру III: «Вот до какого безумия мог дойти русский умный и ученый человек», которого охватила «гордость, усиленная еще глупым поклонением со стороны некоторых дам» [цит. по: Полунов, 2010, с. 219].

Несмотря на то, что «Русская идея» и «Россия и Вселенская церковь» были запрещены духовной цензурой, обе работы широко обсуждались в русской периодике и переписке. Убедительно возражать Соловьеву было трудно, и потому реакция на его французские сочинения зачастую оказывалась чисто эмоциональной – так, «Россия и Вселенская церковь» «взбесила» Л.А. Тихомирова, написанное философом о православной церкви оскорбляло и воспринималось как памфлет [Тихомиров, 2000, с. 599]. Почитатель Соловьева А.П. Саломон признает, что «Русская идея» – слабейшее из произведений Соловьева [см. А.С. <Саломон А.П.>, 1889]. Резко критически о французских сочинениях отзывались духовные лица, например, архиепископ Николай (Касаткин) [см. Накамура Кэнноске, 2000, с. 372]. Иеромонах Антоний (Храповицкий) утверждал, что главной неправдой Соловьева было то, что для философа церковь является не только религиозным союзом, но и вбирает в себя все стороны социальной и государственной жизни. Согласно философу, церковь без государства бессильна, а христианская любовь оказывается недостаточной и дополняется юридической справедливостью. Однако не все стороны политической и общественной жизни могут быть приняты церковью. Государство не существует без физической силы, в то время как сила Церкви – духовная, которая единственная, по мнению иеромонаха, способная переродить общественный быт и нравы. Таким образом, Соловьев в своих рассуждениях приходит к прямому противоречию с Евангелием, где церковь – это царство «не от мира сего» (Ин. 18:36) [Антоний (Храповицкий), 2007, с. 233].

Самым яростным из соловьевских критиков был православный священник, в прошлом католический аббат, о. Владимир Гетте, редактор журнала “L’Union chrétienne”. Он указывал на бесчисленные ереси русского философа, противоречащие учению всех христианских церквей, на незнание истории Церкви, на богословские заблуждения и ошибки. Гетте утверждал, что католики все прощают Соловьеву, так как он провозглашает папу главой христианского мира и непогрешимым учителем, призывает православных к послушанию понтифику. Если бы папа прочел «Россию

³ О дальнейшей рецепции идей Соловьева во Франции см. [Guittat-Naudin, 2015].

и Вселенскую Церковь», то однозначно включил бы ее в индекс запрещенных книг, подчеркивал о. Владимир [см. Гетте, 1891].

Вероятно, наиболее расположены к Соловьеву были «пророки византизма» К.Н. Леонтьев и Т.И. Филиппов. Леонтьев видел в проповеди теократии скорее пользу, нежели вред, поскольку считал, что истинной целью соловьевского проекта является спасение посредством воссоединения Церквей наибольшего количества христианских душ [Леонтьев, 1992, с. 25–26]. Для Филиппова французская «запрещенная книжка» Соловьева («Россия и Вселенская Церковь») – «это пущенная по миру мечта идеалиста, где по тому самому нет даже признаков научного или сердечного отношения к вопросу» [Б/п <Филиппов>, 1888, с. 1], плод фантазии, которой дано слишком много воли. Однако Соловьев силен своей борьбой с филетизмом, с тенденцией в православных поместных церквях приносить общецерковные интересы в жертву национальным.

Несмотря на то, что в России у соловьевской метафизики были продолжатели и основы его религиозного и философского мировоззрения многими разделялись, в своих рассуждениях о теократическом взаимодействии папы, русского царя и пророка он так и остался одиноким. В конце 1880-х гг. сочинения Соловьева для западной публики стали источником суждений о положении церкви в России и характере русского христианства. Церковь, в восприятии Соловьева на Западе, предстает частью бюрократической государственной системы, косным и реакционным институтом, который находится в подчинении у светской власти, осуществляющей духовную тиранию. Именно в таком контексте упоминаются сочинения Соловьева в работе Леруа-Больё [см. Leroy-Beaulieu, 1889].

Список литературы

- А.С. <Саломон А.П.>, 1889 – А.С. <Саломон А.П.> Новые возражения на брошюру “L'idée russe” Вл.С. Соловьева // Гражданин. 1889. 23 января. № 23. С. 3–4.
- Антоний (Храповицкий), 2007 – Антоний (Храповицкий), митрополит. О Вл. С. Соловьеве и римско-католической церкви // Антоний (Храповицкий), митрополит. Собр. соч. М.: Дарь, 2007. Т. 2. С. 223–299.
- Б/п <Филиппов>, 1888 – Б/п <Филиппов Т.И.> Запрещенная книжка (L'idée russe. Русская мысль) В. Соловьев // Гражданин. 1888. 30 октября. № 302. С. 1.
- Валицкий, 2012 – Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос / Пер., послесл. Е.С. Твердисловой. М.: Изд-во Московского ун-та, 2012. 624 с.
- Витгенштейн, 1908 – В.С. Соловьев. Из записок Леонины Ивановны Витгенштейн (рожденной княжны Барятинской) // Русский архив. 1908. Кн. 3. Вып. 11. С. 400–401.
- Гетте, 1888 – Владимир (Гетте). Суждения о новейшей деятельности г. В. Соловьева в пользу соединения Церквей восточной с западною // Вера и разум. 1888. № 22. С. 680–697; № 23. С. 715–745.
- Гетте, 1891 – Владимир (Гетте). Критический разбор сочинения г. В. Соловьева «Россия и Вселенская церковь» // Вера и разум. 1891. № 1. С. 50–71; № 4. С. 240–268; № 11. С. 666–680.
- Киейзик, 2014 – Киейзик Л. Польские исследования философии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2014. № 4. С. 21–30.
- Леонтьев, 1992 – Леонтьев К.Н. Записки отшельника. Харьков: Фолио, 1992.
- Моисеев, 2003 – Моисеев В.И. Тайна «краковского дела» Владимира Соловьева // Przegląd Rusycystyczny. 2003. Т. 101. No. 1. P. 5–21.
- Моравский, 2016 – Моравский М. Владимир Соловьев (Перевод и примечания Терезы Оболевич) // Мысль. Журнал Петербургского философского о-ва. 2016. Вып. 20. С. 38–78.
- Накамура Кэнноске, 2000 – Накамура Кэнноске. Владимир Соловьев и Николай Японский // Вопр. литературы. 2000. № 6. С. 372.
- Письма, 1908 – Письма В.С. Соловьева: В 4 т. / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1908. 289 с.

- Письма, 1909 – Письма В.С. Соловьева: В 4 т. / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1909. 375 с.
- Письма, 1911 – Письма В.С. Соловьева: В 4 т. / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1911. 349 с.
- Письма, 1923 – Письма В.С. Соловьева: В 4 т. / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Время, 1923. 246 с.
- Полунов, 2010 – *Полунов А.Ю.* К.П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. М.: РОССПЭН, 2010. 375 с.
- Соловьев, 1966 – *Соловьев В.С.* О духовной власти в России // *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 3. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 227–242.
- Соловьев, 1969 – *Соловьев В.С.* Русская идея // *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 11. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. С. 91–118.
- Соловьев, 1997 – *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 432 с.
- Тихомиров, 2000 – *Тихомиров Л.А.* Тени прошлого. Воспоминания. М.: Изд-во журнала «Москва», 2000. 720 с.
- Шарапов, 1888 – *Шарапов С.Ф.* «Русская идея» (По поводу брошюры “L’idée russe” г. В. Соловьева) // Русское дело. 20 августа. № 34. С. 1–2.
- Guittat-Naudin, 2015 – *Guittat-Naudin M.* Vladimir Soloviev, une voix de la Russie en France // Соловьевские исследования. 2015. № 4. С. 44–58.
- L.T., 1888 – *L.T.* La Russie catholique // *Le Gaulois.* 1888. No. 2095. 24 mai. P. 2.
- Leroy-Beaulieu, 1889 – *Leroy-Beaulieu A.* L’empire des tsars et les Russes. T. 3. La religion. Paris: Hachette, 1889. 670 p.
- N/a, 1888a – *N/a.* Un apôtre. La reunion des églises latine et greque // *Le Matin.* 1888. No. 1609. 19 juillet. P. 1.
- N/a, 1888b – *N/a.* Coup d’œil sur l’histoire religieuse de la Russie à propos des articles de M. Soloviev // *L’Univers.* No. 7572. 18 septembre. 1888. P. 1–2.
- N/a, 1888c – *N/a.* Correspondance de Cracovie. 1888. No. 7573. 9 octobre. P. 2.
- Pascal, 1888 – *Pascal G. de.* L’idée russe par Vladimir Soloviev // *La Croix.* 1888. No 1573. 19 juillet. P. 4.
- Soloviev, 1888a – *Soloviev V.* L’idée russe. Paris: Perrin, 1888. 46 p.
- Soloviev, 1888b – *Soloviev V.* Saint Vladimir et l’État chrétien // *L’Univers.* 1888. No. 7528. 4 août. P. 1–2; No 7535. 11 août. P. 1–2; No. 7542. 19 août. P. 1–2.
- Soloviev, 1888c – *Soloviev V.* Première mise au point // *L’Univers.* 1888. No. 7576. 22 septembre. P. 1–2.
- Soloviev, 1888d – *Soloviev V.* Deuxième mise au point // *L’Univers.* 1888. No. 7593. 9 octobre. P. 2–3.
- Soloviev, 1888e – *Soloviev V.* Essai philosophique sur l’Église universelle // *La Controverse et Le Contemporain.* 1888. T. XIV. September. P. 5–22.
- Soloviev, 1888f – *Soloviev V.* La Monarchie ecclésiastique fondée par Jésus-Christ // *La Controverse et Le Contemporain.* 1888. T. XIV. Octobre. P. 209–225.
- Soloviev, 1889 – *Soloviev V.* La Russie et l’Église universelle. Paris: Albert Savine, 1889. 336 p.
- Tavernier, 1888a – *Tavernier E.* L’idée russe // *L’Univers.* 1888. No. 7460. 28 mai. P. 1–2.
- Tavernier, 1888b – *Tavernier E.* “L’idée russe” // *L’Univers.* 1888. No. 7495. 2 juillet. P. 2.
- Tavernier 1889 – *Tavernier E.* “La Russie et l’Église universelle” // *L’Univers.* 1889. No. 7897. 15 août. P. 3–4; No 7898. 16–17 août. P. 4.

V.S. Soloviev Between Orthodoxy and Catholicity: Responses of Contemporaries*

Ksenia V. Vorozhikhina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

The article is devoted to the foreign and Russian reception of theocratic utopia of V.S. Soloviev, presented in his French works “The Russian Idea”, “Saint Vladimir and Christian Politics”, “Russia and the Universal Church”. Soloviev’s theocratic project, which assumed the subordination of the Russian emperor to the pope and the reunion of the Orthodox and Catholic churches, aroused great interest abroad. His report “The Russian Idea”, dedicated to Russia’s mission to conciliate the two branches of Christianity, was enthusiastically received by the Catholic press and received many praise. The Russian philosopher was seen by Western critics as a new apostle, called to return the Orthodox to Catholic unity. However, the treatise “Russia and the Universal Church” turned out to be unacceptable for Catholics for its mysticism, Soloviev’s teachings about Sophia and creation seemed like a gnostic heresy. Abroad Soloviev’s ecclesiology, philosophy of history, his theocratic project, which in Russia were perceived as treason to Orthodoxy and as an anti-national utopia, were in demand. Despite the fact that the philosophical and religious foundations of his views were shared by many Soloviev’s French writings evoked an unfavorable impression in the government and the Holy Synod (K.P. Pobedonostsev), indignation and irritation of the Slavophiles (I.S. Aksakov, S.F. Sharapov), the Pochvenniks (N.N. Strakhov) and conservative circles (L.A. Tikhomirov); Orthodox clergy (Nikolai (Kasatkin), Anthony (Khrapovitsky), Vladimir (Guettée)) spoke extremely negatively about them. The most favorable were the assessments of K.N. Leontiev and T.I. Filippov. The philosopher’s Russian followers embraced Soloviev’s metaphysics, sophiology, his doctrine of total unity, while in his theocratic aspirations the philosopher remained alone.

Keywords: Vladimir Soloviev, theocracy, Joseph Georg Strossmayer, Paul Pirleng, “The Russian Idea”, “Russia and the Universal Church”, Anatole Leroy-Beaulieu, Marian Moravsky

References

- A.S. <Salomon A.P.> Novye vozrazheniya na broshyuru “L’idée russe” V.I. Solovieva [New Objections to Soloviev’s Brochure], *Grazhdanin*, 1889, no. 23, 23 January, pp. 3–4. (In Russian)
- Antonii (Khrapovitskii), mitropolit. O V.I. Solov’ev i rimsko-katolicheskoi tserkvi [On V.I. Soloviev and the Roman Catholic Church], in: Antonii (Khrapovitskii), mitropolit. *Sobranie sochinenii* [Collection of Works], vol. 2. Moscow: Dar Publ., 2007, pp. 223–299. (In Russian)
- Guittat-Naudin M. Vladimir Soloviev, une voix de la Russie en France, *Solov’evskie issledovaniya* [Solovyov Studies], 2015, no. 4, pp. 44–58.
- Kiejzik L. Pol’skie issledovaniya filosofii V.S. Solovieva [Investigation on V.S. Solovyov’s Philosophy in Poland], *Solov’evskie issledovaniya* [Solovyov Studies], 2014, no. 4, p. 21–30. (In Russian)
- L.T. La Russie catholique, *Le Gaulois*, 1888, no. 2095, 24 mai, p. 2.
- Leontiev K.N. *Zapiski otshel’nika* [Notes of the Hermit]. Khar’kov: Folio Publ., 1992. (In Russian)
- Leroy-Beaulieu A. *L’empire des tsars et les Russes*, vol. 3. La religion. Paris: Hachette, 1889. 670 p.
- Moiseev V.I. Taina “krakovskogo dela” Vladimira Solovieva [The Mystery of “the Krakow Case” of Vladimir Soloviev], *Przeglad Rusycystyczny*, 2003, vol. 101, no. 1, pp. 5–21. (In Russian)
- Morawski M. Vladimir Soloviev (transl. and notes by T. Obolevitch), *Mysl’. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 2016, vol. 20, pp. 38–78. (In Russian)

* This article has been prepared for publication with the financial support of The Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project “Contemporary Foreign Reception of Russian Philosophy”, grant No. 19-011-00764.

- N/a <Filippov T.I.> Zapreshchennaya knizhka (L'idée russe. Russkaya mysl') V. Soloviev [Forbidden Book (The Russian Idea) V. Soloviev], *Grazhdanin*, 1888, no. 302, 30 october, p. 1. (In Russian)
- N/a. Correspondance de Cracovie, in: *L'Univers*, 1888, no. 7593, 9 octobre, p. 2.
- N/a. Coup d'œil sur l'histoire religieuse de la Russie à propos des articles de M. Soloviev, *L'Univers*, no. 7572, 18 septembre, 1888, pp. 1-2.
- N/a. Un apôtre. La reunion des églises latine et greque, *Le Matin*, 1888, no. 1609, 19 juillet, p. 1.
- Nakamura Kennoske. Vladimir Soloviev i Nikolai Yaponskii [Vladimir Soloviev and Nicholas of Japan], *Voprosy literatury*, no. 6, pp. 370-372. (In Russian)
- Pascal de G. L'idée russe par Vladimir Soloviev, *La Croix*, 1888, no. 1573, 19 juillet, p. 4.
- Pi'sma V.S. Solov'eva* [V.S. Soloviev's Letters], in 4 vols., ed. by E.L. Radlov. St. Petersburg, 1908-1923. (In Russian)
- Polunov A.Yu. *K.P. Pobedonostsev v obshchestvenno-politicheskoi i dukhovnoi zhizni Rossii* [K.P. Pobedonostsev in the Socio-political and Spiritual Life of Russia]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 375 p. (In Russian)
- Sharapov S.F. "Russkaya ideya" (Po povodu broshyury "L'idée russe" g. V. Solov'eva) ["The Russian idea" (On the Brochure "L'idée russe" by Mr. V. Soloviev)], *Russkoe delo*, 1888, no. 34, 20 august, pp. 1-2. (In Russian)
- Soloviev S.M. *Vladimir Soloviev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. Life and Creative Evolution]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 432 p. (In Russian)
- Soloviev V. Deuxième mise au point, *L'Univers*, 1888, no. 7593, 9 octobre, pp. 2-3.
- Soloviev V. Essai philosophique sur l'Eglise universelle, *La Controverse et Le Contemporain*, 1888, septembre, t. XIV, pp. 5-22.
- Soloviev V. La Monarchie ecclesiastique fondée par Jésus-Christ, *La Controverse et Le Contemporain*, 1888, octobre, t. XIV, pp. 209-225.
- Soloviev V. Première mise au point, *L'Univers*, 1888, no. 7576, 22 septembre, pp. 1-2.
- Soloviev V. Saint Vladimir et l'État chrétien, *L'Univers*, 1888, no. 7528, 4 août, pp. 1-2; no 7535, 11 août, pp. 1-2; no. 7542, 19 août, pp. 1-2.
- Soloviev V.S. *L'idée russe*. Paris: Perrin, 1888. 46 p.
- Soloviev V.S. *La Russie et l'Église universelle*. Paris: Albert Savine, 1889. 336 p.
- Soloviev V.S. O dukhovnoi vlasti v Rossii [On Spiritual Authority in Russia], in: Soloviev V.S. *Sobranie sochinenii* [Collection of Works], vol. 3. Brussel: Zhizn' s Bogom Publ., 1966, pp. 227-242. (In Russian)
- Soloviev V.S. Russkaya ideya [The Russian Idea], in: Soloviev V.S. *Sobranie sochinenii* [Collection of Works], vol. 11. Brussel: Zhizn' s Bogom Publ., 1969, pp. 91-118. (In Russian)
- Tavernier E. "L'idée russe", *L'Univers*, 1888, no. 7495, 2 juillet, pp. 2.
- Tavernier E. "La Russie et l'Eglise universelle", *L'Univers*, 1889, no. 7897, 15 août, pp. 3-4; no. 7898, 16-17 août, p. 4.
- Tavernier E. L'idée russe, *L'Univers*, 1888, no. 7460, 28 mai, pp. 1-2.
- Tikhomirov L.A. *Teni proshlogo. Vospominaniya* [Shadows of the Past. Memories], ed. by M.B. Smolin. Moscow: Zhurnal "Moskva" Publ., 2000. 720 p. (In Russian)
- Vladimir Guettée. Kriticheskii razbor sochineniya g. V. Solovieva "Rossiya i Vselenskaya tserkov'" [Critical Analysis of the Composition of Mr. V. Soloviev "Russia and the Universal Church"], in: *Vera I razum*, 1891, no. 1, pp. 50-71; no. 4, pp. 240-268; no. 11, pp. 666-680. (In Russian)
- Vladimir Guettée. Suzhdeniya o Vladimira Guettée o noveishei deyatelnosti g. V. Solovieva v pol'zu soedineniya Tserkvei vostochnoi s zapadnoyu [Judgments of Vladimir Guettée on the Latest Activity of Mr. V. Solovyov in Favor of the Unification of the Eastern and Western Churches], *Vera I razum*, 1888, no. 22, pp. 680-697; no. 23, pp. 715-745. (In Russian)
- Walicki A. *Russia, Catholicism and Polish Issue*, trans. and afterword by E.S. Tverdislova. Moscow: Moscow University Press, 2012. 624 p. (In Russian)
- Wittgenstein L.I. V.S. Soloviev. Iz zapisok Leonily Ivanovny Wittgenstein (rozhdennoi knyazhny Baryatinskoi) [V.S. Soloviev. From the Notes of Leonila Ivanovna Wittgenstein (born Princess Baryatinskaya)], *Russkii arkhiv*, 1908, vol. 3, no. 11, pp. 400-401. (In Russian)

Л.Б. Карелова

Проблемы времени у японского философа Сэйити Хатано (1877–1950)

Карелова Любовь Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН, г. Москва. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lbkarelova@mail.ru

Имя Сэйити Хатано (1877–1950) до сих пор мало известно за пределами Японии. Вместе с тем он принадлежит к ряду выдающихся японских мыслителей первой половины XX в., которые не только познакомили своих соотечественников с историей западной философии, но выступили генераторами оригинальных концепций, созданных на основе глубокого критического осмысления западного интеллектуального наследия. Статья посвящена реконструкции теории времени Сэйити Хатано, сформулированной в книге «Время и вечность» (1943), завершившей его творческий путь. Отправными точками философии времени Хатано были исследования базового человеческого опыта, который он интерпретировал в терминах жизненного потока и взаимодействия «я» и другого. Предметом специального интереса японского мыслителя была проблема преодоления темпоральности. Оригинальным вкладом Хатано в теорию времени стало создание троичной схемы темпоральности, рассматриваемой на основных уровнях жизни – природном, культурном и религиозном, выводы о разнонаправленности времени на природном и культурном уровнях и о том, что прошлое в истории управляется перспективой будущего.

Ключевые слова: Хатано Сэйити, время, темпоральность, жизнь, субъект, объект, другой, любовь

Проблемы времени относятся к числу наиболее загадочных и противоречивых философских проблем, которые до сих пор порождают множество подходов и интерпретаций, возникающих наряду с научными гипотезами и теориями времени. Они не теряют своей актуальности, так как имеют и экзистенциальный, и эпистемологический, и онтологический, и социально-политический смыслы одновременно. Историко-философский материал позволяет наиболее полно и объемно осмыслить феномен времени, помогая представить весь спектр связанных с ним парадоксов и возможных путей их решения, предлагаемых мыслителями разных времен, культурных традиций и направлений.

В центре настоящего исследования – идеи одного из представителей плеяды японских философов – первых выпускников вновь образованного в 1881 г. философского факультета Токийского императорского университета, получивших систематическое

образование в области западной философии под руководством ученика Куно Фишера Рафаэля фон Коэбера. Хатано Сэйити был среди первых японских философов, прошедших стажировку в Германии (1904–1906 гг. он провел в Берлинском и Гейдельбергском университетах), и одним из немногих принявших христианскую веру. Ему принадлежит целый ряд трудов по истории западной философии и религиозной мысли, а также по философии религии, включающих в мыслительный горизонт и интерпретирующих принципиально новую для японцев христианскую мировоззренческую парадигму. К их числу относятся «Сущность и фундаментальные проблемы философии религии» («Сюкё тэцугаку-но хонсицу оёби соно компон мондай», 1920), «Философия религии» («Сюкё тэцугаку», 1935) [Хатано, 1920; Хатано, 1935]. Согласно Хатано, философия религии прежде всего должна была быть отражением религиозного опыта. Анализ опыта лег в основу и его осмысления проблем времени, нашедшего выражение в книге «Время и вечность», которая вышла в свет в 1943 г. Единственный перевод этой книги на английский язык издан малым тиражом и трудно доступен [Hatano, 1963]. Существует лишь несколько изданий, содержащих краткие сведения о Хатано Сэйити и небольшие фрагменты его текстов [Heisig, Kasulis, Maraldo, 2011; Piovesana, 1997; Morisato, Staton, 2016]. Поэтому реконструкция идей Хатано на основе подробного рассмотрения текста книги восполняет лакуну, до сих пор имеющуюся в историко-философской науке.

Основные понятия: опыт, субъект, другой

В предисловии к труду «Время и вечность» Сэйити Хатано определяет свою позицию с точки зрения философии религии. Именно такой подход, по его мнению, является наиболее адекватным для рассмотрения проблем времени и вечности. Вместе с тем подход Сэйити Хатано трудно квалифицировать как позицию исключительно христианского мыслителя. Скорее в его основе лежит исследование абстрактного религиозного опыта в контексте анализа человеческого опыта в целом.

Так, в первой главе книги он пишет: «Мы должны вступить в область нашего опыта и воспринять истинный “образ времени”, в котором мы живем. Иными словами, мы должны столкнуться лицом к лицу с голой реальностью темпоральности нашей жизни» [Хатано, 1943, с. 2]. Хатано утверждает, что «объективированный образ времени, который мы часто рассматриваем как порядок, управляющий всеми вещами и действиями в мире», на самом деле является вторичным образом, трансформированным нашей рефлексией, и «описание реальности времени в связи с нашим опытом – это самый существенный и кардинальный вопрос, которым следует задаваться» [там же].

Опыт для Хатано Сэйити – это переживание бытия, которое тождественно жизни. Жизнь определяется Хатано как самоутверждение, реализуемое через взаимодействие субъекта и другого: «Для нас, человеческих существ, быть означает “жить”, а жить значит “утверждать самих себя”. Но, с другой стороны, это жизнь, направленная на других, и существует только в форме взаимодействия с другими» [там же, с. 135].

Основой для постижения времени является субъект (*сютэй*). Хатано призывает для адекватного понимания времени опираться именно на субъективный опыт, содержание которого определяется характером взаимодействия субъекта с разного рода другими. Согласно Хатано, именно в сущностных особенностях субъекта уже заложено переживание времени и вытекающие из него проблемы времени: «Сущность субъекта как такового заключается в том, что он формирует центр активности, который утверждает, реализует, развивает и расширяет свое бытие. Иначе говоря, сущность субъекта состоит в его способности к самоутверждению... Но это

включает в себя и существование другой стороны, по отношению к которой субъект утверждает себя. Таким образом, субъект по сути своей живет или существует по отношению к другим... В повседневной жизни мы живем лицом к лицу с другими людьми. Но часто нам противостоят и другие вещи. В любом случае наше существование направлено на другие существа. Когда мы хотим идти вперед, мы делаем это непременно по направлению к чему-то, когда мы стараемся расширить свою активность, мы также делаем это в каком-то направлении. Исходя из этой ситуации, мы можем конструировать образ силы экстериоризации по отношению к другим... Субъект как сущее имеет два аспекта – с одной стороны, он имеет форму самоутверждения, а с другой – он связан с другими, или он может реализовать свое бытие только как жизнь, направленная на других. – В этом заключается наиболее фундаментальная проблема жизни. Из нее вырастают также и проблемы темпоральности и вечности» [Хатано, 1943, с. 137–138].

В связи с этим еще одной важной составляющей теории времени Хатано является концепт другого, поскольку «субъект исчезнет, если не будет других, вступающих с ним в контакт. Он утверждает свое существование только с помощью других реальных существ, которые вторгаются, сопротивляются, вызывают напряженность и таким образом побуждают его к самоутверждению» [там же, с. 10].

Специально останавливаясь на теме другого, инаковости, Хатано пишет: «Существует три вида инаковости. Первый – это инаковость существующей реальности по отношению к инобытию. Второй – инаковость объекта по отношению к субъекту (сущей реальности). Третий – различия между объектами. Развитие естественной жизни в культурную означает освобождение от первой категории существующих реальностей, и в то же время это означает создание второго и третьего типов инаковости. При этом инаковость объектов имеет принципиальное значение» [там же, с. 32]. Особая разновидность инаковости – это существование Бога в качестве Другого по отношению к субъекту. Однако в отличие от многих религиозных философов, сосредоточенных на отношении человека к Богу, проблема Другого у Хатано приобретает более отвлеченную абстрактную форму.

Концепция трех уровней жизни

Сквозной темой для книги «Время и вечность» стало рассмотрение темпоральности на трех уровнях жизни, к которым относятся природный, культурный и религиозный уровни. Именно эта линия рассуждений придает динамизм всей концепции Хатано и делает ее оригинальной.

Он последовательно рассматривает изменение характера времени при переходе от одного уровня к другому. Каждому из уровней соответствует свой тип отношений между субъектом и противостоящим ему другим. Хатано представляет две стадии, «естественную жизнь» и «культурную жизнь», как стадии, предвещающие «религиозную жизнь», которую он считает высшим уровнем жизни. И конечная цель философии религии Хатано состоит в том, чтобы исследовать шаги, ведущие к «религиозной жизни».

Повторим вкратце путь, проделанный Хатано.

Первый уровень обозначается Хатано как «природный», и ему соответствует фундаментальное переживаемое время. Прежде всего, «естественная жизнь» – это базовая форма жизни, лежащая в основе остальных форм. Другими словами, это стадия, на которой человек «как есть непосредственно и напрямую» связан с другим (человеком или вещами) без какой-либо дифференциации или идентификации себя или другого. Это – прямое непосредственное взаимодействие субъекта с другим, при котором возникают трения и ограничения. Эти отношения носят внешний

характер и образуют фундамент пространственности [см.: Хатано, 1943, с. 139–140]. Иначе говоря, под естественной жизнью подразумевается психофизическое существование на дорефлективном уровне.

Далее, «культурная жизнь» отличается от «естественной жизни» отказом от прямых отношений с другими. Она осуществляется, «освобождаясь от напряжения и ограничений, создаваемых этими другими, и конструируя идеальные объекты. Таким образом происходит разделение между субъектом и объектом, формируемые объекты начинают играть роль медиаторов между субъектом и реальным миром, а сам субъект принимает форму “я”, или “эго”» [см.: там же, с. 140]. Новым качественным свойством культурной жизни Хатано считает появление «содружества», «общности» по отношению к объектам в результате снятия напряженности от непосредственного контакта с другими до того, как они стали объектами в результате работы рефлексии. Сам термин «содружество», «общность» (*кёдо*) Хатано, вероятно, вводит под влиянием «Никомаховой этики» (кн. VIII) Аристотеля, где тот говорит о «дружественности» (*philia*). Оттуда же берется и идея опосредования. Хатано подчеркивает, что дружественность достигается только при посредстве определенных свойств, таких как благо, полезность, очарование, которыми наделяется объект, являющийся заместителем реально существующих других [там же].

«Религиозная жизнь» как заключительная стадия – это высшая стадия жизни, которая достигается в том случае, когда субъект вверяет себя «Абсолютному Другому» (Богу), растворяясь в нем, и здесь «общность жизни с другими» как «общность любви» реализуется в полной форме. Бог как «Абсолютный Другой» вовлечен во все предметы, и, следовательно, только в отношениях с Богом субъект достигает настоящей общности с другими, имеющими ту же реальность, что и он сам [см. Унума, 2008, с. 152]. Этот момент отличает философию религии Хатано, построенную на осмыслении религиозной жизни как опыта взаимодействия «я» и Другого.

Трансформация модусов времени в «природной» и «культурной» жизни

На первых двух уровнях – природной и культурной жизни, когда субъект так или иначе обретает и утверждает себя через связи и контакты с другими, темпоральность является его сущностной характеристикой.

Вместе с тем при переходе от одного уровня к другому темпоральность существенно трансформируется. Суть этих трансформаций особенно наглядно демонстрируется Хатано при рассмотрении модусов времени.

Поскольку основой для восприятия времени является субъект, Хатано призывает для адекватного понимания времени опираться именно на ощущения субъекта.

По его словам, «для субъектов, которые живут в настоящем, “настоящее” является синонимом истинного бытия» [Хатано, 1943, с. 3]. При этом он ставит вопрос: «Исчерпывается ли настоящим это фундаментальное переживаемое время?»

Отвечая на этот вопрос, он подробно рассматривает оба уровня темпоральности.

В анализе особенностей природного фундаментального времени у Хатано важную роль играют понятия «ничто», «небытие» и «грядущее». Предваряя свою книгу разъяснением терминологии, он прежде всего останавливается на понятиях будущего. В японском языке существуют два понятия будущего, которые часто употребляются как синонимы. Однако Хатано акцентирует смысловые различия между ними. Понятие, обозначаемое словом *сёрай*, имеет смысл «будущего, которое должно наступить» или «грядущее», а понятие *мирай* подразумевает «отдаленное будущее, которое еще не наступило». Учитывая данный нюанс, Хатано считает более корректным использовать понятие *сёрай*, когда речь идет об ожидаемости и неизбежности наступления того или иного события [там же, Предисловие, с. 1–2]. Именно последний

смысл будущего как грядущего имеется в виду, когда он анализирует структуры темпоральности. Оперирование именно этим смыслом будущего, вполне вероятно, связано с влиянием идей Хайдеггера, который рассматривал *Dasein* как «предшествующее себе» и «будущее в себе», которое «вбирает в себя свое бывшее» [Хайдеггер, 2011, с. 322].

Опыт переживания будущего, по словам Хатано, состоит «в ожидании того, что должно прийти из небытия» [там же, с. 4–5]. Вместе с тем он стремится доказать, что если более тщательно проанализировать то, что нам говорит наш опыт, мы должны признать, что ожидания и переживания субъекта, связанные с будущим, имеют отношение именно к настоящему и «не являются ни ничто (*му*), ни небытием (*хисондзай*), не бытием, пришедшим из небытия, а просто бытием. Новое бытие (настоящее) замещает бытие (настоящее), которое исчезло в не-бытии. Акт предвосхищения бытия не противоречит фундаментальной склонности к самоутверждению (самосохранению и саморасширению) субъекта» [там же, с. 7]. Таким образом ничто, выступающее как синоним небытия, с точки зрения Хатано, – это отсутствие непосредственного переживания бытия. При этом он отмечает, что так как само существование субъекта связано с бытием, «мы должны испытывать радость, когда не можем найти каких-либо признаков ничто» [там же].

Хатано рассуждает так: «То, что постигается опытом, должно являться так или иначе бытием. И поскольку “ничто” или “небытие” не может быть дано нам в ощущениях, оно, будучи отделенным от бытия, тем не менее может быть наполнено содержанием, став объектом нашей рефлексии. В этом смысле оно становится бытием или сущностью... Тем не менее небытие также имеет своим основанием наш опыт и происходит из него. “Ничто” может быть пережито через опыт утраты, пустоты, гибели. То же самое можно сказать относительно переживания времени. Настоящее приходит из будущего и исчезает в небытии. Таким образом, опыт “ничто” есть просто переживание исчезновения бытия или того, что существовало, иными словами, переживание прошлого в настоящем. Таким образом, получается, что время – это наиболее фундаментальная характеристика бытия жизни» [там же, с. 6].

Согласно Хатано, в случае природного времени, с одной стороны, настоящее как реальность бытия в нем ограничивается контактами с другими и всегда страдает от их давления и вторжения, а с другой стороны, оно должно быть вытеснено новым настоящим [там же, с. 54]. Настоящее на уровне природной жизни Хатано рассматривает как осуществленное, пришедшее будущее. В природной темпоральности бытие находится в неразрывной связи с «ничто», постоянно переходя в него как в инобытие [там же, с. 72].

Хатано разъясняет, что настоящее этого переживаемого времени отличается от представления о настоящем как некой точке, характерного для образа так называемого объективного времени, построенного по аналогии с пространством: «Настоящее не эквивалентно простой точке. Оно имеет определенную протяженность и свою собственную внутреннюю структуру. Можно сказать, что, с одной стороны, в области опыта время локализовано в настоящем, но, с другой стороны, это настоящее включает прошлое и будущее как неотъемлемые факторы» [там же, с. 4]. При этом Хатано представляет своего рода направленность природного естественного времени из будущего в прошлое: «Настоящее бесконечно, оно приходит и уходит. Оно приходит в бытие из будущего (*сэрай*) и уходит в прошлое. Когда то, что должно наступить, настает или достигает своего бытия, оно становится настоящим. Но как только настоящее становится бытием, оно сразу же уходит в небытие. И этот непрекращающийся поток, или мимолетность, и называется временем. Прошлое для естественного времени означает гибель или прекращение существования, но при этом оно все равно остается неразрывно связано с настоящим» [там же, с. 6]. Таким образом, будущее и прошлое имманентны настоящему как факторы, обеспечивающие

его движение: «Как реализация жизни субъекта... настоящее не может существовать само по себе, отдельно от своего содержания... Настоящее течет непрерывно со своим содержанием и постоянно обновляет себя» [Хайдеггер, 2011, с. 4].

В культурной жизни, как утверждает Хатано, ограничения, вызванные непосредственным контактом с другими, устраняются, а потому мир культуры как мир объектов является исключительно миром бытия, и в нем не остается места для ничто или небытия в строгом смысле слова. В подтверждение Хатано приводит слова Парменида: «То, что можно помыслить, идентично тому, что существует». Прошлое перестает быть «могилой бытия и превращается в источник бытия». Так время идет в обратном направлении. Оно движется из прошлого через настоящее в будущее. Кроме того, и прошлое, и будущее – не что иное, как особые области настоящего; поток времени остается сам по себе и не приходит извне и не исчезает вовне [см.: там же, с. 55].

Хатано показывает, что и на уровне культурной жизни прошлое и будущее также являются содержанием деятельности воспринимающего субъекта: «...то, что предстает субъекту как содержание памяти, на самом деле является продуктом объективации нашей рефлексии. Таким образом, модус его существования – не прошлое, а настоящее. Воспоминание – это действие субъекта, живущего в настоящем. Его содержание – объекты, находящиеся перед субъектом» [там же, с. 6].

Прошлое и будущее культурного времени предстают просто как внутренние структуры настоящего, которое охватывает все. Оба они приобретают новые значения, отличные от тех, которые характерны для природного времени. Прошлое как воспоминание – это «повторное возрождение и переутверждение содержания, которое однажды ушло в небытие. Реальное бытие этого содержания уже вернуть невозможно. Его существование возрождается как понятие благодаря рефлексии» [там же, с. 46]. Воспоминание, по словам Хатано, «становится возможным, когда субъект достигает уровня осознания своего “я” и живет в связи или в оппозиции к своим объектам, иными словами, когда субъект достигает стадии рефлексии и вступает в область свободы» [там же, с. 47].

В отношении культурного времени понятие небытия также приобретает несколько иной смысл: «Конечно, на уровне рефлексии или культуры темпоральный аспект исчерпывается настоящим, и все сводится к бытию или сущности. Не существует ничто в строгом смысле. “Ничто” (*му*) и “не-бытие” (*хи-сондзай*) как объективное содержание настоящего субъекта являются видом, или способом, существования бытия» [там же]. Иными словами, речь идет о движении от одной формы бытия к другой.

Прошлое, таким образом установленное, включается в субъект и играет особую роль как одна из его частей, определяющих его самоидентификацию. Статус прошлого в культурном времени существенно повышается: «На уровне природного времени будущее (*сэрай*) обеспечивало существование бытия. В культурном времени эту функцию осуществляет прошлое... Следовательно, направление движения времени меняется на противоположное» [там же, с. 49].

И прошлое, и будущее существуют на фундаменте настоящего, или самоидентифицированного, «я», они являются элементами настоящего, и их взаимосвязь также осуществляется посредством настоящего.

Хатано высоко ценил учение Августина о времени, представленное в «Исповеди», где понимание времени также выводится из глубин человеческого опыта, а прошлое и будущее рассматриваются как части настоящего, и три модуса времени связываются с тремя видами активности субъекта – интуиции, памяти и воображения. Тем не менее Хатано видит существенный недостаток в том, что Августин не думал о принципиальном различии между естественным и культурным временем, и его концепция времени означала не что иное, как «модус вивенди субъекта,

помещенного в абсолютную изоляцию», игнорируя существование субъекта совместно с другими [Хайдеггер, 2011, с. 12].

С другой стороны, Хатано выражает отношение и к идеям, высказанным Бергсоном в работе «Опыт о непосредственных данных сознания», также поддерживая его стремление свести время к его базовой форме, исходящей из нашего опыта. Оставляя в стороне метафизические идеи Бергсона, Хатано высоко ценит его концепцию времени как «длительности», однако высказывает ряд претензий к его теории в целом, объясняя недостатки односторонним подходом к пониманию субъекта. В связи с этим Хатано пишет: «Бергсон различал переживаемое время и объективное время, которое представляется в пространственных терминах; он пришел к пониманию переживаемого времени как длительности, которая обладает внутренней структурой. Однако он полностью повинен в том, что исключил будущее из базового человеческого опыта. В результате его длительность состоит только из прошлого и настоящего. В этом случае – вопреки реальному порядку – прошлое предшествует настоящему и таким образом дает бытие настоящему. Другими словами, смешиваясь и проникая в настоящее, содержание прошлого конструирует длительность, или всеобъемлющее настоящее. Содержание прошлого полностью происходит из памяти. Таким образом, время как длительность становится не чем иным, как культурным временем, без будущего. В чем причина этих ошибок? Конечно, причина в том, что субъект остается в одиночестве и изоляции» [там же, с. 13–14].

Свою заслугу Хатано, несомненно, видит в подходе к темпоральности с точки зрения взаимодействия «я» и «другого» на разных уровнях, что позволяет, как ему кажется, избежать вышеперечисленных ошибок.

Культурное время как «историческое» и «объективное» время

Характеризуя темпоральность «культурной жизни», или «культурного времени», Хатано также определяет его и как «историческое время»: «Воплощение культурной жизни с точки зрения темпоральности – это “история”. Следовательно, мы обнаруживаем культурное время только как историческое время. При этом, конечно, мы употребляем слово “история” в широком смысле» [там же, с. 35]. История, по словам Хатано, «возникает только тогда, когда субъект, который существует на основе своего прошлого и использует его как данную возможность или материал, реализует и выражает себя в нем и через него» [там же, с. 51].

Особого внимания заслуживает рассуждение Хатано относительно взаимообусловленности прошлого и будущего в истории, которое может послужить объяснением и сегодняшних процессов: «Прошлое в истории не является просто установленным фактом. Это – то, что подлежит изменению по мере того, как будущее меняется. Поскольку исторический факт называется “историческим”, предполагается, что он обладает гибкостью и модифицируется по мере того, как меняется будущее. Воспоминания о прошлом непрестанно обретают новые аспекты и оттенки по мере того как они развиваются, будучи управляемыми перспективой будущего. Таким образом, история строится на основе взаимосвязи между прошлым и будущим. И эта связь достигается с помощью настоящего, над которым доминирует будущее. В истории человек живет постоянно в новом будущем, и как результат, постоянно живет в новом прошлом. Поэтому прошлое перестает быть безвозвратным, неизменным и фатальным» [там же, с. 53].

Отличая объективное, или космическое, время от исторического, или культурного, Хатано все же рассматривает объективное время как частный случай культурного в силу того, что оно также является продуктом рефлексии, хотя и особого рода. Хатано дает объективному времени следующие характеристики: это время

не может быть представлено без пространственных образов, но тем не менее это все же время. Субъект тут скрыт, но не сведен к «ничто». Прошлое и будущее, соответственно, перестают существовать, и время приобретает форму линии, состоящей из моментов настоящего. У этого времени есть определенная направленность, которая задается разделением на «до» и «после». Его внутренняя структура представляет собой чистую длительность, или повторение гомогенного идентичного содержания. В этом времени не предполагается небытия. Это последовательность настоящих моментов. Бесконечность – наиболее важная черта объективного времени [см.: Хайдеггер, 2011, с. 66–70].

Механизмы образования объективного времени объясняются Хатано опять же с точки зрения диспозиции субъекта: «Когда субъект скрывает себя, время не является временем, переживаемым субъектом, темпоральностью как характеристикой субъекта, но оно есть темпоральность, которая появляется как атрибут, форма или закон объектов объективного мира. Это – не то время, в котором живут... Это время, или темпоральность, с помощью которой мы измеряем и локализуем события нашей повседневной жизни. Это время хронометра или астронома. В том отношении, в каком субъект находится в тесной связи с частью объективного мира... он также существует и живет в этой категории времени...» [там же, с. 44].

Объективное время для Хатано – это особая фаза темпоральности в акте созерцания. Но на этом уровне субъект скрыт за объектами и существует только как «нераскрывшийся центр активности» [там же, с. 57]. Тем не менее, субъект этого времени хотя и скрыт, но как субъект созерцания продолжает оставаться действующим субъектом» [там же, с. 71].

Для прояснения противоречия, возникающего в связи с утверждениями, что субъект не живет и в то же время живет в объективном времени, действует и одновременно не действует, целесообразно обратиться к понятиям действия и созерцания как форм взаимодействия субъекта и объекта, которые вводит Хатано.

По мысли Хатано, созерцание, при котором субъект не раскрывает себя, также должно рассматриваться как особая форма деятельности, а значит, и жизни. Эта особенность состоит в избавлении и преодолении любой активности и достигается путем снятия напряжения между двумя моментами, составляющими содержание объекта, а именно – индивидуальностью и инаковостью, факторами, обеспечивающими установление активной связи между действующим, с одной стороны, и подвергающимся действию – с другой [см.: там же, с. 31–32]. Таким образом, субъект дистанцируется от объекта, который превращается в отвлеченный образ, в скрытом виде все же несущий в себе печать субъекта. Он обретает видимость независимости и удаленности от субъекта, прекращая непосредственное участие в его самораскрытии и самоопределении, но оставаясь частью горизонта, в котором он функционирует. Созерцающий субъект поэтому не перестает быть действующим субъектом, сохраняющим свои связи с миром.

Время и вечность

Время на уровне религиозной жизни рассматривается в контексте проблемы времени и вечности. Установление связи между темпоральностью и вечностью, уяснение способа приобщения к вечному существованию являются основными задачами написания этой последней книги Хатано Сэйити.

По утверждению японского философа, «уже в культурной жизни содержится некоторая тенденция к выходу за пределы, преодолению темпоральности, и мы даже можем назвать это свойство сущностной характеристикой культурной жизни... В культурной жизни, по мере того как субъект продолжает утверждать себя,

он пытается освободиться от темпоральности путем изменения характера другого. К примеру, путем создания чистых форм и чистых вневременных объектов, как это делает философия» [Хайдеггер, 2011, с. 136].

Решение проблемы дальнейшего преодоления темпоральности, по мнению Хатано, также следует искать в трансформации как самих «я» и другого, так и способа связи между ними [там же].

Не случайно под любовью, которая приводит к достижению вечности, Хатано понимает «полное объединение жизни субъекта с жизнью другого» [там же, с. 202]. Определение вечности, предлагаемое Хатано, сводится к нескольким основным характеристикам.

Первой сущностной характеристикой вечности является «неизменное настоящее», в котором не происходит никакого движения. *Второй* характеристикой вечности можно считать абсолютное избавление от прошлого. И, наконец, в качестве третьей характеристики выступает «чистое и совершенное единство будущего и настоящего, или настоящее будущего» [см.: там же, с. 201–203].

Принципиально важным является понимание соотношения вечности и темпоральности, которое заложено в идее сущностного единства жизни всех уровней и которое открывает возможность для перехода от темпоральности к вечности. Согласно Хатано, «подобно тому, как священное откровение Бога и благодать творения, которое создает основу для всего сущего, является основой природной реальности, вечное может интерпретироваться как основа времени» [там же, с. 204]. С одной стороны, вечность у Хатано – это преодоление времени, но в то же время она входит в «имманентную связь со временем» [там же, с. 203–204]. И в этом японский мыслитель также спорит с Августином, критикуя его за то, что тот просто разделял время и вечность, но не рассматривал динамического взаимодействия между ними [там же, с. 13]. Хатано пишет: «Хотя вечность и время противостоят друг другу, различаясь по своей природе, и вечное существование превосходит природно-культурную жизнь, тем не менее оно имманентно последней. Тот же самый субъект, который ведет природно-культурную жизнь, может войти во взаимоотношения с миром вечности. Это происходит благодаря силе божественной любви и не обязано собственным усилиям человеческого субъекта...» [там же, с. 201]. Каков же механизм преодоления субъектом его темпоральной структуры? На этот вопрос Хатано отвечает, используя понятия плохой и подлинной конечности: «Субъект, который существует во времени, отторгает иную реальность, или другой субъект... Являясь субъектом, он ограничен и конечен, и это называется плохой конечностью. Вместе с тем в истинной конечности субъект существует мирно в любви Абсолютного Другого и не ищет независимости о него. Его самость, индивидуальность или его центр активности обретает форму утверждения “я” как чистого символа Абсолютного Другого» [там же, с. 207]. Более того, Хатано считает, что в природе субъекта изначально заложено не только стремление к самоопределению, но и стремление к объединению с Другим или Богом, и вечность является истинной формой его бытия [там же]. Поэтому время может быть рассмотрено как тоска по вечности, а вечное как реализация времени [там же]. Таким образом, «преодоление темпоральности возможно тогда, когда субъект восстанавливает свой истинный облик и возвращается к любви Бога – области истинной конечности» [там же, с. 208].

В результате Хатано выделяет три основных аспекта вечности с точки зрения ее связи со временем. Вечность выступает как 1) источник временной жизни, 2) ее преодоление и вместе с тем 3) ее реализация [там же, с. 228–229].

Заключение

Хотя рассмотрение времени как темпоральности, связанной со структурой субъективного опыта, было предпринято многими мыслителями первой половины XX в., в теории Хатано Сэйити присутствует ряд оригинальных моментов. Прежде всего важно обратить внимание, что на примере выделяемых им разных уровней жизни он демонстрирует, как трансформация индивидуального сознания и изменение его позиции по отношению к другому влияет на восприятие времени, в том числе его основных модусов. Время как временность перестает быть неизменной статичной структурой человеческого опыта и предстает как пластичная и изменчивая.

Вместе с тем темпоральность субъекта в учении Сэйити Хатано обусловлена его взаимодействием и совместным существованием с разного рода другими. И здесь мы можем заметить отголоски концепций взаиморасположенности (*айдагара*), выработанной Тэцуро Вацудзи. Однако если подход Вацудзи, исходящий из этой концепции, стал основой для развития теории, акцентирующей пространственность как сущностную характеристику субъекта, у Хатано аналогичная исходная установка помогла ему более детально исследовать саму структуру временности, а также определила подход к проблеме соотношения временности и вечности. При том что Хатано Сэйити был специалистом по истории западной философии и принадлежал к христианской традиции в Японии, нельзя не заметить его тяготения к общей для японских мыслителей XX в. тенденции в той или иной форме проводить идеи контекстуальности и имманентной взаимосвязи абсолютного и относительного, восходящих к буддийской мысли.

Список литературы

- Унума, 2018 – Унума Хироко. Нихон киристо кё си ни окэру «тася» рикай-о мэгуттэ: Хатано Сэйити-но баи [Понимание «другого» в истории японского христианства: пример Хатано Сэйити] // Сэйгакуиндайгаку сого кэнкюдзё-но киё [Бюллетень научно-исследовательского центра университета Сэйгакуин]. 2008. № 41. С. 132–160.
- Хайдеггер, 2011 – Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. 408 с.
- Хатано, 1920 – Хатано Сэйити. Сюкё тэцугаку-но хонсицу оёби соно компон мондай [Сущность и фундаментальные проблемы философии религии]. Токио: Иванами сётэн, 1920. 182 с.
- Хатано, 1935 – Хатано Сэйити. Сюкё тэцугаку [Философия религии]. Токио: Иванами сётэн, 1935. 317 с.
- Хатано, 1943 – Хатано Сэйити. Токи то эйэн [Время и вечность]. Токио: Иванами сётэн, 1943. 236 с.
- Hatano, 1963 – Hatano Seiichi. Time and Eternity / Tr. by Ichiro Suzuki. Tokyo: Ministry of Education, 1963. 181 p.
- Heisig, Kasulis, Moraldo, 2011 – Heisig J.W., Kasulis Th.P., Moraldo J.C. (eds) Japanese Philosophy. A Sourcebook. Honolulu: University of Hawai Press, 2011. 1341 p.
- Morisato, Staton 2016 – Morisato T., Staton W.C. Introduction to the Philosophy of Hatano Seiichi: With a Partial Translation of Time and Eternity // Comparative & continental philosophy. Vol. 8. No. 1. March 2016. P. 37–52.
- Piovesana, 1997 – Piovesana G.K. Recent Japanese Philosophical Thought, 1862–1962. Tokyo: Japan Library, 1997. 310 p.

Japanese Philosopher Seiichi Hatano (1877–1950) on the Problems of Time

Liubov B. Karelova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lbkarelova@mail.ru

The name of Seiichi Hatano (1877–1950) is still not so widely known outside of Japan. At the same time, he belongs to those outstanding Japanese thinkers of the first half of the twentieth century, who not only introduced to their compatriots the history of Western philosophy, but also acted as generators of original concepts created on the basis of deep critical understanding of the Western intellectual heritage. The article deals with the reconstruction of Seiichi Hatano's theory of time, formulated in his monograph "Time and Eternity" (1943), which crowned his creative career. The starting point of Hatano's philosophy of time were studies of the basic human experience, which he interpreted in terms of the flow of life and the interaction of the Self and the Other. The subject of the Japanese thinker's special interest was the problem of overcoming temporality. Hatano's original contribution to the theory of time was the creation of the three-fold scheme of temporality, considered on the main levels of life – natural, cultural, and religious, conclusions about the divergence of time at the natural and cultural levels, and the idea that the past in history is governed by the perspective of the future.

Keywords: Hatano Seiichi, time, temporality, life, subject, object, Other, love

References

- Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2011. 408 p. (In Russian)
- Hatano Seiichi. *Shukyo tetsugaku no honsitsu oyobi sono kompon mondai* [The Essence of the Philosophy of Religion and Its Fundamental Problems]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1920. 182 p. (In Japanese)
- Hatano Seiichi. *Shukyo tetsugaku* [Philosophy of Religion]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1935. 317 p. (In Japanese)
- Hatano Seiichi. *Toki to eien* [Time and Eternity]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1943. 236 p. (In Japanese)
- Hatano Seiichi. *Time and Eternity*, trans. by Ichiro Suzuki. Tokyo: Ministry of Education, 1963. 181 p.
- Heisig J.W., Kasulis Th.P., Moraldo J.C. (eds.) *Japanese Philosophy. A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai Press, 2011. 1341 p.
- Morisato T., Staton W.C. Introduction to the Philosophy of Hatano Seiichi: With a Partial Translation of Time and Eternity, *Comparative & continental philosophy*, vol. 8, no. 1, March 2016, pp. 37–52.
- Piovesana G.K. *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862–1962*. Tokyo: Enderle, 1963. 310 p.
- Unuma Hiroko. Nihon kirisuto kyu shi ni okeru "tasha" rikai wo megutte: Hatano Seiichi no bai [The Perception of Other in History of Japanese Christianity: The case of Seiichi Hatano], *Seigakuin University sogo kenkyujo kiyou* [Bulletin of Seigakuin University Research Institute], 2008, no. 41, pp. 132–160. (In Japanese)

С.А. Гашков

«Признания плоти» М. Фуко: к осмыслению методологии и значения

Гашков Сергей Александрович – кандидат философских наук, доктор философии Университета Пуатье (Франция), доцент кафедры теоретической и прикладной лингвистики. Балтийский государственный технический университет «Военмех» им. Д.Ф. Устинова. Российская Федерация, 196005, г. Санкт-Петербург, ул. 1-я Красноармейская, д. 7; e-mail: sgachkov@hotmail.com

Целью статьи является анализ предмета, структуры и элементов содержания вышедшей посмертно работы французского философа Мишеля Фуко «Признания плоти» (2018, рус. пер. 2021). Автор показывает, что Фуко демонстрирует в этой книге предметно-методологический поворот не только к святоотеческой традиции (что дало некоторым исследователям повод говорить о «новой теологии»), но и к осознанию необходимости единства философского и филологического подхода к данным текстам, выраженного в «лексикализации» (термин Ф. Шевалье). Автор анализирует фрагменты книги, посвященные христианскому целомудрию и аскетической модели Кассиана, чтобы продемонстрировать историко-философское значение проводимых Фуко различий между античной и христианской концепциями девственности, а также «запретительной» и «трансформационной» формами аскетизма.

Ключевые слова: Мишель Фуко, «Признания плоти», целомудрие, аскетизм

С помощью понятия признания (aveu) я не стараюсь создать общую рамку, которая позволила бы мне всё свести к одному и тому же: от исповеди до Фрейда. Напротив, как и в “Словах и вещах”, я пытаюсь сделать очевидными различия.

М. Фуко

Выхода «Признаний плоти» (2018) – четвертого, посмертного тома «Истории сексуальности» Фуко – многие ожидали, надеясь найти там объяснение работы «позднего» Фуко. «Признания плоти» не противоречат этому представлению, но дополняют его новым неожиданным поворотом: скрупулезным анализом ряда раннехристианских текстов, осуществленным при помощи метода, который профессор Фуко начал разрабатывать в курсе лекций «Об управлении живущими» (1979–1980).

В своей статье мы исходили из следующих методологических предпосылок: уделять особое внимание вводимым Фуко в тексте различиям и противопоставлениям; поскольку творчество Фуко было прервано скоропостижной кончиной философа, сфокусировать внимание на его предметно-методологической эволюции периода написания данного произведения и не пытаться выдвигать дальнейшие обобщения.

«Признания плоти»: единство предмета и метода

У проекта «Истории сексуальности» сложная судьба. Первый том «Воля к знанию» вышел в 1976 г., вскоре после опубликования «Надзирать и наказывать» (1975). С одной стороны, Фуко использует в нем ряд вполне марксистских сюжетов, таких как становление «буржуазии», происхождение семьи, рационализация власти, развитие социальных институтов и научного знания (медицины, биологии, психиатрии) и т.д. С другой стороны, он вводит ряд новых тем, таких как «диспозитив», «сексуальность», «биовласть», «население» (population), не вписывающихся в структурную логику его же «генеалогического» проекта. Он осуществляет «критику критики» в адрес модной в то время гипотезы о подавлении буржуазным обществом «сексуальности», сталкивая марксизм и психоанализ там, где их принято было «инструментализировать».

После этого Фуко намеревался продолжить проект в виде пяти томов, предметом которых должна была бы стать *scientia sexualis* («наука о сексе»). Первые из них предполагалось посвятить Средневековью, а следовательно, тематике христианской духовности («Плоть и тело», «Крестовый поход детей»). Но вместо этого Фуко издал два тома, представлявшие собой экскурс в античную «заботу о себе». Полноценный текст о раннехристианской духовности («Признания плоти»), как сказано выше, был опубликован посмертно в 2018 г.

В посвященном выходу «Признаний плоти» выпуске “Foucault Studies” (2021) ряд известных авторов пытаются обосновать единство творчества «позднего» Фуко с точки зрения фуколдианской трактовки таких основополагающих христианских концептов, как «плоть» (Бернауер), «исповедание» (Бюттген) или «желание» (Колombo), а также с позиции критики Фуко «неолиберализма» (Харкурт) [Colombo, McGushin (eds.), 2021]. Как подчеркивает М. Сенелляр, важно то, что не следует понимать христианскую субъективацию по Фуко как «подчинение» (*asujettissement*), не забывая при этом, что это не может служить достаточным основанием для некоторых интерпретаций, представляющих отношение Фуко к христианству как новую «негативную теологию постмодернизма» (МакСвини, Кэррет, Бернауер) [Senellart, 2007, p. 51].

В своей фундаментальной монографии «Фуко и христианство» французский филолог Ф. Шевалье шаг за шагом исследует эволюцию мысли позднего Фуко к анализу христианства. Автор показывает, что «для Фуко христианство – не есть в первую очередь религия послушания и признания» [Chevallier, 2011, p. 17]. Мы рискнем резюмировать результаты, к которым приходит Шевалье в процессе своего рассуждения, в трех взаимосвязанных пунктах: 1) «христианство» представляет собой самостоятельно сформировавшийся автономный корпус текстов, авторы которого (Святые отцы) не отличали этот корпус от главного текста христиан – Библии. 2) За два года – с 1978 по 1980 – в творчестве Фуко наблюдается поворот к истории мышления, связанный отчасти с тем, что профессор Фуко унаследовал кафедру Ж. Ипполита «История мышления», а также с появлением новой методологии, приходящей на смену археологии и генеалогии, которую в курсе «Об управлении живущими» философ – под влиянием «методологического анархизма» П. Фейерабенда –

называет (ан)археологией. 3) В своем анализе трудов Отцов церкви Фуко последовательно отходит от археологии, изучающей «режимы истины» с точки зрения зависимости знания от власти (и, следовательно, анализирующей труды Отцов поверхностно и выборочно, в качестве примера общей стратегии¹), в сторону единства филологического и философского анализа текстов, специально разработанного Фуко с целью изучения святоотеческого наследия (причем, не собственно теологической, а морально-практической его составляющей). В таком исследовании вводятся новые методологические требования (Ф. Шевалье назвал их «лексикализацией»): буквалистский анализ, предпочитающий язык источника языку перевода («источникизм»), отказ от интертекстуальности, отказ от рассмотрения текста как знака, отказ от коммуникационной составляющей языка, отказ от интерпретации цитирования как обращения к *auctoritas*, отказ от герменевтического представления о бесконечности содержания.

Отечественный философ С.С. Хоружий в работе «Фонарь Диогена», справедливо подчеркивая, что здесь ставится по сути вопрос о новом, неклассическом измерении антропологической реальности, в которой духовные практики раннего христианства занимают особое место, пишет: «...“концептуальная революция” заключает в себе и антропологический поворот. Фуко принимает позиции несводимости, автономии <...> собственно антропологического уровня реальности; и его теория практик себя по праву может рассматриваться как опыт неклассической антропологии» [Хоружий, 2010, с. 493].

Первым наброском «Признаний плоти» для Фуко послужила рукопись «Плоть и тело», существующая лишь в многочисленных фрагментах, сохранившихся в архивах. Основываясь на материалах дебатов противников и сторонников лютеровской Реформации, философ открывает для себя в религиозном покаянии новое измерение отношения субъективности к самой себе, что позволяет ему раскрыть «новую современность (*modernité*) субъекта» [Sforzini, 2018]. В первом томе «Истории сексуальности» Фуко определяет набор когнитивных признаков понятия «признания». Требование вербализации, общее для исповеди, психоанализа и юриспруденции, – одна из важнейших тем размышлений «позднего» Фуко. «Признание, – писал он в 1976 г., – стало на Западе одной из наиболее высоко ценимых техник для производства истинного <...> Признание далеко распространило свои эффекты: в правосудии, в медицине, в педагогике, в семейные отношения, в любовные связи <...>» [Фуко, 1996, с. 157–158]. Название «Признания плоти» нам кажется совершенно точным, так как оно не только и не столько отражает генеалогию западного признания, но и вводит тему христианской «плоти», в противопоставлении «телу». Нам представляется, что эта оппозиция не сводится у Фуко к антитезе *ars erotica* («любовного искусства») традиционных культур и зарождающейся в раннем Средневековье *scientia sexualis* («сексуальной науки»). Многие исследователи отмечают поэтому появление Фуко «патролога и моралиста» [Лагуанер, 2020; Sforzini, 2018].

«Признания плоти» построены в виде последовательного анализа ряда святоотеческих источников (как западных, так и восточнохристианских), в которых поднимаются вопросы о половых отношениях, их религиозно-нравственной оценке, их кодификации. При этом вопрос о культовом, сотериологическом значении данных текстов оставляется философом без внимания. Неточности и очевидные лакуны (например, отсутствие вопроса о влиянии древнееврейской традиции и т.д.), которые допускает фуколдианская методология в описании моделей мышления тех или иных христианских авторов, объясняются тем, что эта методология, концентрирующаяся вокруг понятий управленчества (*gouvernementalité*), власти и истины, позволяет

¹ «Еще в 1978 г. Фуко обращается к семи Отцам, приводя 16 цитат, тогда как в 1980 г. он приводит 20 цитат из одного автора» [Chevallier, 2011, p. 155].

сглаживать те или иные исторические «шероховатости» [ср. Лагуанер, 2020], которые остаются важными с точки зрения конкретных специалистов.

«Плоть, – отмечает Фуко, – это сама субъективность тела, христианская плоть – это субъективность, постигаемая внутри этой субъективности, это – подчинение индивида самому себе» [Foucault, 2001, p. 566]. Эту формулировку, на наш взгляд, нужно воспринимать двояко. С одной стороны, она свидетельствует о том, что Фуко вписывает свое исследование сексуальности в генеалогию субъективности, формирование субъективности исходя из «властных отношений». Первый том «Истории сексуальности» определяет место христианской плоти в генеалогии власти и воли к знанию: «Хронология самих по себе техник (подчинения (*assujettissement*) и сопротивления. – С.Г.) уходит далеко в прошлое. Точку их образования следует искать в практиках покаяния средневекового христианства или, скорее, в двойной серии, образуемой обязательным, исчерпывающим и периодическим признанием, которое предписывалось всем верующим» [Фуко, 1996, с. 218].

С другой стороны, вполне оправданным выглядит тезис Шевалье о том, что изменение *методологии* чтения текстов, наблюдаемое в курсе лекций «Управление живущими» и в «Признаниях плоти», во многом продиктовано изменением *предмета* [ср. Chevalier, 2021], представляя собой «несостоявшееся рандеву с христианством» [Colombo, McGushin (eds.), 2021, p. 17], препятствующее растворению практического содержания христианской морали в гипотезе подчинения (*assujettissement*) и признания (*aveu*). *В целом, осуществленный Фуко анализ христианства не сводится к генеалогии субъективности из отношений власти, но ведет к раскрытию новой этики субъективности, «по ту сторону» философии, психоанализа и психиатрии.* В то время как осуществление власти невозможно без связки с *телом*, формирование европейской субъективности связано с *плотью*, одухотворенной субстанцией телесного существования человека.

Целомудрие и аскетизм

В «Признаниях плоти» важное место отводится различию и противопоставлению языческого «воздержания» (*continentia*) и христианского «целомудрия» (*chasteté*). Наивысшей формой целомудрия принято считать аскетизм. Вопрос о природе и причине появления христианского аскетизма (отшельничества, столпничества, кинувий) является до сих пор весьма дискуссионным. Так, многие исследователи были склонны видеть в монашестве следствие внешних причин (экономических, социальных и т.д.), что не всегда оправдывалось исторически (позднеантичные города не находились в таком упадке, как это принято было думать и т.д.). Общий культурный фон поздней Античности и раннего Средневековья наводит на мысль о необходимости «пайдейи», особого воспитания христианина. Думается, что Фуко, касаясь вопроса аскетической практики, противопоставляет античной «заботе о себе» христианскую идею бесконечного преобразования человеческой личности. «Раннехристианская аскетика предполагала, что люди способны преобразоваться (*transformable*), – пишет Э. Кларк. – Человеческую личность можно улучшить благодаря аскетической практике» [Clark, 1999, p. 17].

Фуко исходит из недоумения: почему Святые Отцы уделяют так много места проблеме сексуальности, проблемам деторождения, девственности и брака? Не происходит ли это из-за того, что целомудрие в своей основе отсылает к полу (sexe) как сущностной характеристике европейского субъекта? Из проведенного Фуко анализа концепта целомудрия видно, что он прибегает здесь не только к генеалогическому методу, но использует также и археологический. Комбинация этих методов представляет собой основу для фуколдианского прочтения ранне-

христианских текстов. Новизна этого прочтения выражается в «лексикализме» (Шевалье), противостоящем как подходам филологов-«целевистов», так и герменевтике Гадамера и Рикёра. Очевидным недостатком выступает не только ограниченность текстуальной базы, но и дальнейшая неопределенность относительно возможностей применения (ан)археологического метода к другому историко-философскому материалу.

Отдельно Фуко посвящает христианскому целомудрию вторую главу. Он тщательно отличает христианское понятие целомудрия от языческого концепта воздержания, предписываемого античными философами, натуралистами и медиками. Здесь он полемизирует со всеми теми историками, которые, противопоставляя свободу античных нравов средневековым запретам, видят в христианском концепте целомудрия простой аналог стоического воздержания. В целом, стоическое воздержание продиктовано соображениями воспитания у индивида личного самообладания (*enkratia*, *maîtrise de soi*), в то время как христианство делает целомудрие принципом духовного преобразования человеком самого себя, носящим не временное, а метаисторическое значение. Но, сфокусировав внимание на «девстве», христианство, как показывает Фуко, создало основу для концептуальной взаимосвязи субъективности, истории и сексуальности, проявившейся в позднейшие эпохи (психоанализ, фрейдомарксизм Райха, лаканизм).

Фуко применяет здесь археологический принцип «эпистемологического разрыва», использование которого он продемонстрировал уже в «Словах и вещах». «Языческое воздержание» и мистика «христианского целомудрия» соотносятся между собой не как части одного и того же паззла, а как две следующие друг за другом «эпистемы». Девственность весталок, порицания в адрес сексуальных излишеств и извращений, советы по соблюдению нравственной воздержанности, – все это существовало уже в поздней Античности. Таким образом, производя «цезуру» между рациональной нравственностью, с одной стороны, и религиозной мистикой, Фуко производит «цезуру» между обществом и историей в самом широком смысле слова. «Девство» представляет собой особую субстанцию христианской субъективности, которая не может быть логически «выведена» из предшествующей истории нравственной философии.

«Ангелизм девствующих субстанциален, он пронизывает материю, действует в мире и преобразует вещи <...> Мистика девства связана с определенным представлением об истории мира и о метаистории спасения <...>. [Целомудрие] предполагает значительное возрастание ценности отношения индивида к собственному половому поведению, определяя это отношение как позитивный опыт, имеющий исторический, метаисторический и духовный смысл <...>. Центральное место сексуальности в западной субъективности ясно обозначилось уже во время формирования мистики девственности» [Фуко, 2021, с. 206].

Девство рассматривается как модель самопознания христианской субъективности, при условии бесконечности самоанализа и духовных практик, связывающих индивида и общину (экзомологега и экзагорезис). Примечательно, что во всех трех главах Фуко использует термин «другой» (*autre*) в трех разных смыслах. В первой главе «другой» – это духовный руководитель, наставник. Во второй главе – это не кто иной, как Враг рода человеческого, влияние которого может выразиться в самых невинных на первый взгляд проявлениях. В третьей главе другой – это, во-первых, супруг, в отношении которого выстраиваются этические, социальные и правовые отношения, а во-вторых, это любой член христианского общества, *societas*. В этом плане деторождение приобретает новый, духовный смысл: речь идет о появлении новых членов духовного сообщества; ограничения, которое христианство вводит в область половых отношений, переходят в выстраивание отношений «духовной любви» как основания нового качества общественных отношений.

«У Августина отношения между девством, браком и духовным плодоношением намного сложнее. Они приобретают другие формы, отличные от простой корреляции девства и сочетания с Христом, а главное, включаются в систему отношений Бога к его Церкви, Церкви ко Христу, Христа к христианам и каждого из христиан ко всей церковной общине. Августин выявляет за всем тем, что должно способствовать становлению Церкви единственной в своем роде духовной реальностью, отношения, предполагающие как девство, так и супружество, как сочетания браком, так и непорочность, как материнство, так или отцовство, так и абсолютное целомудрие» [Фуко, 2021, с. 290].

Таким образом, нам удалось вывести достаточно логичную структуру книги. Первая глава, названная Фуко «творение–деторождение» (*pro-cr ation*), посвящена вопросам о физическом/духовном рождении христиан, о контроле детородного акта и крещении (второе рождение). Вторая глава посвящена аскетизму («девство») как вопросу контроля над собственным отношением к сексуальности, а третья («брак») – вопросам морально-юридического контроля телесности со стороны Церкви.

Фуко – читатель Кассиана

Ф. Гро отмечает, что, обращаясь к фигуре Кассиана в курсе «Об управлении живущими», Фуко «надо было показать <...> как в некоторых монашеских общинах первых веков нашей эры завоевывает позицию требование говорить истину о самом себе в присутствии другого...» [Фуко, 2007, с. 554]. Таким образом, анализируя раннехристианские техники духовного руководства, Фуко стремился показать становление западноевропейской субъективности через ее самообъективацию в актах признания. Фуко «противопоставляет им характерные для античности техники существования... нацеленные <...> на достижение самостоятельности» [там же, с. 555]. А. Коломбо рассматривает «аскетические техники говорения-истины» Кассиана и теорию «возжеления» Августина как «взаимодействие» (*interplay*), позволяющее появиться фигуре «человека желания» [Colombo, McGushin (eds.), 2021, p. 72]. Однако чтение «Признаний плоти» убеждает нас в том, что образ «пастырской власти» у Фуко не столь однозначен и допускает различные толкования. Собственно говоря, отказываясь от «коммуникативного» аспекта и от «интертекстуальности», философ производит теоретический запрет «обыкновенного» (*usit *) прочтения терминов [Chevallier, 2011, p. 170], что позволяет думать, что намеченные им перспективы не сводились исключительно к генеалогии отношения современного человека к сексуальности.

Иоанн Кассиан Римлянин (ок. 360 – ок. 435) известен, главным образом, благодаря двум его сочинениям: «О постановлениях монастырских» (другой перевод: «О правилах общежительных монастырей», 12 книг) и «Собеседования египетских подвижников» (24 книги), – написанным им на латыни в Марселе, но на основании опыта монастырской жизни в восточном христианстве (Египет, Палестина). Основное противопоставление, проведенное в «Постановлениях», было сформулировано еще Евагрием Понтийским и состояло в антитезе теории (созерцательной жизни) и жизни практической. «Постановления» Кассиан рассматривал «не как полную доктрину совершенствования в монашеской жизни», а как «подготовку к более возвышенной доктрине» [Guy, 1965, p. 10], которую он излагает в «Собеседованиях». Основной вопрос «Постановлений» состоит в том, «как вести себя, чтобы стать ближе к самым высшим Божьим дарам?».

В XX в. начались дебаты вокруг личности Кассиана, особенно как историка. В библиографическом списке у Фуко фигурируют имена двух крупнейших исследователей данной проблемы: англичанина Оуэна Чэдвика (*Chadwick*) и француза

Жан-Клода Ги (Guy). Оба эти автора высказывали серьезные сомнения в достоверности исторических сведений, предоставленных Кассианом. Ги подчеркивал, что выбор исторических лиц (авва Пимен и др.) у Кассиана был продиктован скорее необходимостью прибегнуть к ряду признанных авторитетов, нежели личным опытом. Другой француз, Адальберт де Вогюэ (Vogüé) «отметил, что две различные версии происхождения монашества, предложенные Кассианом, относятся скорее к его теологии монашества, чем к историческому факту» [Driver, 2002, p. 10]. Отказ рассматривать Кассиана как историка привел к необходимости обнаружения философской системы в его работах и к тому, что разные интерпретаторы стали предлагать свои варианты систематизации.

В «Герменевтике субъекта» Фуко фигура Кассиана упоминается неоднократно, но разбирается лишь в контексте противопоставления античной заботы о себе христианской духовности. Говоря о значении греческого глагола *sôzein* «спасать», Фуко различает его античное употребление как «замыкания на самом себе» [Фуко, 2007, с. 209] и религиозную форму спасения, «встроенную в бинарную систему». «Аскетико-монашескую» модель он противопоставляет там платоновскому «припоминанию», которое «происходит на стыке заботы о себе и познания себя». В христианстве познание себя тесно связано с познанием истины Откровения и техниками раскрытия тайных помыслов и движений души [там же, с. 281–282]. Как в «Герменевтике субъекта», так и в «Признаниях плоти» Фуко подчеркивает, что формированию специфики христианского аскетизма способствовало то, что христианские экзегеты стремились очистить свою доктрину от периферийной для христианства гностической модели. Это приводит к ограничению идеи самопознания. Аскезис, говорение-истины в античности², имеющее смысл в познании субъектом самого себя, принципиально отличается от христианского аскетизма, направленного на преодоление самого себя.

В «Признаниях плоти» Фуко заметно отходит от обобщающих характеристик. *Вопреки традиционному прочтению работ Кассиана как системы запретов, Фуко изображает их как искусство преобразования человеческой личности.* «Если воспользоваться высказыванием Кассиана из начала “Собеседований”, жизнь монахов рассматривается им как “искусство” и изучается им как связь между средствами, ближайшей целью и конечной целью этого искусства» [Фуко, 2021, с. 125]. Исходя из противопоставления воздержания целомудрию, французский философ стремится показать, как нам кажется, два фундаментальных, в рамках всего проекта «Истории сексуальности», феномена: 1) христианское монашество представляло собой не столько систему ограничений и запретов, сколько призыв к духовному совершенству индивида; 2) кодификация монашества основывалась на исторической практике монашеской жизни. Иными словами, универсальность христианства, по Фуко, служит не основанием для миссионерства, а следствием этого миссионерства [ср. Вен, 2013].

Фуко подчеркивает у Кассиана тот момент, что «сколь многое ни роднило бы Кассиана с великими теоретиками девства IV века, вводимое им различие между воздержанием и целомудрием открывает перед нами совсем иной пейзаж. В нем доминирует понятие чистоты сердца и духовной брани, которые черпают свой смысл в специфике монашеской жизни, которой вслед за Евагрием вдохновлялся Кассиан» [Фуко, 2021, с. 223]. Концепт «девства» не ограничен аскетическим образом жизни, он требует постоянного духовного преобразования субъекта, усиленного контроля над чистотой его сердца, понимаемого как процесс, «духовная брань», борьба с соблазнами, т.е. дешифровка (как говорит Фуко, «экзаменовка») внутренних состояний, мыслей, психических фактов сознания субъекта.

² «Askêsis – это то, что позволяет говорению истины (le dire-vrai) [...] стать [...] способом быть-человеком» [Фуко, 2007, с. 354].

Дж. Кэрретт, сравнивая стоическую экзаменовку сознания с монашеской, представленной в трудах Кассиана, отмечает, что, в отличие от стоицизма, Кассиан «экзаменирует» не «правильные и неправильные мнения», являющиеся основаниями для «верных или неправильных действий», как это делают стоики, а качество самой мысли, ее происхождение. Мысль, которая кажется по сути верной, может прийти в качестве соблазна, навета Врага. Кассиан сравнивает занятие духовного наставника с работой менялы, проверяющего подлинность монеты. Напрашивается также сопоставление с фрейдовским самоконтролем. «Кассиановский меняла и фрейдовский самоконтроль должны контролировать бессознательное, разрешать одни представления и воспрещать другие» [Carrett, 1999, p. 177]. В обоих случаях речь идет о создании внутреннего механизма контроля с целью совершенствования человеческой личности. Однако у Кассиана внутренний механизм «менялы» сохраняет неподдельное и отсеивает наветы Врага («иллюзии»), а фрейдовский самоконтроль анализирует предметы мысли, отбирая исключительно то, что имеет символическую форму, а неподдельное отсеивает.

Идея контроля над субъективностью со стороны духовного руководства характерна в целом как для монашества, так и для философии, психиатрии и психоанализа. «Плох тот монах, который не терпит над собой руководства: коль скоро он не желает, чтобы им руководили, его, вероятно, привели к монашеству дурные намерения...» [Фуко, 2021, с. 127], – интерпретируя мысль Кассиана, пишет Фуко. При этом для монаха предпочтительно иметь не одного, а нескольких учителей. Даже самые испытанные монахи все равно испытывают потребность в том, чтобы ими кто-то руководил [там же, с. 128]. Наивысшая мудрость состоит в способности одинаково хорошо руководить и следовать послушанию. «Святой – это не тот, кто руководит собой, а кто самверяется руководству Бога» [там же, с. 129]. Эта сторона, как мы видим, кардинально отличает христианскую субъективность от психоаналитической (или психиатрической). Личности врача и пациента противопоставлены друг другу, врач занимает более привилегированное положение. Однако их отношение всегда конкретно, оно ограничено эмпирическим феноменом «комплекса» или «заболевания», в то время как духовное руководство носит доонтологический и фундаментальный характер.

Специфика монашеского послушания состоит в том, что «слушаться надо во всем, а не только в той мере, в какой послушание позволяет добиться поставленного результата» [там же, с. 130]. Ценность послушания состоит в том, что мы следуем этой воле, «просто потому, что это воля другого» [там же, с. 132]. Послушание происходит в форме испытания: абсурдностью, безотлагательностью, непротивлением. Вслед за Кассианом Фуко воспроизводит самые показательные примеры *patientia* (терпения) известных деятелей монашества, шокирующие читателя своим противоречием здравому смыслу. Цель философа вовсе не состоит в том, чтобы показать несвободу послушника, а в том, чтобы продемонстрировать практическое осуществление экзистенциальной свободы индивида как его способность освободиться от собственной воли. «Послушание – это не просто отношение к одному или другому человеку, а практика существования. И, следовательно, особая форма отношения к себе» [там же, с. 133]. Послушание является поэтому особой формой упражнения воли: целью послушания является *humilitas*, смирение, покорность, «нежелание желать» (*volonté de ne pas vouloir*).

Смирение совершает путь от страха к любви, в смирении собственная воля исчезает. Впрочем, смирение не отменяет другие монашеские занятия и послушания. Путь монаха отличается от пути стоического мудреца именно тем, что монах видит источник спокойствия не в себе самом, а в Боге. Согласно Кассиану, он отличается еще тем, что движется «царской дорогой», т.е. не впадает ни в какие крайности. «Рассудительность служит, согласно Кассиану, главным орудием на пути совершенства» [там же, с. 137]. Монах не должен переусердствовать в аскезе. Сам человек

не может быть источником принципа меры, убежден Кассиан. «Христианский монах не может быть мерой для самого себя, как бы далеко ни продвинулся он на пути к святости» [Фуко, 2021, с. 139]. Человек после грехопадения – гетерономен. Все, что с ним происходит, – либо от Бога, либо от духа зла. Сам по себе он не способен на рассудительность. Целью аскетизма является не исправление недостатков, а полное преобразование человека.

Через тексты Кассиана Фуко вопрошает о мере свободы человеческого сознания. Этим он парадоксально напоминает давнего оппонента структуралистов – Сартра, стремившегося доказать свободу сознания из человеческой «недостаточности» (*manque*). Фуко здесь, как и Сартр, пытается показать, что свобода человека совершается через преодоление собственной ситуации (изначальный страх Божий преодолевается, по Кассиану, смирением ради обретения любви), «метафизика своеволия» преодолевается через этику лично осознаваемой ответственности, фиксируемой в фигуре духовного руководителя. Помимо скрытых аллюзий толкования Кассиана на Фрейда (а также, предположительно, *cogito* Декарта и *sola fide* Лютера, в качестве «оппонентов»), в тексте Фуко можно обнаружить дальнейшее развитие наследия экзистенциализма, с его идеей того, что сущность человека определяется благодаря преодолению собственной «ситуации», а «создавая себя, мы создаем человека». Как и Сартр, Фуко отрицает определяющую роль Другого: приход в монашество является добровольным отказом от собственной воли, Бог не предписывает образ жизни, а понуждает нас к ответственности и самоконтролю со стороны не только нашего собственного сознания, но и посредством безоговорочного подчинения воле руководителя, старца, который онтологически не имеет привилегированной позиции по отношению к субъекту.

Вспомним «экзистенциальный психоанализ» Сартра, который «полагает, что ничего нет перед первоначальным появлением человеческой свободы», «либидо является ничем вне своих конкретных определений», «субъект не находится в привилегированном положении для проведения этих исследований на самом себе», «психический факт совпадает с сознанием», а комплексы будут «постигаться с точки зрения другого» [Сартр, 2020, с. 974–977]. Все эти требования по «конкретизации» и «идентификации» бессознательного (как средств по выявлению соблазна или навета Врага, «иллюзии») Фуко фактически обнаруживает в работах Кассиана. Экзаменовка сознания и отношение к другому в картине аскетизма, которую воспроизводит здесь Фуко, также выступают следствием свободного выбора человека, не связанного никакими онтологическими «почему». Послушник сам приводит себя в состояние той гибкости, которая позволяет полный контроль его воли со стороны духовной субстанции. «С одной стороны, нужно все время экзаменовывать себя, тщательно исследовать все происходящие в мысли движения; в нас никогда не должно затворяться “внутреннее око”, которым мы следим за тем, что делается внутри нас. Но, с другой стороны, нужно одновременно открывать свою душу другому – руководителю, старцу, несущему за нас ответственность» [Фуко, 2021, с. 141].

Вершиной такого отношения является признание. Фуко одновременно воспроизводит свое подозрение в универсальности признания, высказанное им в первом томе, и осуществляет его «смещение», показывая нередуцируемость христианского признания к социологическому факту универсальности признания в современном обществе. Смысл признания, монашеской практики «экзагорезы» состоит в «прекращении воли», изгоняющем из глубины души другого через изречение истины» [там же, с. 361]. Этой практике схематически противопоставляется «экзомологеза», «прекращение бытия», т.е. сознательный исход из социальной жизни, покаяние в совершенных индивидом грехах. Иными словами, Фуко не отрицает, что тщательно разработанные монастырями практики управления оказали влияние на формирование

светских институтов власти, но при этом признает исторический диморфизм светских и религиозных институтов.

Эти две практики, практики покаяния и аскетизма, являются, с одной стороны, взаимоисключающими, с другой стороны, смешиваются между собой так, что монашеская жизнь предстает в виде «постоянного покаяния». Другой вопрос, которого касается Фуко, говоря о Кассиане, – это вопрос о монашеском «праксисе», точнее, о телесных практиках в их многообразии. Исследователи подчеркивали связь у Кассиана между физиологией и психологией, основанную на представлениях о теле, сформированных античной медициной. «Телесные практики еды, питья и ручного труда подчеркивают работу тела, а также аффективное и рефлексивное внимание требуются для поддержания такого рода практик» [Clements, 2020, p. 25]. Как нам кажется, анализ Фуко останавливается перед дальнейшим исследованием практик, концентрируясь на аспекте перформативности (в смысле Дж. Остина) покаяния в качестве речевого акта.

Выводы

В качестве вывода мы можем отметить, что существуют, по крайней мере, три перспективы исследования «Признаний плоти»: 1) дальнейшее развитие анализа «христианства» Фуко с точки зрения «постмодернистской теологии» (Кэррет, Бернауер) или постмодернистской критики западного общества вообще (Харкурт); 2) анализ диалога Фуко с патрологической традицией внутри самих патрологических исследований (Лагуанер, Сфорцини); 3) историко-философский анализ прочтения Фуко святоотеческой традиции с точки зрения открытия им философско-филологической «лексикализации» (Шевалье) или неoантропологического анализа духовных практик (Хоружий). В результате нашей работы мы приходим к установлению трех основополагающих различий, проводимых Фуко: 1) археологического и (ан)археологического подхода к анализу христианства; 2) античной и христианской концепции целомудрия (девства); 3) «запретительной» и «трансформативной» этики аскетизма.

Список литературы

- Вен, 2013 – Вен П. Фуко. Его мысль и личность. СПб.: Владимир Даль, 2013. 195 с.
- Лагуанер, 2020 – Лагуанер Ж. Фуко – патролог // ESSE 2020. № 1–2. URL: <http://www.esse-journal.ru/zherom-laguaner-fuko-patrolog> (дата обращения: 04.08.2021).
- Сартр, 2020 – Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с франц. В.И. Колядко. М.: АСТ, 2010, 1072 с.
- Фуко, 1996 – Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Сост., пер. с франц., коммент. и послесл. С.В. Табачниковой. М.: Касталь, 1996. 448 с.
- Фуко, 2007 – Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 гг. / Пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
- Фуко, 2021 – Фуко М. История сексуальности 4. Признания плоти / Пер. с франц. С.А. Гашкова, под ред. А.В. Шестакова. М.: Ad Marginem, 2021. 416 с.
- Хоружий, 2010 – Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. Серия «Bibliotheca Ignatiana. Богословие. Духовность. Наука». М.: Изд-во Ин-та философии, теологии и истории Св. Фомы, 2010. 688 с.
- Carrett, 1999 – Carrett J.R. Religion and Culture. Michel Foucault. New York: Routledge Press, 1999. 234 p.
- Chevallier, 2011 – Chevallier Ph. Michel Foucault et le christianisme. Coll. “La croisée des chemins”. Lyon: ENS éditions, 2011. 373 с.

Guy, 1965 – *Guy J.-C.* Introduction // Cassien J. *Les Institutions Cénobitiques / Texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-C. Guy.* Paris: Les Editions du Cerf, 1965. 530 p.

Clark, 1999 – *Clark E.* *Reading Renunciation. Ascetism and Scripture in Early Christianity.* Princeton: Princeton University Press, 1999. 436 p.

Clements, 2020 – *Clements N.K.* *Sites of the Ascetic Self. John Cassian and Christian Ethical Formation.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020. 230 p.

Colombo, McGushin (eds.), 2021 – Foucault Studies: Special Issue. Foucault's History of Sexuality. Vol. 4. Confessions of the Flesh / Ed. by A. Colombo & E. McGushin. April 2021. Issue 29. 94 c.

Driver, 2002 – *Driver D.S.* *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture.* New York: Routledge, 2002. 149 c.

Foucault, 2001 – *Foucault M.* *Sexualité et pouvoir // Foucault M. Dits et Ecrits II. 1976–1978. Texte 233 / Ed. D. Defert et F. Ewald.* Paris: Gallimard, 2001.

Senellart, 2007 – *Senellart M.* *Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana // Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno / A cura di E. Di Conciliis.* Milano: Mimesis, 2007. P. 33–53.

Sforzini, 2018 – *Sforzini A.* *L'autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair: les pratiques de la subjectivation à l'âge des Réformes // Revue de l'histoire des religions.* 2018. No. 3. P. 485–505.

The “Confessions of the Flesh” by M. Foucault: Towards Understanding of Methodology and Significance

Sergey A. Gashkov

The Department for Linguistics. The Baltic State Technical University “Voenmekh”, named after Ustinov, 7, 1st Krasnoarmeyskaya Street, St.-Petersburg 196005, Russian Federation; e-mail: sgachkov@hotmail.com

The author of the article analyzes the subject, the structure and the content elements of Michel Foucault's posthumous “Confessions of the Flesh” (2018, Russian translation 2021). Foucault there turns to the patristic tradition (which gives some researchers a reason to talk about a “new theology”), but also proclaims the need for the unity of philosophical and philological approaches, a “lexicalization” (in the words of Philippe Chevallier). The author examines fragments on Christian chastity and the ascetic model of Cassian to demonstrate the historical and philosophical significance of Foucault's distinctions between the ancient and Christian concepts of chastity, as well as between the “prohibitional” and “transformational” forms of asceticism.

Keywords: Michel Foucault, “Confessions of the Flesh”, chastity, asceticism

References

Carrett J.R. *Religion and Culture. Michel Foucault.* New York: Routledge Press, 1999. 234 p.

Chevallier Ph. *Michel Foucault et le christianisme.* Coll. «La croisée des chemins». Lyon: ENS éditions, 2011. 373 p.

Clark E. *Reading Renunciation. Ascetism and Scripture in Early Christianity.* Princeton: Princeton University Press, 1999. 436 p.

Clements N.K. *Sites of the Ascetic Self. John Cassian and Christian Ethical Formation.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020. 230 p.

Driver D.S. *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture.* New York: Routledge, 2002. 149 p.

Foucault M. *Sexualité et pouvoir.* In: M. Foucault. *Dits et Ecrits II, 1976–1978, texte 233, éd. D. Defert et F. Ewald.* Paris: Gallimard, 2001.

Foucault M. *Germenevtika sub'ekta.* Kurs lekciy, pročitannyh v College de France v 1981–1982 gg. [Hermeneutics of the Subject], transl. by A.G. Pogonajlo. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 677 p. (In Russian)

Foucault M. *Istorija seksual'nosti 4, Priznanija ploti* [History of Sexuality 4. Confessions of the Flesh], transl. by S.A. Gashkov, under A.V. Shestakov's supervision. Moscow: Ad Marginem Publ., 2021. 416 p. (In Russian)

Foucault M. *Volja k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznyh let* [The Will of Truth: beyond the Knowledge, Power and Sexuality], ed. by S.V. Tabachnikova. Moscow: Kastal' Publ., 1996. 448 p. (In Russian)

Foucault Studies: Special Issue. Foucault's History of Sexuality. Vol. 4. Confessions of the Flesh, ed. by A. Colombo & E. McGushin, April 2021, Issue 29. 94 p.

Guy J.-C. Introduction. In: Cassien J. *Les Institutions Cénobitiques*, texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-C. Guy. Paris: Les Editions du Cerf, 1965. 530 p.

Horuzhij S.S. *Fonar' Diogena. Kriticheskaja retrospektiva evropejskoj antropologii* [The Diogenes' Lamp. A Critical Retrospective Study of the European Anthropology]. Bibliotheca Ignatiana. Bogoslovie. Duhovnost'. Nauka. Moscow: Izd-vo Instituta filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy Publ., 2010. 688 p. (In Russian)

Laguanère G. *Fuko – patrolog* [Foucault – Patrologist], *ESSE*, 2020, no. 1–2, pp. 57–75. (In Russian)

Sartre J.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness], transl. by V.I. Koljadko. Moscow: AST Publ., 2010. 1072 p. (In Russian)

Senellart M. Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana, *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di E. Di Conciliis. Milano: Mimesis, 2007, pp. 33–53.

Sforzini A. L'autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair: les pratiques de la subjectivation à l'âge des Réformes, *Revue de l'histoire des religions*, 2018, no. 3, pp. 485–505.

Veyne P. *Fuko. Ego mysl' i lichnost'* [Foucault. His Thought, His Character]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. 195 p. (In Russian)

В.В. Старовойтов

Психоаналитическая теория детского развития Д. Винникотта

Старовойтов Владимир Васильевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: starovoitov51@mail.ru

В статье рассматривается созданная английским психоаналитиком и психиатром Д. Винникоттом психодинамическая теория развития индивида в его персональных связях. Винникотт создал особую модель интерсубъективного подхода в клиническом психоанализе. Согласно этому подходу, изучаемый субъект, рассматриваемый в контексте своей культуры, в значительной степени обусловлен прошлой историей своего развития. Винникотт полагал, что к двум другим исследуемым в психоаналитической теории областям: внутренней психической реальности индивида и реальному миру и живущим в нем людям – следует добавить третью область – культурный опыт человечества. Особую известность получили его исследования детского возраста, в которых он изучал взаимоотношения младенца с матерью, феномен переходного объекта, роль и влияние игры в терапевтической работе и др. По мнению автора статьи, проведенное Винникоттом исследование самых ранних переживаний младенца, обусловленных первичной связью «мать-младенец», породило те идеи, которые стали ключевыми для понимания этих глубочайших уровней психической жизни.

Ключевые слова: Д. Винникотт, игра, достаточно хорошая мать, забота, истинная Самость, ложная Самость, переходный объект, переходный феномен

Дональд Винникотт (1896–1971) – английский психоаналитик, педиатр и детский психиатр. Будучи сторонником учения Дарвина, стремился получить серьезное биологическое образование. Он учился на биологическом факультете Кембриджского университета, а затем продолжил свое образование в области общей медицины и педиатрии. После окончания Королевского медицинского колледжа Винникотт сорок лет работал в больнице Пэддингтон-грин и в Детском королевском госпитале. Долгие годы работы с детьми дали ему великолепную возможность наблюдать за поведением матерей и их детей. В психоанализ он пришел из педиатрии. Входил в группу независимых аналитиков Британского психоаналитического общества (БПО) и был ее лидером. На протяжении двух периодов: 1956–1959 гг. и 1965–1968 гг. – Винникотт был президентом БПО.

Сам он в течение длительного времени проходил терапевтический анализ у членов БПО Джеймса Стрейчи (1923–1933) и Джоан Ривьер (1933–1938). Такой длительный анализ мог быть обусловлен проработкой возникших в детские годы

у Винникотта проблем в связи с депрессией его матери и полнейшей ее неспособностью находиться с ним в контакте. Характерно, что нигде в своих публикациях он не упоминает о матери. Можно даже сказать, что именно борьбе с депрессивной матерью, у которой отсутствует контакт со своими чувствами и ощущается недостаток спонтанности, и был посвящен весь его дискурс. Как психоаналитик Винникотт работал и с детьми, и с взрослыми. В отличие от Фрейда и большинства психоаналитиков, он был глубоко верующим человеком, прихожанином Англиканской церкви. Особую известность получили его исследования детского возраста, в которых он изучал взаимоотношения младенца с матерью, феномен переходного объекта, роль и влияние игры в терапевтической работе и др. Винникотт – автор ряда книг, среди которых можно выделить следующие: «Нарушения в детском возрасте» (1931), «Игра и реальность» (1971), «От педиатрии к психоанализу» (1975) и др.

Интерсубъективный подход в психоанализе

Винникотт создал особую модель интерсубъективного подхода в клиническом психоанализе. Согласно этому подходу, исследуемый субъект, рассматриваемый в контексте своей культуры, в значительной степени обусловлен прошлой историей своего развития. Зарождение интерсубъективного подхода в психоанализе связано с венгерской школой (Ш. Ференци, М. Балинт). В частности, Шандор Ференци настаивал на том, что аналитик как человек, лично вовлеченный в анализ, является центральной фигурой в аналитической работе. Он подчеркивал потребность аналитика честно признавать свои ошибки, чтобы не дистанцироваться от пациента, ибо подобное дистанцирование, порождающее у пациента чувство неполноценности, подрывает его взаимоотношения с аналитиком. Дальнейшее развитие этого направления связано с именем Винникотта, согласно которому процесс лечения протекает в пространстве интерсубъективной коммуникации и не может быть форсирован. Анализу межличностного он отдавал предпочтение перед анализом внутренних конфликтов. В целях поддержания связи, диалога и возникновения у пациента контакта с реально присутствующим человеком Винникотт акцентировал важность отзеркаливания чувств и обеспечения поддерживающего окружения для пациентов. Такая стратегия поведения, взятая на вооружение в современном американском психоанализе, считается запретной у классических фрейдистов. «Постулируемая этим направлением значимость ранней атмосферы приводит нас к таким моделям... которые уделяют большое внимание отношениям с ранними объектами и видят в этом основу развития психики (не только в отношении влечений). Отсутствие этих объектов, их неадекватность или невыполнение ими своих функций имеют огромное значение для возникновения психических болезней. Таким образом, эдипов конфликт более не рассматривается как единственный фактор развития патологий» [Немировский, 2010, с. 191–192].

Создание Винникоттом собственной психоаналитической теории

Многочисленные проведенные Винникоттом исследования и наблюдения позволили ему построить логичную и цельную картину детского развития, в которой он вышел за пределы психоаналитического догматизма, подвергнутого им жесткой критике. «В работах по психоанализу, – писал он, – предполагается постулат: жизнь человека, который строит объектные отношения, направлена на удовлетворение инстинктивных влечений, на простое получение удовольствия. Для завершенности этой формулировки можно еще подключить теорию замещения и все механизмы

сублимации» [Винникотт, 2002, с. 188–189]. Подобное понимание, согласно Винникотту, привело к тому, что «в своей топографической картине психики Фрейд не оставил места для культурного опыта» [там же, с. 171]. Хотя Фрейд также иногда писал о культуре, в его схеме культура означала отречение от инстинктов, для Винникотта же она являлась единственной средой для самореализации. Данные взгляды Винникотта фактически полностью совпадают с мнением французского феноменолога М. Мерло-Понти, который критиковал психологические теории за то, что при объяснении человеческой субъективности они отстраняются от мира культуры и исходят из мира объектов. Сам же он считал, что феноменологический мир можно понять только на пересечении опыта «Я» и «другого», т.е. исходя из субъективности и интерсубъективности.

Если Фрейд писал об амбивалентной природе человека, движимого противоречивыми желаниями и вступающего во фрустрирующие отношения с другими людьми, то Винникотт подчеркивал начальную уязвимость младенца, в которой он усматривал «истинные потенциальные возможности установления отношений с другими людьми, основывающиеся на потребностях и желаниях, а не просто ради того, чтобы изолированно удовлетворять посредством других людей настойчивые импульсы Оно» [Хан, 2002, с. 250]. Аналогичную мысль столетием ранее высказывал французский писатель и философ Жан-Жак Руссо: «Слабость человека делает его общительным; ...Всякая привязанность есть признак несостоятельности; если бы каждый из нас не имел нужды в других, он не подумал бы соединиться с ними» [Килборн, 2021, с.40].

Согласно английскому исследователю, психоанализ занимается объединением диссоциированных частей личности, а не ослаблением давления инстинктов. «Сексуальность или инстинкт смерти больше не были ключевыми в развиваемой им версии психоанализа, на их место пришла ранняя зависимость ребенка от матери и угрозы, которые она в себе таила» [Филлипс, 2009, с. 124]. Аргентинский психоаналитик К. Немировский также пишет о том, что «в трудах Винникотта нет места инстинкту смерти, поскольку он считал жизнь проявлением не какого-либо инстинкта, а проявлением витального импульса, очень близкого по своему смыслу “жизненному порыву” у Бергсона» [Немировский, 2010, с. 68].

При этом Винникотт подчеркивал наличие не зависящих от влечений важных механизмов объектных отношений, среди которых он особо выделял механизмы игры, считая ключевым моментом в терапии развитие у пациента способности удивляться самому себе, т.е. избавляться от уступчивости, развивая истинное Я. По мнению Винникотта, только в игре, которая должна быть свободной, без уступок и подчинения, может действовать подлинная психотерапия. Он обращался с призывом к своим коллегам: «...будьте внимательны к способности пациента играть, то есть проявлять творчество в аналитической работе. Терапевт, который слишком много знает, может с легкостью украсть креативность пациента» [Винникотт, 2002, с. 105–106].

Данные взгляды Винникотта созвучны представлениям М. Бубера о связи Я-Ты в отличие от связи Я-Оно. По мнению Бубера, отношение Я-Ты является взаимным, в отличие от отношения Я-Оно, где активен только субъект; об этом свидетельствуют слова философа, подчеркивавшего, что «по ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между» [Лифинцева, 1999, с. 50]. Такой промежуточной областью встречи психотерапевта и пациента для Винникотта является область игры.

Что касается взглядов М. Кляйн, которая была его супервизором, то ее теории о первичном эмоциональном развитии ребенка и о роли в нем детской деструкции стали для него решающими. Он также разделял с Кляйн веру в решающую значимость самых ранних стадий развития. Однако английский исследователь так

никогда и не стал приверженцем ее теорий, переформулировал ее идеи и создал собственную теорию психического развития младенца.

Винникотт полагал, что Кляйн и ее последователи недооценивали важнейшую роль матери в развитии ребенка, вследствие чего наделяли последнего чрезмерными внутренними характеристиками (врожденный инстинкт смерти, врожденная зависть к матери и т.д.). Сам же он считал, что вследствие недостатка материнской заботы ребенок формирует маниакальную защиту (создавая защитное ложное Я) для приспособления к внутренней реальности депрессивной матери, подстраиваясь под ее требования, идущие вразрез с его собственными потребностями. У такого ребенка начинает действовать патологическая фантазия, а не творческое исследование жизни.

Вместо постулируемой Кляйн параноидно-шизоидной позиции у младенца в первые месяцы его жизни Винникотт «постулирует ранние жестокие объектные отношения, являющиеся частью обычной доброкачественной эксплуатации младенцем матери» [Филлипс, 2009, с. 87–88]. Если Кляйн описывала последующую депрессивную позицию у младенца, то Винникотт писал о стадии озабоченности, позитивно связанной с зарождением у младенца чувства ответственности. «Круг замкнулся, и младенец, о котором заботятся, теперь начинает сам заботиться и беспокоиться. Это является началом существования в более широких рамках – существования в культуре, где человек живет и разделяет свою жизнь с другими людьми, во взаимодействии между личными стремлениями и вопросами, которые решают другие» [Хан, 2002, с. 254].

Винникотт также был не согласен со взглядами Кляйн на природу творчества, считая, что они не затрагивают природу креативности. Он полагал, что постулируемая Кляйн репарация, которая включает в себя все усилия ребенка уберечь объект от причинения ему зла, прежде всего от повреждения, угроза которого исходит из собственных деструктивных механизмов ребенка, обусловленных его завистью и враждебностью, может означать лишь бегство от вдохновения, побуждающее индивида соответствовать требованиям внешней реальности, тогда как подлинное творчество связано со способностью к безжалостности. «Соответствие, – писал Винникотт, – приносит индивиду ощущение пустоты и связано с идеями абсолютной бессмысленности и тщеты жизни, тогда как творческое постижение реальности лучше, чем что бы то ни было еще, заставляет человека чувствовать, что жизнь достойна того, чтобы жить» [Винникотт, 2002, с. 118].

Целью Винникотта стало создание психодинамической теории объектных связей индивида в процессе его развития, к описанию которой мы сейчас переходим.

«Раннее» и «глубокое»

В психоаналитической теории детского развития Д. Винникотт различает «раннее» и «глубокое». Раннее развитие ребенка, у которого еще нет Я, связано с поддержкой и присутствием матери, формирующей у него переживание его собственного существования, в то время как его более позднее мужское начало связано с отделением от матери и деятельностью. Ранний опыт существования прокладывает путь к последующему действию или стимулированию к действию. По мнению К. Немировского, Винникотт считал, что «окружающая среда ребенка не только питает и согревает, но и поддерживает в реальном и метафорическом смысле, дает ребенку опыт пассивного принятия управления им и предоставляет объект для дальнейшей инкорпорации. Позже на этой построенной в “ранний” период прочной базе появляются аффекты и инстинкты, связанные с депрессивными чувствами и ненавистью, представляя собой “глубокое”. “Раннее” позволяет возникнуть “глубокому”,

действуя как сеть и контур для содержания. «Глубокое» можно сравнить с осадком, который оседает на этой сети, очерчивающей пределы Самости» [Немировский, 2010, с. 171].

Взаимно адаптирующаяся диада «младенец-мать»

Для первичной стадии развития младенца характерна полнейшая его зависимость от матери. Это период максимальной материнской ответственности, обусловленный ее первичной озабоченностью, основанной на вчувствовании в его потребности. Согласно Винникотту, младенец нуждается в необходимой ему поддержке (метафорически и реально), в контакте, в управлении телом, в отражении во взгляде матери зарождающегося Я младенца, в таких объектах, которые позволяют и делают возможной их идеализацию.

Д. Винникотт считал связку «мать-младенец» биологической системой, в которой успешное разворачивание процесса развития ребенка обязательно требует фигуры, адекватно проявляющей заботу о нем. Атмосфера любви и доверия жизненно важна для развития у ребенка способностей доставлять себе утешение и создавать в ходе дальнейшего развития полезные образы и представления. Вот почему английский исследователь писал о том, что нет такой вещи, как отдельный ребенок, имея в виду, что аффективная жизнь младенца регулируется взаимно адаптирующейся диадой «младенец-мать».

Переходный объект

Исследуя поведение маленьких детей, Винникотт вводит понятие «переходного объекта» как такого, который имеет для ребенка особую ценность. Он должен быть выбран самим ребенком для этой цели. Переходный объект не является ментальной концепцией ребенка, так как это предмет, которым он обладает. Он также не является внешним по отношению к ребенку объектом. Он обеспечивает ребенка ощущением своей теплоты, живости и собственной реальности. «Винникотт ввел понятие переходного объекта для обозначения того, благодаря чему становится возможным этот фундаментально важный переход ребенка от субъективности к объективному восприятию, от состояния слияния с матерью к осознанию своей отдельности от нее» [Филлипс, 2009, с. 113]¹.

По мнению Винникотта, в период младенчества существует критическое время, когда способность к символизации может порождать благоприятные переходные объекты. Использование переходного объекта вначале является досимволическим и главным образом применяется в гомеостатической регуляции. Постепенно в этом пространстве инфантильной креативности переходный объект наделяется психологическим смыслом и впервые делает для младенца возможным обладание тем, что не есть он сам. Впоследствии переходный объект символическим образом начинает представлять мать, что в дальнейшем приводит к тому, что сновидения, фантазия и игра могут использоваться ребенком для активизации интрапсихического образа матери, так что теперь он может переносить одиночество и осуществлять заботу

¹ Хороший пример наличия переходных объектов у маленьких детей сообщила мне О.А. Власова, научный редактор моего перевода книги Э. Джонса о З. Фрейде, рассказывая о своих детях. Для ее полуторагодовалого сына переходным объектом служил палец матери, который он держал в руке при засыпании, тогда как ее трехлетняя дочь в качестве переходного объекта выбрала плюшевого мишку, которого часто давала поддержать матери. Когда мать предложила окончательно отдать эту игрушку дочери, та отказалась, говоря, что мишка должен пахнуть матерью.

о себе. Таким образом, согласно Винникотту, переходный объект необходим для последующего восприятия объекта как строго отграниченного от субъекта и для перехода к собственно объектному отношению.

У здоровых детей переходный объект «не интернализируется, но связанные с ним чувства не обязательно подвергаются вытеснению. Они и не забываются, и не вызывают чувства печали. С течением времени он теряет свое значение, поскольку переходные феномены становятся менее четкими и выходят за пределы промежуточной области между “внутренней психической реальностью” и “внешним миром, совместно воспринимаемым двумя людьми”, то есть распространяются на всю культурную сферу» [Винникотт, 2002, с. 19].

Большинство людей располагают многочисленными доступными им переходными объектами и операциями и легко могут достигать эффекта самоутешения и самоуспокоения, не отдавая себе отчета в том, что они активизируют инфантильные механизмы, восходящие к взаимодействиям мать-ребенок. Однако если потребности ребенка в поддерживающем окружении и отражении его состояний матерью остаются неудовлетворенными, нарушается его полноценное развитие и происходит разрыв в ощущении непрерывности существования. Такое положение дел наносит ребенку психическую травму. В результате может прекратиться развитие его способности к творчеству, а потенциальный переходный объект может стать для младенца «аутистическим объектом», который используется главным образом для исключения первичного объекта (матери), поскольку такой объект лучше поддается контролю и не так часто, как люди, вызывает разочарование и боль. В результате у ребенка может развиться «ложная Самость», основанная на реакциях на внешние раздражители. Подобное существование, всецело обусловленное действием защитных механизмов, Винникотт называл небытием. Небытие является организованной защитой, связанной с перенесенной в раннем детстве невыносимой болью. При небытии личное существование выражается посредством действия проективных элементов, когда индивид пытается отбрасывать все, что может быть личным, чтобы избежать ответственности или наказания.

Истинная и ложная Самость

По мнению Винникотта, истинная Самость берет начало в теле и составляет с ним единое целое, а инстинктивные устремления младенца направлены на развитие. Исследователь считает самой серьезной опасностью для «Я» необходимость преждевременной адаптации к окружающей среде, так как на самых ранних стадиях развития «Я» еще не обладает достаточной силой, чтобы реагировать, не теряя своей идентичности. Для описания этого процесса Винникотт вводит понятия вторжения, распада и примитивной агонии, полагая, что психическая патология – это реакция на потерю идентичности, попытка справиться ценой задержки развития. Если мать не защищает ребенка от вторжений, то, реагируя на них защитным образом, он утрачивает свою идентичность, развивая ложную Самость, которая выполняет три функции: следит за матерью, скрывает и защищает истинную Самость, а также принимает на себя функцию заботы, с которой не справилось окружение ребенка.

Страх распада

В написанной Винникоттом в конце жизни статье «Страх распада» он описывает психическую смерть младенца как «примитивную агонию», которая может произойти в результате чрезмерной, ранней депривации, которую ребенок был не в состоянии

ни понять, ни избежать. Для описания подобного непредставимого состояния дел, которое лежит в основе защитной организации (психотического заболевания), он использует слово «распад». Тот распад, который разрушает жизнь младенца, произошел в период его абсолютной зависимости от матери, когда для него еще не существовало различия между «не-Я» и «Я», поэтому он не мог переживать его как таковой. Однако без повторного переживания этой примитивной агонии она не может уйти в прошлое. Поэтому пациент должен принять на веру, что то, что им ранее не переживалось, тем не менее имело место в прошлом. Это открывает для него путь к переживанию в переносе агонии, с опорой на дополнительную Я-поддерживающую функцию аналитика, в реакции на неудачи и ошибки последнего. Это прошлое и будущее расстройство, в результате которого была прервана непрерывность его бытия из-за его инфантильных реакций на травму, становится затем предметом рассмотрения здесь и сейчас и впервые начинает переживаться пациентом, становясь эквивалентом воспоминания [Winnicott, 1974, p. 103–107].

Использование объекта

В статье «Использование объекта» (1969) Винникотт провел важное различие между «субъективным объектом» (интроектом) и «использованием объекта». По мнению английского исследователя, контакты могут осуществляться с субъективным объектом, тогда как использование объекта связано с его восприятием как части внешней реальности. При этом наиболее важна роль позитивной деструкции субъекта. Если объект выдерживает деструкцию со стороны субъекта и не разрушается, то в результате возникает мир общей реальности, который субъект может использовать.

Это привело Винникотта к концепции «периода нерешительности», когда отсутствие у пациента контактов с аналитиком могло истолковываться не как сопротивление, а как попытка перехода от отношений с аналитиком к использованию его как объекта для развития психических структур пациента. Подобное использование объекта приводит к созданию диалогической динамики, в которой посредством перекрестных идентификаций субъект и объект находят и создают друг друга. Концепция «периода нерешительности» стала важным расширением классической концепции сопротивления анализу Фрейда.

Способность к одиночеству

Во многих психоаналитических работах шла речь о стремлении к одиночеству в качестве защитной организации личности. В частности, К. Хорни описывала невротика, поведение которого обуславливалось потребностью «движения от людей». Подобная невротическая отстраненность, согласно Хорни, является попыткой ухода от невротических конфликтов путем избегания. Когда «при общении с людьми возникает невыносимое напряжение, одиночество становится средством избежать его» [Хорни, 1997, с. 56]. В отличие от нее, Винникотт в статье «Способность к одиночеству» (The Capacity to be Alone, 1958) писал о позитивных аспектах данной способности. Согласно английскому исследователю, способность к позитивному одиночеству основывается на раннем опыте одиночества в присутствии матери. Данный опыт «может иметь место на очень ранней стадии, когда незрелость “Я” естественным образом компенсируется поддержкой, оказываемой младенцу со стороны матери. С течением времени индивид интроецирует поддерживающую “Я” мать и тем самым приобретает способность к одиночеству без частого обращения к матери или

материнскому символу» [Винникотт, 2000, с. 257]. Таким образом, индивид, по мнению Винникотта, в состоянии выносить одиночество во внешней реальности в том случае, если не находится в одиночестве в своей внутренней реальности, как это точно выражено в английской поговорке: I am alone but I am not lonely (Я один, но я не одинок). Сам Винникотт считал способность индивида к одиночеству одним из важнейших признаков зрелости его эмоционального развития.

Природа агрессии

Винникотт уделял большое внимание природе агрессии и ее роли в развитии индивидуума. Он полагал, что первоначальная единая «жизненная энергия» расщепляется на ранних стадиях развития на агрессивный и эротический компоненты. Предшественником агрессии он считал двигательную активность ребенка, а основой агрессии – мощное первичное внутреннее стремление к самореализации, в ходе которой сопротивление со стороны внешнего мира позволяет ребенку определить свои границы. Однако в случае чрезмерного противодействия объекта возникает угроза вторжения, и жизненная энергия ребенка расходуется на противодействие этой угрозе. Подобное понимание агрессии и ее значимости в жизни ребенка привело Винникотта к окончательному расхождению с взглядами М. Кляйн на природу агрессии. Он считал «ошибочным применение термина “инстинкт к смерти”, а использование Кляйн слова ненависть – чрезмерным и вводящим в заблуждение упрощением» [Филлипс, 2009, с. 104]. Для Винникотта ранняя агрессия не связана с разрушением, являясь частью естественных инстинктивных потребностей ребенка. Так как агрессивные импульсы переживаются ребенком до наступления этапа озабоченности, Винникотт определяет агрессию как «намерение без озабоченности». Данную первую стадию развития до достижения интеграции он называет стадией безразличия, связанной с первичным психическим творчеством.

Антисоциальная тенденция

В антисоциальном поведении ребенка Винникотт выделял два основных направления – воровство и деструктивность, которые, по его мнению, представляют собой тенденцию к самолечению. Он считал антисоциальную тенденцию реакцией на депривацию, а не ее результатом. Он полагал, что утрата прежнего позитивного опыта при наличии более зрелого Я приводит к развитию антисоциальной тенденции, а не психического заболевания. Данные взгляды Винникотта удивительно совпадают с описанием Ш. Ференци криминальности в отличие от психической болезни (шизофрении). В «Клиническом дневнике» Ференци писал о том, что на шизофреников повлияла травма в столь раннем возрасте, когда психическая оснастка ребенка крайне скудна. В то же самое время, «если травма сталкивается с более развитым Я, тогда следуют реакции ярости и неповиновения; криминальность» [Ференци, 2020, с. 390]. В статье «Криминальность как знак надежды» (1973) Винникотт связывал воровство ребенка с матерью, которой не удалось помочь ему творческим образом находить объекты, знакомя его с окружающим миром. «В момент надежды ‘ребенок выходит из себя’ и крадет объект. Это является навязчивым действием, и ребенок не знает, почему он так делает... ребенок пытается обрести способность находить, а не объект сам по себе. Тем не менее, то, что делается в момент надежды, дает определенное удовлетворение» [Хан, 2002, с. 242]. Согласно Винникотту, последовательность событий такова, потому что фрустрация потребностей порождает стремление к их реализации, прежде чем происходит их осмысление.

Личность

Согласно Винникотту, младенцу свойственно первичное отсутствие целостного Я. В ходе последующего развития ребенок выстраивает субъективные образы двух матерей: 'матери-объекта влечения', помогающей ребенку обнаружить свои инстинктивные желания, и 'матери-среды' – настроенной на удовлетворение элементарных потребностей своего ребенка. Впоследствии при нормальном развитии происходит интеграция двух этих образов матери в ее единый целостный образ. Только после этой интеграции у ребенка появляется «Я». По мнению английского исследователя, «личность состоит из трех частей: истинного “Я”, когда “Я” и “не-Я” четко установлены при условии частичной интеграции агрессивного и эротического компонентов; “Я”, которое легко можно соблазнить в эротическом отношении, что приведет к потере чувства реальности; “Я”, которое полностью и безжалостно отдано во власть агрессии» [Филлипс, 2009, с. 111]. В конце жизни (1970) Винникотт дал свое определение личности как целостной Самости: «Для меня Самость (не то же самое, что “Я”) – это личность, которая является собой и только собой, которая обретает некую базовую целостность в процессе созревания... Самость в норме пребывает в теле» [Немировский, 2010, с. 52].

Развитие

Движущими силами развития английский исследователь считал эволюционные потребности ребенка, включающие в себя поиск контакта, поддержку, отзеркаливание, удовлетворение потребности в идеализации и поиск самоутверждения, тогда как инстинктивные потребности были для него вторичными. В основе развития, по Винникотту, лежит формирование «психосоматического единства». «Тело и психика, – полагал он, – должны прийти к соглашению друг с другом, и этот поиск согласия, общего языка и есть процесс развития» [Филлипс, 2009, с. 80]. Составной частью развития личности ребенка он считал агрессивное неповиновение и признание такого его поведения окружением. Вначале ребенок, по Винникотту, создает мир в своей фантазии (субъективный объект), а затем разрушает свои прежние иллюзии и строит новые. Поэтому задача принятия реальности никогда не может быть им полностью завершена. Для творческого восприятия внешнего мира мать должна отзеркаливать ребенку увиденное им. «Перцепция, которая не дает развиваться апперцепции, является ранней формой подчинения. Не в состоянии получить “зеркало”, чтобы его заметили и одобрили, ребенок, меняясь местами с матерью, вынужден видеть только то, что чувствует мать» [там же, с. 127]. В процессе перехода от восприятия матери как субъективного объекта ('матери-объекта влечения' и 'матери-среды') к матери, воспринимаемой объективно, темп, согласно Винникотту, задает ребенок, а не мать. Если же этот темп искусственно форсируется, то это приводит к подчинению ребенка и к образованию у него ложного Я.

Коммуникация

Винникотт различал три типа коммуникации: вечно безмолвную, абсолютно личную коммуникацию, связанную с бытием как таковым; явленную коммуникацию, связанную с вербальным общением; и промежуточную форму коммуникации, незаметно переходящую из игры в культурный опыт. Он полагал, что ядро личности неприкосновенно и абсолютно изолированно, не коммуницируя с миром «не-Я», тогда как защита личности от травматического опыта состоит в дальнейшем сокрытии

тайного ядра личности. В статье 1941 г. «О влиянии и подверженности влиянию» Винникотт писал: «Хотя здоровые люди общаются и получают от этого удовольствие, справедливо также и то, что каждый человек одинок, никогда не вовлекается полностью в коммуникацию, всегда остается непознанным и на самом деле необнаруженным» [Филлипс, 2009, с. 147]. Постулируя абсолютную изоляцию в ядре Я, он полагал, что личность должна оставаться обособленной, но не изолированной от окружающего мира, возвращаясь к общению с другими людьми по мере возникновения у нее такой потребности. Английский исследователь считал, что в неврозах повседневной жизни наличествует некоторый активный отказ от общения вследствие того, «что коммуникация так легко становится частью ложных или связанных с подчинением объектных отношений. Безмолвная или тайная коммуникация с субъективными объектами, несущими чувство реальности, должна периодически брать верх, чтобы восстановить баланс» [там же, с. 146].

Игра

Винникотт придавал особую значимость игре, как в развитии ребенка, так и в психоаналитической терапии. «Психотерапия, – писал он, – работает на стыке двух областей игры – пациента и психотерапевта. Терапевт, не способный играть, не годен для этой работы» [Винникотт, 2002, с. 100]. Он полагал, что способность ребенка к игре связана с включением в его личность интересующих его вещей через получение удовольствия. Английский исследователь писал об универсальности игры, а также о том, что игра облегчает взросление и вовлекает в групповые взаимоотношения. Определению сути игрового поведения он посвятил свою последнюю книгу «Игра и реальность» (1971). В ней Винникотт приводит ряд положений, характеризующих настрой ребенка на игру:

«1. Чтобы понять идею игры, полезно задуматься об увлеченности, которая свойственна игре маленьких детей. Важно состояние, близкое к уходу в себя.

2. Это игровое пространство не относится к внутренней, психической реальности. Оно вне индивида, но также и не является внешним миром.

3. В этом игровом пространстве ребенок собирает объекты или явления из внешнего мира, чтобы применить их в обращении с элементами, извлеченными из своего внутреннего мира. Ребенок извлекает некий набор воображаемых возможностей, и это не галлюцинация; он живет с этими мечтами, окружая их некоторыми элементами внешнего мира.

.....

5. Развитие идет непосредственно от феномена перехода к игре, затем в совместной игре и далее к переживаниям, связанным с культурой.

.....

9. Игра, по сути, приносит удовлетворение... Но если тревожность достигает нестерпимо высокого уровня, происходит разрушение игры» [там же, с. 105–106].

Культурный опыт

Винникотт признавал громадную значимость культурного опыта и считал, что он является прямым продолжением опыта игры. Первым использованием ребенком символа (т.е. первым объектом «не-Я») и первым опытом игры английский исследователь считал создаваемый ребенком переходный объект. Он полагал, что к двум другим исследуемым в психоаналитической теории областям: внутренней психической реальности индивида и реальному миру и живущим в нем людям, следует

добавить третью область, содержащую культурный опыт. Ценность игры и культурного опыта, – согласно Винникотту, – состоит в том, что они не зависят от наследственных факторов, заполняют пространство и время, связывая между собой прошлое, настоящее и будущее. Он полагал, что невозможно говорить о человеке, не имея в виду всю сумму его культурного опыта. В конце своей жизни Винникотт пришел к мысли о том, что культура помогает человеку реализовать свои возможности и содействует расширению человеческого опыта.

Психическое здоровье

Если З. Фрейд связывал психическое здоровье со способностью человека любить и работать, а М. Кляйн – с интеграцией внутренних объектов, работой горя, репарацией ущерба и способностью испытывать благодарность, то Винникотт считал здоровым индивида, способного брать на себя ответственность за совершаемые действия, а также ощущать себя целостным и активным. Данные взгляды английского исследователя во многом коррелируют с понятием Самости у французского философа Поля Рикёра, который под «Самостью» человека понимал его открытую изменением и самоизменением идентичность, которую человек строит сам, благодаря верности делу, или тем или иным нормам, идеалам, моделям, связанную с обязательствами перед людьми и перед самим собой. Он также писал о том, что «Самость полностью исчезает лишь тогда, когда персонаж уклоняется от всякой проблематики этической идентичности в смысле считать себя ответственным за свои действия» [Вдовина, 2009, с. 134].

Согласно Винникотту, для психического здоровья также характерно ощущение своей живости, уверенность в собственной реальности, а также переживание длительности своего существования. Значимость термина «переживание» ранее подчеркивал немецкий философ В. Дильтей, для которого фундаментальное значение имело отношение переживания, выражения и понимания.

Теоретические разработки Винникотта

Будучи практикующим врачом, Винникотт вводил понятия, исходя из собственной клинической практики, такие как: понятие переходного объекта, истинной и ложной Самости, использования объекта, креативности, и др. Он предложил много новых метапсихологических концепций: первичной материнской озабоченности, трех типов объектов (субъективного, переходного и объективного), экзистенциальной непрерывности, целесообразных провалов аналитика, трех пространств (внутреннего, переходного и внешнего), концепции здоровья, и др. По мнению аргентинского психоаналитика К. Немировского: «Сейчас мы бы отнесли Винникотта к герменевтикам по тому признаку, как он воспринимал объект, погруженный в отношения. Это похоже на то, как Гадамер и Рикер считали, что посредством интерпретации происходит соглашение (одного человека с другим) в отношении понимания того, что же происходило с одним из этих двух людей в какой-то исторический момент» [Немировский, 2010, с. 63-64].

Говоря о вкладе Винникотта в развитие психоанализа, следует отметить, что ряд его клинических комментариев оказался крайне полезным для понимания факторов раннего развития. Его идеи были особенно благосклонно приняты американскими психоаналитиками. Акцентирование английским исследователем взаимодействия матери и младенца способствовало прояснению функций аналитика в аналитической ситуации.

В то же самое время, следует обратить внимание на ряд недостатков, присущих его теоретизированию. Так, в своих теоретических разработках он никогда не учитывал проблему половых различий. В его теории детского развития Винникотт полностью игнорирует влияние отца и других родственников на развитие ребенка, описывая лишь взаимоотношения ребенка с матерью. Ведущий финский психоаналитик В. Тэхкэ также подвергает критике высказанные в статье Винникотта «Ненависть в контрпереносе» (1949) мысли о том, что в определенных случаях полезно раскрывать испытываемую по отношению к некоторым антисоциальным и психотическим пациентам «оправданную» и «объективную» ненависть со стороны аналитика. По мнению В. Тэхкэ, «если аналитик отыгрывает собственную контрагрессию, которая специфически информативна относительно нехватки структуры у пациента, он не только поступает несправедливо, наказывая пациента за его патологию, но и рискует повторить первоначальные инфантильные травмы пациента в текущих отношениях, а также дает им возможность стать ятрогенными» [Тэхкэ, 2012, с. 358].

Список литературы

- Вдовина, 2009 – *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.
- Винникотт, 2002 – *Винникотт Д.* Игра и реальность. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. 288 с.
- Винникотт, 2000 – *Винникотт Д.В.* Способность к одиночеству / Пер. с англ. Е.А. Смирновой, Е.В. Смирнова; под ред. А. Россохина // Антология современного психоанализа. М.: Ин-т психологии РАН, 2000. С. 254–260.
- Килборн, 2021 – *Килборн Б.* Неправильное понимание трагического: зависть, стыд и страдание / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. В.В. Старовойтова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2021. 336 с.
- Лифинцева, 1999 – *Лифинцева Т.П.* Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999. 133 с.
- Немировский, 2010 – *Немировский К.* Винникотт и Кохут. Новые перспективы в психоанализе, психотерапии и психиатрии. М.: Когито-Центр, 2010. 217 с.
- Тэхкэ, 2012 – *Тэхкэ В.* Психика и ее лечение: Психоаналитический подход / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. 464 с.
- Ференци, 2020 – *Ференци Ш.* Клинический дневник / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. В.В. Старовойтова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2020. 416 с.
- Филлипс, 2009 – *Филлипс А.* Винникотт // Д.В. Винникотт и аналитическая психология / Под ред. Л. Хегая. М.: Добросвет; КДУ, 2009. С. 11–149.
- Хан, 2002 – *Хан М.* Творчество Д.В. Винникотта / Пер. с нем. и науч. ред. А.М. Боковинова // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 3. М.: Cogito-MGM, 2002. С. 224–258.
- Хорни, 1997 – *Хорни К.* Наши внутренние конфликты / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; науч. ред. А.М. Боковинова // *Хорни К.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Смысл, 1997. С. 6–234.
- Winnicott, 1974 – *Winnicott D.W.* Fear of breakdown // *The International Review of Psycho-analysis*. 1974. 1. P. 103–107.

Psychoanalytical Theory of Child Development by D. Winnicott

Vladimir V. Starovoitov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: starovoitov51@mail.ru

The article deals with the psychodynamic theory of the development of the individual in his personal relationships created by the English psychoanalyst and psychiatrist D. Winnicott. Winnicott created a special model of the intersubjective approach in clinical psychoanalysis. According

to this approach, the studied subject, considered in the context of its culture, is largely determined by the past history of its development. Winnicott believed that a third area, the cultural experience of mankind, should be added to the other two areas explored in psychoanalytic theory: the inner psychic reality of the individual and the real world and the people living in it. His studies of childhood, in which he studied the relationship of the infant with the mother, the phenomenon of the transitional object, the role and influence of play in therapeutic work, etc., are particularly well known. According to the author of the article, Winnicott's study of the earliest experiences of the infant, due to the primary connection "mother-baby", gave rise to the ideas that have become key to understanding these deepest levels of mental life.

Keywords: Donald Winnicott, playing, good enough mother, holding, true self, false self, transitional object, transitional phenomenon

References

- Ferenczi S. *Klinicheskij dnevnik* [Clinical Diary], trans. by V.V. Starovojtov, ed. by V.V. Starovojtov. Moscow: Kanon+ Publ.; ROOI "Reabilitacija" Publ., 2020. 416 p. (In Russian)
- Han M. *Tvorcestvo D.W. Winnicotta* [Works of D.W. Winnicott], trans. by A.M. Bokovikov, *Enciklopedija glubinoj psikhologii*, t. 3 [Tiefenpsychologie, Bd. 3], ed. by A.M. Bokovikov. Moscow: Cogito-MGM Publ., 2002, pp. 224–258. (In Russian)
- Horney K. *Nashi vnutrennie konflikty* [Our Inner Conflicts], trans. by V.V. Starovojtov, ed. by A.M. Bokovikov, in: Horney K. *Sobranie sochinenii v 3 t.*, t. 3 [Horney K. Collected Works, vol. 3]. Moscow: Smysl Publ., 1997, pp. 6–234. (In Russian)
- Kilborne B. *Nepravil'noe ponimanie tragicheskogo: zavist', styd i stradanie* [Tragic Incomprehension – Envy, Shame and Trauma], trans. by V.V. Starovojtov, ed. by V.V. Starovojtov. Moscow: Kanon+; ROOI "Reabilitacija", 2021. 336 p. (In Russian)
- Lifintseva T.P. *Filosofija dialoga Martina Bubera*. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 1999. 133 p. (In Russian)
- Nemirovskij K. *Vinnikott i Kohut. Novye perspektivy v psichoanalize* [Winnicott and Kohut New Perspectives in Psychoanalysis]. Moscow: Kogito-Centre Publ., 2010. 217 p. (In Russian)
- Phillips A. Winnicott, in *D.W. Winnicott i analiticheskaja psikhologija* [D.W. Winnicott and Analytic Psychology], ed. by L. Hegaj. Moscow: Dobrosvet Publ.; KDU Publ., 2009, pp. 11–149. (In Russian)
- Tähkä V. *Psikhika i ee lechenie: Psichoanaliticheskij podkhod* [Mind and its Treatment: A Psychoanalytic Approach], trans. by V.V. Starovojtov. Moscow: Kanon+ Publ.; ROOI "Reabilitacija" Publ., 2012. 464 p. (In Russian)
- Vdovina I.S. *Fenomenologija vo Francii* [Phenomenology in France]. Moscow: Kanon+; ROOI "Reabilitacija" Publ., 2009. 400 p. (In Russian)
- Winnicott D.W. Fear of Breakdown, *The International Review of Psycho-analysis*, 1974, 1, pp. 103–107.
- Winnicott D.W. *Igra i real'nost'* [Playing and Reality]. Moscow: Institut obshhegumanitarnyh issledovanij Publ., 2002. 288 p. (In Russian)
- Winnicott D.W. *Sposobnost' k odinochestvu* [The Capacity to be Alone], trans. by E.A. Smirnova, E.V. Smirnov, in *Antologija sovremennogo psichoanaliza*, ed. by A. Rossokhin. Moscow: RAS Institute of Psychology Publ., 2000, pp. 254–260. (In Russian)

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Джон Локк *Adversaria Theologica* 94

А.А. Яковлев

Предисловие к публикации

Яковлев Анатолий Александрович – кандидат философских наук; e-mail: yakovlev1632@gmail.com

Вниманию читателей предлагается перевод нескольких заметок из записной книжки под названием “*Adversaria Theologica* 94”, написанных Джоном Локком в разное время начиная с 1694 г. Записи позволяют сделать более точные предположения об эволюции его теологических взглядов и плане труда, содержащего полемику с Джоном Бидлем и Жаном Кальвином по вопросам сотериологии. Позитивные идеи берут начало в мортализме и библейской герменевтике Локка. Мортализм, который в XVII в. иногда называли материализмом, предполагает, что смерть настигает всего человека, а не только его тело; соответственно воскресает тоже весь человек, хотя и в измененном состоянии. Локк использует новый для него способ аргументации, опирающийся на парафразирование текстов Библии, прежде всего Посланий св. Павла. По Локку, материя «расположена» к получению от Бога восприятия и мышления или субстанции, обладающей такими способностями. Представление о расположенности человека к благодати используется Локком и при обсуждении вопроса о *tabula rasa* и идеях как исходном материале познания после грехопадения, а также о возможности восстановления человека к состоянию *ante lapsum*.

Ключевые слова: Джон Локк, Джон Бидль, Жан Кальвин, воскресение, спасение, искупление, закон веры, закон дел, душа, дух, материя, Троица

1694-й – первый год «теологического десятилетия», в ходе которого Локк написал «Разумность христианства» (и «Виндикации» с ответом на критику Джона Эдвардса), продолжил дискуссию с Джоном Простом о толерантности, вступил в полемику с епископом Эдвардом Стиллингфлитом и составил «Парафразу и примечания к посланиям св. Павла», изданную после его смерти. В тот же период он подготовил три новых издания «Опыта о человеческом понимании», включив в него главы теологического характера. Начало религиозному «повороту» было положено в одной из записных книжек Локка под названием “*Adversaria Theologica* 94”. По мнению публикатора этих записей Виктора Нуово [Nuovo, 2002, р. XXIX–XXX], они делались с декабря 1694 по февраль 1695 г., т.е. раньше, чем Локк

приступил к написанию «Разумности христианства». Впрочем, оснований для точного определения даты, кроме указания на “94”, мы не найдем. Нуово рассматривает свои выводы о том, что именно из “Adversaria Theologica 94” могло войти в «Разумность христианства», как сугубо гипотетические [Nuovo, 2002, р. XXX–XXXI]. При этом он отмечает почти полную идентичность примечания к 1 Кор 15: 44, написанного в 1699 г. (или позднее) и включенного в «Парафразу и примечания к Посланиям св. Павла» [Wainright, 1987, I, р. 254], с записями в “Adversaria Theologica 94” под заголовками “Anima humana Immaterialis” и “Anima humana Materialis”. Нуово также отмечает различие позиций в записной книжке и «Опыте о человеческом понимании» [Locke, 1975, р. 540–541]: в «Опыте» говорится о том, что Бог может *добавить свыше* (superadd; вопрос о смысле этого термина обсуждается в локковедческой литературе с момента публикации «Опыта») к материи способность мышления, а в “Adversaria Theologica 94”, согласно интерпретации Нуово, – о том, что *материя способна* к “animality and spirituality”, «жизни и мышлению» [Nuovo, 2002, р. XXXIII].

И все же, если мы обратимся к тексту «Опыта», то увидим, что, в его формулировке, материя «расположена» (disposed) к получению от Бога, – но только если Ему это будет угодно, – восприятия и мышления, или субстанции, обладающей такими способностями [Locke, 1975, р. 540–541]. Представление о «расположенности» (disposition) используется Локком и при обсуждении вопроса о *tabula rasa* и идеях как исходном материале познания после грехопадения человека, а также вопроса о возможности восстановления человека, приведения его в состояние *ante lapsum*, и о его расположенности к такому восстановлению.

Текст записной книжки делится на две части: 1) план исследований; 2) наброски, содержащие предварительные заметки по поводу некоторых пунктов этого плана. Сами наброски также делятся на три тематические части: 1) о Троице, Божественной и человеческой природе Христа и Святом Духе; 2) о человеческой душе и состоянии человечества после грехопадения Адама; 3) об искуплении и спасении. Записи свидетельствуют о радикальном изменении главного фокуса исследований и новом способе аргументации – Локк избирает теперь в качестве опоры Священное Писание и метод парафразы, проясняющий содержание библейских стихов.

В письме от 11 декабря 1694 г. Локк благодарил Филиппа ван Лимборха за его “Theologia Christiana” и писал, что должен теперь, скорбя о почившем архиепископе Джоне Тиллотсоне и получив от автора столь выдающийся труд, посвятить себя «такого рода исследованиям» [Locke, 1979, р. 237–238]. Почему именно теологию он ставит в центр своих занятий, ясно из его посмертно опубликованного эссе «Об управлении пониманием» (1706), где он пишет: «На самом деле есть одна наука, которая стоит несравнимо выше всех остальных... Я имею в виду теологию, которая, включая в себя знание о Боге и его тварях, о нашем долге по отношению к Нему и таким же, как мы, тварям, а также взгляд на наше нынешнее и будущее состояние, охватывает все остальное знание, направляя к его истинной цели, т.е. к почитанию Создателя, поклонению Ему и счастью человечества» [Locke, 1824, р. 360].

В “Adversaria Theologica 94” мы видим, что практически все прежние темы, в том числе человеческое понимание (Intellectus), теперь как бы помещаются в общую рамку теологии. Пожалуй, вне «плана» остаются лишь вопросы, поднятые в «Двух трактатах о правлении». После 1689 г. Локк, с каждым разом все менее анонимно и все более открыто, ведет дискуссии на теологические темы: о толерантности и фанатизме, о Троице, о субстанции и воскресении, о разуме и вере. Polemические интенции неявно присутствуют и в «Adversaria Theologica 94»: обширные цитаты и неявные ссылки, возможно, свидетельствуют о намерении развернуть в дальнейшем дискуссию с оппонентами: унитариями (социнианами) – Джоном

Бидлем и Стивенем Наем (хотя есть точка зрения [Montuori, 1983; Marshall, 1994; Marshall, 2000]), что Локк намеревался не полемизировать с унитариями, а поддержать их), а также с Жаном Кальвином.

В первой части (подробный План) внимание привлекают характерные для христианских каббалистов Франциска Меркурия ван Гельмонта, Генри Мора и Джозефа Гланвила темы сотворения, предсуществования, обращения и переселения человеческих душ [Nuovo, 2000, p. 188–189]. Важно помнить, что Локк видел в полемике способ мирного обсуждения различных мнений и даже просто хорошо организованную беседу, а не идейное уничтожение противника [Локк, 2018]. Вне полемики, заметим, остается цитируемый Локком систематизатор арминианской теологии Симон Епископий (1583–1643).

Для Локка цитирование часто было поводом для выражения собственного мнения по вопросам, которые обсуждались теологическим и философским сообществом Англии и Европы в последнее десятилетие XVII века. Некоторые из записей помечены инициалами JL, что, казалось бы, дает возможность увидеть позицию самого Локка и направление его мысли. Впрочем, по замечанию Нуово, инициалы могли означать и полное согласие, и согласие условное, и простое выражение интереса к чужому мнению [Nuovo, 2002, p. XXXI]. Таких «подписанных» инициалами записей четыре: 1) о существовании духа Христова в древних пророках – аргумент в разделе «Христос не полностью человек» (29); 2) о невозможности представить себе природу духов или мыслящих существ в силу их «непротяженности» – аргумент «за» материальность человеческой души (33); 3) о свободе действовать или не действовать в контексте грехопадения (36); 4) о невозможности знать, избранный ты или нет, вплоть до Последнего дня (45). Трудно сказать, что в данном случае имел в виду Локк, «подписывая» эти пункты инициалами. И все же, учитывая содержание данной записной книжки, можно предположить, что в конце жизни Локк намеревался написать труд о воскресении. Отсюда – внимание к христологии и тщательный анализ посланий св. Павла [Локк, 2020]. Возможно, “*Adversaria Theologica 94*” – не что иное, как набросок плана нового труда, а «теологические» записи того времени в других записных книжках – материал для различных частей гипотетического «Опыта о человеческом воскресении».

Adversaria Theologica 94¹

[1]

Deus [Бог]

Unus [Един]

Trinus [Тройствен]

Omnipotens [Всемогущ]

Omnisciens [Всеведущ]

Benignus [Благ]

[2]

Spiritus [Дух]

Quando creati [когда сотворены]

Natura [природа]

Species [виды]

Facultates [способности, или силы]

Lapsus [падение]

Crimen [преступление]

Supplicium [наказание]

Potestas [власть]

Anima humana [человеческая душа]

Praeexistentia [предсуществование]

Reolutio [обращение]

Creatio [сотворение]

Traductio [переселение²]

Anima brutorum [душа животных]

[3]

Materia [материя]

creata [сотворенная]

Qualis [какого вида]

Quanta [сколько]

Mundus aspectabilis [видимый мир]

Antiquitas [древность]

Systema nostrum [наша система]

Sol [Солнце]

Planetae [планеты]

Terra [Земля]

¹ Перевод сделан по изданию: [Nuovo, 2002, p. 21–33]. В квадратных скобках указаны номера страниц записной книжки, а также, для удобства читателей, перевод списка тем и названий разделов. Перевод большей части латинских цитат дается в примечаниях. Примечания, кроме специально помеченных как принадлежащих В. Нуово, составлены переводчиком.

² Traductio (*лат.*), также: перемещение, наследование, переход, трансляция.

[4]

Homo [человек]

Innocens [невинный]

Lapsus [падение]

Intellectus [понимание]³

Voluntas [воля]

Libertas [свобода]

Sensus [ощущение]

Peccatum Adami [Адамов грех]

quid [в чем]

quomodo affecit Adamum [как он подействовал на Адама]

posteris eius reatu [на его потомство: виной]

imputatione [вменением]

infectione [заражением]

post mortem [после смерти]

pseudopannuchia [психопаннихия, сон души]

Resurrectio [воскресение]

Paradisus [рай]

Gehenna [геенна, ад]

Annihilatio [уничтожение]

[5]

Christus [Христос]

Deus [Бог]

Primus creaturarum [первый из тварей]

Homo [человек]

Redimit [избавляет]

a quo [от чего]

quomodo [как]

pretio [платой]

gratia [благодатью]

spiritu [духом]

quos [кого]

credentes [верующих]

quae credenda ad salutem [во что верить, чтобы спастись]

sanctos [святые]

quae agenda ad salutem [что делать, чтобы спастись]

Spiritus Sanctus [Дух Святой]

quis [кто]

quomodo operatur [как действует]

in quos [в ком]

[6]

Revelatio [откровение]

Necessaria [необходимое]

Theopneusta [Божие внушение]

Modi [модусы]

³ Локк передает "intellectus" как "understanding" (понимание) в «Опыте о человеческом понимании» ("An Essay concerning Human Understanding").

Certitudo [достоверность]
 Miracula [чудеса]
 Biblia [Писание]
 Lex Mosaica [Моисеев закон]
 Evangelium [Евангелие]

[7]

Ethica sive Hominis officium [этика, или долг человека]

Erga Deum [по отношению к Богу]

Spiritus bonos [духам благим]

malos [злым]

Rempublicam [государству]

Magistratus [магистратам]

Parentes [родителям]

Conjuges [супругам]

Liberos [детям]

Affines [свойственникам]

Dominos [хозяевам]

Servos [слугам]

Herum [домохозяину]

Famulos [челяди]

Vicinos [соседям]

Homines [человечеству]

Seipsum [самому себе]

[12]

Trinitas
 [Троица]

1 Быт I. 26. Сотворим (человека).

2 Человек⁴ стал как один из Нас, Быт III. 22 и Быт XI. 6, 7; Ис VI. 8.3⁵

[13]

Non Trinitas
 [не Троица]

Потому что это подрывает единство Бога. Вводит 3 богов.

Потому что несовместимо с правилом молитвы, предписанным в Священном Писании: если Бог в 3 лицах, как можно молить Его через Его Сына о Его Духе?

Отец один Бог Всевышний, Лк I. 32, 35.

Есть лишь одна независимая первопричина всего, Бог Всевышний, Рим XI. 36.

Господь будет один, и имя Его едино, Зах XIV. 9.

Господь Бог наш Господь один, Мк XII. 29.

Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя [Отца], единственного истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа, Ин XVII. 3. Если бы Дух Святой был Богом, знание Его было бы также необходимо для жизни вечной. Сия же есть жизнь

⁴ КJV: "the man is become as one of us". СП: «Адам стал как один из Нас».

⁵ Так в тексте.

вечная, да знают Христа как посланного, ни как в вечности рожденного, ни как со-
сущего Отцу. Bidle $\frac{1}{24}$ ⁶.

1 Кор VIII. 5, 6.

Есть один Дух, явно отличный от Бога, т.е. один Дух, сотворенный свыше.
1° Дух Святой. 2° Есть один Господь, отличный от Бога и потому соделанный, а ина-
че было бы 2 не-соделанных Господа, т.е. есть один, соделанный Господом свыше,
Иисус, Еф IV. 4–6; Деян II. 22, 23, 33, 36; Мф XXIV. 36; Мк XIII. 32.

Рим XV. 6.

Ин VI. 27.

Иак III. 9.

Ин VIII. 54. Иудеи не знают иного Бога, кроме Отца, и это был Бог св. Павла,
2 Тим I. 3; Деян III. 13; V. 30, 31; XXII. 14; Неем IX. 6. Ты, Господи, един. Ты одно
лицо.

1 «Сотворим человека» доказывает не больше, чем сходная формула, что гово-
рящий не одно лицо, Мк VI. 30; Ин III. 11; 2 Кор X. 1, 2. Пожалуй, это доказывает
лишь, что с Богом было какое-то другое лицо, которое Он использовал как в со-
творении других вещей, так и человека, а именно Дух, см. Пс CIV. 30 (СIII. 30);
Иов XXVI. 13; XXXIII. 4.

2 Быт III. 22. Это говорилось и Духу Святому, как и в Быт XI. 6, 7; Ис VI. 8.

3

[14]

Cultus

[поклонение]

И благословило все собрание Господа Бога отцов своих, и склонило головы,
и почтило Господа и Царя, 1 Пар XXIX. 20.

[15]

Propitio Placamen

[умилостивительная жертва]

Ipsi deo nihil minus gratum quam non omnibus patere ad se placandum et colendum
viam. Cicero de leg⁷.

[26]

Christus Deus Supremus

[Христос Бог Всевышний]

1 Если бы Христос не был Богом, то не мог бы искупить наши грехи.

2 Его называют Богом крепким⁸, Ис IX. 6.

3 ὡν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, Рим IX. 5⁹.

⁶ См. [Biddle, 1691b]. В числителе номер страницы, на которую ссылается Локк, в знаменателе – об-
щее число страниц в книге. Джон Бидль (1615–1662) считается родоначальником английского уни-
таризма, при жизни обвинялся в богохульстве, преследовался властями, с 1645 г. почти все время
находился в тюрьме.

⁷ «Самому божеству будет самым неугодным, если путь для его умилостивления и почитания не бу-
дет открыт для всех» [Цицерон, 1994, с. 118].

⁸ КJV: “mighty God”. СП: «богом крепким».

⁹ СП: «сущий над всем Бог, благословенный во веки».

[27]

Christus non Deus supremus
[Христос не Бог Всевышний]

Потому что мы должны чтить его за то, что Отец весь суд отдал Ему, Ин V. 22, 23. Но Всевышнего должно чтить наивысшим почитанием ради Него Самого: а не кого-то другого.

Потому что любовь к Отцу образует основание и причину любви к Сыну, 1 Ин V. 1.

Он есть Сын Всевышнего, Лк I. 32, и потому отличен от Всевышнего. Отец более Его, Ин XIV. 28.

Флп II. 5–8, см. Bidle $\frac{5}{24}$ ¹⁰, никто не может быть равен самому себе, равенство всегда между двумя, itd¹¹.

1 Кор VIII. 6. Которым всё, т.е. относящееся к нашему спасению, itd. 7. Бог сделал его Господом, Деян II. 39; Флп II. 9, 10.

Слава и благодарность, которые мы воздаем Христу, и вера и упование на Него пребывают не в Нем, но через Него устремлены к Богу Отцу, Флп II. 9, 10; 1 Пет I. 21; Ин XII. 44; Рим I. 8; XVI. 27, и потому Он не равен Богу.

Он предаст Царство и покорится Отцу, 1 Кор XV. 24, 25, 28. Отв.: Он покорится согласно Своей человеческой природе. Соотв. (1) Этого не найти в слове Божьем. (2) Это ставит вопрос, ибо допускает две природы во Христе, что сомнительно. (3) Это предполагает два лица во Христе, ибо покориться должен тот, что правил и подчинял, т.е. лицо, ибо никто другой не может быть Царем, и потому следует признать, что лицо Христа, которое считают лицом Бога Всевышнего, предает Свое Царство и становится покоренным. Или что Его человеческая природа есть лицо. Последнее подрывает учение о Троице, первое само себя, itd. 7. (4) Сказано, что Сын Сам покорится. Но как Сын Сам может покориться, если покоряется только человеческая природа, присоединенная¹² к Сыну, а не само лицо Сына? Bidle $\frac{8}{24}$ ¹³.

Бог превознес Его и сделал Его Господом, Флп II. 9–11, и воскресил Его из мертвых, Рим X. 9; IV. 24.

Если вечный Сын Божий, со-равный и со-сущий Отцу, был зачат и рожден Девой Марией, почему Ангел сказал Иосифу, что то, что зачато в ней, есть от Духа Святого? Мф I. 20. Bidle $\frac{11}{24}$ ¹⁴.

Лк I. 35; Деян X. 38; Лк XXII. 48; Мф XVII. 46.

1 Как Бог может дать сатисфакцию богу? Если одно лицо дает сатисфакцию другому, тогда тот, кто дает сатисфакцию, остается без сатисфакции или прощает, itd. 12¹⁵.

¹⁰ См. [Biddle, 1691b].

¹¹ То есть там же у Бидля.

¹² Локк употребляет слово “added”.

¹³ См. [Biddle, 1691b].

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Имеется в виду следующее место: “For how can God satisfy God? Can any one make satisfaction to himself? Neither will it relieve them, to reply, that there are several Persons in God, and so the Second satisfied the First. For if there be Three Persons to whom we are indebted, and but one of them satisfied, we are in as bad a condition as before, in that we stand in need of some one to make satisfaction to the Second and Third Persons in God. If the further answer, That the Second freely forgiveth us; This will make him more bountiful, than the First, who would not do it without receiving full satisfaction”. «Как Бог может удовлетворять Бога? Может ли кто-либо дать сатисфакцию себе? Не годится и ответ, что существуют несколько Лиц в Боге, так что Второе удовлетворило Первое. Ибо, если бы было Три Лица, кому мы задолжали, но

Ин XX. 17; Еф I. 7; Евр I. 8, 9.

2 Боже сильный, но на иврите El Gibbor, а не Hael Haggibbor, как называется Господь Саваоф, Иер XXXII. 18. Кроме того, слова в конце ст. 7¹⁶ отличают Христа от Господа Саваофа, делая Его божественность зависимой от щедрости Господа Саваофа. Bidle $\frac{15}{24}$ 17.

3 Бог над всем, ибо θεός там <в Рим IX. 5> без артикля и потому не обозначает высшее Божество.

[28]

Christus merus homo
[Христос только человек]

Христос был предузнан прежде основания мира, 1 Пет I. 20. Каким образом Он мог быть предузнан, имел ли Он тогда бытие? Bidle $\frac{4}{24}$ 18.

Адам есть образ его, Который должен был прийти, Рим V. 14. Был ли Адам образом его, сотворившим его или имевшим тогда бытие? itd. Ибо на греческом это τοῦ μέλλοντος, он, который должен был быть.

Един Бог, един и посредник между Богом и человеком, человек Христос Иисус, 1 Тим II. 5.

Самым лучшим, чем Он наделяется в Священном Писании, Он наделяется в качестве и под именем Человека как Посредника. Возносится на небо прежде своей смерти, Ин III. 13. Слышит истину от Бога, Ин VIII. 40. Верующие в Него имеют жизнь вечную, Ин III. 14, 15. Прощает грехи, Мф IX. 6–8. Вершит весь суд, Ин V. 22, 23, 27. Господин субботы, Мк II. 28. Виновник воскресения, 1 Кор XV. 21, 22. Дух животворящий, ст. 45. Господь с неба, ст. 47. Посылает Своих ангелов, чтобы собрать избранных Своих, Мф XXIV. 30, 31. Воздает каждому по делам его, XVI, 27. Грядет в Царствии Своем, ст. 28. Владычествует вечно властью, данной Ему, чтобы все народы служили Ему, Дан VII. 13, 14. Bidle $\frac{9}{24}$ 19.

Он должен был быть воздвигнут пророком из среды израильтян, Втор XVIII. 15, потому не существовал во времена Моисея или до него.

Деян II. 22, 23, 36.

Ин X. 33–36. Если бы божественность Христа состояла в божественной природе помимо человеческой, то необходимо было бы для ответа иудеям провозгласить это, itd. 11, но Он говорит, что Он Бог, потому что Отец освятил и послал Его.

Если бы вечный Сын Божий равный Отцу был зачат и рожден от Девы Марии, почему Ангел сказал Иосифу, что Тот, Кто зачат в ней, от Духа Святого, Мф I. 20; Лк I. 35; Деян X. 38; Лк XXII. 48; Мф XXII. 46.

только одно из них было удовлетворено, этот ответ тоже не годился бы, как и первый, поскольку нам нужен кто-то, дающий сатисфакцию Второму и Третьему Лицам в Боге. Если нам отвечают, что Второе Лицо безмездно прощает нас, это делает его более щедрым, чем Первое Лицо, которое не сделало бы это, не получив полной сатисфакции» [Biddle, 1691b, p. 12].

¹⁶ Ис IX. 7.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

[29]

Christus non merus homo
[Христос не только человек]

Потому что Дух Его был в древних пророках, 1 Пет I. 11. JL

[30]

Spiritus Sanctus Deus
[Бог Дух Святой]

1 Отец, Сын и Дух Святой равны, потому что поставлены в один ряд, Мф XXVIII. 19.

2 Святой Дух, если бы не был вездесущим, не мог бы пребывать в столь многих сразу, а если Он вездесущий, то Он Бог.

[31]

Spiritus Sanctus Non Deus
[Дух Святой не Бог]

Старший из служебных духов, Евр I. 14, а также I Пет I. 12, Евр I. 7, а также Деян II. 2–4. Подобно тому как имеется один главный дух среди злых ангелов, называемый сатаной или противником, 1 Пет V. 8, нечистым духом, Зах XIII. 2, злым духом от Бога, 1 Цар XVI. 15, 16, духом от Бога, itd. 23, имеется и один главный дух среди благих ангелов, называемый Защитником²⁰, Ин XVI. 7, Святым Духом, Еф IV. 30, благим Духом Божиим, Неем IX. 20, Духом, Деян X. 19, Духом Божиим, 1 Кор VII. 40.

Ниже Бога по всему смыслу Писания, Неем IX. 6, 20; Ин XVI. 7, 8; Рим VIII. 26, 27; Деян XIX. 2; Еф IV. 4–6; 1 Кор XII. 3, 4 и далее; Лк III. 21, 22; 1 Кор II. 11–13; Откр XXII. 12, 17; Деян V. 32; Гал III. 5; 1 Кор VIII. 4. Bidle $\frac{13}{16}$ ²¹.

Потому что отличается в Писании от Бога. Лицо и сущность Бога не различны. 1° Потому что нет основания в Священном Писании для такого различения. 2° Нет отчетливого понятия, кроме как в звуках. 3° Чтобы лицо было отлично от сущности Бога, оно должно быть чем-то конечным, и тогда Бог конечен; или бесконечным, и тогда в Боге две бесконечности и, следовательно, Бога два. 4° Говорить о Боге безлично нелепо. *Persona est suppositum intelligens*²².

Потому что Он не от Себя говорит, но будет говорить, что услышит от Другого, Ин XVI. 13, 14.

Потому что Он есть дар Божий, Деян XII. 17²³; Неем IX. 20; Рим V. 5.

Потому что Он меняет место, Лк III. 22, 23; Ин I. 32.

Потому что Он молит Бога, Откр XXII. 12, 17.

Потому что люди были учениками и верующими в Бога без веры в Духа Святого, Деян XIX. 2; Рим X. 14. Bidle $\frac{4}{16}$ ²⁴.

1 Не равны, потому что поставлены в один ряд, Мф XXVIII. 19, см. 1 Тим V. 21; Лк IX. 26. Во имя Святого Духа, т.е. в Дух Святой, в наставление Святого Духа, itd. 8²⁵.

²⁰ Локк: "Advocate". KJV: "Comforter". СП: «Утешитель».

²¹ См. [Biddle, 1691d].

²² Понимание предполагает лицо (*лат.*).

²³ На самом деле Деян VIII. 20.

²⁴ См. [Biddle, 1691e].

²⁵ См. [Ibidem].

2 Если Дух вездесущ и, следовательно, Бог, пребывающий в столь многих, не будет ли и Сатана на том же основании вездесущ? См. Мк IV. 15; 3 Цар XXII. 22, 23; 2 Тим II. Стих последний; 2 Кор IV. 4; Откр I. 13; Ин VIII. 38; Откр XII. 9; XX. 2, 3. Дух не вездесущ, Ин XV. 26; Гал IV. 6; 1 Пет I. 12; Ин I. 32; Лк III. 21, 22. Дух пребывает в святых благодаря Своим дарам и действию, но не своей субстанции. Если бы это было благодаря Его лицу и субстанции, Он тогда наполнил бы весь мир и пребывал одинаково во всех людях. Bidle $\frac{16}{16}$ 26.

Нигде в Писании определенно не заповедано любить и почитать Дух Святой. Он ниже Христа, Ин XVI. 13–15, что очевидно из преимуществ, получаемых от Одного и Другого, из мудрости Духа, знания, веры, дара исцелений, чудотворения, пророчества, различения духов, языков, истолкования языков, 1 Кор XII. 8–10, из прощения грехов Христом, Кол III. 13. Он есть залог нашего небесного наследия, Еф I. 14. Небесное наследие, Мф XXV. 34; Лк XXII. 29; Ин XVII. 2. Из свидетельства Духа, что мы чада Божии, Рим VIII. 16. Из власти Христа становиться чадами²⁷ Божиими, Ин I. 12. Дух дается по покаянию. Христос дает само покаяние, Деян V. 31.

[32]

Anima humana Immaterialis
[душа человека нематериальна]

2 Кор XII. 2. An in corpore an extra corpus nescio²⁸.

Мф X. 28; Лк XII. 4, 5. Не бойтесь могущих убить тело, душу же не способных убить.

И возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, Который дал его, Еккл XII. 7.

Отче! в руки Твои предаю дух Мой, Лк XXIII. 46.

Господи Иисусе! прими дух мой, Деян VII. 59.

Si anima sit crasis corporea, quae dissoluto corpore tota perit, fieri utique non potest ut idem numero homo post mortem resurgat, Nactenus Episcopus $\frac{354}{440}$ 29.

1 Мы не можем представить себе мыслящим ни материальный атом, ни какую-либо систему атомов или частиц. JL

2 ψυχή во многих местах Нового Завета обозначает только одушевленную жизнь и мыслится в этом наличном мире безотносительно к какому-либо материальному или нематериальному существу или субстанции, в которых она пребывает. Так в Мф II. 20; VI. 25; XX. 28; Мк X. 45; Лк XIV. 26; Ин X. 11; XII. 25; Деян XX. 24; Деян XXVII. 10, 22; Рим XI. 3; XVI. 4; 1 Кор XV. 44, 45. Апостол говорит здесь о духовном теле и одушевленном теле, из чего ясно, что материя способна к одушевленности и духовности³⁰, в чем же тогда заключается различие между телом, душой

²⁶ См. [Biddle, 1691c].

²⁷ KJV: “sons”. СП: «чадами». Локк: “children”.

²⁸ Vul: “in corpore nescio sive extra corpus nescio”. KJV: “whether in the body, I cannot tell; or whether out of the body, I cannot tell”. СП: «в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю».

²⁹ «Если бы душа была чем-то телесным, полностью погибающим с разрушением тела, то невозможно, чтобы она воскресала после смерти как один и тот же человек. До этого места, Епископий». Латинский текст: “At si anima non est substantia permanens, sed qualitas, sive crasis, quae dissoluto corpore tota perit atque extinguitur, fieri utique non potest, ut idem numero homo post mortem resurgat” [Episcopus, 1678, p. 354]. Crasis – транслитерация греч. κρῆσις, смешение, смесь, соединение. См. также: [Nuovo, 2002, p. 259].

³⁰ У Локка: “animality and spirituality”.

и духом? И может быть рассматриваема в трех состояниях, во-первых, как просто тело, бесчувственная материя; как *σῶμα ψυχικόν*, то состояние чувствующего мыслящего существа в этой жизни, которое, находясь в зависимости от питания, и поддержки, и притока новой материи, является тленным. *Spīrit̄ σῶμα πνευματικόν*, такое состояние чувствующего мыслящего существа или тела, которое имеет в самом себе прочную жизнь и энергию, не нуждаясь ни в каком внешнем притоке, и потому не подвержено тлению. Контекст XV Кор проясняет слова о разном состоянии человека до воскресения и после него. Он говорит, что одно есть тело душевное³¹ тленное и смертное, а другое тело духовное нетленное и бессмертное, как увидит всякий, кто внимательно рассмотрит то, что написано начиная со ст. 40 и до ст. 55. Ибо апостол не делает здесь никакого различия между душой и телом материальным и нематериальным, как если бы одно умерло, а другое продолжало жить, одно воскресало, а другое нет, но говорит обо всем человеке как умирающем и обо всем человеке как воскресшем; этот человек, каков он до воскресения? ст. 44, он говорит, что он *σῶμα ψυχικόν*, душевное³² тело, которое сеется в тлении, ст. 42, подвержено тлению и гибели, сеется в уничтожении, ст. 43, в противопоставлении славе, которая, ст. 40 и 41, есть состояние тел небесных, сияющих, и длящихся, и не подверженных тлению. Созданное из грубой земли, ст. 47, плоти и крови, ст. 50. Человек после воскресения, что он такое? Тело духовное, ст. 44, 45, нетленное, ст. 42, 52, в славе, ст. 43 и 40, 41, небесное, ст. 39, 47, 48, 49, и ясно, что это то самое тленное, которое облекается в нетление, ст. 53. Так что бессмертие вовсе не обязано собой нематериальности и не основано на ней, поскольку по своей природе нетленно. Апостол не знал аргумента, на котором так настаивают, но, наоборот, говорит, что сие тленное должно измениться и облечься в нетление, а сие смертное облечься в бессмертие. Это тленное и смертное относятся не к телу в его противопоставлении душе, но ко всему в целом человеку, что ясно из предыдущей части этой главы, в частности ст. 18, 19, 22, 35, 36, 37. То, что сеется, есть все в целом семя, и то, что умирает, есть все в целом семя. Если кто-то думает, что из слов св. Павла в 2 Кор V. 1, 2, 3, 4 следует, что в нас есть нематериальная неизменная субстанция, отличная от тела, пусть сравнит 1 Кор XV. 35, 36, 37, 38 и решит, не должен ли он с помощью этого аргумента также заключить, что в пшеничном зерне есть нематериальная субстанция, называемая пшеничным зерном, как в другом месте нематериальная субстанция называется мы. См. Ин V. 28, 29. Стоит заметить также, что во всем Новом Завете нет ни одного упоминания о воскресении тела, хотя это и проникло в веру, но повсюду воскресение относится ко всему человеку. Воскресение противопоставляется состоянию бесчувственности и смерти в человеке, что ясно из разговора между Марфой и нашим Спасителем, Ин XI. 21–26 и Деян II. 31, *οὐ κατέλειφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς ᾄδου*³³, т.е. он не должен быть оставлен в состоянии мертвом или бесчувственным.

³¹ KJV: “natural”. СП: «душевное». Локк: “animal”. Локк употребляет “animal” (от лат. “anima” – жизнь, душа, живое) одновременно и в смысле «животное», и в смысле «живое», и в смысле «одушевленное», что создает трудности при переводе. См. также: [Локк, 2020, с. 110–125]. Становится понятным компромиссное “natural” в KJV.

³² То же.

³³ СП: «не оставлена душа Его в аде».

[33]

Anima humana Materialis
[душа человека материальна]

Жизнь плоти в крови, и я дал ее вам на алтаре, чтобы дать искупление вашим душам: ибо именно кровь дает примирение душе, Лев XVII. 11³⁴.

Но плоти с душою ее, которая есть кровь ее, не ешьте. Я точно взыщу кровь вашу жизнью ваших: взыщу ее от всякого зверя, и от руки человека, от руки каждого брата его взыщу жизнь человека, Быт IX. 4, 5³⁵.

1 Невозможно вообразить подвижную субстанцию без протяжения, ибо того, что не имеет протяжения, нет нигде, т.е. – нет. JL Из этого и противоположного ему следует, что имеется нечто в природе духов или мыслящих существ, что мы не можем себе представить. JL

2 См. следующую страницу.

[34]

Credenda necessario ad Salutem
[то, во что необходимо верить для спасения]

Animae Immaterialitas. Aliter credi non potest resurrectio eiusdem numero hominis.
Epis. $\frac{354}{440}$ 36.

[36]

Homo lapsus Liber
[человек падший свободен]

Liber est qui potest agere vel non agere³⁷. JL

Ubicunque necessitas mera dominatur, ibi Religioni non est locus³⁸. Epis. $\frac{357}{440}$.

In libero agente potentia ad agendum simul est cum potentia ad non agendum sed agens ipse se determinare potest ad agendum aut non agendum prout vult vel cum ad agendum se determinavit ab agendo cessare et actionem suam cohibere aut suspendere³⁹. JL

³⁴ Локк воспроизводит KJV: “the life of the flesh is in the blood: and I have given it to you upon the altar to make an atonement for your souls: for it is the blood that maketh an atonement for the soul”. СП: «потому что душа тела в крови, и Я назначил ее вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает».

³⁵ Локк воспроизводит KJV: “But flesh with the life thereof, which is the blood thereof, shall ye not eat. And surely your blood of your lives will I require; at the hand of every beast will I require it, and at the hand of man; at the hand of every man’s brother will I require the life of man”. СП: «только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте; Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу ее от всякого зверя, взыщу также душу человека от руки человека, от руки брата его».

³⁶ «Нематериальность души. Иначе невозможно верить в воскресение того же самого человека» [Episcopus, 1678, p. 354; Nuovo, 2002, p. 259].

³⁷ «Любой, кто способен действовать или не действовать, является свободным» (лат.).

³⁸ «Там, где правит абсолютная необходимость, нет места религии» [Episcopus, 1678, p. 357].

³⁹ «В свободно действующем власть действовать одновременна с властью не действовать, но действующий сам способен определить, действовать или не действовать, в зависимости от того, пожелает ли он действовать или воздержаться от действия и остановиться, отложив свое действие» (перифраза [Episcopus, 1678, p. 358]).

[37]

Homo lapsus non liber
[человек падший не свободен]

[38]

Adami <Hominis>⁴⁰ Status ante Lapsum
[состояние Адама <человека> до падения]

Anima non rasa tabula uti infantium omnium post nascendorum sed scientia actuali praedita earum rerum omnium quas in statu isto scire homini intererat et capacitate ad scientiam ulteriorum adipiscendam, sive per rationcinationem, sive per experientiam, sive per revelationem. Cum hac scientia consistebat 1° ignoratiam quarundam rerum. Ignorabat enim se nudum esse. Nesciebat adhuc bonum et malum &c: 2° potentia errandi et patiendi seductionem⁴¹. Змей обманул Еву, Быт III. 13; 2 Кор XI. 3; 1 Тим II⁴². 14. 3° potentia uxorem impensius et inordinatius amandi⁴³, Быт III. 12; 1 Тим II. 13.

[40]

Lex operum
[закон дел]
Рим III. 27

Закон дел – это закон, который требует совершенного послушания и по которому человек не может быть оправдан без совершенного послушания. Это закон, не допускающий прощения или послабления в полном и точном выполнении каждой своей буквы. Такое полное послушание называется δικαιοσύνη, законностью, что переводится как «праведность», Рим II. 26; IV. 6; V. 18; X. 6; Гал II. 21; Тит III. 5; 2 Пет III. 13; Рим IV. 5, 9, 22; Гал III. 6; Иак II. 23.

Закон гласит: соблюдай постановления Мои и законы Мои, которые человек исполняя будет жив ими, Лев XVIII. 5; Иез XX. 11; Рим X. 5; Гал III. 12, а если преступишь, то умрешь.

Закон дел содержит и позитивный закон, данный Адаму, и тот, что был дан Моисею, и закон природы, что очевидно из Рим II. 14, 15; III. 9, 20, 23.

[41]

Lex fidei
[закон веры]
Рим III. 27

Закон веры – закон, по которому Бог оправдывает человека за веру, даже если по своим делам он не праведен и не достигает совершенного послушания закону дел. И в этом случае Бог засчитывает ему веру в праведность, т.е. в полное исполнение закона, Рим IV. 3, 5, 6, 7, 8, 23, 24.

⁴⁰ “Hominis” написано над строкой, вероятно, как замена “Adami”, но при этом “Adami” не зачеркнуто [Nuovo, 2002, p. 260].

⁴¹ «[До падения] душа не была tabula rasa, как у младенцев, она была снабжена тем, что ей нужно было знать в этом состоянии, и наделена способностью добывать новое знание через рассуждение, опыт или откровение. Несмотря на знание, имело место также 1° неведение в отношении некоторых вещей. Ибо не ведал, что был наг. Все еще не знал добра и зла и т.д., 2° силы греха и обольщения» (лат.).

⁴² СП: «обольстил», «прельстил». KJV: “beguiled”, “deceived”.

⁴³ «3° силы чрезмерной и беспорядочной любви к жене» (лат.).

В чем заключалась вера, за которую Бог оправдал Авраама, сочтя его совершенно праведным? То была вера Богу, когда Бог дал ему обещание в ковенанте⁴⁴, который он с Ним заключил. Это будет ясно всякому, кто рассмотрит следующие места вместе. Быт XV. 6. Он поверил в Господа, т.е. твердо положился на Господа, будучи уверен в исполнении Им обещанного, Рим IV. 3. 18–23; Гал III. 6; Иак II. 23.

Но оправдает ли нас самих вера в то, чему поверил Авраам, а именно что, одряхлев, он будет иметь ребенка, и что потомство его будет владеть землею Хананскую, поскольку Бог его веру вмения засчитал ему в праведность? Нет. Но апостол говорит нам, Рим IV. 12, что в нас должна быть такая вера, какая была у него, т.е. безоговорочная вера в то, во что Бог требует поверить ныне под Евангелием, как Он говорит нам, ст. 24. Это написано нам в наставление.

[42]

Satisfactio Christi. Aff:
[сатисфакция Христова, позитивн.:]

[43]

Satisfactio Christi. Neg:
[сатисфакция Христова, негативн.:]

Иисус Христос пострадал ради Самого Себя и ради нас. Он пострадал ради Самого Себя, (1) для радости, которая Ему предлежала, т.е. чтобы обрести славные и вечные награды за добротное страдание и славу Божию, Евр XII. 2. (2) Потому что надлежало, чтобы Тот, для Которого всё и от Которого всё, т.е. Бог, приводящий многих сынов в славу, сделал вождя спасения нашего, т.е. Христа, совершенным через страдания, Евр II. 10⁴⁵. Он пострадал ради нас по многим причинам, (1) чтобы вверить человечество милости, прощению и расположению Бога на условиях веры и обновления жизни с нашей стороны. Унитарии признают, что Господь Христос сделал себя добровольной искупительной жертвой за наши грехи, что можно видеть как в Раковском катехизисе⁴⁶ у Шлихтинга в «Посланиях»⁴⁷ и у Руара⁴⁸, так и во всех наших недавних изданиях на английском языке. Мы отрицаем следующее: что эта жертва была совершена через истинное и надлежащее удовлетворение, или полное и эквивалентное возмещение по суду Божию.

⁴⁴ Подробнее см.: [Tetlow, 2007].

⁴⁵ Локк: “Because it became him, for whom are all Things & by whom are all Things i.e. God in bringing many sons to glory to make the Captain of our Salvation i.e. Christ perfect through sufferings”. KJV: “For it became him, for whom are all things, by whom are all things, in bringing many sons unto glory, to make the captain of their salvation perfect through sufferings”. СП: «Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, вождя спасения их совершил через страдания».

⁴⁶ См.: [Catechesis ecclesiarum Polonicarum, 1659 (1665)]. Это издание вышло с добавлениями и под редакцией Й. Шлихтинга. Самый первый текст на польском датируется 1605 г., издан в Ракове, а в 1609 г. в переработанном виде на латыни, с посвящением Якову I. В 1652 г. вышло английское издание, скорее всего, в переводе и с предисловием Джона Бидля [Racovian Catechisme, 1652]. На этот текст и ссылается Локк.

⁴⁷ Йонас Шлихтингиус, или Шлихтинг (Jonasz Szlichtyng) (1592–1661), польский теолог, один из авторов “Bibliotheca fratrum Polonorum”. См. также [Slichtingius, 1665]. Издано в 1665 в. в виде шестого тома «Библиотеки польских братьев». Об обвинении Локка в социнианстве см. [Higgins-Biddle, 1999, p. LVIII и далее], а также [Marshall, 2000].

⁴⁸ Мартинус Руарус, Martinus Ruarus (1588–1657) – польский теолог. Имеется в виду его переписка [Ruarus, 1677; Ruarus 1681].

Мы говорим, что эта жертва (как все другие жертвы) была лишь подношением или обращением к милости Божией: жертва, которую Богу было угодно принять за нас, хотя Он мог бы и отклонить ее. И по этой причине повсюду в Священном Писании говорится, что Бог прощает нам наши грехи, а не что Он получил сатисфакцию или их эквивалент. Considerations $\frac{11}{61}$ ⁴⁹.

[44]

Electio [избрание]

Не вижу, в чем польза учения об избрании и непоколебимости, если только не для того, чтобы склонить к сомнению и пренебрежению долгом людей, которых однажды убедили, что они находятся в состоянии благодати, а это состояние, как им говорят, они не могут утратить. Ибо никто не может знать, что он избран, кроме как имея истинную веру, и никто не может знать, имея такую веру, что он не может отпасть от общей либо спасающей веры (как их различают), которые столь похожи, что тот, кто верует, не может распознать, такая ли она, что он может от нее отпасть, или же нет. См. Calv: Inst., I. 3, с. 2, § 12⁵⁰. Кто именно избран, или имеет веру, от которой не может отпасть, становится известно только в последний день, и потому тщетны разговоры об этом ныне, до того, как такая вера будет с достоверностью отмечена. JL

[46]

Redemptio & Ransom
[избавление и выкуп]

Христовыми страданиями и смертью мы избавлены не от наказания, но прежде всего от греха, а от наказания, потому что свободны от греха, Тит II. 14; Гал I. 4; Еф V. 25; 1 Пет I. 18; Евр IX. 14; Кол I. 21, 22; Рим VI. 6, 10; 1 Пет II. 24, 25; Кол II. 14; 1 Пет IV. 2; 2 Кор V. 14. 15. Христос своею смертью избавляет нас от греха тем, что Его смерть – доказательство истинности Его учения и великий аргумент, приводящий их к послушанию Евангелию, посредством чего они оставляют грех и тем самым избегают наказания. Чтобы восстановить закон природы и естественную религию, почти уничтоженные тленом, Бог отдает Своего Сына на смерть, которая поэтому называется выкупом, 1 Кор VI. 20; 1 Тим II. 6; Ос XIII. 14. Первая и главная цель Христовой смерти – доказательство того, что Евангелие побуждает к святости, и ради всех таких, как они, на кого она так действует, Бог принимает ее как жертву и прощает им их грехи, Евр V. 5, 8, 9, 10; 1 Ин II. 1, 2. Искупительной ее делает принятие Богом, а не ее заслуга, Пс L. 19; Чис XXV. 13.

Перевод А.А. Яковлева

⁴⁹ См. [Nye, 1694, p. 11; Nuovo, 2002, p. 260].

⁵⁰ См. [Кальвин, 1998, с. 26–28].

Список литературы

- Кальвин, 1998 – *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. М.: РГГУ, 1998.
- Локк, 2018 – *Локк Дж.* Устав и правила религиозного общества “Dry Club” // История философии / History of Philosophy. 2018. Т. 23. № 1. С. 127–129.
- Локк, 2020 – *Локк Дж.* Эскизы о воскресении // История философии / History of Philosophy. 2020. Т. 25. № 1. С. 110–125.
- Цицерон, 1994 – *Цицерон.* О законах // Цицерон. Диалоги. М.: Ладомир: Наука, 1994.
- Biddle, 1691a – *Bidle J.* The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume. London, 1691. 336 p. (Reprint of 1647 and 1648; без сквозной нумерации.)
- Biddle, 1691b – *Bidle J.* A Confession of Faith touching the Holy Trinity, According to the Scripture // *Bidle J.* The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume. London, 1691. P. 1–24. (Reprint of 1648.)
- Biddle, 1691c – *Bidle J.* An Answer to the Grand Objections of the Adversaries, touching the supposed Omnipresence of the Holy Spirit. XII Arguments Drawn out of the Scripture. Wherein the commonly received Opinion touching the Deity of the Holy Spirit, is clearly and fully refuted // *Bidle J.* The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume. London, 1691. P. 14–16. (Reprint of 1647.)
- Biddle, 1691d – *Bidle J.* A Letter written to Sir H.V. a Member of the Honourable House of Commons. A Short Account of the Life of John Bidle, Master of Arts, with a Letter by him to Sir H.V., a Member of the Honourable House of Commons, asserting the Holy Spirit to be the Chief of all Ministering Spirits, &c. // *Bidle J.* The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume. London, 1691. P. 12–16. (Reprint of 1648.)
- Biddle, 1691e – *Bidle J.* XII Arguments Drawn out of the Scripture. Wherein the commonly received Opinion touching the Deity of the Holy Spirit, is clearly and fully refuted // *Bidle J.* The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume. London, 1691. P. 1–16. (Reprint of 1647.)
- Catechesis ecclesiarum Polonicarum, 1665 – Catechesis ecclesiarum Polonicarum, Unum Deum Patrem, illiusque Filium unigenicum, una cum Spiritu Sancto ex S. Scriptura consentientium. Irenopoli [Amsterdam], Sumtibus Friderici Theophili, post annum Domini 1659 (1665).
- Episcopius, 1678 – *M. Simonis Episcopii* Institutiones Theologicae, I. Liber Quarti. Sectio Tertia. De Creatione. Caput V. De anima hominis; ejusque immortalitate, & intelligendi facultate // *M. Simonis Episcopii* Opera Theologica, Editio secunda. Hagae-Comitis, Ex Officina Arnoldi Leers, 1678. 905 p.
- Locke, 1824 – *Locke J.* Of the Conduct of the Understanding // The Works of John Locke. In nine volumes. The 12th edition. Volume the second. London: C. Baldwin, 1824. P. 331–402.
- Locke, 1975 – *Locke J.* An Essay concerning Human Understanding / Ed. with a Foreword by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975. 748 p.
- Locke, 1979 – The Correspondence of John Locke / Ed. by E.S. de Beer. In VIII vols. Vol. V. Oxford: Clarendon Press, 1979. 800 p.
- Locke, 1999 – *Locke J.* The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures / Ed. by J.C. Higgins-Biddle. Oxford: Clarendon Press, 1999. CXXXIX + 261 p.
- Locke, 2002 – *Locke J.* Writings on Religion / Ed. by V. Nuovo. Oxford: Clarendon Press, 2002. LVII + 290 p.
- Marshall, 1994 – *Marshall J.* John Locke: Resistance, Religion and Responsibility. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 485 p.
- Marshall, 2000 – *Marshall J.* Locke, Socinianism, “Socinianism”, and Unitarianism // English Philosophy in the Age of Locke / Ed. by M.A. Stuart. Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 111–182.
- Montuori, 1983 – *Montuori M.* John Locke on Toleration and the Unity of God. Amsterdam: J.C. Gieben Publishers, 1983. 235 p.

Nuovo, 2002 – *Nuovo V. Introduction // Locke J. Writings on Religion / Ed. by V. Nuovo. Oxford: Clarendon Press, 2002. P. I–LVII.*

Nuovo, 2000 – *Nuovo V. Locke's Theology, 1694–1704 // English Philosophy in the Age of Locke / Ed. by M.A. Stuart. Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 188–189.*

Nye, 1693 – [*Stephen Nye*] *Considerations on the Explications of the Doctrine of the Trinity, By Dr. Wallis, Dr. Sherlock, Dr. S-th, Dr. Cudworth, and Mr. Hooker; as also on the Account given by those that say, the Trinity is an Unconceivable and Inexplicable Mystery. London, 1693. 35 p.*

Racovian Catechisme, 1652 – *The Racovian Catechisme; vvherein You have the substance of the Confession of those Churches, which in the Kingdom of Poland, and Great Dukedom of Lithuania, and other Provinces appertaining to that Kingdom, do affirm, That no other save the Father of our Lord Jesus Christ, is that one God of Israel, and that the man Jesus of Nazareth, who was born of the Virgin, and no other besides, or before him, is the oneley begotten Sonne of God. Printed at Amsterledam for Broerer Janz. Amsterdam, 1652. 176 p.*

Ruarus, 1677 – *Martini Ruari, Nec non H. Grotii, M. Mersenni, M. Gittichii, & Naerani. Ad ipsum Epistolarum selectarum centuria. Amstelodami, Apud Davidem Crispicum, 1677. 473+16 p.*

Ruarus, 1681 – *Martini Ruari, Nec non aliorum Illustrium, Spectabilium, Doctorumque, Virorum, quorum nomina in Indice videbis, ad ipsum vel ejus causa scriptarum Epistolarum Selectarum Centuria. Altere & Ultima. Amstelodami, Apud Davidem Ruarum, 1681. 448 p.*

Schlichtingius, 1665 – *Jonae Slichtingii de Bukawiec. Commentaria Posthuma, in plerosque Novi Testament Libros. In duos Tomos distincta. Sumpibus irenici Philalethii, Irenopolis [Amsterdam], 1656 [1665]. 325+477 p.*

Tetlow, 2007 – *Tetlow J. John Locke's Covenant Theology // Locke Studies. 2007. Vol. 9. P. 167–199.*

Wainright, 1987 – *Wainright A.M. Introduction // Locke J. A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul / Ed. by A.M. Wainright. In 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1987. 833 p.*

John Locke. *Adversaria Theologica* 94

(*Preface by Anatoly A. Yakovlev*)

e-mail: yakovlev1632@gmail.com

The following is the Russian translation of several notes put down by John Locke after 1694 in his notebook named “*Adversaria Theologica* 94”. These notes allow a clearer view of the evolution of Locke’s theological standing and make more certain his design to write a treatise on soteriology containing polemics with John Biddle and Jean Calvin. More positive ideas are rooted in Locke’s mortalism and his Biblical hermeneutics. The concept of mortalism, sometimes named materialism in XVII century, presupposes that death takes the whole man, not only his body, and consequently the whole man is what to be raised, though in a changed state. Locke also introduces a new mode of argumentation relying on paraphrasing the texts of the Bible, primarily Epistles of St. Paul, and revealing the original sense of fundamental Biblical as well as philosophical notions. Locke suggests that matter is disposed to receive from God, if that be His wish, the faculties of perception and understanding or a substance with such faculties. This notion of disposition is also used in discussion of *tabula rasa* and ideas as primary matter of understanding after the Fall, and of restoration of Man to the state of ante lapsum.

Keywords: John Locke, John Biddle, Jean Calvin, Resurrection, Salvation, Redemption, law of faith, law of works, soul, spirit, matter, Trinity

References

Biddle J. *The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume.* London, 1691. 336 p.

Biddle J. A Confession of Faith touching the Holy Trinity, According to the Scripture, in: Biddle J. *The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only*

the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume. London, 1691, pp. 1–24.

Biddle J. An Answer to the Grand Objections of the Adversaries, touching the supposed Omnipresence of the Holy Spirit. XII Arguments Drawn out of the Scripture. Wherein the commonly received Opinion touching the Deity of the Holy Spirit, is clearly and fully refuted, in: Biddle J.A. *The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume.* London, 1691, pp. 14–16.

Biddle J. A Letter written to Sir H.V. a Member of the Honourable House of Commons. A Short Account of the Life of John Bidle, Master of Arts, with a Letter by him to Sir H.V., a Member of the Honourable House of Commons, asserting the Holy Spirit to be the Chief of all Ministering Spirits, &c., in: Biddle J. *The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume.* London, 1691, pp. 12–16.

Biddle J. XII Arguments Drawn out of the Scripture. Wherein the commonly received Opinion touching the Deity of the Holy Spirit, is clearly and fully refuted, in: Biddle J. *The Faith of One God, Who is only the Father, and of One Mediator between God and Men, Who is only the Man Christ Jesus; and of one Holy Spirit, the Gift (and sent) of God; Asserted and Defended, In Several Tracts contained in this Volume.* London, 1691, pp. 1–16.

Calvin J. *Nastavlenie v khristianskoi vere* [Christianae religionis institutio]. Moscow: RGGU Publ., 1998. (In Russian)

Cicero. *O zakonakh* [De legibus]. Moscow: Lodomir Publ. – Nauka Publ., 1994. (In Russian)

Catechesis ecclesiarum Polonicarum, Unum Deum Patrem, illiusque Filium unigenicum, una cum Spiritu Sancto ex S. Scriptura consentientium. Irenopoli [Amsterdam], Sumtibus Friderici Theophili, post annum Domini 1659 (1665).

The Correspondence of John Locke, ed. by E.S. de Beer, in 8 vols, vol. V. Oxford: Clarendon Press, 1979. 800 p.

M. Simonis Episcopii Institutiones Theologicae, I. Liber Quarti. Sectio Tertia. De Creatione. Caput V. De anima hominis; ejusque immortalitate, & intelligendi facultate, in: M. Simonis Episcopii. *Opera Theologica*, Editio secunda. Hagae-Comitis, Ex Officina Arnoldi Leers, 1678. 905 p.

Locke J. Of the Conduct of the Understanding. *The Works of John Locke*, in nine volumes. The 12th edition. Volume the second. London: C. Baldwin, 1824, pp. 331–402.

Locke J. *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975. 748 p.

Locke J. *The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures*, ed. by J.C. Higgins-Biddle. Oxford: Clarendon Press, 1999. CXXXIX+261 p.

Locke J. *Writings on Religion*, ed. by V. Nuovo. Oxford: Clarendon Press, 2002. lvii+290 p.

Locke J. *Ustav i pravila religioznogo obschestva «Dry Club»* [The Charter and the Rules of a religious Society “Dry Club”], *Istoria filosofii / History of Philosophy*, 2018, vol. 23, no. 1, pp. 127–129. (In Russian)

Locke J. *Eskizy o voskresenii* [Drafts on Resurrection], *Istoria filosofii / History of Philosophy*, 2020, vol. 25, no. 1, pp. 110–125. (In Russian)

Marshall J. *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 485 p.

Marshall J. Locke, Socinianism, “Socinianism”, and Unitarianism, *English Philosophy in the Age of Locke*, ed. by M.A. Stuart. Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 111–182.

Montuori M. *John Locke on Toleration and the Unity of God*. Amsterdam: J.C. Gieben Publishers, 1983. 235 p.

Nuovo V. Introduction, in: *John Locke: Writings on Religion*, ed. by V. Nuovo. Oxford: Clarendon Press, 2002, pp. I–LVII.

Nuovo V. Locke’s Theology, 1694–1704, *English Philosophy in the Age of Locke*, ed. by M.A. Stuart. Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 188–189.

[Stephen Nye]. *Considerations on the Explications of the Doctrine of the Trinity, By Dr. Wallis, Dr. Sherlock, Dr. S-th, Dr. Cudworth, and Mr. Hooker; as also on the Account given by those that say, the Trinity is an Unconceivable and Inexplicable Mystery.* London, 1693. 35 p.

The Racovian Catechisme; vwherein You have the substance of the Confession of those Churches, which in the Kingdom of Poland, and Great Dukedom of Lithuania, and other Provinces appertaining to

that Kingdom, do affirm, That no other save the Father of our Lord Jesus Christ, is that one God of Israel, and that the man Jesus of Nazareth, who was born of the Virgin, and no other besides, or before him, is the oneley begotten Sonne of God. Printed at Amsterledam for Brooer Janz, Amsterdam, 1652. 176 p.

Martini Ruari, Nec non H. Grotii, M. Mersenni, M. Gittichii, & Naerani. *Ad ipsum Epistolarum selectarum centuria*. Amstelodami, Apud Davidem Crispicum, 1677. 473+16 p.

Martini Ruari, *Nec non aliorum Illustrium, Spectabilium, Doctorumque, Virorum, quorum nomina in Indice videbis, ad ipsum vel ejus causa scriptarum Epistolarum Selectarum Centuria*. Altere & Ultima. Amstelodami, Apud Davidem Ruarum, 1681. 448 p.

Jonae Slichtingii de Bukawiec, *Commentaria Posthuma, in plerosque Novi Testament Libros*. In duos Tomos distincta. Sumptibus irenici Philalethii, Irenopolis [Amsterdam], 1656 [1665]. 325+477 p.

Tetlow J. John Locke's Covenant Theology. *Locke Studies*, 2007, vol. 9, pp. 167–199.

Wainright A.M. Introduction, in: Locke J. *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, ed. by A.M. Wainright, in 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1987. 833 p.

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

От редколлегии. 21 апреля 2021 г. в Институте философии РАН прошла Всероссийская конференция «Общественный идеал в русской философской и политической мысли», приуроченная к 100-летию Института философии. Главными организаторами конференции стали сектор философии российской истории Института философии РАН и Школа философии и культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». В данном номере журнала мы начинаем публикацию материалов конференции.

В.Н. Порус

Острые грани общественного идеала (от давних дискуссий к современности)*

Порус Владимир Натанович – доктор философских наук, профессор, научный руководитель школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: vporus@hse.ru

В статье сопоставляются взгляды русских мыслителей от В.С. Соловьева до Г.П. Федотова на проблему общественного идеала. В.С. Соловьев, развивая идеи Ф.М. Достоевского, понимал общественный идеал как воплощение христианского учения о всеобщей человеческой солидарности и свободном развитии личности под духовным руководством Вселенской церкви. Экуменическая и теократическая утопия мыслителя не была принята российским обществом, раздираемым неразрешимыми социальными и культурными противоречиями. П.И. Новгородцев, в целом разделяя взгляды Соловьева, видел условие их реализации в правовом государстве. К.П. Победоносцев возлагал надежды на российскую монархию, канонизирующую религиозные и культурные традиции народа и противостоящую «губительным» либеральным реформам, Н.А. Бердяев – на «преображенную» идею свободы интеллигенцию. Г.П. Федотов призывал к возрождению «потребности в свободе» через создание институтов, реализующих социальные и культурные программы духовного развития общества. Проблема актуальна и в современной России. Движение общества к идеальным целям дискредитируется девальвацией культурных ценностей, в первую очередь, ценности личностной свободы. Для преодоления этой трудности нужна новая культурная элита, возникновение которой остается проблематичным.

Ключевые слова: общественный идеал, русская религиозная философия, культурные ценности, свобода, культурная элита

* Статья подготовлена на основе доклада на Всероссийской конференции «Проблема общественного идеала в русской философской и политической мысли» (Москва, Институт философии РАН, Школа философии и культурологии НИУ ВШЭ, 21 апреля 2021 г.).

Усиление интереса к проблеме общественного идеала – индикатор тревожности общественных настроений. Оно сигнализирует о нарастании противоречий между ожиданиями и надеждами людей и реальным положением дел в обществе.

Так было в начале прошлого века в России, когда разрушение общественного равновесия достигло критического уровня и катализировало революционные процессы. Так было в 1968 г., когда левацкие и анархистские лозунги вывели на улицы Парижа студенческую молодежь, а идеал «социализма с человеческим лицом» был раздавлен советскими танками на улицах Праги. Есть некая символичность в том, что именно в этом году Э.В. Ильенков опубликовал полемическую книгу «Об идолах и идеалах», название которой – аллюзия известной статьи В.С. Соловьева «Идолы и идеалы» (1891). По Соловьеву, общественным является «светлый и благотворный христианский идеал всеобщей солидарности и свободного развития всех живых сил человечества» [Соловьев, 1911–1914, с. 355], для Ильенкова – «тотально развитая личность» (термин К. Маркса) как «принцип сегодняшнего формирования человека» и разрешения социально-культурных противоречий на пути к коммунистическому обществу [Ильенков, 2006, с. 151]. Как бы ни были различны эти идеалы, к ним применимы слова Соловьева: «Конечно, пока этот идеал остается только общим местом или пустой фразой, никто против него спорить не станет, им даже охотно прикрываются из приличия разные идолопоклонники. Но беда, если ту общую истину, которую все признают на словах, кто-нибудь захочет применить к делу или хотя бы только к суждению о действительных проявлениях лжи и зла в мире» [Соловьев, 1911–1914, с. 355]. Беда в том, что идеалы либо превращаются в идолов, если в них видят универсальную матрицу социально-политического действия, либо их используют как ширму из «пустых фраз», за которой прячется свирепая идолопоклонническая практика.

Это верно и сегодня в разрываемой противоречиями российской действительности. Не станем останавливаться на различиях между нею и историческими ситуациями прошлого. Важнее подчеркнуть, что причины, повышающие сегодняшний интерес к проблеме общественного идеала, отчетливо перекликаются с теми, которые волновали общественно-политическую и философскую мысль России в критические моменты истории страны.

Не нужно напрягать зрение, чтобы увидеть небывалую по скорости роста социальную и культурную неоднородность современного российского общества. Но дело не только в его чудовищном расслоении по уровням доходов и потребления. Важнее, что этот распад сопровождается извращением представлений людей о справедливости, законности, целесообразности и рациональности общественных условий. Стократ повторенные и осмеянные слова П.Ж. Прудона о том, что «собственность есть кража» [Прудон, 1998, с. 14], ныне звучат как специфический сарказм, вобравший в себя разочарование большинства, обманутого в надеждах на перемены, происходившие в стране на рубеже прошлого и нынешнего столетий.

Если вообще говорить об общественных идеалах, несомых этими переменами, то ими не стали ни идеал личностной свободы, ни идеал правового государства и гражданского общества, ни идеал открытости мирового пространства для жизненных устремлений человека. Они провозглашались как опоры и ориентиры жизни, которыми следовало заменить обветшавшие и утратившие доверие лозунги советской пропаганды. Но они не были приняты именно как идеалы большинством населения, а при жестком столкновении с реальностью оказались, по слову Ж. Бодрийера, «симулякрами».

Но следует ли из этого, что понятие «общественный идеал» отжило свой век и стало анахронизмом социальной метафизики, цепляющейся за терминологию, не имеющую касательства до современности? От этого вопроса не отмахнуться.

* * *

Приглядимся к общим чертам «общественного идеала», видевшегося российским интеллектуалам десять-пятнадцать десятилетий назад.

«Мы называем идеалом то, что само по себе хорошо, что обладает внутренним безусловным достоинством и одинаково нужно для всех. Так, напр., человечество, устроенное по началам справедливости и всеобщей солидарности, человечество, живущее “по-Божьи”, есть идеал, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себе хороши, представляют нечто безусловно достойное и желанное для всех. В этом качестве такой идеал и должен утверждаться как цель исторического процесса и как руководящий принцип нашей деятельности, как норма, по которой нам следует исправлять действительные общественные неправды» [Соловьев, 1911–1914, с. 357].

В этих словах В.С. Соловьева – вера в то, что всеобщность идеала зиждется на вере в «безусловные истины», в которых невозможно усомниться умственно здоровому человеку, обладающему нравственной интуицией. Эти истины «сами по себе хороши» и, следовательно, желанны для всех людей. Той же верой проникнуты слова П.И. Новгородцева, сказанные им четверть века спустя: «...речь идет в таком случае не о тех изменчивых исторических идеалах, которые различаются от времени и места, от национальных особенностей и партийных разделений, а о том всеобщем идеале, который всегда один и тот же, и стремление к которому составляет правду и смысл общественной жизни. Говоря короче, тут ставится вопрос не об относительных идеалах, которых может быть много, а об идеале абсолютном, который может быть только один» [Новгородцев, 1991, с. 60].

Вера в *абсолютный* общественный идеал имеет религиозную подоплеку, и дискутировать с нею – все равно, что оспаривать основы религиозного мировоззрения. Здесь уместно вспомнить слова Соловьева: не следует безоглядно пользоваться идеалом как мерилom действительности. Действительностью же общественного идеала является признание его таковым той частью общества, которая считает себя выразителем «правды и смысла», одинаковых для всех людей.

Пусть, говоря об общественном идеале, мы имеем в виду *мнения*, разделяемые значительным большинством этого общества. В каком смысле это большинство *значительно*? Идет ли речь о его количественном преобладании?

Банально, что большинство отнюдь не всегда право – ни в своих мнениях, ни в своих действиях. Люди часто вовсе не имеют собственных мнений, а доверяют чужим и руководствуются ими, если находят в том свой интерес. Они и могут составлять большинство. Поэтому количественное преобладание уверовавших в некий идеал мало что говорит о «правде» последнего. Если же «значительность» – это интеллектуальное или духовное лидерство, то ему следует быть признанным именно большинством, иначе оно могло бы считаться «самозванством».

Например, проекты социального переустройства, выдвинутые русскими интеллигентами рубежа XIX–XX вв., не стали общественным идеалом для большинства населения России. Более того, эти проекты вызвали отторжение и враждебность, о чем писал М.О. Гершензон после разгрома восстания 1905–1906 г.: «*Каковы мы есть*, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, – бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной» [Гершензон, 1991, с. 89].

Такие признания задевали чувства интеллигенции, претендовавшей на статус вождя на пути к общественному идеалу. Ведь она оспаривала эту роль не только у власти и ее апологетов, но и у радикалов с их «бесовством», с которого Ф.М. Достоевский срывал драпировку революционного романтизма, у церковников, критикуемых Л.Н. Толстым за их готовность променять миссию духовных пастырей

на комфорт покровительства «власть имущих», за их измену духу Христова учения. Но оправданы ли были эти ее притязания?

«Вожди» и конструкторы идеалов сами были далеко не идеальны. Н.А. Бердяев писал: «Неудачи русской революции, ее национальная непопулярность в значительной степени должны быть приписаны пропитывающему ее духу интеллигентского мещанства, кружковщины “третьего элемента”, группового самоутверждения. Слишком преобладают в революции злоба к старой жизни над любовью к новой жизни, разрушение над созиданием, жажда возмездия над жаждой творчества, чисто отрицательные идеи над положительными <...>. Этот нигилистический дух “третьего элемента”, этот интеллигентский душевный уклад роковым образом встретился с темными инстинктами крестьянских и рабочих масс и породил нечто вроде пугачевщины, не чисто народной пугачевщины, а с сильной примесью “интеллигентщины”» [Бердяев, 1998, с. 72].

Но что такое интеллигенты без «интеллигентщины»? Откуда им взяться? Кому быть истинным проводником идеалов, признаваемых массами?

Бердяев возлагал надежды на «меньшинство», «верное положительной и творческой идее народа» [Бердяев, 1991, с. 289], соединяющее страсть к свободе с преданностью истинному смыслу христианства. «Жажда абсолютной правды у лучшей части интеллигенции может утолиться призрачно – бесовщиной, реально – религией. И я верю: избранная часть интеллигенции, познав ужас путей человеческого самоутверждения, истоскуется и перейдет к сверх-исторической форме христианства. Появится, раньше или позже, новое рыцарство, возродятся в нем традиции старого аристократического благородства, превратится в нем мятеж избранников в высшую покорность Богу, во имя которого начнется крестовый поход против зла. России нужны рыцарские ордена, нужны личности рыцарского закала» [Бердяев, 1998, с. 78].

История гримасничает. Мечтания Бердяева об «избранничестве» были гротескно воплощены в «партии нового типа», организованной как «орден меченосцев», а сам мечтатель был силой выдворен из страны, покорившейся диктатуре. Грезы рассеялись под напором действительности: призыв к «внутренней свободе» новоявленных «аристократов духа» заглох перед соблазном неограниченной власти, а шествие масс к «идеалу свободы» стало маршевой колонной под командой пресловутых «рыцарей».

* * *

Может ли идеал стать общественным благодаря внедрению в сознание масс *прогрессивных идей*, выражающих объективные законы общественного развития и улавливающих основные интересы общества?

Вот один из популярных философско-политических тезисов марксизма: «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [Маркс, 1955, с. 422]. С.Н. Булгаков переводил это место у Маркса несколько иначе: «...теория становится материальной силой, раз она охватывает массы» [Булгаков, 1997, с. 62]; в советских переводах термин «овладевает» звучал более *энергично*. В самом деле, что значит «овладевает»? Уместен ли здесь синоним «подчиняет себе» с коннотацией: подчинять, подавляя сопротивление? И действительно, теория или идея общественного идеала может внедряться в сознание масс, преодолевая инерцию последнего, разрушая привычные (традиционные) устои и принципы.

Разумеется, для этого нужна соответствующая сила, а значит, и власть, духовная и/или политическая. Практика российского большевизма дала ощутимые примеры –

от пропаганды и политической мобилизации до контроля над сознанием масс, в которое общественный идеал внедряется с известными политическими целями и ставится идеологической *уздой и фильтром*.

Такая возможность осознавалась русскими интеллектуалами на рубеже позапрошлого и прошлого веков. Но относились они к ней по-разному.

К.П. Победоносцев подчеркивал опасность, угрожающую обществу, когда подрывается авторитет свойственных этому обществу моральных, религиозных, политических традиций, лежащих в глубинной – «именно в бессознательной части бытия». «Напрасно полагают иные, – замечал он, – что можно заменить его сознанием *идеи* вновь введенного учреждения, которое желают привить к народной мысли; только отдельные лица могут скоро усвоить себе такое сознание рассудочною силой и найти в нем для себя источник одушевления и веры. Для массы недоступно такое сознание; когда хотят его привить к ней извне, оно преломляется, дробится, искажается в ней, возбуждая лживые и фантастические представления» [Победоносцев, 1991, с. 322]. Речь, разумеется, не только об учреждениях или институтах, в первую очередь, властных; то же относится и к общественным идеалам. Изменение устройства общества через реформы, разрушающие традиционные институты и вводящие новые, не соответствующие «непосредственному народному чувству», передаваемому «из рода в род, из поколения в поколение» [там же], приводит не к возникновению новых идеалов, а к искажению или уничтожению старых – к обществу *без идеалов* и потому деградирующему. Эту опасность народ «чувствует» и «потому крепко держится за учреждения в привычных ему формах. Он стоит за них, со всеми оболочками, иногда безобразными и, по-видимому, бессмысленными, потому что оберегает инстинктивно зерно истины, под ними скрытое, оберегает против легкомысленного посягательства» [там же, с. 322–323].

Но если это сопротивление «пагубным» переменам ослабевает, на помощь народному чутью должно, считал Победоносцев, прийти государство, силой своей преграждающее путь деформациям и усиливающее моральные, религиозные и культурные «скрепы». Надежнее всего эту миссию способна исполнить монархия, освященная православием; она обязана канонизировать культурные и духовные традиции, превратить их в непререкаемые истины в народном сознании. «Вся тайна русского порядка и преуспеяние – наверху, в лице верховной власти» [Победоносцев, 1926, с. 53–54]. И российское государство не должно поддаваться влияниям западных демократий, являющих собою картину беспринципной борьбы за власть между эгоистически ориентированными социальными группами и силами. Победоносцев в 1876 г. писал будущему императору Александру III: «Придет, может быть, пора, когда льстивые люди, – те, что любят убаюкивать монархов, говоря им одно приятное, – станут уверять вас, что стоит лишь дать русскому государству так называемую конституцию на западный манер, – все пойдет гладко и разумно, и власть может совсем успокоиться. Это *ложь*, и не дай боже истинному русскому человеку дожить до того дня, когда *ложь* эта может осуществиться» [там же, с. 54].

Общественный идеал России, как его понимал обер-прокурор Священного Синода, состоял в нерушимости триады «самодержавие–православие–народность» и был следствием и частью противостояния Западу, для характеристики которого шли в дело брезгливые эпитеты (разложение, гниль, тлетворность, аморализм и пр.). Нельзя не признать, что при всей своей «монументальности» этот идеал был попыткой сдержать, если не обратить вспять, ход истории, который частью российской интеллигенции, отнюдь не только теоретиками и апологетами самодержавия, связывался с распадом империи и ожидавшейся за ним социально-культурной катастрофой. Попыткой, обреченной на провал, что придавало ей трагический смысл, привлекавший многих выдающихся мыслителей (М.Н. Катков, В.В. Розанов, К.Н. Леонтьев, отчасти Ф.М. Достоевский) [Амелина, 2012, с. 24]. Они, каждый

по-своему, пытались найти опору в «русской идее», консервирующей общественное устройство в противовес «русифобской» европейской «новизне».

Общественный идеал Победоносцева встретил жесткую критику со стороны либералов, связывавших перспективы модернизации России с западноевропейским цивилизационным проектом. Их отношение к православно-монархическому консерватизму выразил А. Блок в известных строках из поэмы «Возмездие»:

В те годы дальние, глухие,
В сердцах царили сон и мгла:
Победоносцев над Россией
Простер свиные крыла...

* * *

Философская традиция, идущая от В.С. Соловьева, утверждала идеал «всединства», в другом контексте – «соборности», под (ненасильственным) контролем «свободной теократии». В сердцевине этого идеала – духовное подвижничество во имя «всечеловечности», образ которого дан Богочеловеком. В 1882–1883 гг. Соловьев, повторяя Достоевского, утверждал, что общественным идеалом России может и должно стать «царство правды», стоящее силой бесконечной божественной любви. Он призвал царя помиловать убийц его отца, ведь только христианское милосердие может победить зло революционного насилия: «Милуя врагов своей власти вопреки всем естественным чувствам человеческого сердца, всем расчетам и соображениям земной мудрости, Царь станет на высоту сверхчеловеческую и самым делом покажет божественное значение Царской власти, покажет, что в нем живет высшая духовная сила всего русского народа, потому что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига» [Соловьев, 1923, с. 150]. Эта мысль звучала диссонансом в атмосфере, накалившейся после царевубийства. Ответить милосердием на террор отказалась не только власть, но и большая часть общества, испытывавшего страх перед социальной и политической катастрофой. Не приняли идей Соловьева и радикально настроенные интеллигенты, разочарованные в «народе-богоносце» и желавшие видеть в массе лишь аккумулятор ненависти, рвущейся к насилию.

Соловьев настаивал: идеал Христова царства на земле несовместим с ненавистью. Те, кто стремится к этому идеалу и хотел бы увлечь за собой все общество, не имеют права, ссылаясь на величие своих замыслов, «насилловать общество во имя своего личного превосходства» [Соловьев, 1988, с. 298]. Им следует не навязывать обществу свои представления об идеале, но уловить этот идеал, как он складывается «во всенародном чувстве» [там же].

Одна лишь вера Христова, живущая в народе, содержит в себе тот положительный общественный идеал, в котором отдельная личность солидарна со всеми. От личности же, утратившей эту солидарность, прежде всего требуется, чтобы она отказалась от своего гордого уединения, чтобы нравственным актом самоотвержения она воссоединилась духовно с целым народом [там же, с. 300].

Каким бы омерзительным ни было «настоящее», насильственная борьба с ним при определенных условиях способна не приблизить светлое будущее, а лишь усугубить мерзость. Это знают и охранители существующего строя. Поэтому они, торжествуя и отвергая политические реформы, провоцируют насилие отчаявшихся, чтобы сделать явной их моральную уязвимость и ответить насилием на насилие. Так они заставляют массы держаться за существующие порядки и бояться перемен.

Трагическое заблуждение революционеров в том, что они, приняв идеал свободы за лекало, по которому надо кроить общественный порядок, полагают, что

можно и должно совершать эту операцию «по живому»: надо только установить новый политический и экономический строй, соответствующий идеалу, и тем самым открыть путь к свободной и справедливой жизни, а дальше все устроится само собой. «Таким образом, сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на *разрушение существующего*, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это дело обращается в насилие над людьми и целым обществом... На вопрос: что делать? – получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т.е. всех защитников настоящего» [Соловьев, 1988, с. 309–310].

История подтвердила опасения философа. Но и сегодня, при опыте полутора столетий этой истории, все еще жив вопрос: могла ли быть альтернатива революционному насилию? Соловьев хотел дать положительный ответ. «Новый мир» не выстроится на месте взрыва «мира насилия», будет только римейк, воспроизводящий худшие черты прежней жизни. «В достижении общественного идеала путем разрушения все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение: такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, ему нужны не духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не *внутреннего обращения*, а *внешнего переворота*» [там же, с. 310].

Альтернатива «перевороту» – духовное преобразование носителей нового идеала. Он должен быть приведен в соответствие с личными жизненными ориентациями людей. А чтобы эти ориентации были верными, их должна направлять «вселенская церковь», объединяющая все человечество. Модель объединения дана православной «соборностью», жизненную истинность которой неизбежно признают иные мировые конфессии. Следуя этой идее, преобразователи жизни должны сами преобразиться.

Экуменические и теократические надежды философа не были ни поняты, ни приняты современниками. Мечтания философа были признаны утопией, в которой он и сам разочаровался к концу жизни.

Как заметил П.И. Новгородцев, социальная философия, взяв на себя нравственные обязательства и не отступая от них, «не может утратить мысли о безусловном идеале как о необходимой перспективе для своих построений»; но «мыслить этот идеал всецело осуществимым в условиях обычной действительности ошибочно и ложно» [Новгородцев, 1991, с. 60]. А попытки воплотить такую мысль в практическом действии (тем более, когда оно имеет радикальный характер) не только ошибочны, но и опасны.

Ведь для осуществления идеала необходимо не только убедить всех или большинство людей в его истинности и необходимости (что вряд ли возможно), но еще и преодолеть сопротивление тех, кто будет глух к таким убеждениям или признает их неприемлемыми, даже враждебными. Путь к идеалу тогда прокладывается насильем – не только над сознанием людей, но и над их реальной жизнью. Проводниками насилия станут люди, присвоившие себе право осуществлять свой идеал любой ценой. Идеал станет идолом, которому приносят человеческие жертвы.

Что станет при этом с самим идеалом, легко предвидеть: он превратится в ширму, за которой – борьба за власть, преступающая любые нравственные ограничения. Идеал, понимаемый как цель, оправдывающая средства, вырождается в свою противоположность, сохраняя словесную оболочку, но наполняя ее жестоким цинизмом.

Отсюда тот отпечаток трагизма, который лежит на размышлениях русских мыслителей (Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка), усвоивших не только мировоззренческие основания социальной философии В.С. Соловьева, но и опыт столкновения его утопии с действительностью российской и мировой истории.

* * *

Сохраняет ли в наше время притягательную силу общественный идеал свободы личности, основанной на преображении человеческого духа, противостоящий деспотизму и угнетению? Не стал ли он, разделив судьбу прочих идеалов, лишь словесной оболочкой, еще встречающейся в отвлеченных умствованиях или назидательных речах, но отбрасываемой, когда наступает время практических, в особенности, политических действий?

В 1944–1945 гг. Г.П. Федотов, анализируя исторический путь России, признал, что идеал свободы, рожденный христианской культурой, претерпел важные трансформации. К середине XX в. эта культура пришла к развилке: либо эти трансформации приведут к девальвации идеала, к его превращению в симулякр, либо он будет реставрирован и займет подобающее место в системе культурных универсалий.

Нет и никогда не будет ковровой дорожки к свободе. За нее нужно драться. «Известное ограничение или затмение свободы неизбежно в переживаемую нами эпоху социальной революции. До тех пор, пока задача организации нового общества, хотя бы в грубых чертах, не будет осуществлена, свободе придется приносить жертвы» [Федотов, 1992а, с. 275].

Пусть так. Но сладкое слово «свобода» имеет много смыслов. И не все они равноценны, не все могут войти в основу общественного идеала. Поэтому, считал Федотов, нужно возродить *религиозный* смысл свободы и соединить его с насущными задачами времени: развитие гражданского общества во всех его значимых формах, ограничение посягательств на свободу со стороны государственной власти. Главная цель – *возрождение потребности в свободе, как основания самосознания личности*.

Для достижения этой цели применимы конкретные средства, например, международные соглашения и союзы, предусматривающие выполнение государствами своих обязательств, в первую очередь – соблюдение прав человека и гражданина. Но никакие соглашения не сработают, если для их выполнения не будет достаточно-го культурного потенциала соглашающихся сторон.

Только на высших стадиях развития культуры, а они, по Федотову, наполнены религиозным содержанием, свобода становится действительно осознанной жизненной потребностью человека. Но путь к этим стадиям требует не только духовного подвига под водительством церкви, как это звучало у Соловьева. Необходимы конкретные программы социального и культурного развития, выполнение которых могло бы создать условия для того, чтобы духовное преобразование стало не отвлеченной идеей, а осознанной *потребностью* человека.

Но кто создаст и, тем более, осуществит эти программы? Что если за их реализацию примутся люди, скажем прямо, не имеющие осознанной потребности в свободе, далекие от духовного преобразования? Не замаячит ли здесь та же угроза насильственного принуждения к свободе?

Г.П. Федотов понимал трудный смысл этого вопроса. Не случайно, размышляя о возрождении идеала свободы в России, он призывал западных интеллектуалов и политиков расширять культурные контакты с советскими победителями фашизма, стремиться к тому, чтобы ценности демократии стали привлекательными для них, при этом заботясь, чтобы эти ценности не были опорочены уступками деспотизму или фальшью политической практики. Он замечал: «...лишь борясь за свободу на всех мировых фронтах, внешних и внутренних, без всяких “дискриминаций” и предательства, можно способствовать возможному, но сколь еще далекому освобождению России» [Федотов, 1992б, с. 303].

Достижима ли эта цель, так сказать, изнутри, без внешнего воздействия? Федотов рассуждал о путях проникновения идеала свободы личности с Запада в Россию [там же, с. 302], но слабо верил в то, что история страны сама повернет к этому

идеалу. Давние традиции деспотизма, подавления свободы и физического уничтожения ее приверженцев – слишком тяжкая плита, сдвинуть которую, полагал он, российское общество вряд ли способно без посторонней помощи.

Здесь черта, за которой могли бы получить новый импульс бесконечные споры о том, что такое *настоящая* свобода личности, в отличие от *фальшивых* или *ангажированных* интерпретаций. По Федотову, эти споры, по сути, бесполезны, ибо христианская религия и есть источник подлинного смысла свободы, нужно только припасть к этому источнику и не отрываться от него, увлекаясь идеологическими и политическими интересами. Но кто способен не только услышать этот совет мыслителя, но и без колебаний следовать ему?

* * *

Более полувека спустя, уже в иной исторической ситуации, когда посткоммунистическая Россия, едва сделав первые неуверенные шаги на пути к демократизации общества, вновь свернула к авторитаризму и диктатуре, Ю.Н. Афанасьев акцентировал: «Федотов очень убедительно показывает: если в отношении России и ее истории и можно говорить о чем-то в связи со свободой, то исключительно об истории нарастания несвободы <...>. Либерализма как устойчивой традиции в русской культуре нет. Нет его и как сущностной социокультурной характеристики русской цивилизации» [Клямкин, 2012, с. 383, 384]. Ему возразил И.М. Клямкин: «Исторические поражения дела свободы свидетельствуют, по Федотову, не об обреченности самого этого дела, а о том, что тому были причины, которые необходимо понять, и о том, что дело это надо продолжать, увеличивая тем самым возможности свободы» [там же, с. 391].

По сути, это был все тот же спор: кому и как вести общество к идеалу свободы? В сегодняшних дискуссиях завет Достоевского и Соловьева продолжает оставаться актуальным: *преобразователи должны быть преобразены*. И это на фоне исторических циклов, с какой-то неотвратимостью возвращающихся, казалось бы, уже давно разоблаченные обманы.

Но если не раз обманутый народ не верит новым апологетам свободы, на какой успех «идеала свободы» можно рассчитывать? И.М. Клямкин заметил, что нынешние интеллектуалы, «обосновывающие невозможность в России свободы по причине того, что народ у нас “не тот” и ментальность его “не та”» [там же, с. 393], не могут инициировать общенациональное движение к правовому государству и свободному в духовном и политическом отношениях обществу. Из этого следует, что России нужна новая интеллектуальная и духовная элита.

Элита должна опереться на правовые институты, предохраняющие свободу слова, свободу личности, свободу общественных организаций – все фундаментальные свободы, еще не превратившиеся в симулякры, – от подавления и поглощения как со стороны государства, так и со стороны реакционных сил, выступающих под личиной «охранителей» и «ревнителей» существующего порядка. Но откуда возьмутся эти институты и новая элита? Каковы гарантии, что раз за разом возникающие попытки их создания и укрепления не будут подавлены или извращены?

Никто таких гарантий не даст. А насильственный поход за ними не только сулит неуспех, но – в прямом соответствии с пророческими предупреждениями – может уничтожить, пусть и небольшие, достижения демократического движения.

Все важнейшие события пореформенных лет России, что в конце девятнадцатого столетия, что на рубеже XX–XXI вв., можно трактовать по-разному. Одни видят в них «лихую череду» (А. Белый) взлетов и падений на стадиях запоздалой модернизации, другие – трудные этапы возведения «нового мира» на руинах «старого». Как бы то ни было, они уходят корнями в культурную почву России, изуродованную

вековым насилием, формы которого менялись от эпохи к эпохе, но суть оставалась все той же. Она – в стремлении противопоставить естественно возрастающей сложности и многообразию социального бытия примитив «власть-подчинение», охватывающий все стороны жизни – от производства и потребления до мысли и чувства. В конечном счете, именно состоянием культуры определяются ход и результаты хозяйственных и политических процессов, хотя важна и обратная связь в этом гомеостазисе.

Это состояние сегодня можно назвать катастрофическим. Упадок системы образования, судорожные конвульсии российской науки, вынужденной приспосабливаться к условиям дефицита средств и падения престижа научных профессий, сомнительная роль искусства, какую оно играет в социальной жизни, – все это черты нынешней реальности, но суть катастрофы все же не в них.

Ее можно выразить в краткой формуле: *девальвация нравственных и мировоззренческих ценностей как таковых*. Происходит – и этот процесс усиливается – «симулякризация» ценностей, какое бы место в социокультурной системе они ни занимали. Смысловые контуры ценностей не просто размыты (например, говорят о «пост-истине», границы которой не определены, что признается отнюдь не недостатком, а напротив, преимуществом), они выступают как условные, воображаемые линии, проводимые из соображений удобства или пристрастия. Ценности прекращают свое существование как *ориентир* мысли и поведения, они *выводятся* – как обобщения разнонаправленной и противоречивой социальной практики.

Это означает, что культура перестает быть «школой очеловечивания» (как ее понимал И. Кант) и превращается в совокупность артефактов коммуникации. Они получают статус особых благ или преимуществ, которыми можно *обладать*. Это меняет роль культурной элиты, которая оказывается лишь поставщиком «культурных товаров» на рынок, где предложение не может не соответствовать спросу. В этом своем статусе она отнюдь не представляет собой социальную силу, ведущую общество к свободе и торжеству права. Более того, поведение элиты часто направлено на сохранение status quo, поскольку это закрепляет за нею удобную нишу в конкурентной среде.

Прав был В.М. Межуев: «...никакие технические модернизации и инновации, никакие экономические реформы сами по себе, без культурного класса в качестве ведущей силы общества не сделают свободу повседневной реальностью» [Клямкин, 2012, с. 387]. Признав это, мы встречаемся с кругом: без новой элиты, осознавшей себя как культурный класс, невозможно обеспечить движение общества к свободе, но сама эта элита может возникнуть, только если культурные ценности, в том числе и в первую очередь, ценность свободы, входят в «повседневную реальность», вопреки превалирующему процессу «симулякризации».

* * *

Возникновение новой культурной элиты – если оно еще возможно – действительно требует духовного подвига, о котором мечтали Достоевский и Соловьев. Современность не оставляет шансов на то, что все произойдет само собой и нужны только терпение и вера в исторический прогресс. На вопрос «Для чего жить и что делать?», обращенный к тем, кто способен услышать в нем призыв к преобразованию общества, есть ответ: по мере сил возрождать культуру, возвращать ее ценностям.

Список литературы

- Амелина, 2012 – *Амелина Е.М.* Общественный идеал в России и его основные черты // Соловьевские исследования. 2012. № 4 (36). С. 22–37.
- Бердяев, 1991 – *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 250–289.
- Бердяев, 1998 – *Бердяев Н.А.* Из психологии русской интеллигенции // *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон +, 1998. С. 67–78.
- Булгаков, 1997 – *Булгаков С.Н.* Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человека Л. Фейербаха) // *Булгаков С.Н.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 51–70.
- Гершензон, 1991 – *Гершензон М.О.* Творческое самосознание // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 73–96.
- Ильенков, 2006 – *Ильенков Э.В.* Об идолах и идеалах. 2-е изд.. Киев: Час-Крок, 2006. 311 с.
- Клямкин, 2012 – История и историческое сознание / Под общ. ред. И.М. Клямкина. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2012. 477 с.
- Маркс, 1955 – *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 414–429.
- Новгородцев, 1991 – *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале // *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 13–524.
- Победоносцев, 1991 – *Победоносцев К.П.* Великая лож нашего времени. М.: Русская книга, 1991. 443 с.
- Победоносцев, 1926 – *Победоносцев К.П.* Письмо цесаревичу Александру от 12 октября 1876 г. // Письма Победоносцева к Александру III. Т. I. М.: Новая Москва. 1926. С. 53–54.
- Прудон, 1998 – *Прудон П.Ж.* Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти // *Прудон П.Ж.* Что такое собственность? М.: Республика, 1998. С. 6–203.
- Соловьев, 1923 – *Соловьев В.С.* Императору Александру III // *Соловьев В.С.* Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. IV. Петербург: Время, 1923. С. 150.
- Соловьев, 1911–1914 – *Соловьев В.С.* Идолы и идеалы // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. V. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 336–368.
- Соловьев, 1988 – *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
- Федотов, 1992а – *Федотов Г.П.* Рождение свободы // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 253–275.
- Федотов, 1992б – *Федотов Г.П.* Россия и свобода // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 276–303.

Sharp Edges of the Social Ideal (From Old Discussions to the Present)

Vladimir N. Porus

National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: vnporus@hse.ru

The author outlines the views on social ideal of Russian thinkers from Vladimir Solovyov to Georgij Fedotov. Solovyov, advancing Fyodor Dostoevsky’s ideas, viewed the social ideal as a realization of the doctrine of universal solidarity and free development of a person under spiritual guidance of the Universal Church. This ecumenic and theocratic utopia had not received any recognition in Russian society, torn apart by unsolvable social and cultural conflicts. Pavel Novgorodtsev, generally sharing on the whole Solovyov’s views, thought that only the constitutional state could put these into effect. Konstantin Pobedonostsev pinned his hopes on monarchy, which would embrace popular religious and cultural traditions and oppose the “destructive” liberal reforms, while Nicolay Berdyaev believed in intelligentsia “transformed” by the idea of freedom.

Georgij Fedotov called for the revival of the “need for freedom” and creation of the institutes executing spiritual development of society. The problem of the social ideal is relevant in modern Russia, though discredited by the neglect of cultural values, and above all, the devaluation of personal freedom. The prospect of a new cultural elite to overcome this remains vague.

Keywords: public ideal, Russian religious philosophy, cultural values, freedom, cultural elite

References

Amelina E.M. Obshchestvennyj ideal v Rossii i ego osnovnye cherty [A Social Ideal in Russia and Its Main Features], *Solov'evskie issledovaniya* [Solovyov Studies], 2012, no. 4 (36), pp. 22–37. (In Russian)

Berdyayev N.A. Duhi russkoj revolyucii [Spirits of the Russian Revolution]. In: *Vekhi. Iz glubiny* [Landmarks. From the Depth]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 250–289. (In Russian)

Berdyayev N.A. Iz psikhologii russkoj intelligencii [From psychology of Russian intelligentsia]. In: Berdyayev N.A. *Duhovnyj krizis intelligencii* [The Spiritual Crisis of the Intelligentsia]. Moscow: Kanon + Publ., 1998, pp. 67–78. (In Russian)

Bulgakov S.N. Karl Marx kak religioznyj tip (ego otnoшение k religii chelovekobozhiya L. Feuerbach'a [Karl Marx as Religious Type (His Relation to L. Feuerbach's Religion of Mangodness)]. In: Bulgakov S.N. *Dva grada. Issledovanie o prirode obshchestvennyh idealov* [Two hail. Research on the Nature of Social Ideals]. St.-Petersburg: Izd-vo RHGI Publ., 1997, pp. 51–70. (In Russian)

Gershenzon M.O. Tvorcheskoe samosoznanie [Creative Self-Consciousness]. In: *Vekhi. Iz glubiny* [Landmarks. From the Depth]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 73–96. (In Russian)

Il'enkov E.V. *Ob idolah i idealah* [About Idols and Ideals], 2nd ed. Kiev: Chas-Krok Publ., 2006. 311 p. (In Russian)

Klyamkin I.M. (ed.) *Istoriya i istoricheskoe soznanie* [History and Historical Consciousness]. Moscow: Fond “Liberal'naya missiya” Publ., 2012. 477 p. (In Russian)

Marx K. K kritike hegelevskoj filosofii prava. Vvedenie [To Criticism of Hegel's Philosophy of Right. Introduction]. In: Marx K, Engels F. *Sochineniya* [Works], 2nd ed., t. 1. Moscow: Politizdat Publ., 1955, pp. 414–429. (In Russian)

Novgorodcev P.I. Ob obshchestvennom ideale [About a Social Ideal]. In: Novgorodcev P.I. *Ob obshchestvennom ideale* [About a Social Ideal]. Moscow: Pressa Publ., 1991, pp. 13–524. (In Russian)

Pobedonoscev K.P. *Velikaya lozh' nashego vremeni* [Great Lie of Our Time]. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1991. 443 p. (In Russian)

Pobedonoscev K.P. Pis'mo cesarevichu Aleksandru ot 12 oktyabrya 1876 g. [The Letter to Crown Prince Alexander, October 12, 1876]. In: *Pis'ma Pobedonosceva k Aleksandru III* [Letters of Pobedonoscev to Alexander III], vol. I. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1926, pp. 53–54. (In Russian)

Prudon P. Zh. Chto takoe sobstvennost' ili Issledovanie o principe prava i vlasti [What is Property? or The Investigation on the Principle of the Right and Power]. In: Prudon P. Zh. *Chto takoe sobstvennost'?* [What is Property?] Moscow: Respublika Publ., 1998, pp. 6–203. (In Russian)

Solovyov V.S. Imperatoru Aleksandru III [To Emperor Aleksandr III]. In: Solovyov V.S. *Pis'ma*, ed. by E.L. Radlov, t. IV. Petersburg: Vremya Publ., 1923, p. 150. (In Russian)

Solovyov V.S. Idoly i idealy [Idols and Ideals], *Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solovyova* [Collected Works], t. V. St.-Petersburg, Prosveshchenie Publ., 1911–1914, pp. 336–368. (In Russian)

Solovyov V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three Speeches in Dostoyevsky's Memory]. In: Solovyov V.S. *Sochineniya v dveh tomah* [Works in 2 vols.], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 289–323. (In Russian)

Fedotov G.P. Rozhdenie svobody [The Rise of Freedom]. In: Fedotov G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii. Izbrannye stat'i po filosofii russkoj istorii i kul'tury* [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture], vol. 2. St.-Petersburg: Sofiya Publ., 1992, pp. 253–275. (In Russian)

Fedotov G.P. Rossiya i svoboda [Russia and Freedom]. In: Fedotov G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii. Izbrannye stat'i po filosofii russkoj istorii i kul'tury* [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture], vol. 2. St.-Petersburg: Sofiya Publ., 1992, pp. 276–303. (In Russian)

А.А. Кара-Мурза

«Политическая свобода» versus «свобода от политики»: европейские странствия Карамзина как прототип русских поисков общественного идеала*

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; главный научный сотрудник. Международная лаборатория исследований русско-европейского интеллектуального диалога. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

В статье исследуется генезис философских поисков общественного идеала в трудах путешествующих литераторов конца XVIII в. – князя А.И. Вяземского (1754–1807) и Н.М. Карамзина (1766–1826). Автор полагает, что оба они были «путешественниками поневоле», скрывавшимися в Европе от антимасонских гонений императрицы Екатерины II. Отмечается также, что сохранившиеся дневниковые записи Вяземского-старшего носят крайне фрагментарный характер, в то время как «Письма русского путешественника» Карамзина до сих пор являются недоисследованным источником богатейшей информации. «Философский трэвелог» Карамзина посвящен в том числе описанию и анализу нескольких типов европейских социальных устройств (германских, швейцарских, французского, английского), ставших для Карамзина важными социальными ориентирами – своего рода конкурентными «общественными идеалами». Основное внимание автор статьи уделяет исследованию типов социального устройства, увиденных Карамзиным в кантонах Швейцарии и в Англии – двух странах, особо любимых Карамзиным с ранней юности. Автор приходит к выводу, что Карамзин, зорко подмечая достоинства и недостатки «чужого» общественного устройства, постоянно имеет в виду «образ России» – страны безусловно европейской и христианской, но способной к обустройству гармоничного общества на основе собственных традиций.

Ключевые слова: Н.М. Карамзин, А.И. Вяземский, Россия, Европа, путешествие, общественный идеал, политика, свобода

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

Карамзин был не только художником, но и мыслителем и, можно сказать, первым нашим философом.

Б. Эйхенбаум, 1916

Предисловие

Во второй половине восемнадцатого столетия, ставшем определяющим в генезисе отечественного философствования, императорская Россия была активно вовлечена в бурные общеевропейские трансформации политической и культурной жизни. Особое значение в сложной цепи событий имела Семилетняя война (1756–1763), в годы которой Россия во многом формировала карту Центральной Европы. По точному замечанию В.В. Сиповского, одного из лучших знатоков той эпохи, «почти шесть лет прожили за границей русские дворяне, служившие в полках Елизаветы... Они увидели совершенно новую жизнь, в которой чувствовалось тогда культурное движение; они присматривались к этой жизни и многое принесли на родину из чужих краев» [Сиповский, 1899, с. 4–5]. Поиски *русского общественного идеала* полностью сосредоточились в те годы в общеевропейском контексте.

Характерны в этой связи умонастроения одного из интеллектуальных лидеров того, предкарамзинского, поколения, молодого А.Т. Болотова, который, прослужив офицером несколько лет в покоренном русскими Кёнигсберге, так описал свое прощание с этим прусским городом в 1762 г. – году восшествия на престол императрицы Екатерины II: «Прости, милый и любезный град, и прости навеки! Никогда, как думать надобно, не увижу я уже тебя боле! Небо да сохранит тебя от всех зол, могущих случиться над тобою, и да излиет на тебя свои милости и щедрости. Ты был мне полезен в моей жизни, ты подарил меня сокровищами бесценными, в стенах твоих сделался я человеком и спознал самого себя, спознал мир и все главнейшее в нем... Прости навеки!» [Болотов, 1871, с. 143]. – Удивительное объяснение в любви к европейской культуре в устах человека, признанного позднее образцом русского патриота! Впрочем, именно эта прочнейшая спайка мировоззренческого европеизма и действенного патриотизма и породила феномен «русских европейцев», определивших направление идейно-политических поисков в екатерининское и александровское время.

«Манифест о вольности дворянства», задуманный еще при императрице Елизавете Петровне, изданный Петром III и подтвержденный Екатериной, разбросал по огромной стране тысячи и тысячи энергичных дворян, которые ранее бывали в родных гнездах лишь наездом: «Возвращаясь на родину уже не с тем, чтобы умирать на покое, а для того, чтобы жить в свое удовольствие, они легко увлекались всем, что могло хотя до некоторой степени поддержать ту культурную атмосферу, в которой они были приучены жизнью в умственных центрах» [Сиповский, 1899, с. 5]. Индивидуальная человеческая жизнь впервые в России стала драгоценным предметом осознанного *культурного выбора*, а не объектом предзаданной регламентации – это была совершенно новая, европейская по сути, экзистенциальная реальность, породившая одновременно многие проблемы.

Русский европеизм в своих многообразных формах проникал в ткань повседневной жизни. И, как это часто бывает, динамизм общественного развития стимулировал быструю дифференциацию умов и даже политическое напряжение: «Русское общество очень заметно раскололось на две половины, враждующие одна с другою: Петербург и Москва были центрами враждующих лагерей; французское влияние, с одной стороны, и немецко-английское, с другой, – вот две столкнувшиеся силы. Императрица, с ее верой в просвещенный абсолютизм, – и молодое

русское общество, выходящее на самостоятельный путь, без всяких помочей, своими силами, – вот враги, культурная борьба которых заполнила конец XVIII века» [Сиповский, 1899, с. 11].

По сути, речь шла о соперничестве двух возможных для России стратегий прогресса: властно-контролируемой, исходящей с самого политического «верха», и более спонтанной, идущей от прорастающей «снизу» гражданской просвещенности. Что нужнее и возможнее для России: постепенное окультуривание политики – или, напротив, отвердевание в политической культуре нравственных гуманистических императивов? И что делать с народной толщей: постепенно *просвещать* ее или *освободить*?

Самобытная, свободолюбивая мысль просыпающейся к общественной жизни русской провинции ориентировалась в последней трети XVIII в. на Москву и ее мозговой центр – Московский университет. Интеллектуальным лидером, подлинным вожаком этой «московской партии» стал перебравшийся в древнюю столицу в 1779 г. литератор и издатель Николай Иванович Новиков. «Творцом этой новой жизни Новиков не был, – отмечает Сиповский. – Он – только талантливый выразитель тех желаний, которые с половины XVIII века пробуждаются в русском провинциальном обществе. Он один из первых дал себе отчет в этих желаниях и помог разобраться в них русскому обществу. Благодарная Россия послала к нему в Москву своих сынов; он соединил их около себя и... повел эту молодежь туда, где, как ему казалось, мерцал свет истины» [там же, с. 12].

Среди этих молодых людей, вовлеченных в «новиковскую партию», – культурно-просветительскую по сути и масонскую по форме, был и Николай Михайлович Карамзин (1766–1826) – «*первый наш философ*», по точному определению Б.М. Эйхенбаума [Эйхенбаум, 1986, с. 10].

Николай Карамзин: какую Европу предпочесть?

Новейшие исследования доказывают, что знаменитая европейская поездка Н.М. Карамзина 1789–1790 гг., известная нам по «Письмам русского путешественника» [Карамзин, 1984], была вовсе не путешествием свободного вояжера, а фактическим бегством за границу, по сути дела *эмиграцией* – одной из первых в новой русской истории [Кара-Мурза, 2016д; Кара-Мурза, 2016е; Кара-Мурза, 2017].

Причиной отъезда Карамзина из Москвы весной 1789 г. (через Петербург и Ригу в германские земли и далее в Швейцарию, Францию, Англию) были начавшиеся преследования московского кружка просветителя-масона Н.И. Новикова со стороны присланного в Москву Екатериной II обер-прокурора Сената, князя Гавриила Гагарина – раскаявшегося перед императрицей гроссмейстера петербургских масонов шведского обряда, ставшего впоследствии главным свидетелем по делу московских розенкрейцеров во главе с Новиковым [Крестова, 1975; Кара-Мурза, 2016а].

Нечто подобное случившемуся с «путешественником поневоле» Карамзиным произошло несколькими годами ранее с его старшим другом, а позднее и тестем, князем Андреем Ивановичем Вяземским (1754–1807). Затянувшуюся на четыре года зарубежную поездку Андрея Вяземского 1782–1786 гг. тоже пытались одно время объяснить «образовательными целями», тогда как задержка князя в Европе имела *чисто политические причины*.

Путевые заметки Вяземского-старшего (отца князя П.А. Вяземского), сохранившиеся в «Остафьевском архиве» [Вяземский, 1881, с. 291–350], свидетельствуют о том, что молодой генерал-масон в сопровождении двух верных офицеров выехал 1 марта 1782 г. из Петербурга в Стокгольм с личным заданием уже отодвигавшегося Екатериной от руководства внешней политикой графа Н.И. Панина. Путь Вяземского

лежал ко дворам «северных» монархов, бывших ранее союзниками России, – к шведскому королю Густаву III, королю Пруссии Фридриху II, курфюрсту Саксонии Фридриху-Августу III. Посылая Вяземского в Европу, Панин делал последнюю и, как оказалось, безуспешную попытку противодействовать новой политике Екатерины II, менявшей прежних «северных» союзников на австрийских Габсбургов и французских Бурбонов.

Дальнейший маршрут Вяземского-старшего: из Швеции морем в Пруссию (где он принял участие в работе Вильгельмсбадского масонского конвента), затем Саксония, Франция, Англия, Голландия, Португалия, Испания, снова Франция, города Италии и Швейцарии. Важнейшим пунктом поездки А.И. Вяземского стал Франкфурт, где в середине июля 1782 г., в отеле Maison Rouge, имели место встречи князя с находившимся в те дни в германских землях наследником русского престола Павлом Петровичем – воспитанником Панина, продолжавшим находиться под сильным влиянием старого наставника [Вяземский, 1881, с. 340–342].

Известно, что цесаревич Павел вернулся в Санкт-Петербург 20 ноября 1782 г. А буквально на следующий день его ближайшего друга, сопровождавшего его в европейском путешествии, князя А.Б. Куракина, тоже воспитанника Панина и крупнейшего масона, доставили к генерал-прокурору Империи, несколько дней допрашивали, а через неделю, по приказу императрицы, отправили в ссылку в саратовское имение, где князь пробыл до самой смерти Екатерины в 1796 г.

Однако главный удар по «северянской партии» был нанесен весной 1783 г. смертью 31 марта самого графа Н.И. Панина. На его погребение 3 апреля в Благовещенской церкви Александро-Невской лавры императрица Екатерина II не явилась...

В этих обстоятельствах князь А.И. Вяземский – генерал-масон и доверенное лицо Панина и Куракина, закономерно опасался возвращения в Россию. К решению остаться в Европе его подталкивал и двоюродный брат отца – князь А.А. Вяземский, тот самый генерал-прокурор и ближайший сотрудник Екатерины, не заинтересованный в скором возвращении племянника-диссидента. Справедливости ради надо добавить, что генерал-прокурор Вяземский сделал многое, чтобы его племянник сумел-таки заслужить прощение императрицы и вернуться, спустя многие месяцы, на родину к состарившимся родителям [см.: Вяземский, 2018, с. 5–9].

Для молодого Карамзина князь Андрей Вяземский, ранее переживший в Европе аналогичные приключения «путешествующего изгнанника», стал поистине «вторым отцом»¹.

Руссоистский «миф Швейцарии»: апология «первобытной вольности»

Согласно Ю.М. Лотману, «путешествие» Н.М. Карамзина (как нам теперь известно, – вынужденное) планировалось «как некая дуга с двумя основными точками опоры: Швейцарией и Англией» [Лотман, 2015, с. 101]. Эти две страны «как бы олицетворяли для Карамзина две возможности развития человечества, между которыми колебались симпатии Карамзина в то время, когда он готовился к путешествию... Патриархальности Швейцарии противостоял идеал “просвещенности” – Англия» [там же]. «В конечном счете, – продолжает Лотман, – это была антитеза общественных устремлений Руссо и Вольтера... Желание произвести “следствие

¹ Многие годы Н.М. Карамзин прожил в московском особняке Вяземских на Волхонке и в их подмосковном имении Остафьево. В 1804 г. он женился на старшей дочери А.И. Вяземского – Екатерине Кольвановой, а перед своей смертью в 1807 г. Вяземский-старший оставил на попечение Карамзина своего единственного сына – князя Петра Андреевича Вяземского.

на месте” над идеями двух апостолов Просвещения XVIII века было одной из побудительных причин путешествия» [Лотман, 2015, с. 102].

«Швейцарский миф» стал устойчивым элементом русского отношения к Европе за пару десятилетий до вояжа Карамзина. В нашей культурной традиции Швейцария представляла «некой парадигмой, которая тревожила российское сознание необычайностью своей природы и кажущейся идеальностью своей судьбы» и служила россиянам чем-то вроде «нравственно-политического “зеркала”, в котором отражались социокультурные мечтания и утопические проекты русской общественной мысли. Картины сказочной земли справедливости, таинственного Беловодья народных религиозных преданий, где “мужички-то все богаты”, подспудно проецировались на реально существующую страну» [Данилевский, 2010, с. 237].

Швейцария очень рано заняла особое место и в творчестве самого Карамзина. Еще семнадцатилетним юношей, он в 1783 г. опубликовал в Петербурге перевод с немецкого швейцарской идиллии Соломона Геснера «Деревянная нога» [Геснер, 1783]. Среди главных добродетелей швейцарцев юный переводчик особо превозносит их «вольность». Фразу Геснера «*Freyheit, Freyheit beglückt das ganze Land!*» Карамзин передает следующим образом: «Вольность, сия дражайшая вольность, делает счастливой всю сию страну» [там же, с. 7].

А спустя три года, в 1786 г., повзрослевший Карамзин издает – теперь уже в Москве – прозаический перевод поэмы другого швейцарца, поэта и естествоиспытателя Альбрехта фон Галлера «О происхождении зла» [Галер, 1786]. В своих комментариях переводчик подтверждает свое особое отношение к Швейцарии и ее гражданам: «Под сими счастливыми тварями разумеет Галлер альпийских пастухов. Всё, слышанное мною от путешествовавших по Швейцарии в роде жизни их, в восхищение приводило меня. Размышление о сих счастливых часто побуждало меня восклицать: “О смертные! просто уклонились вы от начальной невинности своей! Почто гордитесь мнимым просвещением своим!”» [там же, с. 11].

Итак, руссоистская беспорочность вольного человека, свободный отказ от условностей и ограничений цивилизации – вот один из манящих юного Карамзина «общественных идеалов», отождествляемых им с самоуправляющимися кантонами Швейцарии.

Как мы знаем, европейские странствия беглеца-эмигранта Карамзина продлились около четырнадцати месяцев: с мая 1789 г. по июль 1790 г. Швейцарский период, безусловно, занял в этом турне центральное место: в Швейцарии Карамзин пробыл около семи месяцев – с начала августа 1789-го до начала марта 1790-го. Для сравнения: в Германии он провел менее двух месяцев, во Франции около трех, в Англии меньше двух месяцев. Судя по всему, главным пунктом пребывания Карамзина в Европе изначально намечалась Женева, где друзья-масоны подготовили ему надежное убежище: здесь путешественник прожил долгие пять месяцев – со 2 октября 1789 г. по 1 марта 1790 г.²

В своих «Письмах русского путешественника» Карамзин, находясь, судя по записям, на пути между Базелем и Цюрихом, сочиняет апологию этой земле – полностью в духе кумира своей юности Жан-Жака Руссо: «Уже я наслаждаюсь Швейцариею, милые друзья мои! Всякое дуновение ветерка проникает, кажется, в сердце мое и развеивает в нем чувство радости. Какие места! Какие места! Отъехав от Базеля версты две, я выскочил из кареты, упал на цветущий берег зеленого Рейна и готов был в восторге целовать землю» [Карамзин, 1984, с. 102].

² Согласно нашей версии, в Женеве беглец-эмигрант Карамзин пережил тяжелую душевную болезнь, чем объясняется крайняя скудость женевакских фрагментов в «Письмах русского путешественника» [см.: Кара-Мурза, 2016е, с. 61–70].

«Счастливые швейцарцы! – продолжает изливать свои восторги Карамзин. – Всякий ли день, всякий ли час благодарите вы небо за свое счастье, живучи в объятиях прелестной природы, под благодетельными законами братского союза, в простоте нравов и служа одному богу? Вся жизнь ваша есть, конечно, приятное сновидение, и самая роковая стрела должна кротко влетать в грудь вашу, не возмущаемую свирепыми страстями!» [Карамзин, 1984, с. 102–103.]

Наилучшее впечатление произвел на Карамзина город Цюрих: «С отменным удовольствием смотрел на его приятное местоположение, на ясное небо, на веселые окрестности, на светлое, зеркальное озеро и на красные его берега, где нежный Геснер рвал цветы для украшения пастухов и пастушек своих; где душа бессмертного Клопштока наполнялась великими идеями о священной любви к отечеству...» [там же, с. 106].

Природный рай центральной Швейцарии счастливым образом сочетается в глазах Карамзина с общественной гармонией: «Ни в каком другом европейском городе не найдете вы, друзья мои, таких неиспорченных нравов и такого благочестия, как в Цюрихе. Театр, балы, маскарады, клубы, великолепные обеды и ужины! Вы здесь неизвестны» [там же, с. 119].

Распорядок жизни граждан Цюриха естественен, размерен и направлен к общему благу: «Мужчины отправляют поутру дела свои: купец идет в контору или в лавку, ученый садится читать или писать, художник берется за свою работу... Мудрые цюрихские законодатели знали, что роскошь бывает гробом вольности и добрых нравов, и постарались заградить ей вход в свою республику» [там же, с. 120].

Общественная гармония в швейцарских кантонах обеспечивается, согласно Карамзину, не только природными добродетелями граждан, но и разумностью принимаемых законов, не налагающих на граждан избыточных ограничений. «Не увидите вы здесь ничего гниющего, непочиненного, – пишет Карамзин в дневнике по пути из Бадена в Берн. – Во всем соблюдена удобность и все необходимое в изобилии и совершенстве... Цветущее состояние швейцарских земледельцев происходит наиболее оттого, что они не платят почти никаких податей и живут в совершенной свободе и независимости, отдавая правлению только десятую часть из собираемых ими полевых плодов» [там же, с. 127].

Именно Карамзин, по справедливому замечанию современной исследовательницы русских вояжей в Швейцарию В.В. Смекалкиной, «без сомнения, сыграл ключевую роль в зарождении русского “паломничества” в Швейцарию и надолго определил парадигму восприятия этой страны русскими путешественниками» [см.: Смекалкина, 1975, с. 296–302; Немировский, 1989, с. 271–280]. «Практически все описанные Карамзиным достопримечательности и природные красоты, а также его маршруты, – отмечает далее автор, – всё это вскоре станет “хрестоматийным” и в некотором роде обязательным для посещения россиянами, а его размышления и переживания превратятся для последовавших за ним путешественников в некий духовный *vademecum*, с которым они будут сверять свои впечатления» [Смекалкина, 1975, с. 201].

Швейцария – обетованная земля руссоистской слиянности с Природой, естественной человеческой вольности и полного отсутствия властного произвола – эта тема по-разному варьируется на страницах «Писем русского путешественника». Лишь в очень редких случаях беглец из далекой России позволяет себе усомниться в новообретенном «идеале» и задается тревожными вопросами. А не является ли швейцарская идиллия лишь проявлением глухой архаики, непросвещенности и – в конечном счете – «недоцивилизованности»? Простота жизни «вольных швейцаров» – не есть ли, возможно, лишь следствие бедности и невежества? А «счастливая уединенность» – не является ли она лишь печальным свидетельством «исторической брошенности»?

Так, отплыв поздним вечером в почтовой лодке из Туна – к другому концу одноименного озера, на пути к швейцарским Альпам, Карамзин делает вдруг в дневнике не характерные в целом для него ночные записи: «Внизу дымятся хижины, жилища бедности, невежества и – может быть – спокойствия. Вечная премудрость! Какое разнообразие в твоём физическом и нравственном мире!» [Карамзин, 1984, с. 131]. «Швейцарское спокойствие» – да, но является ли «спокойствие» идеалом индивидуальной и общественной жизни?

Спустя небольшое время, в Англии, Карамзину доведется провести еще одно, выражаясь языком Ю.М. Лотмана, «следствие на месте» – на этот раз относительно принципиально иной модели общественного идеала...

Вольтеровский «миф Англии»: апология гражданского Просвещения

Еще в ранней юности, обучаясь в 1778–1782 гг. в московской Немецкой слободе в частном пансионе профессора Шадена [Кара-Мурза, 2016б, с. 101–106]³, Карамзин «бредил Англией и, почти не видав англичан, восхищался ими и воображал Англию самую приятнейшею для сердца моего землею» [Карамзин, 1984, с. 380]. «С каким восторгом, – вспоминал он, – читал я во время американской войны донесения торжествующих британских адмиралов!.. Я праздновал победы их и звал к себе в гости маленьких соучеников моих. Мне казалось, что быть храбрым есть... быть англичанином, великодушным – тоже, чувствительным – тоже; истинным человеком – тоже» [там же]⁴.

К моменту европейской поездки Карамзина Англия, в отличие от Франции, имела в культурных кругах российских столиц репутацию «образцовой страны». Этому во многом способствовали впервые увидевшие свет еще в 1775 г. путевые заметки княгини Е.Р. Дашковой, близко изучившей политические традиции Лондона и Эдинбурга. В своем «Путешествии одной российской знатной госпожи по некоторым Аглинским провинциям» Дашкова, в частности, писала: «Англия мне более других государств понравилась. Правление их... превосходит все усильственные опыты других народов в подобных предприятиях» [Дашкова, 2001, с. 31].

Знал молодой Карамзин об Англии и из сочинений немецкого просветителя-масона Карла Филиппа Морица. Еще в юности Карамзин «с превеликим удовольствием» изучал на немецком трэвелог Морица «Путешествие немца по Англии в 1782 году». А в начале собственного европейского вояжа, в начале июля 1789 г., он лично встречался и беседовал с Морицем в Берлине. И запомнил его слова: «Кто хочет видеть просвещенный народ, который посредством своего трудолюбия дошел

³ «Немецкая слобода» была для юного Карамзина своего рода «идеальной Россией», открывавшей уникальные культурные возможности: «В судьбе Карамзина четыре года пребывания в Немецкой слободе стали временем исключительно важным; фактически – его первым путешествием в Европу. Парадокс заключался в том, что эту свою “первую Европу” юный Карамзин нашел не на Западе, а в Москве, причем как вполне органичную часть русской жизни. Ведь Немецкая слобода времен Карамзина-подростка – это уже екатерининская Москва, прожившая со времен царя Петра Алексеевича с его “потешными” катаниями по Яузе-реке и наивно-любопытным подглядыванием за жизнью “немцев” (то есть всех “немых”, не говорящих по-русски, чужаков) содержательный период межкультурного синтеза» [см.: Кара-Мурза, 2016е, с. 10].

⁴ Исследователи дружно отмечают, что в своем описании Англии Карамзин отталкивался от хорошо известного ему с детства литературных традиций Даниэля Дефо («Жизнь и необычайные приключения Робинзона Крузо, моряка из Йорка», 1719) и Лоренса Стерна («Сентиментальное путешествие по Франции и Италии», 1768), полагавших, что «простой свободнорожденный англичанин есть высшее творение Бога» [см.: Капустянская, Кубанев, 2015, с. 50–54].

до высочайшей степени утончения в жизни, тому надобно ехать в Англию...» [Карамзин, 1984, с. 46].

И вот, наконец, Карамзин в Англии: в сравнении со Швейцарией, он пробыл там относительно недолго. Прибыв на Туманный Альбион в начале июня 1790 г., он уже в середине июля (по принятому в Европе григорианскому календарю) покинул Англию и 15 июля по юлианскому календарю, принятому в России, был в Санкт-Петербурге, компенсировав, таким образом, те 11 дней, которые были утрачены им при выезде за границу.

Волнение от пребывания в стране, которую так ценили за «просвещенность» авторитетные для Карамзина англоманы (французские, немецкие, русские), охватило его еще при швартовке корабля в Дувре: «Берег! Берег! Мы в Дувре, и я в Англии – в той земле, которую в ребячестве своем любил я с таким жаром и которая по характеру жителей и степени народного просвещения есть, конечно, одно из первых государств Европы» [там же, с. 327].

Вскоре в своих «письмах из Англии» Карамзин уже активно полемизирует с собственным, еще совсем недавним, «швейцарским мифом» – о *свободе от политики* (поближе к Природе и подальше от Власти) – как идеале человеческого существования. Англия показала «русскому путешественнику» наглядный пример того, как социальная динамика, разнообразие общественной жизни способны наилучшим образом удовлетворить потребности культурного и разумного человека.

«Какая земля! – восклицает Карамзин уже по дороге из приморского Дувра в Лондон. – Везде встречается вам множество карет, колясок, верховых; множество хорошо одетых людей... Какое многолюдство! Какая деятельность! И притом какой порядок! Все представляет вид довольства, хотя не роскоши, но изобилия. Ни один предмет от Дувра до Лондона не напомнил мне о бедности человеческой (прямая отсылка к виденным недавно “жилищам бедности” в континентальной Европе. – А.К.)» [там же, с. 329].

После пребывания во Франции и высказанных им тогда многочисленных инвектив в адрес Парижа (здесь наш «путешественник» лишь следует в русле более ранних путевых заметок Д.И. Фонвизина), Карамзин не устает восхищаться Лондоном: «Редкая чистота, опрятность в одежде людей самых простых и какое-то общее благоустройство во всех предметах... Какая розница с Парижем! Там огромность и гадость, здесь простота с удивительною чистотою; там роскошь и бедность в вечной противоположности, здесь единообразие общего достатка; там палаты, из которых ползут бледные люди в разодранных рубищах, здесь из маленьких кирпичных домиков выходят здоровые и довольствие, с благородным и спокойным видом – лорд и ремесленник, чисто одетые, почти без всякого различия; там распудренный, разряженный человек тащится в скверном фиакре, здесь поселянин скачет в хорошей карете на двух гордых конях; там грязь и мрачная теснота, здесь все сухо и гладко – везде светлый простор, несмотря на многолюдство» [там же, с. 331].

Многообразие форм межчеловеческого общения – вот новый идеал Карамзина: «Я не знал, где мне приклонить свою голову в обширном Лондоне, но ехал спокойно, весело; смотрел и ничего не думал. Обыкновенное следствие путешествия и переездов из земли в землю! Человек привыкает к неизвестности, страшной для домоседов. “Здесь есть люди: я найду себе место, найду знакомство и приятности”, – вот чувство, которое делает его беззаботным гражданином вселенной!» [там же].

Что касается «уединения», которое, разумеется, периодически необходимо каждому разумному человеку (в том числе и прославленному молодому Карамзиным «гражданину вселенной»), то оказывается, что именно многолюдный космополитический город, как это ни парадоксально, предполагает такую возможность: «Я люблю большие города и многолюдство, в котором человек может быть уединеннее, нежели в самом малом обществе; люблю смотреть на тысячи незнакомых лиц, которые,

подобно китайским теням, мелькают передо мною, оставляя в нервах легкие, едва приметные впечатления; люблю теряться душою в разнообразии действующих на меня предметов и вдруг обращаться к самому себе – думать, что я средоточие нравственного мира, предмет всех его движений, или пылинка, которая с мириадами других атомов обращается в вихре предопределенных случаев» [Карамзин, 1984, с. 332].

И, тем не менее, наш помудревший вояжер (напомним, что карамзинские «Письма из Англии», в силу цензурных ограничений, были опубликованы на четыре-пять лет позднее швейцарских) уже понял, что не хотел бы надолго остаться в Англии: «Теперь вижу англичан вблизи, отдаю им справедливость, хвалю их – но похвала моя так холодна, как они сами... Знаю, что и в Сибири можно быть счастливым, когда сердце довольно и радостно... Английская зима не так холодна, как наша; зато у нас зимою бывают красные дни, которые здесь и летом редки... Русское мое сердце любит изливаться в искренних, живых разговорах, любит игру глаз, скорые перемены лица, выразительное движение руки. Англичанин молчалив, равнодушен, говорит, как читает, не обнаруживая никогда быстрых душевных стремлений, которые потрясают электрически всю нашу физическую систему» [там же, с. 380–381].

Даже красноречие английских парламентариев Карамзин описывает не только уважительно, но и с иронией: «Я входил в разные кофейные дома: двадцать, тридцать человек сидят в глубоком молчании, читают газеты, пьют красное португальское вино, и хорошо, если в десять минут услышите два слова... Мудрено ли, что ораторы их в парламенте, заговорив, не умеют кончить? Им наскучило молчать дома и в публице» [там же, с. 333].

Карамзин высоко ценит то, что «англичане горды» и «всего более гордятся своею конституциею». Но, по его мнению, «законы хороши, но их надобно еще хорошо исполнять, чтобы люди были счастливы», а это уже зависит от гражданской просвещенности. «Итак, не конституция, а просвещение англичан есть истинный их палладиум, – делает вывод Карамзин. – Всякие гражданские учреждения должны быть сообразены с характером народа; что хорошо в Англии, то будет дурно в иной земле... Впрочем, всякое правление, которого душа есть справедливость, благотворно и совершенно» [там же, с. 382–383].

Возвращение Карамзина

Причины и обстоятельства возвращения Н.М. Карамзина в Россию летом 1790 г. окутаны не меньшим количеством загадок, чем его внезапный отъезд в Европу весной 1789 г. В любом случае, одной из главных причин возвращения стала обострившаяся тоска по родине.

Еще в швейцарских фрагментах «Писем русского путешественника» у Карамзина начинает отчетливо звучать «патриотическая тема», ностальгия по России и оставшимся на родине друзьям: «Для того чтобы узнать всю привязанность нашу к отечеству, надобно из него выехать; чтобы узнать всю любовь нашу к друзьям, надобно с ними расстаться» [там же, с. 108].

Путешествуя по Швейцарии, русский беглец внимательно прислушивается к местным песням: «Я слышу пение; оно несется из окон соседнего дома. Это голос юноши – и вот слова песни: “Отечество мое! Любвию к тебе горит вся кровь моя; для пользы твоей готов ее пролить; умру твоим нежнейшим сыном... Мы все живем в союзе братском; друг друга любим, не боимся и чтим того, кто добр и мудр. Не знаем роскоши, которая свободных в рабов, в тиранов превращает... Отечество мое!”» [там же, с. 108–109].

Не без зависти Карамзин присматривается к разнообразным проявлениям тесной связи жителей Швейцарии с родной землей: «Швейцары так страстно любят свое отечество, что почитают за великое несчастье надолго оставлять его» [Карамзин, 1984, с. 108].

Те же настроения охватывают скитальца Карамзина и в Англии. Еще на пакетботе, пересекшем Ла-Манш, он обратил внимание на своих ближайших спутников, возвращавшихся на родину из Италии, – молодого английского лорда и сопровождавших его жену и сестру: «Лорд важен, но учтив. Леди и мисс любезны. С каким нетерпением приближаются они к отечеству, к родственникам и друзьям своим, после шестилетней разлуки! С какою радостью говорят о тех удовольствиях, которые ожидают их в Лондоне! – Ах! Я завидовал им от всего сердца!» [там же, с. 326]⁵.

...Драма «путешественника поневоле» Николая Михайловича Карамзина заставляет задуматься об общих судьбах русской эмиграции: от Курбского и Герцена – через массовый пореволюционный исход – к диссидентам новейшего времени. Их трагедия состояла в том, что люди эти, зачастую цвет отечественной культуры, вынуждены были, в силу обстоятельств, предпочесть родине – «свободу». В этом контексте, особое, выдающееся место Карамзина в нашей культуре обусловлено в том числе и тем, что он – безусловный европеист по образованию и воспитанию – впервые осмелился поставить вопрос принципиально иначе: «а зачем мне свобода без родины?..»

Возвращаясь в Россию летом 1790 г., Карамзин, разумеется, сильно рисковал. Но, как ни парадоксально, именно сам факт возвращения – под сень родного самодержавия и в его полную властную юрисдикцию – в известном смысле «обезоружил» правительство Екатерины II.

Аналогичным, абсолютно бесстрашным образом поступили, вслед за Карамзиным, Петр Чаадаев в 1826 г. (в разгар преследований декабристов), а потом и Владимир Соловьев в 1888 г. (после успеха в Париже его абсолютно диссидентской «Русской идеи») [Жукова, 2021, с. 68–83].

Новообретенный, продуманный и сформулированный в Европе «общественный идеал» – без всяких гарантий на успех – не терпелось реализовать в России...

Список литературы

Болотов, 1871 – Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим. 1728–1793. Т. 2. СПб.: тип. В. Головина, 1871. 535 с.

Вяземский, 1881 – Путевые заметки князя А.И. Вяземского // Архив князя Вяземского. Князь Андрей Иванович Вяземский. СПб.: издание графа С.Д. Шереметева, 1881. С. 291–350.

Вяземский, 2018 – Князь Петр Андреевич Вяземский и исторические судьбы России (к 225-летию со дня рождения). Материалы международной конференции // Вопр. философии. 2018. № 3. С. 5–32.

Галер, 1786 – Галер А. О происхождении зла, поэма великого Галера (в 3-х песнях) / Пер. с нем. Н. Карамзина. М.: Тип. Н.И. Новикова, 1786. 78 с.

Геснер, 1783 – Геснер С. Деревянная нога, швейцарская идиллия господина Геснера / Пер. с нем. Н. Карамзина. СПб.: Тип. Брейткопфа, 1783. 18 с.

Данилевский, 2010 – Данилевский Р.Ю. Русские миражи в Швейцарских Альпах (Швейцария и российские социокультурные утопии) // К истории идей на Западе: «Русская идея». СПб.: Изд-во Пушкинского дома, 2010. С. 237–280.

⁵ На том же корабле, рядом с Карамзиным, плыли и два немца, «кажется, ремесленники, которые, думая, что их никто не понимает, свободно разговаривают между собою»: «“Что-то мы увидим в Англии! – сказал один. – Французы нам теперь известны; в них не много пути”. – “Думаю, – отвечал другой, – что и Англия нам не очень полюбится. Где лучше нашей любезной Германии! Где лучше берегов Рейна!”» [там же].

- Дашкова, 2001 – *Дашкова Е.Р.* Путешествие одной российской знатной госпожи по некоторым Аглинским провинциям // «Я берег покидал туманный Альбиона...». Русские писатели об Англии. 1646–1945. М.: РОССПЭН, 2001. С. 31–45.
- Жукова 2021 – *Жукова О.А.* Творчество Чаадаева и его интерпретация в интеллектуальной культуре Серебряного века // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2021. № 1. С. 68–83.
- Иванов, 1975 – *Иванов М.В.* Мир Швейцарии в «Письмах русского путешественника» // XVIII век. Сб. 10. Л.: Наука, 1975. С. 296–302.
- Капустянская, Кубанев, 2015 – *Капустянская К.В., Кубанев Н.А.* Англия глазами русских писателей // Научный поиск. 2015. № 3. С. 50–54.
- Карамзин, 1984 – *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника / Ред. Ю.М. Лотман, Н.А. Марченко, Б.А. Успенский. Л.: Наука, 1984. 718 с.
- Кара-Мурза, 2009 – *Кара-Мурза А.А.* Свобода и порядок. Из истории русской политической мысли XIX–XX вв. М.: МШПИ, 2009. 248 с.
- Кара-Мурза, 2016а – *Кара-Мурза А.А.* Загадка «Тартюфа». Неизвестные страницы европейского путешествия Н.М. Карамзина (1789–1790) // Николай Карамзин и исторические судьбы России / Ред. А.А. Кара-Мурза, В.Л. Шарова, А.Ф. Яковлева. М.: Аквилон, 2016. С. 361–375.
- Кара-Мурза, 2016б – *Кара-Мурза А.А.* Карамзин, Шаден и Геллерт. К истокам либерально-консервативного дискурса Н.М. Карамзина // Филология: научные исследования. 2016. № 1. С. 101–106.
- Кара-Мурза, 2016в – *Кара-Мурза А.А.* Тяжба о Карамзине: юбилейные заметки // Вопр. философии. 2016. № 12. С. 106–110.
- Кара-Мурза, 2016г – *Кара-Мурза А.А.* Философские дилеммы «Писем русского путешественника» Н.М. Карамзина // Филос. науки. 2016. № 11. С. 59–68.
- Кара-Мурза, 2016д – *Кара-Мурза А.* Чем беглец отличен от путешественника. Загадка европейского турне Николая Карамзина // НГ – Сценарии. 2016. № 7 (165). 27 сентября. С. 14.
- Кара-Мурза, 2016е – *Кара-Мурза А.А.* Швейцарские странствия Николая Карамзина (1789–1790). М.: Аквилон, 2016. 110 с.
- Крестова, 1975 – *Крестова Л.В.* А.И. Плещеева в жизни и творчестве Н.М. Карамзина // XVIII век. Сборник 10. Русская литература XVIII века и ее международные связи. Памяти чл.-корр. АН СССР П.Н. Беркова. Л.: Наука, 1975. С. 265–270.
- Лотман, 1987 – *Лотман Ю.М.* Сотворение Карамзина / Предисл. Б.Ф. Егорова. М.: Книга, 1987. 336 с.
- Немировский, 1989 – *Немировский И.В.* Швейцарская тема в «Вестнике Европы» Н.М. Карамзина // XVIII век. Сборник 16. Итоги и проблемы изучения русской литературы XVIII века. Л.: Наука, 1989. С. 271–280.
- Севастьянова, 2017 – *Севастьянова А.А.* Н.М. Карамзин в Англии (По страницам «Писем русского путешественника») // Европа, Россия, Азия: сотрудничество, противоречия, конфликты. Рязань: Рязанский гос. ун-т, 2017. С. 149–153.
- Сиповский, 1899 – *Сиповский В.В.* Н.М. Карамзин, автор «Писем русского путешественника». СПб.: типография В. Демакова, 1899. 654 с.
- Смекалкина, 2015 – *Смекалкина В.В.* Русские путешественники в Швейцарии во второй половине XVIII – первой половине XIX в. М.: Языки славянской культуры, 2015. 376 с.
- Эйхенбаум, 1986 – *Эйхенбаум Б.М.* О прозе. О поэзии / Сост. О. Эйхенбаум; вступит. ст. Г. Бялого. Л.: Художественная литература, 1986. 456 с.
- Kara-Murza, 2017 – *Kara-Murza A.* Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin's Letters of a Russian Traveler // Russian Studies in Philosophy. 2017. Vol. 55. No. 6. P. 410–421.

**«Political Freedom» versus «Freedom from Politics»:
Karamzin's European Wanderings as a Prototype of the Russian Search
for the Social Ideal**

Alexei A. Kara-Murza

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

Exploring the genesis of the search for social ideal one finds it in the late XVIII century writers – Prince Andrey I. Vyazemsky and historian Nicolay M. Karamzin. Both were «involuntary travelers», shunning anti-Masonic persecution launched by Catherine the Great. The surviving entries of Vyazemsky in his diary are extremely fragmentary, while Karamzin's «Letters of the Russian Traveler» give us a rich and in many respects unexplored source of historical information. This philosophical travelogue, among other things, is an exposition of types of European regimes (German, Swiss, French, English) as a kind of competitive «social ideals». Karamzin elects Switzerland and in England, as the countries he loved from his youth. The author arrives at conclusion that, perceiving merits and demerits of social structures, Karamzin kept thinking that Russia, being European and Christian country, was capable of creating a harmonious society based on its own traditions.

Keywords: Nicolay Karamzin, Andrey Vyazemsky, Russia, Europe, traveling, social ideal, politics, freedom

References

Danilevskij R.Yu. Russkie mirazhi v Shveitsarskikh Al'pakh (Shveitsariya i rossiiskie sotsiokul'turnye utopii) [Russian Mirages in the Swiss Alps (Switzerland and Russian Socio-Cultural Utopias)]. In: *K istorii idej na Zapade: "Russkaya ideya"* [On the History of Ideas in the West: "The Russian Idea"]. St.-Petersburg: Izdatel'stvo Pushkinskogo doma Publ., 2010, pp. 237–280. (In Russian)

Dashkova E.R. Puteshestvie odnoj rossijskoj znatnoj gospozhi po nekotory'm Aglinskim provinciyam [The Journey of a Russian Noble Lady through Some of the English Provinces]. In: «*Ya bereg pokidat tumannyj Al'biona...*». *Russkie pisateli ob Anglii. 1646–1945* ["I Was Leaving the Misty Coast of Albion...". Russian Writers About England. 1646–1945]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2001, pp. 31–45. (In Russian)

Eikhenbaum B.M. *O proze. O poezii* [About Prose. About Poetry], ed. by O. Eikhenbaum. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1986. 456 p. (In Russian)

Galer A. *O proiskhozhdenii zla, poe'ma velikogo Galera (v 3-x pesnyax)* [On the Origin of Evil, the Poem of the Great Galler], transl. by N. Karamzin. Moscow: Novikov Publ., 1786. 78 p.

Gesner S. *Derevyannaya noga, shvejczarskaya idilliya gospodina Gesnera* [Wooden Leg, Mr. Gesner's Swiss Idyll], transl. by N. Karamzin. St.-Petersburg: Brejtkopf Publ., 1783. 18 p.

Ivanov M.V. Mir Shvejczarii v «Pis'max russkogo puteshestvennika» [The World of Switzerland in the "Letters of a Russian Traveler"], *XVIII vek. Sbornik 10* [18th century. Collection 10]. Leningrad: Nauka Publ., 1975, pp. 296–302. (In Russian)

Kapustyanskaya K.V., Kubanev N.A. Angliya glazami russkix pisatelej [England Through the Eyes of Russian Writers], *Nauchnyj poisk* [Scientific Research], 2015, no. 3, pp. 50–54. (In Russian)

Kara-Murza A. Chem beglec otlichen ot puteshestvennika. Zagadka evropejskogo turne Nikolaya Karamzina [How Does a Fugitive Differ From a Traveler? The Mystery of Nikolai Karamzin's European Tour], *NG – Scenarii* [NG-Scenarios], 2016, no. 7 (165), 27 sentyabrya, p. 14. (In Russian)

Kara-Murza A.A. Filosofskie dilemmy «Pisem russkogo puteshestvennika» N.M. Karamzina [Philosophical Dilemmas of N.M. Karamzin's "Letters of a Russian Traveler"], *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], 2016, no. 11, pp. 59–68. (In Russian)

Kara-Murza A.A. Karamzin, Schaden i Gellert. K istokam liberalno-konservativnogo diskursa N.M. Karamzina [Karamzin, Schaden, and Gellert. On the Origins of N.M. Karamzin's Liberal-Conservative Discourse], *Filologiya: nauchnye issledovaniya* [Philology: Scientific Research], 2016, no. 1, pp. 101–106. (In Russian)

Kara-Murza A.A. *Shvejczarskie stranstviya Nikolaya Karamzina (1789–1790)* [The Swiss Wanderings of Nikolai Karamzin]. Moscow: Akvilon Publ., 2016, 110 p. (In Russian)

Kara-Murza A.A. *Svoboda i poryadok. Iz istorii russkoj politicheskoj my'sli XIX–XX vv.* [Freedom and Order. From the History of Russian Political Thought of the 19th–20th centuries]. Moscow: MShPI Publ., 2009. 248 p. (In Russian)

Kara-Murza A. Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin's Letters of a Russian Traveler, *Russian Studies in Philosophy*, 2017, vol. 55, no. 6, pp. 410–421.

Kara-Murza A.A. Tyazhba o Karamzine: yubilejnye zametki [The Karamzin Lawsuit: Anniversary Notes], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2016, no. 12, pp. 106–110. (In Russian)

Kara-Murza A.A. Zagadka «Tartyufa». Neizvestny'e stranicy evropejskogo puteshestviya N.M. Karamzina (1789–1790) [The Mystery of “Tartuffe”. Unknown Pages of N.M. Karamzin's European Journey]. In: *Nikolaj Karamzin i istoricheskie sud'by Rossii*, ed. by A.A. Kara-Murza, V.L. Sharova, A.F. Yakovleva. Moscow: Akvilon Publ., 2016, pp. 361–375. (In Russian)

Karamzin N.M. *Pis'ma russkogo puteshestvennika* [Letters of a Russian Traveler], ed. by Yu.M. Lotman, N.A. Marchenko, B.A. Uspenskij. Leningrad: Nauka Publ., 1984. 718 p. (In Russian)

Knyaz' Petr Andreevich Vyazemskij i istoricheskie sud'by Rossii (k 225-letiyu so dnya rozhdeniya [Prince Peter Andreevich Vyazemsky and the Historical Fate of Russia (to the 225th Anniversary of His Birth)], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2018, no. 3, pp. 5–32. (In Russian)

Krestova L.V. *A.I. Pleshcheeva v zhizni i tvorchestve N.M. Karamzina* [A.I. Pleshcheeva in the Life and Work of N.M. Karamzin]. In: *XVIII vek. Sbornik 10. Russkaya literatura XVIII veka i ee mezhdunarodnye svyazi. Pamyati chl.-korr. AN SSSR P.N. Berkova* [18th Century. Collection 10]. Leningrad: Nauka Publ., 1975, pp. 265–270. (In Russian)

Lotman Yu.M. *Sotvorenie Karamzina* [Creation of Karamzin], pref. by B.F. Egorov. Moscow: Kniga Publ., 1987. 336 p. (In Russian)

Nemirovskij I.V. Shvejcarskaya tema v «Vestnike Evropy» N.M. Karamzina [Swiss Theme in the “Bulletin of Europe” by N.M. Karamzin]. In: *XVIII vek. Sbornik 16. Itogi i problemy izucheniya russkoj literatury XVIII veka* [18th Century. Collection 16]. Leningrad: Nauka Publ., 1989, pp. 271–280. (In Russian)

Putevye zametki knyazya A.I. Vyazemskogo [Travel Notes of Prince A.I. Vyazemsky]. In: *Arkhiv knyazya Vyazemskogo. Knyaz' Andrej Ivanovich Vyazemskij* [Archive of Prince Vyazemsky. Prince Andrey Ivanovich Vyazemsky]. St.-Petersburg: S.D. Sheremetev Publ., 1881, pp. 291–350.

Sevast'yanova A.A. N.M. Karamzin v Anglii (Po stranicam «Pisem russkogo puteshestvennika») [N.M. Karamzin in England (From the Pages of the “Letters of the Russian Traveler”)]. In: *Evropa, Rossiya, Aziya: sotrudnichestvo, protivorechiya, konflikty* [Europe, Russia, Asia: Cooperation, Contradictions, Conflicts]. Ryazan': Ryazanskii gosudarstvennyj universitet Publ., 2017, pp. 149–153. (In Russian)

Sipovskij V.V. *N.M. Karamzin, avtor «Pisem russkogo puteshestvennika»* [N.M. Karamzin, author of “Letters of a Russian Traveler”]. St.-Petersburg: V. Demakov Publ., 1899. 654 p. (In Russian)

Smekalkina V.V. *Russkie puteshestvenniki v Shvejczarii vo vtoroj polovine XVIII – pervoj polovine XIX v.* [Russian Travelers in Switzerland in the Second Half of the 18th – First Half of the 19th century]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kultury Publ., 2015. 376 p. (In Russian)

Zhizn' i priklyucheniya Andrey Bolotova, opisanny'e im samim. 1728–1793. [The Life and Adventures of Andrey Bolotov, described by himself], t. 2. St.-Petersburg: V. Golovin Publ., 1871. 535 p. (In Russian)

Zhukova O.A. [Chaadaev's Work and Its Interpretation in the Intellectual Culture of the Silver Age], *Filosofskij zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, no. 1, pp. 68–83. (In Russian)

А.В. Углева

Общественный идеал «аристократа духа» И.А. Ильина

Углева Анастасия Валерьевна – кандидат философских наук, PhD, доцент Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: aengovatova@hse.ru

В предлагаемой статье рассматривается проблема общественного идеала в этико-политической концепции русского философа-эмигранта, одного из идеологов Белого движения Ивана Александровича Ильина. Общественный идеал – это представление о наилучшем возможном социальном устройстве, которое в данном случае представлено как вероятностный результат деятельности так называемой «аристократии духа». В статье ставится вопрос о возможности определения общественного идеала с позиции интеллектуала, повествующего о нем как об «идее» в фактическом отрыве от народа, которому вменяется в обязанность покорность и уважение к власти, братская любовь, вера в Бога, Царя и Отечество как основа национального единства при фактическом пренебрежении его достоинством. Сомнение в обоснованности расхожего мнения о воззрениях Ильина как достойного идейного вдохновителя нынешних политических реформ в России вызывают не только возможность прямо противоположных толкований отдельных суждений самого русского философа о правосознании и национальном духе русского народа, но и его отношение к нацизму.

Ключевые слова: Иван Ильин, общественный идеал, аристократия духа, правосознание, солидаризм, непротивление злу

Где-то там мы одно... мы – русский народ... – там решается один вопрос: о нашем общем деле, о нашем общем духовном достоянии.

И.А. Ильин

Трудно писать об идеях человека, безусловно, очень талантливого и одновременно чрезвычайно самолюбивого, пережившего столько потрясений за свою жизнь, что вряд ли красноречивее об этом сказал бы кто-то, кроме самого И.А. Ильина: «Пределы моих интересов: студия Станиславского и Психиатрическая клиника...». Театральность, свойственную Ильину во время публичных выступлений, а также эмоциональность и нервозность его натуры отмечали многие его современники. И было от чего. «Чтоб ты жил в эпоху перемен» – гласит известное древнекитайское проклятье. В Революцию 1905 г. Ильину исполнилось всего 22 года, в 30 лет он встретил Первую мировую войну, в 34 – Февральскую и Октябрьскую Революции,

а в 39 был выслан из России на знаменитом «философском пароходе». Революция 1917 г. сделала из Ильина политического диссидента и изгнанника.

Иван Ильин – одна из самых неоднозначных фигур в среде русской эмиграции. По иронии судьбы он оказывается сегодня фаворитом правящей элиты России, которая активно растаскивает его труды на цитаты, внося значительную лепту в формирование его весьма противоречивого образа. 4 октября 2005 г. в Донском монастыре в Москве состоялось торжественное перезахоронение останков двух крупных руководителей Белого движения – философа Ивана Ильина и генерала Антона Деникина. Это событие вызвало общественный резонанс. Одни посчитали его исключительно политическим пропагандистским актом, другие – возвращением на Родину мощей истинных сынов России, настоящих патриотов. Тем более, что Ильин нередко говорил, что хотел бы быть похороненным на Родине. И действительно, отказать Ильину в исключительно трепетном отношении к своему Отечеству, к своей истории и культуре ни в коем случае нельзя. Хотелось бы добавить и к «народу», однако отношение к нему в трудах Ильина далеко не однозначное. Не случайно в 1917 г. он писал своей двоюродной сестре: «Я прежде всего сейчас патриот, стоящий за настоящую аристократию духа» [Ильин, 1999, с. 93]. Ту же мысль Ильин повторил в «Задачах момента», которые презрительно называл «пасквилями для народа» [там же, с. 92].

Отличительной чертой этой «аристократии духа» является воля к порядку, символом которой стала Февральская революция, обнажившая разложение воли верховной власти, переставшей быть орудием народного и государственного самосохранения. В работе «О сущности правосознания» Ильин пишет, что бессознательное повиновение влиянию материального фактора истории и телесным зовам умаляет достоинство духа человеческого, ибо «достоинство его в том, чтобы быть творческой причиной, творящей свою жизнь по высшим целям, а не пассивным медиумом стихийных процессов в материи... Но для того, чтобы овладеть этим даром и использовать его во всей его миропреобразующей силе, дух человека должен овладеть своей собственной стихией – стихией неразумной и полу-разумной души... ибо душа есть необходимое творческое орудие мироустроения» [Ильин, 1994а, с. 152]. Она способствует объективности предметного содержания права, основанного на единстве в понимании правоты между людьми, которая постигается только через «внутренний опыт, через подлинное, предметное испытание и раскрытие естественного права», осознание содержания которого кладет начало зрелому естественному правосознанию [там же, с. 157]. Основанием для такого утверждения является убежденность Ильина в том, что «человеку дано от Бога и от природы некое «инстинктивное чувствилище для объективно-лучшего» [там же, с. 231]. И хотя у большинства людей правосознание остается смутным, слабым и беспредметным, невозможно не иметь никакого правосознания вовсе в силу наличия других людей и необходимости организовать с ними общежитие.

Предметное же правосознание Ильин называет естественным и полагает его проявление в свободном акте воли, благодаря которой эта объективная правота между людьми превращается в цель их совместного сосуществования. От зрелости естественного правосознания напрямую зависит и развитость позитивного права, его сила и справедливость. «...Так как умение всегда зависит от сердца, которое любит, и от воли, которая выковывает и воспитывает умение, то вся эта великая неудача в деле правотворчества покоится на всеобщем, исторически устойчивом очерствении сердец и недостатке воли к правому праву» [там же, с. 158]. Нормальное же правосознание есть воля к цели права, а значит и способность бороться за него, будучи благородной и непреклонной духовной силой. Но современное правосознание проникнуто релятивизмом, т.е. право в сознании большинства людей всегда определено местом и временем, от чего лишается своей обязательности

и рассматривается ими лишь как удобное средство для защиты или нападения. Тогда как истинное правосознание не редуцируемо к знанию конкретной области позитивного права для разрешения той или иной жизненной коллизии, но требует воли, чувства, воображения, наличия некоторого высшего, предметного мерил, активности и творчества.

Ильин сетует, что люди, как правило, не знают законов своей страны, а потому часто пренебрегают своими обязанностями, будучи обреченными на правовую невменяемость. «Самая *сущность*, самая *природа права* в том, что оно творится сознательными существами и для сознательных существ, *мыслящими субъектами* и для *мыслящих субъектов*» [Ильин, 1994а, с. 160]. Право должно приобрести форму объективного смысла, и только тогда оно введет в общественную жизнь начало разумного и справедливого порядка.

Нормальное правосознание требует систематического мышления, регулярной методической работы, в ходе которой личность способна осуществлять тщательнейший анализ того, что, при каких обстоятельствах и с какой санкцией вменяется в обязанность, запрещается или дозволяется. Такой анализ не может осуществить личность, не пережившая определенный внутренний опыт, который состоит не только в опыте религиозного созерцания, но и в познании истины, очевидности, добра и совести, природы красоты и художественного вкуса [там же, с. 173]. Иначе говоря, обладание зрелым правосознанием предполагает определенный уровень владения философской культурой. А это означает, что далеко не всякий человек компетентен судить о понятии и сущности права и, соответственно, пользоваться своим умом в отправлении правосудия. Напротив, большинство удовлетворяется правом позитивным, для которого характерны «гетерономная установленность, приблизительность содержания и возможность угрожающей санкции» [там же, с. 200]. И хотя Ильин опровергает возможный дуализм позитивного и естественного права и видит во втором «минимум правоты», а также «имманентное, но недоразрешимое задание» позитивного права, он тем не менее отказывает простолюдину в зрелости его правосознания.

Нормальное правосознание, согласно Ильину, требует принятия таких аксиом, как законы духовного достоинства, понимаемого им как право на отстаивание своей позиции, т.е. право, основанное на свободной и уважающей себя воле; автономии как внутренне свободного исполнения общественных и государственных обязанностей; и взаимного признания [там же, с. 231]. Очевидно, что обладать таким развитым правосознанием могут лишь немногие. Большинство довольствуется слепой покорностью внешнему повелению из чувства страха или корысти. Не случайно Ильин в «Наших задачах» вводит понятие творческой демократии как общественного идеала в ее противопоставлении западному либерализму. Их принципиальное различие он видит в том, что первая основана на внутренней духовной свободе индивида, немислимой вне единения с национальной духовной культурой и духовного развития отдельной личности как части этой общей культуры, тогда как второй – на внешней свободе индивида, предопределяемой историческими обстоятельствами и социальной средой, а не самой личностью. «Творческая демократия» требует определенного уровня развития правосознания граждан вследствие достижения определенной ступени их внутренней свободы, проявляющейся в способности личности вести жизненную борьбу за право в правотворчестве (за регулярное обновление правовых норм и за осуществление справедливых полномочий и обязанностей) [там же, с. 213]. Поскольку общество как целое к этому не готово, то в политическом плане Ильин полагает необходимым установление промежуточной мягкой формы диктатуры после коммунизма. А в общественном – осуществление качественного отбора «лучших», или так называемой аристократии духа.

В ее определении, помимо зрелости присущего ей правосознания, особое значение приобретает понятие патриотизма. Воля к Духу, отличающая «лучших», или воля к Добру, способствует их перманентной заботе об исправлении социальной действительности на основе принципов справедливости, взаимного уважения и признания достоинства каждого человека. Патриотизм является плодом нормального правосознания, ибо человек, выросший в известном правовом порядке, должен осознавать себя обязанным правовой культуре своего отечества: «Благодаря этому принадлежность к известному государственному союзу начинает определяться уже не столько нуждой и страхом, но чувством долга, чести и признательности. Житейский интерес “патриота” приобретает моральный смысл, а тяготение к родине – естественно-правовую основу» [там же, с. 243–244]. Своего рода освящение патриотического поведения личности подтверждают слова Ильина о том, что «с человеком, исполняющим свой долг, не может случиться зла ни в жизни, ни по смерти» [Ильин, 1923/24, с. 372].

Патриотизм присущ только той самостоятельной и самобытной душе, которая в своем собственном опыте испытала и пережила безусловное достоинство своего предмета, а значит, патриотизм в основе своей есть акт духовного самоопределения. В основе патриотизма, согласно Ильину, лежит некоторая сопринадлежность, однородность в способах духовной жизни людей, разделяющих эту идею [Ильин, 1994д, с. 249], что способствует их интенсивному взаимодействию, в том числе на пути реализации совместных творческих усилий в национальном строительстве. При этом каждое настоящее духовное достижение в науке, в искусстве, в религии или в морали является не национальным, но общечеловеческим достоянием, позволяющим выйти на эмпирические границы человеческих сообществ, подтверждая тем самым единство и братство всего человеческого рода. Однако, «денационализируясь, человек теряет доступ к глубочайшим колодцам духа и к священным огням жизни, ибо эти колодцы и эти огни всегда национальны» [Ильин, 1991, с. 83], т.е. человек нуждается в корнях как ключевом факторе своего самоопределения.

Ильин обращает внимание на различие между любовью к родине, к народному духу и инстинктом группового, в том числе национального, самосохранения. Разница между ними состоит в том, что воля и любовь к отеческому Духу дает возможность познать его сверхнациональную, общечеловеческую сущность, препятствующую межнациональной ненависти и презрению других народов, включая их все в общемировой правовой порядок как совокупность национально-автономных государственных союзов. Государство «есть *духовное единство людей*, ибо в основе его лежит *духовная связь*, предназначенная для того, чтобы *жить в душах и создавать в них мотивы для правильного внешнего поведения*». Человек же, лишенный политического самосознания, т.е. не сознающий себя по тем или иным причинам частью конкретного сообщества граждан, пребывает, согласно Ильину, «в состоянии первобытной наивности и политической невменяемости», что делает его «бессмысленным орудием чужой воли» [Ильин, 1994д, с. 260–261]. Тогда как осознание своей политической принадлежности предполагает добровольное, волевое, содержательное самообязывание, т.е. «*духовное вменение себе публично-правовых полномочий, обязанностей и запретностей*». Это обстоятельство важно не только для самоопределения отдельной личности, но и для успешного развития целого государства.

Политическая/общественная жизнь есть вид духовного со-творчества граждан, а государство – единение духовно солидарных людей, объединенных патриотической любовью и самоутвержденной волей. Опять же, вне системного мышления политическое правосознание, как пишет Ильин, смутно и беспредметно, и чтобы мысль, чувство и воля каждого были употреблены на общественное благо, должно произойти принятие государства как предметно-духовного интереса. «Государство

необходимо и приемлемо именно потому, почему необходимо и приемлемо положительное право: незрелое состояние человеческих душ, одержимых наивно-порочным, эгоистическим тяготением и не умеющих мотивировать свое внешнее поведение самостоятельным признанием естественной правоты, – делает государство необходимым и целесообразным способом поддержания *естественного права* через его *положительно-правовое* провозглашение и вменение» [Ильин, 1994д, с. 264–265]. Государство в свою очередь призвано ограждать и организовывать духовную жизнь своих граждан. Вождем такого государства может и должен быть «патриот», способствующий своей деятельностью расцвету духовной жизни своего народа.

Ильин подчеркивает практическое расхождение между таким образом понимаемой идеей государства и тем, в каких конкретных исторических формах она воплощается. Проблему он видит в корпоративной природе государственности, которая в действительности реализуется в государственном учреждении. Он видит возможное решение этого внутреннего противоречия между государством как корпорацией и государством как учреждением в попытке их синтетического единства, но оговаривается при этом, что такой синтез возможен лишь «при соблюдении *аристократической* природы государства» [там же, с. 277].

Корпорация основана на солидарности, одинаковом интересе к общему, что конституирует единый субъект действия, тогда как учреждение, напротив, предполагает нескольких возможных субъектов с различными интересами и полномочиями, причем действующими по принципу опеки над ними, как если бы речь шла об авторитарном типе государства. Причем в благе каждого отдельного субъекта государство-«опекун» может быть не заинтересовано вовсе, но при этом оказывать всем равную поддержку. В таком государстве-учреждении не существует общности и единого правового бытия. Корпоративное же устройство основано на зрелом правосознании граждан, обуславливающим их единство, однако абсолютное требование такого зрелого правосознания утопично по своей сути в силу того, что в любом обществе есть граждане, которые в силу возраста, состояния здоровья или иных объективных причин не способны принимать полноценное участие в творчестве публично-правовой корпорации. А это означает, что исторически даже самое совершенное государство возможно лишь как совмещение черт корпорации и учреждения и поиска наилучшей комбинации их солидарного самоуправления и опеки со стороны властей путем перманентной заботы о повышении уровня правосознания граждан.

В таком государстве властвующий (или властвующие) является источником естественной правоты, субъектом, способным к постижению Духа и Права, обладающим исключительно развитым правосознанием, в отличие от большей части остального общества. Ильин признает естественным социальное неравенство, более того, считает его условием общественной справедливости, тогда как «формальное уравнение может только разрушить это живое и согласное единство разно-действующих сил». «Сущность ее не в слепоте к человеческим различиям, но в *признании* их и в *приспособлении* к ним» [там же, с. 306–307].

Ясно, что такое распределяющее отношение к справедливости предполагает и правовое неравенство граждан при наличии духовного «ценза», с которым общество должно благоразумно согласиться. Власть, согласно Ильину, в любом государстве должна принадлежать «лучшим» – аристократам, «способным к бескорыстному служению духу» и «к социальной организации братства... Народ же учреждает или приемлет власть для того, чтобы жить и созидать...» [там же, с. 283]. При этом лучшие уполномочены императивно осуществлять государственные цели в силу того, что они обладают высокой квалификацией личной души.

По сути, речь у Ильина идет о меритократии. Происхождение или материальный достаток отдельных людей не должны иметь при выделении «лучших» никакого

значения. Важен лишь исключительный талант и политическое «благородство» личности, проявляющееся в воле и правосознании «искренних патриотов, государственно мыслящих, политически опытных, умных, волевых, организационно-даровитых, дальновзорких, образованных» [Ильин, 1992б, с. 128]. Народ же как масса управлять государством в принципе не способен и представляет собой лишь «единство, требующее волеуправления». Для описания аристократии духа Ильин вводит понятие ранга, разделяя «действительный ранг», как «присущее человеку качество», и «социальный ранг» – те права и обязанности, которые закрепляются за человеком обществом и государством при наделении его властными полномочиями. Их эффективное сочетание должно обеспечить аристократу «социальный авторитет» при третьем условии – наличии и постоянном проговаривании аристократией национальной идеи, рожденной ею в волевом творческом акте. Ранг в жизни, согласно Ильину, необходим и даже неизбежен [там же, с. 276–277]. Он обосновывается качеством и покрывается трудом и ответственностью, строгостью к себе и, как следствие, беззавистной почитательностью у нижестоящих. Новая же национальная идея должна быть «религиозной по истоку и национальной по духовному смыслу» [Ильин, 2005, с. 169].

Государство же является надисторической данностью, вручаемой человеку для заботы. Национальное государство – основа человеческой солидарности, ее гарантия, которая у каждого народа своя и каждый отдельный народ имеет возможность обустроить ее под себя, под свои духовные основы, под свои традиции, – такова его историческая и религиозная обязанность [Ильин, 1994б, с. 195]. Солидаризм проникает во все сферы жизни общества, затрагивая с необходимостью и публичную и частную сферы. В этом смысле общественный идеал как таковой абсолютен в силу своей всеобщности и одновременно телеологичен, поскольку служит отдельному человеку и обществу конечной целью их деятельности. Главная функция общественного идеала – это его место в критической картине мира человека и общества, что только и может делать возможным непрерывное совершенствование общественной жизни, приведение ее содержания в соответствие с высшими идеальными требованиями, с высшей нормой. Идеал задает канон общественного поведения, а для образцовой государственности требуется развитое правосознание, ибо «человек, имеющий здоровое правосознание, есть свободный субъект прав; он имеет волю к лояльности (законопослушанию), он умеет блюсти и свои и чужие полномочия, обязанности и запретности» [Ильин, 1992б, с. 6].

В статье 1926 г. «Черносотенство» Ильин пишет, что «государство и государственная власть суть учреждения не классовые, а всенародные; их задача в созидании общего блага, а не личного и не классового. Люди могут расходиться в понимании общего блага, но не смеют ставить чью бы то ни было частную корысть выше интереса родины. И если они это делают, то они разрушают государство и родину» [Ильин, 2021]. Но тогда нужно допустить, что идеал, которым следует руководствоваться для улучшения государства, должен быть разумно признан в таком качестве всем народом, т.е. всем сообществом граждан, вне каких бы то ни было сословных и иных ограничений. Но «общество», о котором говорит Ильин, как будто не имеет отношения ко всему многонациональному народу России в его целостности. Более того, если о последнем Ильин и говорит, то часто использует такие термины, как «толпа» или даже «деморализованное стадо», которому вряд ли возможно доверить выработку общественного идеала. То есть общественный идеал у Ильина оказывается доступным не простому обывателю, но исключительно просвещенной части общества.

В этом контексте рассуждая о возможном политическом устройстве России, Ильин утверждает, что любое «государство, пытающееся быть демократией ценою своего государственного бытия, – есть нелепое и обреченное явление... Демократия

как начало антигосударственное не имеет ни смысла, ни оправдания; она есть *охлократия*, т.е. правление черни...» [Ильин, 1994д, с. 290]. Если демократия и может быть признана, то лишь тогда, когда она способна выделить лучших: «Безумно вводить в стране демократию, чтобы погубить государство и народ, как сделали в России в 1917 году». Демократия оправдывает себя, если она «осуществляет подлинную аристократию... а аристократия не вырождается и не вредит государству именно постольку, поскольку в ее состав вступают подлинно лучшие силы народа...» [Ильин, 1992б, с. 128].

Бескрайние просторы России, бесхарактерность, отсутствие воли и дисциплины у русского народа делают «немедленное и любой ценой» установление демократии на ее территории нецелесообразным: необходимо предоставить гражданам лишь ту дозу свободы, которую они могут эффективно использовать, ограничивая предоставление права голоса только наиболее сознательным из них. Именно поэтому эгалитаризму Ильин предпочитает «идею ранга». Неравенство – от Бога, убежден Ильин. «От людей, которые не любят ничего высшего и не верят ни во что божественное, будут сторониться, их будут обходить. С людьми, у которых нет очевидности, не будут разговаривать, – ибо с трупами не беседуют... Люди, лишенные чувства собственного духовного достоинства, займут последний ранг в обществе. Люди, неспособные к автономному существованию, будут обуздываться и клеймиться. Россия вступит в эпоху орденов и рыцарских организаций» [Ильин, 1994г, с. 485]. Он противопоставляет формальную, арифметическую, механическую концепцию демократии органической ее форме, в которой общий интерес преобладает над частным, тогда как условно механическая (демократическая) концепция открывает путь для всех политических авантюр и революций, имевших место от Руссо и французских энциклопедистов до анархистов и либералов. Власть должна быть сильной, централизованной, не тоталитарной (ибо тоталитаризм отрицает свободу и инициативу граждан), но наделенной аппаратом принуждения, который, однако, не должен подменять духовный авторитет власти. «Сила власти – это *авторитет, единство, правота цели, организованность и исполнительность понудительного аппарата*, – все это образует самую основу государственного бытия» [Ильин, 1994д, с. 293]. Сила власти в России заключается, по его мнению, в ее достоинствах – ее национальном и религиозном характере (что обеспечивает ей православию), в ее моральном авторитете, ее воле и независимости (экономической и идеологической) от заграницы. «Мы сами беспризорные дети; потому не наша печаль чужих детей качать... Россия перед нами. А ей необходимо русское рыцарство: *новое служение по-новому служащих новых служилых кадров*... Быть рыцарем – значит свободно и цельно любить что-то Высшее и связаться с ним через очевидность до одержимости, через веру до волевых поступков... Быть рыцарем – значит закалять свой характер; значит утопить свое малое “я” в великом, национально-патриотическом “мы”... значит построить свою жизнь на свободном повиновении Предмету и Вождю... значит вносить во все дела дух неуравнивающей справедливости, нести своему народу – братство, слабому – защиту, злему – грозу!» [там же, с. 486–487]. Здесь же Ильин подчеркивает, что «правых, сильных и верных» всегда меньшинство, но с него всегда начинались большие движения.

Русский же народ, не обладающий пока зрелым правосознанием, нуждается в покаянии и очищении: верующим людям для этого требуется следовать церковному порядку, а нерелигиозным – обратиться к светской литературе и очиститься в порядке общего делания. При этом Ильин как будто вменяет русскому народу перманентное чувство вины, вследствие чего правосознание народа должно проявляться в его лояльности, справедливости, братскости, верности чести и Отечеству, а также в новом чувстве и праве частной собственности, сопровождающемся не разнузданностью страстей, а волей к труду, качеству, изобилию, щедростью как публичной

обязанностью собственника [Ильин, 1994д, с. 273–274]. В живом единении с Богом и с ближним в искреннем боголюбивом человеколюбии христианской религией сообщается человеку «новый подход ко всему миру, а потому и к праву, и к государственной жизни» [Ильин, 1994б, с. 219]. Важно сохранить, убежден Ильин, самобытность традиции как культурную основу жизни народа: «...Россию мы должны понимать как живое, органически-историческое, единственное в своем роде, русско-наследственное государство, с его особою верою, с особыми традициями и нуждами» [Ильин, 1992а, с. 66].

Однако народ в России не знает своей истории, поэтому Ильин призывал русских быть «эмпириками» духовно-правового опыта и воплощать аксиомы правосознания не с оглядкой на Запад, а на собственную историческую и политическую данность. Это рассуждение Ильина основано на видении им будущего России как русско-наследственного государства, а не слепого следования опыту иных государств, сверхнациональные отвлеченные формы жизни которых в корне, по его мнению, противоречат духу русской истории. Так, невозможно, по его убеждению, построить новую Россию на основе классового интереса и классовой борьбы: «...гибельным и преступным является поведение властвующих групп и классов, если пользуются недееспособностью народа для того, чтобы подменить государственный интерес – классовым и удержать народное правосознание на низменном уровне» [Ильин, 1994д, с. 286]. Та же демократия здесь не есть ни высшая, ни самостоятельная цель. «Так называемая “народная воля” имеет ценность лишь постольку, поскольку она верна политическому содержанию; вне этого она оказывается лишь дурным возделением толпы...», «демократия ценна и допустима лишь постольку, поскольку она создает аристократическое осуществление государственной цели, т.е. служит общему делу власти, права и духа» [там же, с. 290].

В концепции Ильина наряду с понятием духа нередко встречается термин «духовность», которым им обозначается совокупный продукт жизнедеятельности отдельных людей, спаянных единой целью в осуществлении высших предметных ценностей [там же, с. 336]. Такой целью может быть, например, активное сопротивление очевидному злу в условиях сознания своей правоты, ведь «сущность жизни состоит в действии, и притом в целесообразном действии; способность же к такому действию есть живая сила» [там же, с. 293]. «Самое сопротивление злу, как таковому, всегда остается делом благим, праведным и должным. Чем труднее это сопротивление, чем с большими опасностями и страданиями оно сопряжено, тем больше подвиг и заслуга сопротивляющегося. Но то, что совершает сопротивляющийся мученик в борьбе со злодеями, не есть ни совершенный, ни святой, ни праведный ряд поступков... это есть негреховное (!) совершение неправедности... Нельзя налагать абсолютный запрет на силу и меч; ибо обращение к ним может быть нравственно и религиозно обязательным» [там же, с. 195]. На этом Ильин предполагал построить новую русскую этику.

Ее суть в том, что благодаря присущей каждому человеку от Бога и от природы воле к Духу «человек незаметно для себя вовлекается в естественно правовой порядок общечеловеческого братства» [там же, с. 241] и как часть общественной и политической системы он сопричастен так называемому «субстанциальному Добру, Божественной “силе очевидности”... вне зависимости от своих личных мотивов» [Будрайтскис, 2016, с. 151]. «Очевидность, – пишет Ильин, – не сводится ни к мнению, ни к познанию, ни к вероятности, ни к приятию чего-то за истину... В очевидности не человек охватывает истину умом, а истина охватывает человеческое сердце, и воображение, и ум» [Ильин, 1994г, с. 477]. И в этом проявляется способность человека, обладающего сильной волей к Духу, быть на службе всему человечеству.

Исключительность русского народа Ильин видел в том, что православие дало ему «освобожденную, свободную очевидность, дар и способность обращать себя

к Богу... И этот драгоценный дар – нелицемерного, искреннего, убежденного и преданного повиновения, свободного повиновения, сердечной лояльности, верноподданного и вернопреданного служения...» [Ильин, 1994г, с. 483–484] есть свидетельство того, что его религиозность – состояние сугубо духовное. «Религия как осуществление “царства Божия” невозможна вне права и его признания, то есть вне правосознания... Потребность в религии порождает потребность в духовной свободе, а потому и в *правопорядке*» [Ильин, 1994д, с. 390], не допускающем очевидного Зла. Религиозность возникает там, где человек выходит из состояния безразличия и, следуя к лучшему, преодолевает свой индифферентизм наравне с другими в силу объективности декларируемого ею идеала совершенства и отказа от всякого субъективизма и релятивизма. Плененность совершенством, по Ильину, порождает в душах всеобщую любовь и благодарность. «Религиозность пробуждает в душе способность к жизнеопределяющей любви... воспитывает в человеке *духовную зрелость*, духовную цельность и жизненный героизм» [там же, с. 401].

При видимой цельности и безупречности созданной Ильиным религиозно-патриотической концепции общественного идеала она, на наш взгляд, опровергается уже самим Ильиным. Возникает парадокс, когда в концептуально оформленной моральной философии авторитарного православного государства утверждается единство духовного и политического, но «государство, являясь “органом Добра”, не только не тождественно этому Добру, но и требует постоянного применения силы, пыток и казней» [там же], что вполне созвучно убеждению и самого Ильина в том, что «властвующий должен сделать из своей воли... силу, предметно одержимую государственной целью» [там же, с. 294]. Не случайно в этой связи и то, что критика толстовского идеала непротивленчества, основанная на православном мировоззрении, из призыва к личной борьбе против очевидного зла перерождается у Ильина в политический призыв: когда утрачена государственность и моральный закон, истинное христианство призвано одержать победу посредством Любви над безвольным пацифизмом, потворствующим злу как стремлению всякого индивида к произволу.

Превозможение этой естественной природы человека требует его сознательного волевого усилия, к которому в наибольшей мере склонен вооруженный христианской моралью воин. Его преимуществом Ильин считает способность осознания опасности собственного внутреннего зла, своей несправедности, и ее притяжения как неизбежности своего служения. Всякое проявление жалости, например, оказывается противно истинной природе воина как «аристократа духа», ибо тем самым, согласно Ильину, он отступает от субстанциального Добра и поддается искушению Злом, неосознанно подменяя мнимое Добро принявшим его обличие Злом. Так Ильин признает применение насилия в интересах Добра не только допустимым, но необходимым, но только в том случае, если любая воинская дисциплина (имеем ли мы дело с христианским «воином» или с наемным или призванным в армию солдатом) предполагает «волевою организацию личной души, сохраняющую за человеком характер автономно действующего духа с его сознательностью, сердечной преданностью и волевою инициативой» [там же, с. 348]. Не случайно речь идет о моральном идеале воина, руководствующегося в своей жизни ценностями православия. Кому, как не воину, знать ценность жизни, ведь «когда смерть вопрошает душу, то душа отвечает верою» [Ильин, 1994б, с. 54] в то, ради чего он готов был отдать свою жизнь.

Показательно, что на это же время приходится увлечение Ильина итальянским фашизмом, которому он посвятил серию статей в новой газете П.Б. Струве «Возрождение». Итальянский фашизм, выдвигая идеи *солдато* и *сакрифицио* как основные гражданственные идеи, вполне, по мнению Ильина, соответствовал историческому предназначению России, история которой характеризуется миссионерством,

колониаторством и закрепощением сословий. В том же духе Ильин рассуждал о социальной справедливости, полагая, что если бытие народа и отечества потребует известной меры несправедливости, то она должна быть принята и покрыта ореолом жертвенности. При этом ничто не мешает Ильину утверждать в то же время, что политика в России нуждается в большой идее, чистых руках и жертвенном служении со стороны волевых, высоконравственных, хорошо образованных и обладающих профессиональной квалификацией личностей.

В самом духе национал-социализма Ильин черпает идеи, созвучные его собственному видению будущего России: «Патриотизм, вера в самобытность германского народа и силу германского гения, чувство чести, готовность к жертвенному служению (фашистское “sacrificio”), дисциплина, социальная справедливость и внеклассовое, братски-всенародное единение... Словом – этот дух, роднящий немецкий национал-социализм с итальянским фашизмом. Однако не только с ним, а еще и с духом русского белого движения...» [Ильин, 1933]. Отвержение классово-борьбы в пользу солидаризма и интернационализма в пользу государственного национализма делало эту идеологию весьма привлекательной в глазах Ильина, который был выходцем из русско-немецкой семьи, хорошо владел немецким языком, долгое время учился в Германии и работал в нескольких известных центрах немецкой науки и философии: в Гейдельберге – у Вильгельма Виндельбанда, в Гёттингене – у Эдмунда Гуссерля, в Берлине – у Георга Зиммеля [Кара-Мурза, 2015]. Он своими глазами наблюдал приход к власти Гитлера и даже был утвержден нацистами в качестве руководителя «Русского института» в Берлине вместо С.Л. Франка, где проработал в общей сложности 11 лет (с 1923 по 1934 гг.) и был уволен тогда, когда отказался от сотрудничества с фашистским режимом, в частности, в реализации им антисемитской политики. Ильин вынужден был эмигрировать в Швейцарию, где прожил до конца своей жизни под запретом вести какую-либо политическую деятельность.

Тем не менее, еще за год до увольнения, в статье 1933 г. «Национал-социализм. Новый дух» Ильин сетовал на то, что «Европа не понимает национал-социалистического движения. Не понимает и боится... Леворадикальные публицисты чуть ли не всех европейских наций пугают друг друга из-за угла национал-социализмом... К сожалению, и русская зарубежная печать начинает постепенно втягиваться в эту переключку; европейские страсти начинают передаваться эмиграции и мутить ее взор... Я категорически отказываюсь расценивать события последних трех месяцев в Германии с точки зрения немецких евреев... То, что происходит в Германии, есть огромный политический и социальный переворот... Что сделал Гитлер? Он остановил процесс большевизации в Германии и оказал этим величайшую услугу всей Европе... Сброшен либерально-демократический гипноз непротивленчества. Пока Муссолини ведет Италию, а Гитлер ведет Германию – европейской культуре дается отсрочка... То, что совершается, есть великое социальное переслоение; но не имущественное, а государственно-политическое и культурно-водительское... Ведущий слой обновляется последовательно и радикально... По признаку нового умонастроения... Удаляются те, кому явно неприемлем «новый дух»... Этот дух составляет как бы субстанцию всего движения; у всякого искреннего национал-социалиста он горит в сердце, напрягает его мускулы, звучит в его словах и сверкает в глазах... Несправедливое очернение и оклеветание его мешает верному пониманию, грешит против истины и вредит всему человечеству» [Ильин, 1933].

Достаточно много сказано об отношении Ильина к нацизму, о том, как это негативно сказалось на его репутации в среде русских эмигрантов. Однако нет никаких убедительных свидетельств того, что эти отношения были идейной ошибкой русского философа. Конечно, можно сослаться на контексты, в частности, на то, что Ильин был столь увлечен идеей борьбы с большевизмом, что позитивно воспринимал любую попытку противодействия этой угрозе (И.М. Евлампиев) вплоть до того,

что примкнул к крайне правому крылу русской эмиграции с ее культом военной силы. Можно даже допустить, что он совершил теоретическую ошибку, будучи убежденным в априорной благости Духа и воли к Духу [Поповкин, 2015, с. 45], что обусловило его подчинение общей народной эйфории и поднятию национального духа в Германии в связи с идейными основаниями национал-социализма. Однако вряд ли можно сомневаться в том, что эта сознательная или бессознательная ошибка фактически поставила под сомнение его общественный идеал для будущей России.

Этот идеал утратил по сути свою регулятивную функцию, а плоды родственного учению Ильина национал-социализма, казалось, должны были нивелировать соответствующие параллели с идеями русского мыслителя. Эти параллели, которые проводил сам Ильин, к тому же предполагали отказ от идеала всеобщего братства, христианской аскетической, всепрощающей жертвенности в качестве высших ценностей и целей человеческого служения, в их идеях не оказалось по сути места терпимости, как и уважению достоинства личности и прав человека. Если согласиться с этим тезисом, то придется признать правоту Сувчинского, который в своем письме Трубецкому от 29 декабря 1922 г. писал: «Несколько раз видал<ся> и с Ильиным и теперь нашел способ общаться с ним. Он замечательный человек, но все-таки внутренней религиозности пока в нем не вижу. Не чувствует он антиномии христианства и если когда осуществляются на земле его идеи и идеалы, то я право не знаю как назвать такую эпоху – христианской или антихристовой» [Колеров, 2021]. Такая амбивалентность воззрений Ильина несколько не прибавляла ему авторитетности, но увеличивала возможность для вариативного истолкования его идей противоположными идеологическими программами, что заставляет в очередной раз поставить вопрос о социальной ответственности интеллектуала за те идеи, который он активно развивает на страницах своих многотомных сочинений, в периодических изданиях и в публичных выступлениях, неизменно производя неизгладимое впечатление на своих слушателей благодаря своему ораторскому искусству и исключительной эрудиции.

Хорошо известно, что после войны акценты, которые Ильин делал в своих оценках фашизма Муссолини и Гитлера, сместились от восторгов сначала к простой констатации необходимости и неизбежности фашизма как национальной, патриотической и социальной реакции на хаос и левый тоталитаризм, а затем и к прямой его критике и упреков в идейных ошибках, которые Ильин увидел, наконец, в его антихристианской направленности, в попытке установить монополию партии на «завоевание и уничтожение других рас и национальностей» и национализировать экономику, вооружившись идолопоклонническим цезаризмом. Франко и Салазар, по словам Ильина, поняли это и пытались избежать этой ошибки [Ильин, 1992б, с. 76–77]. Тем не менее, как с сожалением заметил в 1938 г. Г. Федотов (с которым Ильин состоял в идеологической полемике), многие христианские души естественным образом тянутся к деспотизму и тоталитаризму. И действительно в 30-х гг. некоторые эмигранты видели именно в Гитлере возможность победить большевизм. В частности, это было характерно и для младоросса А.С. Казем-Бека, почитателя Муссолини, Гитлера и Сталина, который в 1956 г. вернулся в СССР и оказался на службе у Московского Патриархата [Massip, 2000]¹. Не был исключением и Ильин, сотрудничавший с Русским научным институтом в содружестве с Министерством пропаганды и даже получивший личную благодарность от шефа гестапо. Сам Ильин отмечал, что многие, духовно утомленные годами изгнания, утрачивали веру в нравственную

¹ Манифест младороссов (1923) гласил, что возвращение человеческого общества к учению Христа, реорганизация образа жизни и нравов, единение людей с духом, пропитанным основами христианства, здоровый национализм и патриотизм – таковы неперемненные условия «сопротивления сил добра силам зла».

необходимость борьбы и соблазняются мыслью о греховности «насилия», которое они начинали усматривать в активном противодействии злу. Ильин отмечал частный характер бесед, отличавший русскую эмиграцию, в среде которой царил болезненный и беспочвенный разброд в силу ее политической инертности и невежества. Однако сам Ильин таковым, очевидно, не был, потому еще в апреле 1917 г. писал, что спасти Россию может только военное патриотическое наступление на революцию.

После разочарования в национал-социализме Ильин уже в 1950-х гг. опубликовал ряд статей о русском национализме («О русском национализме», «Опасности и задания русского национализма» и др.). Он отверг партийную систему и сформулировал тезис о радикальной инаковости православного мира, противостоящего католицизму, основанному на подчинении власти и уповающему на волю в своем служении Богу, а также протестантизму, апеллирующему к человеческому разуму. Ильин же призывает верить в Россию, т.е. видеть и осознавать, что ее душа коренится в Боге и что источником ее развития является любовь и вера. Подлинный русский «национализм есть любовь к историческому облику и творческому акту своего народа во всем его своеобразии. Национализм есть вера в инстинктивную и духовную силу своего народа, вера в его духовное призвание» [Ильин, 1992б, с. 363–364]. В его основе лежит вера в то, что достойно любви, борьбы и жертв. Не случайно у Ильина появляется идея воспитания духовно-патриотических военных структур, на которые должна опереться новая государственность. Представители именно этих структур обладают способностью к автономному суждению, в отличие от народа, который не только не должен сопротивляться их власти, покорно подчиняясь велению их разума, но и в принципе в своих суждениях жалок. Они и есть то национальное рыцарство, которое не только обладает истинным духовным характером, но и способно распознавать людей и их духовность, их силу и их ранг в силу своей им причастности. Отсюда, собственно, и противление Ильина либеральной демократии и народовластию, и его вера в «национального вождя», в верности которому народ должен послушно присягнуть и за которого он должен быть готов отдать свою жизнь, как и за Бога и за Отечество [Ильин, 1994г, с. 484].

Нет ничего удивительного, что путинская власть позаимствовала именно у Ильина идею консервативной авторитарной демократии с сильной центральной властью – имея в виду «вертикаль власти» и «суверенную демократию» (концепцию, предложенную В. Сурковым еще в 2005–2006 гг., оправдывающую централизацию), иными словами, «управляемую демократию». В свое время с Ильиным вполне солидаризировался и А. Солженицын, считавший, что преждевременное введение демократии в России было бы для нее фатальным. Авторитарный (но не произвольный) переходный режим ей необходим, чтобы избежать хаоса февраля 1917 г., открывшего путь тоталитаризму. Причиной тому является «политический индифферентизм и упадок правосознания» русского народа, когда нарушается доверие людей друг к другу и неорганизованной массы народа к политике вообще, ею начинает двигать «слепая вера во всемогущество “революционного акта”, в созидующую силу разрушения... а слепая борьба заставляет... судорожно хвататься за все средства и не останавливаться ни перед какими мерами» [Ильин, 1994д, с. 304–305]. Действуя таким образом, максималисты начинают искажать и извращать не только идеальную цель, но и окружающую действительность, и вместо того чтобы придать борьбе организованную форму и политический характер, втягивают массы в гражданскую войну, в бесконечные состязания сильных и ловких правонарушителей. Для сопротивления возможным дурным последствиям таких действий властей, порожденных их слепотой, ненавистью и жадностью, должно начать с «демократии малых пространств», следуя примеру швейцарских кантонов или земств, этого регионального органа самоуправления, созданного еще при Александре II. Любопытно, что радикальный правый консерватизм, имея много общего с левым национализмом,

а именно – защиту российской идентичности, антисемитизм и антизападничество, отличается от него только ссылками на свои теоретические источники. Отсылки делаются уже не к Сталину, а к черносотенцам, к «Майн Кампф», Розенбергу, Геббельсу, ультраправым эмигрантам, сплотившимся на стороне Гитлера, к оккультистским работам Юлиуса Эволы, диктаторам – от Муссолини до Франко и Пиночета. Такова, собственно, теоретическая почва, на которой, по сути, возвращаются новые русские правые, нередко ссылающиеся как на свое идейное основание на идеологию новых французских правых Алена де Бенуа и журнал “*Éléments*”. Именно с их стороны раздаются призывы к «национальной революции» (антизападной и антисемитской одновременно) с нацистским подтекстом, а также появляются многочисленные консервативно-националистически-ортодоксальные проекты вроде «Пятой империи»² или «Русской доктрины» [Русская доктрина, 2016], – осуждающие либеральную интеллигенцию как изменницу Отечеству (со времен Петра Великого) с опорой именно на Ильина и Церковь.

Приходится признать, что идея общественного идеала Ильина – это умелое жонглирование метафизическими по сути понятиями, а его тексты представляют собой довольно герметичные сочинения, полные мистицизма, поскольку в их основании лежат аксиомы, с которыми по определению требуется соглашаться. И в этом смысле признаваемые им необходимыми для обновления России вера, любовь, свобода, совесть, родина, национализм, правосознание, государство и частная собственность – действительно очень удобные для современной политической риторики российской элиты категории. А для самого Ильина – красноречивая иллюстрация недопустимости фактической безответственности интеллектуала перед народом, о судьбе которого он считал возможным публично высказываться, пренебрегая в действительности и его национальным достоинством и его национальной историей во имя утверждения исключительного права «лучших» на любые общественные преобразования.

Список литературы

Будрайтскис, 2016 – Будрайтскис И.Б. Страшная сила очевидности. Читая Ивана Ильина // Разногласия. Журнал общественной и художественной критики. Декабрь 2016. № 11: Ни войны, ни мира. С. 151–167.

Ильин, 1923/24 – Ильин И.А. Памяти П.И. Новгородцева // Русская мысль. Прага, 1923/24. Кн. IX–XII. С. 369–374.

Ильин, 1933 – Ильин И.А. Национал-социализм. Новый дух. I // Возрождение. 1933. URL: <http://iljinru.tsygankov.ru/works/vozt170533full.html> (дата обращения: 07.07.2021).

Ильин, 1991 – Ильин И.А. За национальную Россию. Манифест русского движения // Слово. 1991. № 7. С. 51–55.

Ильин, 1992а – Ильин И.А. Надо готовить грядущую Россию // Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов: в 2 т. Т. 2. М.: МП “Рагор”, 1992.

Ильин, 1992б – Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов: в 2 т. Т. 1. М.: МП “Рагор”, 1992. 616 с.

Ильин, 1992в – Ильин И.А. Самобытность или оригинальничание? // Начала. 1992. № 4. С. 59–63.

Ильин, 1994а – Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. С. 149–414.

Ильин, 1994б – Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. С. 38–283.

Ильин, 1994в – Ильин И.А. Необходимо ограничить публичную дееспособность // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Ч. 2 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. С. 13.

² «Пятая» постсоветская империя – идеологическая конструкция А. Проханова.

- Ильин, 1994г – *Ильин И.А.* Творческая идея нашего будущего // *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 7 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. С. 447–481.
- Ильин, 1994д – *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 5 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994. С. 30–218.
- Ильин, 1999 – *Ильин И.А.* Письмо к Л.Я. Гуревич от 5 июня 1917 г. // *Ильин И.А.* Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938) / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1999.
- Ильин, 2001 – *Ильин И.А.* Собрание сочинений. Статьи, лекции, выступления, рецензии (1906–1954) / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 2001. 558 с.
- Ильин, 2005 – *Ильин И.А.* Основная задача грядущей России // *Социология власти.* 2005. № 4. С. 169–172.
- Ильин, 2020 – *Ильин И.А.* О России: статьи, речи, главы из книг. М.: Детская литература, 2020. 397 с.
- Ильин, 2021 – *Ильин И.А.* Черносотенство. URL: <http://rovs.atropos.spb.ru/index.php?view=publication&mode=text&id=203> (дата обращения: 03.06.2021).
- Кара-Мурза, 2015 – *Кара-Мурза А.А.* Их спор все еще идет... Иван Ильин и Петр Струве о Германии Гитлера // *Независимая газета.* 26.05.2015. URL: https://www.ng.ru/stsenarii/2015-05-26/9_srog.html (дата обращения: 03.06.2021).
- Колеров, 2021 – *Колеров М.А.* Как и зачем Иван Ильин искал союза с евразийцами в 1923–1925 годах. URL: <https://regnum.ru/news/innovatio/2952518.html> (дата обращения: 03.06.2021).
- Поповкин, 2015 – *Поповкин А.В.* Русские философы и фашизм: к проблеме интеллектуального национализма // *Россия и АТР.* 2015. № 2. С. 40–51.
- Русская доктрина, 2016 – *Русская доктрина.* Государственная идеология эпохи Путина / Под ред. О.А. Платонова. М.: Ин-т русской цивилизации, 2016. 1056 с.
- Massip, 2000 – *Massip M.* La vérité est fille du temps. Alexandre Kasem-beg et l'émigration russe en Occident, 1902–1977/ Préface de Marc Raëff. Geneve: Georg, 2000. 758 p.

Ivan A. Ilyin: The Social Ideal of “Aristocrat of the Spirit”

Anastasia V. Ugleva

Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: aengovatova@hse.ru

This author examines understanding of social ideal in the ethical and political theory of Ivan Aleksandrovich Ilyin, emigre and ideologist of the “white” movement. Ilyin thought that the best possible social structure would emerge as a probable outcome of the activity of so-called “aristocracy of the spirit”. The article doubts the possibility of creating the public ideal through the energies of an intellectual who lost touch with the people. The people charged with the duty of obedience and respect to authorities, and with a command to love each other, and believe in God, the Tsar and the Fatherland, all these considered the basis of national unity, are actually denied their dignity. Ilyin’s shady speeches, as well as his contacts with Nazis cast doubts on the appropriateness of his ideas to serve as a guiding light of present political reforms in Russia.

Keywords: Ivan Ilyin, social ideal, good, sense of justice, nationalism, solidarity

References

- Budrajtskis I. Strashnaja sila ochevidnosti. Chitaja Ivana Il’ina [The Terrible Power of Evidence. Reading Ivan Ilyin], *Raznoglasija. Zhurnal obshhestvennoj i hudozhestvennoj kritiki* [Disagreements. Journal of Public and Art Criticism], december 2016, no. 11: Ni vojny, ni mira, pp. 151–167. (In Russian)
- Il’in I. *Chernosotenstvo* [Black Hundreds]. Available at: <http://rovs.atropos.spb.ru/index.php?view=publication&mode=text&id=203> (accessed 03.06.2021). (In Russian)

Ильин И. Nacional-socializm. Novyj duh. I [National Socialism. New Spirit. I]. In: Ильин И. *Vozrozhdenie* [Renaissance] (Paris), 1933. Available at: <http://iljinru.tsygankov.ru/works/vozz170533full.html> (accessed: 07.07.2021). (In Russian)

Ильин И. Nado gotovit' grjadushhuju Rossiju [We Must Prepare the Coming Russia]. In: Ильин И. *Nashi zadachi. Istoricheskaja sud'ba i budushhee Rossii. Stat'i 1948–1954 godov* [Our Tasks. Historical Fate and Future of Russia. Articles 1948–1954], in 2 vols., vol. 2. Moscow: Papor Publ., 1992. (In Russian)

Ильин И. Neobhodimo ogranichit' publichnuju deesposobnost' [It is Necessary to Limit Public Legal Capacity]. In: Ильин И. *Sobranie sochinenij v 10 t.* [Complete Works in 10 vols.], vol. 2, ed. by Yu. T. Lisitsa. Moscow: Russkaja kniga Publ., 1994. (In Russian)

Ильин И. *O Rossii: stat'i, rechi, glavy iz knig* [About Russia: Articles, Speeches, Chapters from Books]. Moscow: Detskaja literatura Publ., 2020. 397 p. (In Russian)

Ильин И. O soprotivlenii zlu siloju [Resistance to Evil by Force]. In: Ильин И. *Sobranie sochinenij v 10 t.* [Complete Works in 10 vols.], vol. 5, ed. by Yu.T. Lisitsa. Moscow: Russkaja kniga Publ., 1994, pp. 30–218. (In Russian)

Ильин И. O sushhnosti pravosoznanija [On the Essence of Conscience of Law]. In: Ильин И. *Sobranie sochinenij v 10 t.* [Complete Works in 10 vols.], vol. 4, ed. by Yu.T. Lisitsa. Moscow: Russkaja kniga Publ., 1994, pp. 149–414. (In Russian)

Ильин И. *Osnovnaja zadacha grjadushhej Rossii* [The Main Task of the Coming Russia], *Sociology of Power*, 2005, no. 4, pp. 169–172. (In Russian)

Ильин И. Pamjati P.I. Novgorodceva [In Memory of P.I. Novgorodtsev], *Russkaja mysl'*. Praga, 1923/24, t. IX–XII, pp. 369–374. (In Russian)

Ильин И. Pis'mo k L.Y. Gurevich ot 5 ijunja 1917 [Letter to L.Y. Gurevich dated June 5, 1917]. In: Ильин И. *Sobranie sochinenij: Dnevnik. Pis'ma. Dokumenty (1903–1938)* [Collected Works: Diary. Letters. Documents (1903–1938)], ed. by Yu.T. Lisitsa. Moscow: Russkaja kniga Publ., 1999. (In Russian)

Ильин И. Put' duhovnogo obnovlenija [The Way of Spiritual Revival]. In: Ильин И. *Sobranie sochinenij v 10 t.* [Complete Works in 10 vols.], vol. 1, ed. by Yu.T. Lisitsa. Moscow: Russkaja kniga Publ., 1994, pp. 38–283. (In Russian)

Ильин И. Samobytnost' ili originalnican'e? [Identity or an Attempt to be Original?], *Nachala*, 1992, no. 4, pp. 59–63. (In Russian)

Ильин И. *Sobranie sochinenij. Stat'i, lekcii, vystuplenija, recenzii (1906–1954)* [Collected Works. Articles, Lectures, Speeches, Reviews (1906–1954)], ed. by Yu.T. Lisitsa. Moscow: Russkaja kniga Publ., 2001. 558 p. (In Russian)

Ильин И. Tvorcheskaja ideja nashego budushhego [A Creative Idea for our Future]. In: Ильин И. *Sobranie sochinenij v 10 t.* [Complete Works in 10 vols.], vol. 7, ed. by Yu.T. Lisitsa. Moscow: Russkaja kniga Publ., 1994, pp. 447–481. (In Russian)

Ильин И. Za nacional'nuju Rossiju. Manifest russkogo dvizhenija [For National Russia. Manifesto of the Russian Movement], *Word*, 1991, no. 7, pp. 51–55. (In Russian)

Kolerov M. *Kak i zachem Ivan Il'in iskal sojuza s evrazijskimi v 1923–1925 godah* [How and Why Ivan Ilyin Sought an Alliance with the Eurasians in 1923–1925]. Available at: <https://regnum.ru/news/innovatio/2952518.html> (accessed 03.06.2021). (In Russian)

Massip M. *La vérité est fille du temps. Alexandre Kasem-beg et l'émigration russe en Occident, 1902–1977*, préf. de Marc Raëff. Geneve: Georg, 2000. 758 p.

Popovkin A. Russkie filosofy i fashizm: k probleme intellektual'nogo soblazna nacionalizma [Russian Philosophers and Fascism: Towards the Problem of the Intellectual Temptation of Nationalism]. In: Popovkin A. *Rossija i ATR* [Russia and the Pacific], 2015, no. 2, pp. 40–51. (In Russian)

Russkaja doktrina. Gosudarstvennaja ideologija jepohi Putina [Russian Doctrine. State Ideology of the Putin Era], ed. by O.A. Platonova. Moscow: Institut russkoj civilizacii Publ., 2016. 1056 p. (In Russian)

Информация для авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,5 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: «Liberation Serif»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине, поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках, например: [Иванов, 2000, с. 10]. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах):

- фамилия, имя и отчество автора (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты автора.

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный **«Список литературы»** и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный **«References»** и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: http://iph.ras.ru/hp_manuscript.htm

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412. Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; сайт: <https://hp.iph.ras.ru>

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy
2021. Том 26. Номер 2

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора: *П.А. Гаджикурбанова*

Научный редактор: *А.М. Гагинский*

Зав. редакцией: *Н.А. Татаренко*

Художник: *С.Ю. Растегина*

Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 23.09.21.

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 11,61. Уч.-изд. л. 12,1. Тираж 1 000 экз. Заказ № 14.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <http://iph.ras.ru/hp.htm>