

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

# **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA**

**SOLOVYOV STUDIES**

**Выпуск 2(54) 2017**

**Issue 2(54) 2017**

Редакционная коллегия:

- М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*А.П. Козырев* (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*Е.М. Амелина*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*И.И. Евлампиев*, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*И.А. Едошина*, д-р культурологии, г. Кострома, Россия  
*К.Л. Ерофеева*, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*Н.В. Котрелев*, ст. науч. сотр., г. Москва, Россия  
*Л.М. Максимова*, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия  
*Б.В. Межуев*, канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*В.И. Моисеев*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*С.Б. Роцинский*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*В.В. Сербиненко*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*Е.А. Тахо Годи*, д-р филол. наук, г. Москва, Россия  
*С.Д. Титаренко*, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*Д.Л. Шукуров*, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия

Международная редакционная коллегия:

- Г.Е. Аляев*, д-р филос. наук, г. Полтава, Украина  
*Р. Гольдт*, д-р филол. наук, г. Майнц, Германия  
*Н.И. Димитрова*, д-р филос. наук, г. София, Болгария  
*П. Дэвидсон*, д-р философии, г. Лондон, Великобритания  
*Э. Ван дер Зверде*, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды  
*Я. Красицки*, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша  
*Б. Мариадье*, д-р славяноведения, г. Париж, Франция  
*Т. Немет*, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки

*Адрес редакции:*

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,  
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

*Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.*

*Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).*

© М.В. Максимов, составление, 2017

© Авторы статей, 2017

© Ивановский государственный энергетический университет, 2017

## СОДЕРЖАНИЕ

### НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА. К 120-ЛЕТИЮ ПУБЛИКАЦИИ «ОПРАВДАНИЯ ДОБРА»

<b>Моисеев В.И.</b> О субъектных структурах в «Оправдании добра» Владимира Соловьёва.....	6
<b>Буллер А.</b> Теория стыда В.С. Соловьёва.....	18
<b>Гусакова Т.Ф.</b> Место удовольствий в этической системе и жизненном мире В.С. Соловьёва.....	35

### А. Ф. ЛОСЕВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

<b>Гравин А.А.</b> Этический акт в перспективе философии А.Ф. Лосева.....	44
<b>Сапенько Р.П.</b> Проблемы интерпретации авторского текста в контексте перевода «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева.....	54
<b>Загорюлько М.А.</b> Алексей Лосев и аристотелевское понимание мимесиса в искусстве.....	66
<b>Киейзик Л.</b> А.Ф. Лосев в Польше (переводы и рецепция).....	77

### РОССИЙСКО-ЯПОНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ

<b>Миура Р.</b> Вопросы философии и эстетики музыки в сочинениях князя В.Ф. Одоевского.....	82
<b>Томарино Р.</b> Безмолвный Христос и говорящий Христос в произведениях русской и японской литературы. Сравнительный анализ поэмы Ф.М. Достоевского «Великий инквизитор» и романа С. Эндо «Молчание».....	92
<b>Ямамото К.М.А.</b> Бакунин в глобализирующемся мире.....	104
<b>Малинов А.В.</b> «Он может и должен принести большую пользу»: В.С. Соловьёв и петербургские славянофилы.....	110
<b>Оболевич Т.</b> Единство духа. Восточно-христианский исихазм и японский дзэн буддизм в творчестве Томаса Мертона и С.С. Хоружего.....	129
<b>Шелковая Н.В.</b> Восток и Запад: культура сердца и культура разума.....	143
<b>Михайлова Е.Е.</b> Диалогичность философии истории русского позитивизма и современность.....	151
<b>Дианова В.М.</b> Западный/российский/японский постмодернизм: сходство и различие.....	160
<b>Максимов М.В., Максимова Л.М.</b> Русско-японский философский диалог на страницах журнала «Соловьёвские исследования».....	174

### МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

<b>Евлампиев И.И.</b> Неискаженное христианство и его первоисточники.....	187
---	-----

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<b>Запрометова О.М.</b> [Рец. на:] Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought / Artur Mrywczycki-Van Allen, Teresa Obolevitch, Paweł Rojek (eds). Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015. 252 p. ....	212
---	-----

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<b>Максимов М.В., Максимова Л.М.</b> Добро есть реальная сила истории. О студенческой философской конференции, посвященной 120-летию публикации сочинения В.С. Соловьёва «Оправдание добра».....	217
--	-----

<b>НАШИ АВТОРЫ</b> .....	221
<b>О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»</b> .....	223
<b>О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»</b> .....	225
<b>ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ</b> .....	225

Editorial Board:

- M.V. Maksimov* (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia  
*A.P. Kozyrev* (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*E.M. Amelina*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*I.I. Evlampiev*, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,  
*I.A. Edoshina*, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia  
*K.L. Erofeeva*, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*N.V. Kotrelev*, Senior Researcher, Moscow, Russia,  
*L.M. Maksimova* (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*B.V. Mezhuev*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*VI. Moiseev*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*S.B. Rotsinskiy*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*V.V. Serbinenko*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*E.A. Takho-Godi*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*S.D. Titarenko*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*D.L. Shukurov*, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

- G.E. Aliaiev*, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,  
*R. Goldt*, Doctor of Philology, Mainz, Germany,  
*N.I. Dimitrova*, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,  
*Davidson P.*, Doctor of Philosophy, London, United Kingdom  
*E. van der Zweerde*, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,  
*Ya. Krasicki*, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,  
*B. Marchadier*, Slavonic studies doctor, Paris, France,  
*Nemeth T.*, Doctor of Philosophy, New York, United States of America

*Address:*

Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,  
Ivanovo State Power Engineering University  
34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003  
Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96  
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru  
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

*The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.*

*Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.*

- © M.V. Maksimov, preparation, 2017  
© Authors of Articles, 2017  
© Ivanovo State Power Engineering University, 2017

## CONTENT

### VS. SOLOVYOV'S LEGACY ON THE OCCASION OF THE 120TH ANNIVERSARY OF THE PUBLICATION «JUSTIFICATION OF GOOD»

<b>Moiseev V.</b> On subject structures in «Justification of good» by Vladimir Solovyov.....	6
<b>Buller A.</b> Theory of shame V.S. Solovyov.....	18
<b>Gusakova T.F.</b> The place of pleasures in V.S. Solovyov's ethical system and lifeworld.....	35

### A.F. LOSEV AND CULTURE OF SILVER AGE

<b>Gravin A.A.</b> Ethical act in perspective of A.F. Losev philosophy.....	44
<b>Sapeňko R.P.</b> Problems of interpretation in the context of the translation of «The dialectics of myth» A. Losiev.....	54
<b>Zagorulko M.A.</b> Aleksey Losev and aristotelian understanding of mimesis in art.....	66
<b>Kiejzik L.</b> A.F. Losev in Poland (translation and reception).....	77

### RUSSIAN-JAPANESE PHILOSOPHICAL DIALOGUE

<b>Miura R.</b> Some issues of the philosophy and aesthetics of music in the works by V.F. Odoyevsky.....	82
<b>Tomarino R.</b> Silent Christ and speaking Christ in the Russian and Japanese literature. Comparative analysis of the poem «Grand inquisitor» by F.M. Dostoevsky and novel «Silence» by Endo Shusaku.....	92
<b>Yamamoto K.</b> M.A. Bakunin in globalizing world.....	104
<b>Malinov A.V.</b> «He can and must do more good»: V.S. Solovyev and the Petersburg slavophiles.....	110
<b>Obolevitch T.</b> The unity of spirit. Eastern-christian hesychasm and Japanese zen buddhism in the creativity of Thomas Merton and Sergey Khoruzhy.....	129
<b>Shelkovaya N.V.</b> East and West: the culture of heart and the culture of mind.....	143
<b>Mikhailova E.</b> Dialogical philosophy of history of Russian positivism and modernity.....	151
<b>Dianova V.M.</b> Western/Russian/Japanese postmodernism: similarity and difference.....	160
<b>Maksimov M.V., Maksimova L.M.</b> Russian-Japanese philosophical dialogue throughout the pages of the journal «Solovyov studies».....	174

### MONOGRAPH IN THE JOURNAL

<b>Evlampiev I.I.</b> Unbiased christianity and its sources.....	187
--	-----

### CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

<b>Zaprometova O.M.</b> Book review: Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought / Artur Mrówczyński-Van Allen, Teresa Obolevitch, Paweł Rojek (eds). Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015. 252 p. ....	212
--	-----

### SCIENTIFIC LIFE

<b>Maksimov M.V., Maksimova L.M.</b> The good is real power of history. On the student philosophical conference devoted to the 120th anniversary of the publication «Justification of good».....	217
OUR AUTHORS.....	221
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	223
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	225
INFORMATION FOR AUTHORS.....	225

**НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА  
К 120-ЛЕТИЮ ПУБЛИКАЦИИ «ОПРАВДАНИЯ ДОБРА»**

УДК 111(470)  
ББК 873(2)522-685

**О СУБЪЕКТНЫХ СТРУКТУРАХ  
В «ОПРАВДАНИИ ДОБРА» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА**

В.И. МОИСЕЕВ

Московский государственный медико-стоматологический университет имени А.И. Евдокимова  
ул. Бориса Жигулёнкова, д. 23, г. Москва, 105275, Российская Федерация  
E-mail: vimo@list.ru

*Рассматриваются идеи философии всеединства Владимира Соловьёва как выражение структурно-философского подхода, в котором важную роль играет модель «субъектной онтологии» – такого образа субъект-бытия, в котором феномен субъекта (живого существа) играет центральную онтологическую роль. Исследование проведено на материале основной работы В. Соловьёва «Оправдание добра». Выдвигается и даётся обоснование гипотезы о существовании более глубокого слоя в нравственной философии Владимира Соловьёва – слоя субъектных многоединств (всеединств), меры которых лежат в основании первичных нравственных чувств. Отчасти эта структура была проявлена, но отчасти и затемнена в концепте основных «корней нравственности», выдвинутых Соловьёвым в качестве базовой структуры нравственного логоса. Даются наброски теории субъектных многоединств, их мерных оценок и важности таковых в структуре нравственного логоса. Предлагаются новые формулировки категорического императива (закона долга) и закона субъектности (закона блага). Делается вывод о важности развития идей нравственной философии на более глубоком основании субъектных многоединств.*

Ключевые слова: субъектная онтология, логика добра, многоединство, субъектное многоединство, мера многоединства, категорический императив, философия неовсединства.

**ON SUBJECT STRUCTURES IN «JUSTIFICATION OF GOOD»  
BY VLADIMIR SOLOVYOV**

V. MOISEEV

Moscow State Medical and Dental University by A.I. Evdokimov  
d. 23, Str. Boris Zhigulënkova, Moscow, 105275, Russian Federation  
E-mail: vimo@list.ru

*The ideas of the philosophy of allunity, especially in the framework of the main work of Vladimir Solovyov's «Justification of good», considered as the expression of the structural-philosophical approach in which the important role is played by the model of «subject ontology» – an image of the subject-being, in which the phenomenon of the subject (living being) has played a central ontological role. The first justification of the hypothesis about the existence of deeper layer in moral philosophy of Vladimir Solovyov is extended and provided in the paper. This deeper layer is one of subject manifolds, the measures of which lie at the heart of the primary moral sentiments. Part of this structure was shown, but*

*partly obscured, in the concept of the main «roots of morality» put forward by Solovyov as basic structure of moral logos. The article provides an outline of the theory of subject manifolds, their measured estimations and the importance of those in the moral structure of the logos. New formulations of the categorical imperative (law of duty) and the law of subjectivity (law of benefits) are done. The conclusion about the importance of the development of ideas of moral philosophy on a deeper foundation of the subject manifolds is made.*

Key words: *subject ontology, logic of good, manifold, subject manifold, measure of manifold, the categorical imperative, philosophy of neoallunity.*

В ряде своих работ, особенно в многографиях «Логика всеединства»<sup>1</sup> и «Логика добра»<sup>2</sup>, показано, что русская философия всеединства содержит в себе глубокие неклассически-рациональные конструкции, своего рода «логику всеединства», и потому не может быть отнесена к чисто религиозной и вообще иррациональной традиции в истории философии, но выражает собой линию своеобразного философского рационализма. В дальнейшем эти идеи получили своё развитие в формировании нового философского направления – так называемой *философии неовсеединства*<sup>3</sup>.

Работа В.С.Соловьёва «Оправдание добра» – это, пожалуй, самое знаковое и фундаментальное его исследование, в котором наиболее ярко и выпукло реализовала себя указанная неклассически рациональная методология<sup>4</sup> основателя русской философии всеединства. В книге «Логика добра» предпринята попытка в максимальной степени выделить и структурно промоделировать множество рационально-философских конструкций, используемых Соловьёвым в своей главной работе.

«Оправдание добра» – это фундаментальное философское исследование, в котором Соловьёв поставил перед собой масштабную задачу дать рациональное обоснование идеи добра, своего рода «доказательство добра» в рамках системы идей философии всеединства.

Центральные концепты, используемые Соловьёвым в «Оправдании добра», – это путь жизни и нравственный базис. Хотя идеи путей жизни прописаны Соловьёвым лишь в первом и втором предисловиях к «Оправданию добра», но по своей смысловой нагрузке они равноправны с центральным концептом нравственного базиса, определения которого многосложно развиваются на протяжении основного текста книги<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с. [1].

<sup>2</sup> См.: Моисеев В.И. Логика добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. М.: Эдиториал УРСС, 2004. 400 с. [2].

<sup>3</sup> См.: Моисеев В.И. Философия неовсеединства: квантовая метафизика абсолютного // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 3(51). С. 99–107 [3].

<sup>4</sup> В данном случае под «неклассически рациональной методологией» имеется в виду интегральный тип рациональности, который координирует между собой феномен субъектности и определения научного метода.

<sup>5</sup> См. о концепте «путь жизни» подробнее: Моисеев В.И. Логика добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. С. 8–60.



Развивая различные аспекты многомерной и многоуровневой системы «доказательства добра», Соловьёв использует некоторую базовую систему смыслов, на которую постоянно опирается и как бы всё более проявляет в технологиях рационального обоснования идеи и пути добра. Можно утверждать – и вся работа «Логика добра» служит обоснованием этой главной идеи, – что в «Оправдании добра» Соловьёв постоянно использует образ нового типа онтологических моделей, в которых образ бытия дан как бы изнутри и извне живого существа, постоянно пребывая в многосложных координациях подобных внешне-внутренних представлений. Такие образы субъектно-насыщенных образов бытия были названы мной «субъектными онтологиями».

Здесь важно различие терминов «субъектный» и «субъективный». Если «субъектный» означает «относящийся к живым существам (субъектам)» и несёт на себе онтологическую нагрузку, то термин «субъективный» является, как известно, гносеологическим, обозначая нечто случайно-истинное и условное.

Дополнительные к указанным терминам – термины «объектный» и «объективный». Первый дуален к термину «субъектный» и также является онтологическим, выражая всё то, что относится к миру объектов (неживых сущих). Второй термин – «объективный» – дуален к термину «субъективный» и так же, как последний, носит гносеологический характер, означая «истинное, адекватно выражающее реальность».

Так вот, модель субъектных онтологий предполагает образ реальности, которая дана в единстве своих субъектных определений (как она переживается и осваивается тем или иным субъектом) и объектной реальности, в которой данный субъект живёт и действует. Причём все эти определения предполагаются одинаково объективными, способными адекватно выражать образы соответствующей субъект-объектной реальности.

С этой точки зрения «Оправдание добра» – это развитие такой версии субъектных онтологий, в которой живут и действуют разумные живые существа. Определения добра в этом случае выступают как объективно-субъектные регулятивы, позволяющие достичь наибольшей оптимальности субъект-бытия в таких онтологиях.

Таким образом, доказательство добра, которое проводит Соловьёв в своей главной работе, выражает определения скорее онтологические, нежели чисто этические, только онтология здесь особая – субъектная (не субъективная!). *Этика в этом случае понимается не столько как выражение конвенциональной практики, принятой по тому или иному условному соглашению, сколько как субъектно-онтологическая система, выражающая глубинные определения субъектных онтологий разумных существ.*

В этом случае закон добра – это некоторый высший закон субъектных онтологий разумных существ, имеющий совершенно объективный характер в структуре разумного субъект-бытия.

Подчеркнём здесь отличие позиции субъектных онтологий от практической философии Канта. Для Канта определения практического разума развиваются в субъектной среде внутренних миров разумных существ, но сама эта среда замкнута в себе и не имеет доказуемого сообщения со средой внешнего и



объективного мира. В связи с этим увеличивается доля отождествления субъектности с субъективностью и вся нравственная система Канта носит не столько онтологический, сколько конструктивистский характер.

Позиция Соловьёва в нравственной философии ближе к идеям философии тождества немецкой классической философии, но и здесь есть существенное различие. Если немецкие философы, в первую очередь Гегель и Шеллинг, слишком ограничивают себя триадическими алгоритмами диалектического развития, то Соловьёв понимает теорию развития более свободно и эмпирически открыто, вначале предпочитая изучить и более органично структурировать эмпирический материал, чтобы лишь затем восходить к разного рода его синтезам. В связи с этим синтезы в проекте доказательства добра получаются гораздо более разнообразными и реалистичными.

Моделируя разного рода концепты, которые развивает Соловьёв в «Оправдании добра», позволим себе пойти дальше только концептуальных интерпретаций и построить новые логико-математические модели, которые могли бы адекватно отражать те или иные структуры субъектных онтологий. Во многом такая работа по *структурной реконструкции* основных концептов русской философии всеединства была уже проделана в более ранней монографии «Логика всеединства». Оставалось более детально применить её к главному произведению основателя русской философии всеединства, что и было сделано.

Не будем здесь повторять многообразные идеи и модели, развитые в методе логико-философской реконструкции в «Логике добра», и отошлем читателя для более подробного знакомства с этими конструкциями к данной монографии.

Отметим лишь тот факт, что в результате проделанной большой работы оказалось, что исследование Соловьёва насыщено огромным числом субъектно-нравственных конструкций, которые он описывал чисто вербально, но по ним можно восстановить вполне релевантную и строгую систему субъектно-моделирующих структур, так что иногда складывается впечатление, что автор вынужден был передавать обычным языком некоторую сложную систему структур, подобную, например, конструкциям современной квантовой механики. Обладая блестящим литературно-философским языком, Соловьёв как бы пишет популярное изложение некоторой науки, для которой ещё нет учебников и монографий, и прекрасно справляется с этой задачей! В то время как в «Логике добра» делается попытка отчасти восстановить контуры этой науки, с неизбежностью расплачиваясь за это более сухим и формализованным языком.

Теперь хотелось бы отметить и отчасти развить ту идею, что построение «Оправдания добра» хотя и обладает блестящими концептуальными ходами и решениями, но всё же представляет собой несколько странное построение с точки зрения философии всеединства. Неоднократно отмечалось, что Соловьёв писал эту работу в период некоторого разочарования в идеях всеединства, в связи с чем, возможно, его исследование получилось неоднозначным. Здесь следует согласиться с Е.Н. Трубецким, который утверждал, что это про-

изведение Соловьёва недостаточно последовательно с точки зрения философии всеединства<sup>6</sup>. Соловьёв в это время уже начинает испытывать неудовлетворение слишком прямолинейным выражением идей всеединства в эмпирической действительности. В нём нарастает дихотомия двух всеединств – идеального и реального, всё более второе из них видится ему не просто умалением первого, но и его существенным искажением. Окончательное выражение это ощущение найдёт в другой работе В.С. Соловьёва «Три разговора».

Как уже отмечалось, центральной конструкцией, которую положил Соловьёв в основание доказательства добра, стала для него конструкция «нравственного базиса» – его идея трёх «корней нравственности»: чувств стыда, жалости и благоговения<sup>7</sup>.

Подобная конструкция предполагает идею объективной *субъектной иерархии*, когда множество субъектов (живых существ) могут быть упорядочены по степени своего развития. Это можно выразить некоторым отношением порядка  $<$  («меньше») и отношением равенства  $=$  («равно»), так что для любых двух субъектов  $S_1$  и  $S_2$  должно выполняться одно из трёх отношений: либо  $S_1 < S_2$ , либо  $S_1 = S_2$ , либо  $S_2 < S_1$  (*аксиома трихотомии*). Отсюда и вытекают, согласно Соловьёву, три «корня нравственности» («нравственный базис»): к объективно низшему, равному и высшему нужно и субъективно относиться как к низшему («стыд»), равному («жалость») и высшему («благоговение»).

На этом основании строится далее вся его система доказательства добра. В этом случае добро оказывается некоторой правильной системой определения иерархических отношений, приведения в соответствие объективной и субъективной иерархии ценностей. Тем самым как бы предполагается, что объективная система ценностей уже зафиксирована и остаётся её только правильно выдерживать в жизни конкретных субъектов. Чтобы такую задачу выполнить, нужно опираться на нравственные чувства, обладать достаточно развитым разумом, привести в соответствие с нравственным законом свою индивидуальность (слить долг и благо), иметь решимость держаться идеи добра, избегать нравственных отклонений, – и тогда будешь следовать единственному пути добра, избегая множества всех иных путей – не-добра.

Несомненно, всё это правильно, но как бы в тени остаётся самая главная задача нравственной философии – *определение структуры объективной ценностной иерархии*, определение того, что же в этой иерархии выше, что ниже, что равно той или иной ценности. Какие вообще принципы лежат в основании подобной иерархии? Удаётся ли здесь до конца выдержать только иерархичность, либо объективная ценностная структура более сложна, сочетая, например, в себе иерархические и иные (например, сетевые) отношения? И так далее.

Все эти вопросы объективной ценностной иерархии и её структуры остаются как бы в тени, и если проговариваются, то лишь в той мере, в какой они

---

<sup>6</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Медиум», 1995. С. 40–45 [4].

<sup>7</sup> См. об этом подробнее: Моисеев В.И. Логика добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. С. 61–107.

требуются для решения главной задачи – *приведения в соответствие* заданной объективной и строящейся субъективной иерархий.

Таким образом, «Оправдание добра» построено именно в этой манере – не выяснения структуры объективной ценностной иерархии, но в предположении, что эта иерархия как бы уже известна и главная задача «Оправдания добра» видится только в приведении в соответствие объективной и субъективной иерархий.

Возможно, такое решение в доказательстве добра является выражением упомянутого периода кризиса в развитии философских взглядов Соловьёва. Но, так или иначе, возникает важная задача – дать более явное для философии всеединства решение нравственной философии, а именно, предпослать производной задаче главную и первую её задачу – исследование объективной субъектно-ценностной иерархии субъект-бытия, структуры «нравственного всеединства».

Ниже выскажем ряд соображений по этому поводу и постараемся наметить возможные направления исследования в этой области.

Для решения этой задачи будем использовать ряд идей и моделей, разработанных в философии неовсеединства и представленных в более поздних монографиях – «Логика открытого синтеза»<sup>8</sup> и «Человек и общество: образы синтеза»<sup>9</sup>.

Вместо категории «всеединство» будем использовать категорию «многоединство». Если всеединство – это выражение завершённого и полного синтеза, как по числу элементов («все»), так и по содержанию синтеза («всё»), то под многоединством можно понимать любые состояния дифференцированного целого, от крайности множества изолированных и не связанных между собой элементов до высших состояний всеединства. В этом случае *всеединство – это высшее состояние многоединства*, когда синтез достигает высших своих состояний как по числу элементов (экстенсивно), так и по своему качеству (интенсивно).

В общем случае многоединство может включать в себя множество элементов (полярностей)  $P_1, P_2, \dots, P_n$  и находиться в разных состояниях своего развития. Будем считать, что многоединство тем более развито, чем: 1) больше элементов оно включает, т.е. чем больше число  $n$ ; 2) чем более развита каждая полярность  $P_i$ , где  $i=1, \dots, n$ , и 3) чем в большем равновесии между собой находятся полярности.

Меру развития каждой полярности можно выражать как некоторое число  $|P_i|$ , которое имеет свой максимум  $|P_i|^+ = |P_i^+|$ , где  $P_i^+$  – максимальная  $i$ -я полярность (с максимальной мерой).

Пусть  $M(P_1, P_2, \dots, P_n)$  – многоединство на полярностях  $P_1, P_2, \dots, P_n$ . Можно предполагать, что такое многоединство может быть также охарактеризовано не только качественно, но и количественно – некоторой *мерой многоединства*  $|M(P_1, P_2, \dots, P_n)|$ .

<sup>8</sup> См.: Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2 т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн. 1–2. СПб.: ИД «Миръ», 2010. 744 с. [5].

<sup>9</sup> См.: Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2 т. М.: ИД «Навигатор», 2012. 711 с. [6].

Теперь можно уточнить, что мера многоединства  $|M(P_1, P_2, \dots, P_n)|$  тем больше, чем больше  $n$ ; чем больше мера каждой полярности  $|P_i|$  и чем в большем равновесии находятся полярности, т.е. чем ближе между собой относительные меры  $|P_i|/|P_i|^{+}$  всех полярностей.

В общем случае можно предполагать, что могут быть разные конкретные выражения для меры многоединства  $|M(P_1, P_2, \dots, P_n)|$ .

Один из таких вариантов<sup>10</sup> – это проекция  $\text{pr}_{\Phi} P$  вектора  $P = P_1 + P_2 + \dots + P_n$  на вектор  $\Phi = P_1^{+} + P_2^{+} + \dots + P_n^{+}$  в так называемом *полярном векторном пространстве*, когда полярности интерпретируются как векторы в некотором  $n$ -мерном пространстве и многоединство  $M(P_1, P_2, \dots, P_n)$  представляется как вектор  $P = P_1 + P_2 + \dots + P_n$ . Таким образом, имеем следующее числовое выражение для меры многоединства:

$$|M(P_1, P_2, \dots, P_n)| = \text{pr}_{\Phi} P.$$

Эта мера реагирует ростом на рост всех трёх указанных выше параметров. Вектор  $\Phi$  – *финальный вектор*, который выражает максимальный синтез полярностей для данного набора максимальных базисных полярностей  $P_i^{+}$ .

Тем самым мы как бы развиваем первую версию *теории многоединств*, которая приходит на смену господствующей в современной математике *теории множеств*. Множества – это частный случай многоединств, где синтез крайне слаб, так что мера многоединства здесь должна быть достаточно малой, если вообще не нулевой.

Можно предполагать, что в лице категории «всеединство» русская философия всеединства как бы приближалась к более глубокому учению о *многообразии*, не столь номиналистическому, как в современной теории множеств. В философии неовсеединства эта тенденция новой теории многообразия находит своё первое строгое представление. Более подробно структурные решения в этой области читатель может найти в работах «Логика открытого синтеза» и «Человек и общество».

Вернёмся теперь к решению поставленной выше задачи – исследованию структуры объективной субъектно-ценностной иерархии.

По аналогии с категорическим императивом Канта, можно дать версию его формулировки, которая находится в большем соответствии с определениями философии (нео)всеединства<sup>11</sup>.

*Категорический императив (Закон долга как закон роста многоединства).* Добро есть всё то, что направлено на максимизацию меры объективного субъектного многоединства в данных условиях<sup>12</sup>.

Здесь необходим ряд пояснений. Во-первых, предполагается не любое многоединство, а именно *субъектное многоединство*, т.е. многоединство на субъек-

<sup>10</sup> См. об этом подробнее: Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2 т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн. 1. С.644–690.

<sup>11</sup> Под словоформой (нео)всеединство будем иметь в виду сокращённое обозначение для случая всеединства или неовсеединства.

<sup>12</sup> См. подробнее о проекте построения нравственной философии в философии неовсеединства: Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2 т. Т. 2. С. 671–759.

тах и их состояниях (полагаем, что в первую очередь речь идёт о разумных субъектах). Различные проявления жизни разумных существ – ценности, системы отношений, виды деятельности и т.д. – могут быть представлены как те или иные многоединства.

Во-вторых, предполагается не любое субъектное многоединство, а именно объективное, т.е. реально существующее.

В-третьих, такие субъектные многоединства моделируются как состояния в тех или иных системах базисных полярностей, для которых может быть определена мера многоединства.

В-четвёртых, рассматриваются не любые субъектные многоединства, а те, которые существенны для решения соответствующей задачи и ограничены некоторой системой условий (имеющимися ресурсами, множеством конкретных субъектов, принятыми нормами и т.д.).

В-пятых, предполагается, что субъекты могут совершать те или иные действия в данной системе условий, что может приводить к соответствующим изменениям меры имеющегося субъектного многоединства, и в этом случае добро выражено тем действием, которое даёт максимальный рост многоединства из всех имеющихся альтернатив.

Когда субъекты совершают те или иные свои действия, то они всегда опираются на определённые критерии оптимальности, стремясь совершить наиболее оптимальное со своей точки зрения действие. Конечно, у каждого могут быть свои критерии оптимальности, поэтому сколько людей, столько и мнений. Но если мы посмотрим как бы «изнутри» на стратегию совершения любого субъектного действия, то всегда увидим там одну линию – достичь своего образа лучшего. Подобный императив субъектной деятельности можно также сформулировать как своеобразный закон.

*Закон субъектности.* Каждый субъект стремится достичь наиболее оптимального состояния в данных условиях, как он это переживает и понимает.

В конечном итоге такую стратегию поведения можно определить как стремление к максимизации меры субъектного многоединства, но в своей субъективной системе полярностей, где могут быть иллюзорные полярности и может не быть реальных полярностей, где реальные полярности могут быть даны в иной пропорции своих максимальных мер и т.д.

И в соотношении закона долга и закона субъектности как раз рождается та тема, которая стала главной для Соловьёва в его проекте нравственной философии, – *привести эти законы в соответствие, согласовать определения объективного и субъективного субъектных многоединств и связанные с ними стратегии оптимизации.*

Но прежде в своей предельной универсальности должен быть сформулирован категорический императив, который бы явно выражал определения философии всеединства. Хотя Соловьёв несомненно понимает такое универсальное определение, но почему-то явно не формулирует его, а обращается к идее нравственного базиса, который представляет уже более частную ситуацию реализации общего закона долга как закона роста всеединства (многоединства).

Давайте посмотрим, что собой представляет конструкция нравственного базиса с точки зрения закона роста многоединства.

Во-первых, как уже было замечено, идея нравственного базиса предполагает конструкции объективной субъектной иерархии с некоторыми отношениями порядка  $<$  и равенства  $=$  на субъектах. Во-вторых, подобная иерархия явно связывается Соловьёвым с идеей степени развития субъекта:  $S_1 < S_2$ , только если  $S_1$  менее развит, чем  $S_2$ .

Давайте подумаем, где может возникать в теории многоединств идея порядка, причём связанная с идеей развития.

В первую очередь необходимо определиться с законом развития. Что означает развитие, что такое закон развития?

Можно предполагать, что *развитие* – это переход к многоединству с большей мерой многоединства, т.е. процесс роста многоединства. Если  $M_1$  и  $M_2$  – два многоединства из одной системы базисных полярностей, то переход от  $M_1$  к  $M_2$  будет развитием, только если такой переход сопровождается ростом меры многоединства, т.е.  $|M_1| < |M_2|$ . Если же многоединства принадлежат разным системам базисных полярностей, то прежде их следует привести к общей системе базисных полярностей, а затем уже можно сравнить между собой по мере многоединства.

В этом случае закон развития мог бы быть сформулирован примерно так.

*Закон развития.* Все многоединства при определённых условиях могут увеличивать свою меру многоединства.

По-видимому, этот закон является лишь условным и вероятностным законом (и потому он сформулирован в модальностях условности и возможности), поскольку и в природе, и в обществе мы наблюдаем множество процессов, которые могут выражаться в деградации или остановках развития. В качестве примера достаточно привести биологическую эволюцию, где возможно не только усложнение и развитие видов, но и их упрощение (например, при паразитизме) и вымирание.

В то же время существует достаточно и примеров развития: космическое развитие материи с возникновением атомов, молекул, живых систем; развитие организма от зародышевой формы до взрослого состояния (онтогенез), развитие биологических видов в эволюции (филогенез) и т.д.

Также в любой момент система, даже находясь на пути деградации, при определённых условиях может повернуть вспять и начать своё развитие, примеры чего мы находим в случаях внезапных выздоровлений, преодоления зависимостей наркоманами и т.д.

Так что закон развития постоянно воздействует на разного рода неорганические и органические системы, в том числе людей и их сообщества, постоянно предоставляя возможность подъёма вверх по шкале меры многоединства. Другое дело – будет ли на самом деле реализован подобный шанс, и здесь многое зависит от конкретных обстоятельств, в том числе от воли и разума субъекта.

Итак, в законе развития мы находим идею порядка – это отношение меньше  $<$  для мер многоединства: многоединство  $M_1$  более развито, чем  $M_2$ , если только мера многоединства  $M_1$  меньше таковой для  $M_2$ .



Отсюда мы можем перекинуть мостик к идее субъектно-ценностных иерархий, которые построены на отношении порядка как меры развития. Например, проявление первого корня нравственности, стыда, выражает отношение данного субъекта  $S_2$  к менее развитому субъекту  $S_1$ . А именно, если более высокоразвитый субъект  $S_2$  начинает вести себя как менее развитый субъект  $S_1$ , то ему должно быть стыдно, и стыд, по мнению Соловьёва, – это сигнал о такого рода снижении, который призван охранить субъекта от подобного искажения.

Например,  $S_1$  – это «животный субъект», руководствующийся в своём поведении животными страстями, в то время как более высокоразвитый субъект  $S_2$  представляет собой разумный способ поведения, где разум перехватывает животный импульс и не даёт ему возможности проявиться, реализуя более взвешенное поведение.

Животное поведение более эгоистично и деструктивно, разрушая структуры субъектного многоединства как у проявляющего это поведение субъекта, так и у других субъектов. Оно живёт здесь и сейчас, видит лишь ближайшую перспективу событий и преследует узко эгоистические интересы. В то время как разумное поведение более взвешенное, учитывает интересы и свои, и других субъектов, держит в сознании более долговременную перспективу и более инвариантные ценности. В этом случае можно предполагать, что животный субъект максимизирует образы более слабого и иллюзорного многоединства, которое, проецируясь на объективное многоединство, приводит к его ослаблению и разрушению. С другой стороны, разумный субъект способен привести в большее соответствие образы объективного и субъективного многоединства, максимизируя которые, он имеет возможность достичь реального их роста.

Так можно обосновать тот факт, что *за порядком более и менее высоких субъектов в нравственной теории Соловьёва предполагается ещё более глубинное упорядочивание стоящих за ними субъектных многоединств*, которые данные субъекты олицетворяют своей жизнью и системой ценностей.

Таким образом, те или иные системы ценностей и гипотетические императивы можно исследовать с точки зрения стоящих за ними структур субъектных многоединств и направлений их трансформации. По такому критерию возможно упорядочивание ценностно-нормативных структур как возможных операторов трансформации субъектных многоединств. Если соответствующая норма предполагает рост субъектного многоединства, то она как бы должна быть внесена в реестр нравственных норм с определённой мерой, которая выражает её потенциал развития – как роста многоединства. В этом случае могут возникать более и менее интегральные нормы, предполагающие своё влияние на разные системы базисных полярностей и разные меры роста своих субъектных многоединств. Для таких норм можно провести упорядочивание и привязку к конкретным условиям, формируя определённую ценностную иерархию.

Следует отметить, что такого рода задачи всегда выполнялись в любых ценностно-нормативных системах (сводах этических правил, в разного рода моральных кодексах, системах права и т.д.), здесь всегда определялись более и менее важные нормы, между которыми следовало выбирать (т.е. устанавливать порядок, что важнее, что нет) в случае возникновения конфликтов норм. По-



этому ситуация не такова, что, формулируя более рациональные основания этики, мы их впервые призываем реализовать. Они уже давно реализуются. Проблема в том, чтобы осуществлять такую практику не только на основе эмпирических, но и на основе всё более глубоких теоретических оснований.

Подводя итог, можно отметить, что за идеей субъектной иерархии и нравственного базиса, положенного Соловьёвым в «Оправдании добра» *в качестве первичной нравственной структуры, должна с точки зрения философии (нео)всеединства лежать ещё более первичная конструкция субъектного многоединства и его меры*. Именно последняя позволяет упорядочивать различные виды субъектных многоединств и переходить к более производным ценностно-нормативным и субъектным иерархиям. В этом случае можно предположить, что Соловьёв по тем или иным причинам в период написания своей главной работы останавливается на более производной конструкции и не переходит к развитию более глубоких оснований нравственной философии. По-видимому, на такое решение повлияло в самом деле критическое отношение философа к более *теоретическим* представлениям идеи всеединства, которое могло показаться ему в это время слишком абстрактным схематизмом, и он решает ограничиться более практичными следствиями из этой структуры. В то же время при таком представлении структуры нравственной философии она оказывается решённой более поверхностно, выведенной не из самой идеи всеединства, а из некоторых её следствий. Роль такого промежуточного следствия и стал играть «нравственный базис» – система трёх «нравственных корней», стыда, жалости и благочестия. Это привело к постановке на фундаментальный уровень указанных трёх состояний субъекта, в то время как при более общем выведении нравственной философии из видов и мер субъектных многоединств в состав важных нравственных чувств могло бы войти и множество иных состояний.

В то же время в идее «корней нравственности» уловлена была центральная идея ценностного порядка, которая на фундаментальный уровень должна выводить два основных ценностных чувства – это чувства, сигнализирующие о неравенстве и равенстве мер двух субъектных *многоединств*, где чувство неравенства, будучи центрировано относительно того или иного многоединства, выступит как переживание отношений «меньше» или «больше». Если уж подбирать им некие обозначения, то мы их вряд ли найдём среди известных чувств и придётся обратиться к неологизмам. Например, чувство ценностного равенства можно обозначить как «эквипатию», ценностного неравенства – как «инопатию», чувство отношения к ценностно меньшему – как «иерархическую антипатию» («И-антипатию»), к ценностно большему – как «иерархическую симпатию» («И-симпатию»). По смыслу, И-антипатия и И-симпатия – это два частных вида инопатии. Все эти чувства можно называть *иерархическими чувствами* («И-чувствами», «И-патиями»). Они выражают иерархические отношения – равенства и порядка – между разными субъектными многоединствами. Хотя их переживает некоторый субъект, но переживает он в них отношение *субъектных многоединств*.

Связывая состояния субъектного многоединства с реализующими их субъектами, Соловьёв в большей мере опредмечивает иерархические чувства и выражает их как *чувства одного субъекта к другому*, когда переживается от-

ношение на субъектах<sup>13</sup>, – такую операцию можно называть *субъекто-центрицией*. В этом случае И-антипатия превращается в «стыд», эквипатия – в «жалость» и И-симпатия – в «благодетельность». Тем самым более первичная структура субъектных многоединств и иерархических отношений на них как бы маскируется, что и создаёт некоторую «странность» восприятия нравственной системы В.С. Соловьёва в его работе «Оправдание добра».

Продланное исследование теперь может рассматриваться и как новое обоснование критического отношения Соловьёва к слишком теоретическому выражению идеи всеединства в период написания «Оправдания добра». Такое теоретизирование в это время кажется ему, по-видимому, пережитком молодости, когда он слишком увлекался схематизмами, а теперь он в большей мере оказывается настроен на прикладные и более реалистичные аспекты выражения философии всеединства. Однако это может приводить к некоторому снижению теоретического уровня прикладных направлений философии всеединства. Уверен, что если бы философ прожил дольше, то он бы переболел «болезнью прикладной серьёзности» и достиг бы более глубокого и гармоничного отношения теоретического и прикладного в своих исследованиях, что, возможно, заставило бы его вернуться к пересмотру своей нравственной философии и вскрытию в ней более глубокого слоя субъектных многоединств и их отношений.

#### Список литературы

1. Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с.
2. Моисеев В.И. Логика добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. М.: Эдиториал УРСС, 2004. 400 с.
3. Моисеев В.И. Философия неовсеединства: квантовая метафизика абсолютного // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 3(51). С. 99–107.
4. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. В 2 т. М.: Изд-во «Медиум», 1995.
5. Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2 т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн. 1–2. СПб.: ИД «Миръ», 2010. 744 с.
6. Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2 т. М.: ИД «Навигатор», 2012. 711 с.

#### References

1. Moiseev, V.I. *Logika vseedinstva* [Logic of allunity]. Moscow: PER SE, 2002. 415 p.
2. Moiseev, V.I. *Logika dobra. Nравstvennyy logos Vladimira Solov'eva* [Logic of good. Moral logos of Vladimir Solovyov]. Moscow: Editorial URSS, 2004. 400 p.
3. Moiseev, V.I. *Filosofiya neovseedinstva: kvantovaya metafizika absolutnogo* [Philosophy of neoallunity: quantum metaphysics of Absolute], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 3(51), pp. 99–107.
4. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva. V 2 t.* [Philosophy of VL. S. Solovyov. In 2 vol.]. Moscow: Izdatel'stvo «Medium», 1995.
5. Moiseev, V.I. *Logika otkrytogo sinteza: v 2 t., t. 1. Struktura. Priroda. Dusha* [Logic of open synthesis: in 2 vol., vol. 1. Structure. Nature. Soul]. Saint-Petersburg: ID «Mir», 2010, books 1–2. 744 p.
6. Moiseev, V.I. *Chelovek i obshchestvo: obrazy sinteza. V 2 t.* [Man and Society: Images of synthesis. In 2 vol.]. Moscow: ID «Navigator», 2012. 711 p.

<sup>13</sup> Причём одним из этих субъектов является сам переживающий субъект.

УДК 179(2)  
ББК 87.701.3(2)

## ТЕОРИЯ СТЫДА В.С. СОЛОВЬЁВА

*Pudor dimissus nunquam redit ingratiam*

А. БУЛЛЕР

Министерство по социальным делам и интеграции земли Баден-Вюртемберг,  
Шеллингштрассе, 15, Штутгарт, 70174, Германия  
E-mail: andreas.buller@gmail.com

*Предлагается анализ одного из ключевых понятий этической концепции Владимира Соловьёва «стыд» в тесной связи с его философией. Указывается на то, что соловьёвский анализ понятия «стыд» не утратил своей актуальности и сегодня помогает открыть исследователю новую перспективу в восприятии феномена стыда. Особый акцент ставится на исследование такого специфического явления, которое в современной немецкой философии обозначается как Fremdschämen, т.е. как способность человека стыдиться не только за свои, но и за чужие действия. Именно феномен Fremdschämen подтверждает нормативный характер нравственных чувств человека, а также открывает доступ к исследованию «герменевтических механизмов» функционирования нравственности. Последние стали объектом исследования такого философского направления как «философия чувств», к которому и принадлежит нравственная философия Владимира Соловьёва. Анализируется вклад Владимира Соловьёва в развитие этого философского направления. На основе анализа чувства стыда, а также чувства «стыда за другого» (Fremdschämen) делается следующий шаг – к исследованию понятия «совесть», которое в философии Владимира Соловьёва является в нравственном отношении более развитым, чем понятие «стыд», в силу того, что стыд легко может принять ложные формы, принудив человека к безнравственным действиям. Подобные действия мы обозначаем как действия «из ложного стыда». В этой связи особо указывается на «контролирующую функцию» совести по отношению к понятию «стыд» и делается вывод о том, что стыд должен пройти обязательную проверку совести или совестью, для того чтобы не принять ложные формы. Несмотря на то, что стыд и совесть в этической концепции Владимира Соловьёва не являются идентичными категориями, они, тем не менее, остаются взаимозависимыми понятиями, которые не могут существовать изолированно друг от друга.*

Ключевые слова: антропология и этика, нравственная природа человека, стыд, совесть, основы нравственности, Fremdschämen, герменевтика чувств.

## THEORY OF SHAME V.S. SOLOVYOV

A. BULLER

Ministry of Social Affairs and Integration Baden-Württemberg  
15, Schellingstraße, Stuttgart, 70174, Germany  
E-mail: andreas.buller@gmail.com

*The article presents analysis of one of the key terms Vladimir Solovyov's ethical conception «shame» which is analyzed here in close connection with his philosophy. The author is firmly convinced that Solovyov's analysis of the term «shame» has not lost its actuality. Quite the opposite. Today it is as current as in the past. Above all, this analysis can open up a new and unusual perspective on the concept of «shame». During his*

*examination of the term «shame» Solovyov turns to a specific phenomenon, which is described in German philosophy as «Fremdschämen». This phenomenon points to the special ability of the human being to feel shame not only for himself but also for the actions of others. On the one hand, the phenomenon of external shame is regarded as confirmation of the normativity of man's moral feelings. On the other hand, this phenomenon opens up the possibility of recognizing the hermeneutic «mechanisms» of human morality and thus approaching the «hermeneutics of emotions». The latter ones became target of research of such philosophical direction as «philosophy of emotions» which is closely connected with moral philosophy of Vladimir Solovyov. The contribution of V. Solovyov to the development of this philosophical direction is analyzed. On the basis of the analysis of the sense of shame as well as the sense of shame for the others (Fremdschämen) the author makes next step towards research of the concept of «conscience», which is closely related to the sense of shame in the philosophy of V. Solovyov. Ultimately, human conscience could be more developed than shame because shame may become false causing human to act immorally. Such actions are pointed as «actions of false shame». In this connection the «controlling function» of conscience in relation to the notion «shame» is especially stressed and it is concluded that shame should be checked by conscience in order not to become false. Without the feeling of shame there would be no feeling of conscience. In spite of the fact that shame and conscience are not identical in the ethical conception of Vladimir Solovyov they nevertheless stay that are inseparably linked and cannot exist isolated.*

Key words: anthropology and ethics, the moral nature of man, shame, conscience, Foreign embarrassment, hermeneutics feelings.

### **Чувство стыда в современном обществе**

В философии Владимира Соловьёва чувство стыда, являясь фундаментальной нравственной категорией, играет исключительно важную роль. В нашем современном обществе, однако, распространено мнение, что для современного человека это чувство утратило своё первоначальное значение и уже не играет той роли, которую играло в традиционных обществах. При этом сторонники этого тезиса указывают как на сексуальную, так и на дигитальную революции, которые действительно нанесли ощутимый удар по ментальным и поведенческим структурам человеческого общества. Так, например, начавшаяся в 1960-е гг. сексуальная революция значительно ослабила запреты и максимально расширила границы дозволенного в межлических отношениях. Последовавшая за ней на рубеже XX и XXI веков дигитальная революция открыла самый широкий доступ не только к информации, но и к изображениям эротического и порнографического характера, что также существенно повлияло на восприятие и интерпретацию чувства стыда. Кстати, в соответствии со статистикой, эротические и порнографические сайты являются самыми посещаемыми сайтами интернета.

Для сторонников «традиционных ценностей» все вышеназванные факты являются убедительным свидетельством полной утраты современным человеком чувства стыда. Но так ли это? Имеем ли мы право утверждать, что для современного человека чувство стыда потеряло своё значение и не играет более той роли, которую оно играло, например, во времена Владимира Соловьёва? На наш взгляд, это мнение ошибочно. И в современном обществе чувство стыда по-прежнему выполняет свои ключевые функции. Более того, осмелимся утверждать, что происшедшие в конце XX и начале XXI столетия структурные и ментальные сдвиги не смогли лишить чувство стыда его ключевых функций, а тем более нивелировать его общественной роли. Интернет, без всякого сомне-

ния, обрушил на нас поток самых пошлых, безвкусных и вульгарных изображений, которые вызывают у нас чувство стыда. Вызывают у нас чувство стыда!

Стиль одежды современного человека за последние десятилетия тоже, без сомнения, изменился радикально – он никогда ещё не был таким свободным и раскованным, как сейчас. Но даже самая смелая одежда человека по-прежнему прикрывает его интимные места и любая попытка открыть или показать обществу эти места воспринимается обществом как провокация. Здесь достаточно указать на сообщения бульварной прессы, которая безжалостно набрасывается на тех звёзд эстрады и кино, которые, демонстрируя публике максимум открытой кожи, переходят границу «допустимого». Если бы подобные явления не вызвали протеста в обществе, то пресса бы их просто-напросто игнорировала. Общество, однако, по-прежнему относится очень чувствительно к любым попыткам перейти границу «допустимого» или «дозволенного» в человеческом поведении.

Но, что интересно, бульварная пресса, принимая в этом случае роль «морального апостола», в то же время распространяет миллионными тиражами те изображения, которые она решительно осуждает. Таким образом, «хранители морали» оказываются в довольно неловкой ситуации – осуждая «бесстыдные явления», они в то же время вынуждены распространять информацию о них. Однако это дилемма не только для бульварной прессы, но и для всех без исключения «защитников морали», которые, прежде чем осудить «бесстыдное», должны всё-таки на него указать. А «указать» в этом случае означает «показать» на него или же «описать» его.

Подобное указание/описание «бесстыдного» преследует собой одну лишь цель – оно должно привести в действие «механизмы» человеческой морали, а именно, разбудить в человеке чувство стыда, которое выполняет своего рода роль «контрольной инстанции», позволяющей делать человеку то, что делаться *должно*, и запрещающей ему делать то, что делаться *не должно*. Чувство стыда «по самому существу своему, заключает порицательное суждение о томъ, чему оно противостоитъ: то, чего я стыжусь, самым фактомъ стыда объявляется мною дурнымъ или недолжнымъ»<sup>1</sup>, констатировал Владимир Соловьёв, которому удалось создать и обосновать довольно оригинальную теорию стыда. Но тогда почему его теория стыда не нашла должного отражения в современной философии?

### Теория стыда В.С. Соловьёва и современная философия

Нельзя сказать, что философия Владимира Соловьёва не вызывала или не вызывает интереса у западноевропейских исследователей. Напротив, философия Владимира Соловьёва основательно изучалась и изучается западноевропейскими специалистами. Не претендуя на презентацию совершенно полной библиографии западноевропейских работ, посвященных философии Владимира

---

<sup>1</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собрание сочинений Владимира Сергѣевича Соловьёва Т. 8 / под ред. и с примѣч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвѣщеніе», 1914. С. 61 [1].



Соловьёва, сошлемся на лишь некоторые значительные труды. В 1975 году во Франции вышла книга Жона Руппа «Религиозная идея Владимира Соловьёва» (Jean Rupp «Message ecclésial de Solowiew»). В 1978 году известный немецкий философ Людвиг Венцлер издал свою работу «Свобода и зло по Владимиру Соловьёву» (Ludwig Wenzler «Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev»). И, наконец, в 1988 году Джонатан Саттон публикует на английском языке свою монографию «Религиозная философия Владимира Соловьёва» (Jonathan Sutton «The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov»).

Однако по совершенно непонятным причинам в западноевропейской библиографии незаслуженно забытой оказалась соловьёвская интерпретация понятия стыда. Она, можно сказать, просто выпала из поля зрения современной философии. Исключением, возможно, является, вышедшая в Швейцарии ещё в 1954 году диссертация Йозефа Шнойвли «Чувство стыда в работе Владимира Соловьёва “Оправдание добра”» (Joseph Schneuwly «Das Schamgefühl in Vladimir Solovieffs “Rechtfertigung des Guten”»). Примечательно, что в опубликованной спустя почти полвека и также посвящённой понятию стыда диссертации госпожи Ани Литцманн «Теория стыда. Антропологическая перспектива на человеческий характер» (Lietzmann Anja «Theorie der Scham. Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum») имя Владимира Соловьёва даже не упоминается<sup>2</sup>. Подобный подход к истории понятия «стыд» является, к большому сожалению, типичным.

Имя Владимира Соловьёва не упоминается и в энциклопедических статьях, которые обращаются к истории понятия «стыд». Исключениями являются, пожалуй, лишь русскоязычные энциклопедии и словари, которые, описывая историю этого понятия, всё-таки цитируют Владимира Соловьёва. С другой стороны, в русскоязычной библиографии не удалось обнаружить фундаментального труда, который был бы посвящён исключительно анализу понятия стыда у Владимира Соловьёва. Чем объяснить причину такого явно незаслуженного невнимания современной науки к теории стыда Владимира Соловьёва? Возможно, что причина подобного невнимания лежит в том, что соловьёвская теория стыда не считается актуальной? Если такая точка зрения существует, то она, на наш взгляд, является глубоко ошибочной. Соловьёвская теория стыда не только не утратила своей актуальности, но и в состоянии дать творческий толчок такому, становящемуся всё более популярным, направлению современной философии, как «философия чувств»<sup>3</sup>. Кроме того, необходимо заметить, что философия Владимира Соловьёва открывает довольно интересные перспективы для развития целого ряда современных дисциплин, например философской антропологии.

---

<sup>2</sup> См.: Lietzmann Anja. Theorie der Scham. Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum. Tübingen, 2003 [2].

<sup>3</sup> В немецкоязычном пространстве с 1990 г. вышел ряд интересных работ по философии чувств: Döring S.A. Philosophie der Gefühle (2009 г.) / Ben-Ze'ev A. Die Logik der Gefühle. Kritik der emotionalen Intelligenz. Frankfurt am Main (2009 г.) / Hastedt H. (2005 г.) Gefühle. Philosophische Bemerkungen. Stuttgart (2005 г.) / Fink-Eitel H & Lohmann, G. (Hg.). Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt am Main (1993 г.).

Антропологическая концепция Владимира Соловьёва исходит из экзистенциального противоречия между *природным* и *неприродным* или же *материальным* и *нематериальным* началом в человеке. Родившись в колыбели природы, человеческая мораль «сама по себе», как считает Владимир Соловьёв, не является *природным* явлением, потому что она не только противостоит природе, но и в какой-то степени даже отрицает её. С другой стороны, человеческая мораль, как, впрочем, и сам человек, неразрывно связана с природой и даже немыслима без неё. Первоначально человек находился в тесной связи с природой, являлся её неотъемлемой частью. Лишь с возникновением чувства стыда он смог отделить себя от *животной* природы, создав в противовес ей свою собственную – *человеческую*, или *нравственную*, – природу.

Нравственность, по убеждению Владимира Соловьёва, стала зарождаться у человека одновременно с появлением у него чувства *стыда*. Но какую роль в становлении нравственности играет человеческий *разум*? *Разум* является необходимой предпосылкой нравственности. Не имея разума, человек не имел бы и морали. Более того, не обладая разумом, он никогда не стал бы «человеком». И неслучайно, характеризуя сущность человека, мы подчёркиваем, что человек есть, прежде всего, «существо разумное». Но, являясь необходимой предпосылкой любых нравственных действий, *разум*, однако, вовсе не является их абсолютным гарантом, о чём убедительно свидетельствует человеческая история, в которой именно *разум* проявлял себя часто и с безнравственной стороны. Ведь «человек разумный» сумел на вполне «разумной основе» организовать процессы массового уничтожения людей, планируя их стратегически, обеспечивая их осуществление технически и обосновывая их теоретически. В этом-то и заключается существенная проблема человеческого *разума*, доверие к которому было существенно подорвано в прошедшие столетия. История человечества ярко продемонстрировала нам, что и «существо разумное», если оно только утратило свои нравственные чувства, способно на жестокие и бесчеловечные действия. Абсолютно надёжным гарантом нравственных действий человека является, таким образом, не разум, а нравственные чувства человека, каковыми являются его чувства стыда и совести. Если существо *разумное* вполне способно и на преступные действия, то существо *совестливое* и *стыдливое* на такие действия принципиально неспособно. По этой причине Владимир Соловьёв видит в чувствах стыда и совести настоящие «точки опоры» человеческой нравственности.

### **О «точках опоры» человеческой нравственности**

Исходным пунктом практической философии Владимира Соловьёва служит тезис о том, что корни человеческой нравственности надо искать в самой *нравственной* природе человека. «Всякое нравственное учение, какова бы ни была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя твёрдых точек опоры в самой нравственной природе человека», – убеждён Владимир Соловьёв [1, с. 49]. Попытаемся, однако, исходя из противоположного, возразить Владимиру Соловьёву, утверждая, что истоки человеческой нравственности могут



лежать не в *нравственной* природе человека, а в (1) биологических или же (2) социальных факторах. Именно эти две позиции анализирует в своей работе уже упомянутая нами Аня Литцманн, которая различает два подхода к основам человеческой нравственности, а именно: *биологический* и *социальный*.

Представители первого подхода пытаются найти истоки нравственности в генах человека. «В настоящее время предпринимаются попытки найти практически для любого человеческого качества соответствующий ген, – говорит Аня Литцманн, – современная эпоха прямо-таки зациклена на том, чтобы найти ключевые причины человеческой жизни в её наследственности» [2, с. 22]<sup>4</sup>. Однако если мы начнём искать первопричины чувства стыда исключительно в наследственности человека, то тогда человеческая мораль окажется детерминированной одними лишь *биологическими*, но не *нравственными* законами. Такой подход поставил бы под вопрос автономность не только чувства стыда, но и человеческой морали как таковой, т.е. сделал бы её зависимой от одних только *биологических* факторов, которые, без всякого сомнения, играют важную роль в жизни человека, но не определяют его нравственных законов.

Владимир Соловьёв принципиально отрицает биологический подход к человеческой нравственности. Не находит подтверждения в его философской концепции попытка искать первопричину (без)нравственных действий человека в области *социальных* или *общественных* отношений, потому что и эта попытка лишает человека нравственной автономии, перекладывая ответственность за его индивидуальные действия на общество. Человек является существом *социальным*, т.е. существом, которое мыслит и действует в *общественном* контексте. На этот момент особо указывает в своих «Тезисах о Фейербахе» Карл Маркс, который видит в человеке не что иное, как «ансамбль общественных отношений». У нас нет никаких оснований сомневаться в правильности этого вывода Маркса, но есть все основания сомневаться в правомочности его попытки вывести причины человеческой морали исключительно из социально-экономических отношений. Проблема марксизма заключалась в том, что он стремился найти причину любых человеческих действий, включая нравственные действия, в одних только социально-экономических законах. Таким образом, марксизм снимал с человека индивидуальную ответственность за совершённые им поступки. С точки зрения марксизма человек должен подчинить свои действия «общественной закономерности» и делу революции. Марксизм освобождал человека от ответственности как перед Богом, так и перед нравственным законом, таким образом превращая его в существо безнравственное, лишённое чувств стыда, совести и жалости. Маркс и его последователи относились очень подозрительно к тем человеческим чувствам, которые существенно препятствовали целям революции. А чувства стыда, совести и жалости никак не содействовали победе пролетарской революции, а, скорее, препятствовали ей. По этой причине они были решительно отклонены марксистами.

Но для Владимира Соловьёва именно чувства стыда, совести и жалости являлись настоящими «точками опоры» человеческой нравственности. На рубеже XIX и XX столетий в Российской империи, таким образом, существовали две

---

<sup>4</sup> Перевод наш. – А.Б.

доминирующие этические традиции: этика добра Владимира Соловьёва и революционная этика. И если бы ведущие политические силы страны последовали не этике революционного насилия, а этике добра Владимира Соловьёва, то тогда, возможно, история XX столетия была бы совершенно другой<sup>5</sup>. Однако спекулировать на эту тему сегодня не имеет смысла – история пошла «своим» путём. Но что интересно, ни Маркс, ни большевики не отрицали *интерсубъективного* характера человеческих чувств. Более того, для них было очень важно, чтобы, например, революционные чувства охватили массы людей, т.е. проявили себя *интерсубъективно*, стали по-настоящему коллективными чувствами.

Чувства стыда и совести также имеют *интерсубъективный* характер. Человек, переживая чувство стыда, испытывает стыд прежде всего перед *другим* (человеком), даже если этот *другой* не присутствует здесь *физически*, потому что присутствие *другого* может быть *имагинарным*, или, как говорит Ж.-П. Сартр, *отсутствующим присутствием*: «Если я полностью охвачен стыдом, например, другой оказывается необъятным и невидимым присутствием, он поддерживает этот стыд и охватывает его со всех сторон; это сфера опоры моего нераскрываемого бытия» [3, с. 243]. В этом случае можно утверждать, что «взгляд другого касается меня через мир»<sup>6</sup>. Испытывая стыд перед другим, я в то же время стыжусь «чего-то», т.е. «мне стыдно за себя *перед* другим, но другой не является *объектом* стыда: это моё действие или ситуация в мире являются здесь объектами»<sup>7</sup>. Центральным элементом акта стыда является, таким образом, всё-таки тот момент, что человек стыдится «чего-то», а не «перед кем-то». Хильге Ландвер (Hilge Landweer) утверждает по этому поводу: «Если мы стыдимся, то мы стыдимся перед кем-то *за что-то*» (курсив наш. – А.Б.) [4, с. 2]. По этой причине человек испытывает стыд и тогда, когда он совершает свои действия в одиночку. А это означает, что в основе чувства стыда лежат *нравственные*, а не *социальные* факторы. Это также означает, что человек, делая добро, делает его исходя из самого принципа добра, а не из общественных или социальных условий, которые принуждают его делать добро. «Принудительное добро», конечно, не является злом, но оно не является и выражением истинного добра.

Для понимания акта стыда этот момент является очень важным, потому что он позволяет нам чётко расставить акценты между *внутренними* и *внешними* причинами стыда. Если человек стыдится прежде всего *чего-то*, а не перед кем-то, то тогда его стыд имеет *внутреннюю* причину и его чувство стыда обусловлено *внутренними*, а не *внешними* факторами. Но если мы причины нравственных поступков человека будем искать исключительно в «общественных условиях», а не во внутренней природе человека, то таким образом мы переместим мотивы человеческих действий в область *внешних* условий, социальных факторов или даже биологических законов. Именно таким образом и поступа-

<sup>5</sup> Этой теме будет посвящена отдельная статья, которая должна выйти под заголовком «Этика большевизма».

<sup>6</sup> См.: Сартр Жан-Поль. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии (1943): пер. с фр. / предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 243.

<sup>7</sup> Там же. С. 246.

ют виновники массовых преступлений, которые, оправдывая свои безнравственные действия, указывают на тот факт, что в существующих *внешних* (диктаторских/революционных/военных) условиях они были «вынуждены» поступать именно «так», а не «иначе», т.е. поступать безнравственно и преступно. Однако в этом случае преступники просто-напросто перекладывают свою личную ответственность за совершённые ими безнравственные действия на *внушение* «условия», забывая о том, что, кроме «внешних условий», человеку даны ещё и такие чувства, как стыд, совесть и жалость, которые в состоянии противодействовать любым внешним условиям. Тем более, что нравственные чувства проявляют себя, как правило, вопреки общественным условиям, а не в соответствии с ними.

Владимир Соловьёв решительно отвергает любую аргументацию, а также любые попытки переложить ответственность за действия человека на общественные факторы и условия, как это делает, например, Чарлз Дарвин (Charles R. Darwin): «для дикарей, утверждает он, существуют только те добродетели, которые требуются интересами их социальной группы» [1, с. 50]. Но таким образом «всей первоначальной нравственности человека он приписывает характер исключительно общественный»<sup>8</sup>, по праву считает Владимир Соловьёв. В отличие от Чарлза Дарвина, Владимир Соловьёв ищет истоки нравственности не в общественных условиях, а в самой натуре человека, которого он характеризует как существо добродетельное. Человек не потому обладает нравственными качествами, что в них нуждается его сообщество, а потому, что он «сам по себе», т.е. по своей натуре, является существом *добродетельным* – «добродетельный человек есть человек, каким он должен быть»<sup>9</sup>, убеждён Владимир Соловьёв.

Человек делает добро, потому что он есть существо *добродетельное*. О доброй натуре человека свидетельствуют его поступки, которые являются своего рода «следами»<sup>10</sup> его *добродетельной* натуры. При этом необходимо учитывать, что никакое человеческое действие не является «самим по себе» добрым/недобрым, а оно становится *таковым* лишь в нравственной оценке человека. А это означает, что понятия «действие» и «оценка действия» не являются идентичными понятиями.

Характер отношения между «действием» и его «оценкой» можно описать с помощью таких категорий, как «вибрация воздуха» и «музыка». «Суждение о том, что музыка есть лишь вибрация воздуха, без сомнения, свидетельствовало бы о духовной бедности характеризующего таким образом музыку человека. С другой стороны, без вибрации воздуха не было бы и музыки. Но воздействие музыки не исчерпывается одной лишь вибрацией воздуха...»<sup>11</sup>, – констатирует Сузанне Мозер (Susanne Moser) [5, с. 26].

<sup>8</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 8. С. 50.

<sup>9</sup> Там же. С. 120.

<sup>10</sup> Категория «след», по моему убеждению, является нравственной категорией в силу того, что, совершая (без)нравственные поступки, человек оставляет «следы».

<sup>11</sup> Susanne Moser цитирует здесь своего коллегу Robert C. Roberts: «Dass Musik in Wirklichkeit Luftvibrationen ist, käme einer Selbstverarmung gleich. Ohne Druckwellen gibt es zwar keine Musik, aber Musik erschöpft sich nicht darin» (Перевод наш. – А.Б.).

Задумаемся лишь о том, что любое примитивное животное в состоянии воспринимать (чувствовать) «вибрацию воздуха», но оно не в состоянии услышать в этой вибрации «музыку». Последняя является эстетическим чувством, которое присуще одному лишь человеку. По этой причине человек, кстати, не говорит, что он воспринял «грустную вибрацию воздуха», а он непременно скажет, что он услышал «грустную мелодию». В его высказывании о «грустной мелодии» уже содержится эстетическая оценка той «вибрации воздуха», которая в его – *человеческом* – восприятии становится «музыкой».

Практически такое же отношение существует и между понятиями «действие» и «поступок». Поступком мы называем такое действие, которое получило *оценку* человека. «Оценивать» действия в состоянии лишь существо *разумное*. Наличие разума является очень важным, если даже не решающим элементом нравственной оценки *любого* действия. Однако замечу, что элемент разума должен присутствовать не только в оценке действия, но и в самом действии, а иначе мы будем не в состоянии дать этому действию *нравственную* оценку. Если какое-либо действие, например землетрясение, было совершено слепой природной силой, то его невозможно оценивать с нравственных позиций – никто из нас не назовёт унёсшее жизни многих тысяч людей землетрясение «безнравственным поступком», понимая, что для природных законов категорий *нравственное* и *безнравственное* принципиально не существует. Однако, направленные на спасение пострадавших от землетрясения действия людей мы по праву назовём *благородным поступком*.

Само слово «поступок» указывает на то, что разумное существо *поступает*, т.е. предпринимает нечто по собственной инициативе. События же, в отличие от поступков, *наступают* независимо от нашей воли. С нравственных позиций мы можем оценивать только то, что является «поступком», т.е. сознательным действием *разумного* существа, но не то, что *наступает*, т.е. совершается, независимо от воли человека. Однако, как мы заметили выше, наличия одного только *разума* недостаточно для того, чтобы *поступать нравственно*. Добрые действия человека должны сопровождаться не только разумом, но и *нравственными чувствами*. Но надо сказать, что добрые действия не только *сопровождаются*, но и *совершаются* на основе добрых чувств человека. Добро должно быть эмоциональным. Бесчувственное добро теряет свою добрую сущность и перестаёт быть добром. Это, кстати, прекрасно осознавали выдающиеся философы нашего прошлого, которые понимали, что разум сам по себе не в состоянии совершать нравственные действия, потому что он нуждается в *чувственной* или *эмоциональной* поддержке. Даже в философии такого рационального мыслителя, как И. Кант, кроме разума существует понятие «доброй воли», которая является движущей и мотивирующей силой абсолютно всех *нравственных* поступков человека: «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*»<sup>12</sup>, – считает Кант [6, с. 9]. Человеческая воля есть субъективное

<sup>12</sup> Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.

«стремление» к чему-то или же «желание» чего-то, т.е. воля есть *чувство*, а «добрая воля» есть, к тому же, и *доброе* чувство. И если разум может, по своему характеру, быть как *добрым*, так и *недобрым*, т.е. может поступать как *нравственно*, так и *безнравственно*, то «добрая воля» никак не может быть *недоброй*, т.е. никак не может поступать *безнравственно*. Если воля сама по себе является *доброй*, то она будет делать *добро*.

Понятие воли использует в своей философии также и Артур Шопенгауэр, но он, однако, интерпретирует его, в отличие от Канта, совершенно по-другому<sup>13</sup>. Для Артура Шопенгауэра воля есть присущее всему живому, слепое и неистребимое желание к жизни. Любая воля, считает Артур Шопенгауэр, есть стремление прежде всего к собственному благу. По этой причине она, между прочим, является глубоко эгоистичной. Однако в тех случаях, когда эта глубоко эгоистичная и самовлюблённая воля начинает испытывать чувство (со)страдания (*Mitleid*) к *другой* или *чужой* воле, она начинает проявлять *добро* и становится *доброй*. Почему эгоистичная и самовлюблённая воля вдруг начинает совершенно бескорыстно сострадать и помогать другой/чужой воле, Артур Шопенгауэр не даёт объяснения. Он скорее сам поражается этому, с его точки зрения феноменальному, необъяснимому и противоречащему природе эгоистичного существа явлению. Но его рассуждения, без сомнения, оказали самое прямое влияние на Владимира Соловьёва, побудив и его обратиться к проблеме человеческих чувств.

### Владимир Соловьёв о чувстве стыда

Истоки человеческой нравственности, убеждён Владимир Соловьёв, необходимо искать не в общественных или социальных условиях, а в самом человеке, в его *природной* натуре, которая проявляет себя как в «низших», так и в «высших» чувствах человека. Но тут закономерно возникает вопрос – причём здесь «низшие» чувства? Разве они имеют какое-то отношение к человеческой нравственности? «Низшие», или «природные», чувства человека имеют самое прямое отношение к человеческой нравственности. Более того, они являются её *непосредственной* причиной.

Человеку изначально были присущи одни лишь *природные* чувства – голод, жажда и половое влечение. Именно эти чувства были «первыми» и единственными чувствами человека. «Высокие», *нравственные* чувства возникли у него намного позднее, и возникли они на основе его «низших» чувств. По своей сути «высокие чувства» человека являлись «ответом» человека на его *природные* потребности. Следуя «первичным» чувствам, «высокие» чувства человека – с чисто хронологической точки зрения – являлись «вторичными», потому что они были реакцией на его первичные потребности. Однако с нравственной точки зрения эти чувства являются, без всякого сомнения, «первичными» для человека. Мы имеем полное право утверждать, что без «вторичных», т.е. «высших», чувств человека не было бы и самого человека. Без «первичных», природных

<sup>13</sup> Schopenhauer, Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Verlag: Anaconda, 2009.



чувств существование «высших» чувств потеряло бы всякий смысл. Владимир Соловьёв, кстати, чётко указывает на этот момент, замечая, что «въ нравственности вообще высшія требованія не отѣменяютъ низшія, а предполагаютъ ихъ и включаютъ въ себя»<sup>14</sup>. Главная задача «высших» чувств заключается в том, чтобы держать под *нравственным* контролем «низшие» чувства человека, ограничивая таким образом их влияние на него. По этой причине любой исследователь нравственных чувств обязан обращаться как к «высшим», так и к «низшим» чувствам человека, рассматривая их в одной, экзистенциально обоснованной взаимосвязи.

Впрочем, Владимир Соловьёв таким образом и поступает. Вся его философия строится на сложной диалектике «высших» и «низших» чувств человека. По мнению Владимира Соловьёва, «высшие» чувства человека возникли и развились в нём на основе его чувства стыда. Вместе с чувством стыда человек открыл в себе свою (*не*)материальную природу, потому что «если я стыжусь своей материальной природы, то этимъ самымъ на дѣлѣ показываю, что я не то же самое, что она»<sup>15</sup>. Открытие (*не*)материального элемента в человеческой натуре Владимир Соловьёв связывает с описанным в Библии актом человеческого грехопадения. Изведая «запретный плод», человек тут же познал свою наготу, начав стыдиться её: «И сказалъ (Богъ): кто возвѣстилъ тебѣ, что ты нагъ?» А человек дал ему ответ: «...я услышалъ божественный голосъ, я убоился возбужденія и обнаруженія своей низшей природы: я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно – я стыжусь своей животности, следовательно, я ещё существую какъ человѣкъ»<sup>16</sup>. Для Владимира Соловьёва чувство стыда, таким образом, является:

1) *экзистенциальным* чувством, т.е. чувством, которое сделало возможным существование человека как человека;

2) *универсальным* чувством, потому что оно характерно для всех без исключения людей;

3) *нравственным* чувством, потому что оно ориентировано на сферу *должного*.

Все эти три характеризующие чувство стыда элемента нашли своё отражение в соловьёвском определении стыда: «Есть одно чувство, которое не служитъ никакой общественной пользѣ, совершенно отсутствуетъ у самыхъ высшихъ животныхъ и однако же ясно обнаруживается у самыхъ низшихъ человѣческихъ расъ. Въ силу этого чувства, самый дикій и неразвитый человѣкъ *стыдится*, т.е. признаётъ *недолжнымъ* и скрываетъ такой физиологическій актъ, который не только удовлетворяетъ его собственному влеченію и потребности, но сверхъ того полезенъ и необходимъ для поддержанія рода» [1, с. 50–51].

С появлением чувства стыда человек начал *стыдиться* своих животных потребностей. Избавиться от этих потребностей он, являясь *природным* существом, был не в состоянии, но он вполне был в состоянии взять их под свой кон-

<sup>14</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправданіе добра. Нравственная философія // Собрание сочиненій Владимира Сергѣевича Соловьёва. Т. 8. С. 116.

<sup>15</sup> Там же. С. 53.

<sup>16</sup> Там же. С. 54.

троль. Именно этот момент и отличает человека от животного, которое не может взять под высший контроль свои природные потребности. Оно, впрочем, и не видит в этом никакой необходимости. Животное не стыдится своего животного состояния и своего животного поведения, удовлетворяя свои животные потребности в любых условиях и при первой же возможности. Но что мешает человеку поступать таким же образом? Поступать таким же образом человеку мешает его *неприродное* чувство стыда, которое не позволяет ему вести себя *так*, как ведёт себя животное. С появлением чувства стыда человеку стало стыдно уподоблять себя животному. «Мнѣ стыдно подчиняться плотскому влеченію, мнѣ стыдно быть какъ животное, низшая сторона моего существа не должна преобладать во мнѣ...», – резюмирует Владимир Соловьёв [1, с. 53].

Чувство стыда позволило человеку провести чёткую разделительную линию между человеческим и животным миром. Это чувство «(въ его коренномъ смыслѣ) есть уже фактически безусловное отличіе человѣка от низшей природы, такъ какъ ни у какихъ другихъ животныхъ этого чувства нѣтъ ни въ какой степени, а у человѣка оно появляется съ незапамятныхъ времёнъ и затѣмъ подлѣжитъ дальнѣйшему развитію»<sup>17</sup>.

Владимир Соловьёв, таким образом, делает различие между чувством стыда «въ его коренномъ смыслѣ» и в его «не коренномъ» смысле, чего, к сожалению, не делают современные «историки чувств». Последние, анализируя человеческие чувства, видят в них, как правило, чисто *исторические*, лишённые философского содержания понятия. Подобный подход характерен, например, для Уте Фреверт (Ute Frevert), которая в своей довольно известной и привлекшей к себе внимание научной общественности работе «Уходящие чувства»<sup>18</sup>, обращаясь к теме стыда, не упоминает Владимира Соловьёва. Уте Фреверт не ставит вопроса о том, что есть «стыд» с философской точки зрения и чем он отличается от совести, но тем не менее она описывает «историю» этого понятия. Кроме того, Уте Фреверт пытается критически анализировать чувство сострадания у Артура Шопенгауэра, но при этом она использует одни только исторические методы анализа. Таким образом ей, конечно, не удаётся поколебать мощные фундаменты шопенгауэровской философии, в которой чувство сострадания рассматривается на абсолютно другом уровне. Существенная проблема Уте Фреверт состоит в том, что она не выходит за рамки чисто исторического метода исследования человеческих чувств. А тема «чувств» действительно требует междисциплинарного подхода. Другое дело Владимир Соловьёв. Исследуя историю чувства стыда, Владимир Соловьёв обращается не только к философам, но и к антропологам, а также к биологам. Однако прежде всего его теория стыда демонстрирует свою близость к философской концепции Артура Шопенгауэра. Оба философа – как Владимир Соловьёв, так и Артур Шопенгауэр – являются «философами чувств», которые первооснову человеческой нравственности ищут не в разуме, а в чувствах человека. Оба

<sup>17</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправданіе добра. Нравственная философія // Собрание сочинений Владимира Сергѣевича Соловьёва. Т. 8. С. 53.

<sup>18</sup> Frevert Ute. *Vergängliche Gefühle*. Wallstein Verlag, 2013. 96 с.



мыслителя применяют аналогичные методы анализа человеческих чувств и по этой причине сталкиваются практически с одними и теми же трудностями: как Артур Шопенгауэр, так и Владимир Соловьёв не могут обосновать *логически* или объяснить *рационально* причину появления у человека чувства сострадания (Шопенгауэр) или чувства стыда (Соловьёв).

Для Артура Шопенгауэра чувство сострадания является «мистическим, потому что оно является чем-то, что разум не может логически обосновать, а опыт эмпирически доказать. И всё же это чувство является реальным»<sup>19</sup>. Владимир Соловьёв, со своей стороны, указывает на то, что с утилитарно-материалистической точки зрения чувство стыда остаётся абсолютно необъяснимым – «никакой специальной полезности у стыда не оказывается»<sup>20</sup>. Стыд скорее мешает человеку жить в своё полное удовольствие, не позволяя ему без ограничений удовлетворять свои *природные* потребности.

Однако Владимир Соловьёв, в отличие от Артура Шопенгауэра, стремится найти первопричину нравственных действий человека в его *божественной* природе, которая выражает себя, как он считает, в высоконравственных чувствах, т.е. таких, как *стыд*, *жалость* и *благоговение*. Именно в этих трёх чувствах проявляет себя «этическое отношение человека к материальной природе», его стремление «обладать, а не быть обладаемым ею»<sup>21</sup>. Именно эти три чувства «исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его»<sup>22</sup>. В философии Владимира Соловьёва «высокие» чувства, таким образом, являются эффективными «инструментами» нравственного самосовершенствования человека, о чём свидетельствует такая, присущая одному только человеку нравственная способность, как способность «стыдиться за другого/чужого» (нем. Fremdschämen).

### Стыд за другого (Fremdschämen)

Два специфических момента характеризуют чувство человеческого стыда. Первый момент заключается в том, что это чувство может проявлять себя как в человеческом действии, так и вне него. Одна только мысль о том, что я *могу* нарушить общепринятую нравственную норму, уже вызывает у меня чувство стыда. Я ещё не нарушил нормы, не совершил постыдного поступка, а моё чувство стыда уже говорит мне, что то, что я *могу* совершить, является *недолжным* и *недобрым*. В этом случае стыд выполняет роль «внутреннего сигнала», который предупреждает меня о том, чего *не должно* случиться.

<sup>19</sup> «MYSTERIÖS: denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich» (Перевод наш. – А.Б.) [7, с. 104].

<sup>20</sup> Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. С. 55.

<sup>21</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 8. С. 54.

<sup>22</sup> Там же. С. 61.

Второй специфический момент, характеризующий чувство стыда, заключается в том, что человек в состоянии испытывать стыд не только за свои, но и за чужие действия. В этом случае моё «я» стыдится того, чего оно вовсе не совершало и не хотело совершать. И это полный парадокс! Почему моё «я» начинает испытывать чувство стыда за те действия, которые оно не совершало и которые оно даже не собиралось совершать? А происходит это по той причине, что «я» воспринимает любые действия не с точки зрения *моё/чужое*, а с точки зрения *должного* и *недолжного*. Человек стыдится всего того, что в его представлении является «дурным» или «недолжным», независимо от того, «кто» это *дурное* и *недолжное* совершает.

Мы оцениваем чужие действия с помощью *нормативных* и *универсальных* категорий, т.е. таких, как *стыд* и *совесть*. Если бы стыд не носил *нормативно-универсального* характера, то человек никогда не испытывал бы стыда за действия *других/чужих* людей (Fremdschämen). Однако человек способен стыдиться не только своих собственных, но и чужих действий, а это означает, что стыдливость признаётся им «какъ хорошее естественное качество или добродѣтель. Но тѣм самымъ она отвлекается отъ частныхъ случаевъ и возводится въ норму или въ общее правило дѣйствія (а чрезъ то и въ основаніе для оцѣнки дѣйствій) независимо отъ присутствія или отсутствія этой добродѣтели въ томъ или другомъ лицѣ», – замечает Владимир Соловьёв [1, с. 119].

И это очень важное замечание. Ведь далеко не каждое индивидуальное проявление стыда имеет *универсальный* или *нормативный* характер. Чувство стыда может быть не только *универсальным*, но и *эгоистичным* чувством, например: если один человек страшно стыдится своей жёлтой рубашки или же своих рваных ботинок, то другой, возможно, не будет испытывать ни малейшего стыда по таким «мелочным поводам». То есть, человеческий стыд проявляет себя в *индивидуальных* формах, и по этой причине он может, к сожалению, принять и *ложные* формы. Однако в тот момент, когда чувство стыда начинает проявлять себя в *ложной*, или *эгоистичной*, форме, оно перестаёт быть *нравственным* и *универсальным* чувством. Именно на этот момент и указывает Ганс Христиан Андерсен (H.Ch. Andersen) в своей сказке «Новое платье короля»<sup>23</sup>. Читатель, читая эту сказку, возможно, даже и не заметил того факта, что её герои начинают испытывать чувство стыда ещё задолго до публичного явления короля народу голым. Ведь первоначально герои сказки испытывают чувство стыда не за короля, а за самих себя! Я коротко напомню читателю содержание этой сказки.

Прибывшие в город обманщики обещают королю соткать необычную ткань и сшить из неё такое платье, которое не могут увидеть только глупые люди. Королю очень нравится идея, позволяющая обнаружить в его королевстве всех глупых людей, и он охотно идёт на заманчивую сделку, поручая ткачам сшить ему новое платье. Король, однако, не решается лично контролировать работу ткачей, а посылает к ним своих чиновников, которые, к своему безмерному ужасу, были вынуждены констатировать, что они не видят никакого нового платья

---

<sup>23</sup> См.: Andersen H.C. Kejsrens nye klæder. *Eventyr fortalte for Børn*. Første Samling. Tredie Hefte, 1837 [9].

короля. Но, боясь прослыть глупцами, чиновники не признаются в этом, а начинают безудержно хвалить несуществующее платье. Вслед за чиновниками несуществующее платье короля начинают хвалить и жители города: ни один житель города не захотел признаться в том, что он ничего не видит, ведь это означало бы, что он глуп, констатирует Андерсен. Чиновники, чтобы не дать никому повода назвать их глупцами, идут на прямой обман, безудержно хваля невидимое и несуществующее платье короля. Пойти на подобный шаг их вынудило чувство *ложного* стыда, за которым стояла вполне реальная угроза оказаться в категории глупцов. И именно этот страх – дискредитировать себя и разрушить свою репутацию – заставил вначале чиновников, а потом и всех жителей города пойти на (само)обман. Жители города оказались не в состоянии воспринять вещи такими, каковыми они были в реальности. Увидеть вещи такими, какими они являются в реальности, жителям города помогла всего лишь одна произнесённая ребёнком фраза «А король-то голый!». С тех пор эта крылатая фраза, употребляясь в самых различных взаимосвязях, символизирует одно и то же явление, а именно, явление «возращения» человека из мира *ложных* в мир *реальных* вещей.

Любые ложные восприятия – ложные чувства, ложные мнения и ложные убеждения – автоматически помещают человека в «мир ложных вещей». Именно в таком мире вынуждены существовать оказавшиеся в тоталитарном или диктаторском режиме люди. Казалось бы, человеку, в принципе, нетрудно покинуть «мир ложных вещей». Для этого ему достаточно *лишь* «назвать вещи своими именами» или же сказать: «А король-то голый!». Однако проблема заключается в том, что в реальной жизни люди часто могли «называть вещи своими именами» лишь ценой собственной жизни.

В сказке Андерсена не испытывающий чувства страха и ложного стыда ребёнок «называет вещи своими именами» и тем самым возвращает жителей города из «мира ложных вещей» в «мир вещей реальных». Этот акт «возращения» людей в «мир реальных вещей» сопровождается радикальной сменой человеческих чувств, на место *эгоистичного* чувства «стыда за себя» люди начинают испытывать чувство «стыда за другого» (*Fremdschämen*), т.е. за голого короля. На первый взгляд может показаться, что речь здесь идёт об одном и том же чувстве, а именно чувстве стыда. Однако «чувство стыда за себя» и «чувство стыда за другого» являются, по своей сути, абсолютно различными чувствами. Если в центре чувства «стыда за себя» стоит эгоистичное и ранимое «я», которое ставит свои собственные интересы выше универсальных нравственных принципов, то в центре чувства «стыда за другого» стоят *универсально-нормативные* принципы.

Поразительным, на наш взгляд, в сказочной истории Андерсена является тот факт, что рассказанная им история полностью подтверждает центральную мысль теории стыда Владимира Соловьёва. Ключевая идея знаменитой работы Владимира Соловьёва «Оправдание добра» заключается в том, что человек начинает испытывать чувство стыда только в тех случаях, когда он невольно приближает себя к животному состоянию. Но разве герои сказки Андерсена каким-то образом приближают себя к животному состоянию? Без всякого сомнения, они чувствуют угрозу реального приближения к такому состоянию. Ведь обви-

нение человека в глупости сближает его с животным состоянием, ставит его на одну ступеньку с животным. Неслучайно глупого человека во всех странах мира и на всех языках сравнивают с каким-либо животным, замечая, что он «глуп как осёл/баран/овца» и т.д. Хотя можно утверждать, что тот, кто осознаёт свою собственную глупость и стыдится её, уже никак не может быть глупым человеком. Действительно глупым является лишь тот, кто никак не осознаёт своей глупости и нисколько не стыдится её. Однако герои сказки Андерсена боятся и стыдятся своей глупости. Они опасаются даже малейшего намёка на то, что они являются глупцами, и именно по этой причине они идут на (само)обман, т.е. на безнравственный шаг. Стыд, таким образом, может побудить человека к безнравственному действию. Но осознавал ли эту проблему Владимир Соловьёв?

Владимир Соловьёв считал, что человек не должен полагаться на одно лишь чувство *стыда*, а должен уметь проявлять ещё и чувство *совести*. «Стыдъ и совѣсть говорятъ разнымъ языкомъ и по разнымъ поводамъ, но смыслъ того, что они говорятъ, одинъ и тотъ же: *это не добро, это не должно, это недостойно*. Такой смыслъ заключается въ стыдѣ», – заключает Владимир Соловьёв и тут же дополняет сказанное следующей фразой: «Совѣсть прибавляетъ аналитическое поясненіе: *сделавши это недозволенное или недолжное, ты виновать во злѣ, грехѣ, въ преступленіи*» [1, с. 63–64].

То есть, если стыд, проводя границу между животным и человеческим состоянием, указывает лишь на то, что не присуще человеку, то совесть не просто «проводит границу» между животным и человеческим миром, а она требует от человека поступать нравственно. Для совести<sup>24</sup> совершенно недостаточно того факта, что человек уже отделил себя от животного мира, а ей необходимо, чтобы человек ещё и поступал *по-человечески*, т.е. *нравственно*. В этом отношении *совесть* является всё-таки более высоким чувством, чем *стыд*. Отсюда следует, что испытывающий чувство стыда человек обязательно должен подвергнуть своё чувство проверке совестью, а иначе его стыд может принять *ложные* или *безнравственные* формы.

Некоторые исследователи, однако, считают, что и совесть может быть безнравственной, потому что она «может быть тёмной, невосприимчивой к критике, ненадёжной»<sup>25</sup>. Такого мнения придерживается, например, Ганс-Йоахим Ниманн (Hans-Joachim Niemann), который исходит из того, что человек может действовать не только из *ложного* стыда, но и из *ложного* чувства совести. Приме-

<sup>24</sup> См. некоторые опубликованные на немецком языке работы, посвященные понятию «совесть»: Reiner Hans. «Gewissen» // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter. Bd. 3. Basel/Stuttgart, 1974. S. 574–592; Schröder Richard. Über das Gewissen // Positionen. 1/2007. Publikationen der Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin/Berlin, 2007. S. 17–24; Niemann Hans-Joachim. Ist das Gewissen die letzte Instanz? // Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, 1/2010. S. 22–40 [8]; Wald Bertold. Gewissen – Grundbegriff des Praktischen. Verlag Karl Alber: Freiburg / München, 2014. S. 72–89.

<sup>25</sup> «Doch das Gewissen ist dunkel, unkritisierbar und unzuverlässig» (Перевод наш. – А.Б.). См.: Niemann Hans-Joachim. Ist das Gewissen die letzte Instanz? // Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie. 2010. № 1. S. 22 [8].

ром подобного, *ложного* проявления совести могут служить действия террориста, который, убивая совершенно невинных людей, бесстыдно утверждает, что в этом случае он действовал в соответствии со *своим* чувством совести. Однако проблема террориста заключается в том, что он совершил свой безнравственный поступок в соответствии со *своим собственным*, а не в соответствии с *универсальным* чувством совести. Таким образом он подчинил *универсальное* чувство совести своему эгоистичному «я». О человеке, который подчинил *универсальные нравственные* чувства своему эгоистичному «я», мы вправе сказать, что он эти чувства практически утратил.

Если человек начинает из чувства *ложного* стыда обманывать или, что ещё ужаснее, исходя из *своего* чувства совести уничтожать других людей, то в этом случае «тёмными, невосприимчивыми к критике и ненадёжными» являются в действительности не чувства стыда и совести, а люди, которые их полностью утратили. Древние говорили, что «потеря стыда никогда не приводит к добру»<sup>26</sup>, но и утеря совести тоже. В их *универсальном* значении стыд и совесть всегда были и навсегда останутся глубоко нравственными чувствами человека.

### Список литературы

1. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 8 / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. С. 3–516.
2. Lietzmann Anja. Theorie der Scham. Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum. Tübingen, 2003. С. 210.
3. Сартр Жан-Поль. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии (1943) / пер. с фр.; предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
4. Landweer Hilge. Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchung zur Sozialität eines Gefühls. Tübingen, 1999. С. 229.
5. Moser Susanne. Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten // Actual Challenges in Philosophy. 2013. № 2. S. 20–33.
6. Kant Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hg. Von Jens Timmermann. Göttingen, 2004. 159 s.
7. Schopenhauer Arthur. Über das Mitleid. Hg. und mit einem Nachwort von Franco Volpi. München, 2005. 184 s.
8. Niemann Hans-Joachim. Ist das Gewissen die letzte Instanz? // Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie. 2010. № 1. S. 22–40.
9. Andersen H.C. Kejsers nye klæder. *Eventyr fortalte for Børn*. Første Samling. Tredie Hefte, 1837.

### References

1. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva* [Collected Works of Vladimir Sergeevich Solovyov]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1814, vol. 8, pp. 3–516.
2. Lietzmann, Anja. Theorie der Scham. Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum. Tübingen, 2003, p. 210.

<sup>26</sup> Pudor dimissus nunquam redit ingratiam.

3. Sartre, Zhan-Pol. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii (1943)* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology (1943)]. Moscow: Respublika, 2000. 639 p.
4. Landweer, Hilge. *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchung zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen, 1999, p. 229.
5. Moser, Susanne. *Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten. Actual Challenges in Philosophy*, 2013, 2, pp. 20–33.
6. Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hg. von Jens Timmermann. Göttingen, 2004. 159 p.
7. Schopenhauer, Arthur. *Über das Mitleid*. Hg. und mit einem Nachwort von Franco Volpi. München, 2005. 184 p.
8. Niemann, Hans-Joachim. *Ist das Gewissen die letzte Instanz? Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie*, 2010, 1, pp. 22–40.
9. Andersen, Hans Christian. *The Emperor's New Clothes*, 1837.

УДК 179(470)  
ББК 87.701(2)

## **МЕСТО УДОВОЛЬСТВИЙ В ЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ И ЖИЗНЕННОМ МИРЕ В.С. СОЛОВЬЕВА**

Т.Ф. ГУСАКОВА

Тюменский государственный университет  
ул. Володарского, д. 6, г. Тюмень, 625003, Российская Федерация  
E-mail: t\_gus@mail.ru

*Рассматривается тема удовольствия в эпистолярном и творческом наследии В. Соловьева. Предмет исследования – этическая проблема, касающаяся оснований поступков человека: может ли удовольствие быть фундаментальным моральным принципом? Проведен сравнительный анализ основных понятий этической системы В. Соловьева, таких как добро, благо, удовольствие, счастье. Системно-аналитический метод позволяет рассматривать мораль как систему, в основе которой лежит понятие добра. Кроме того, предлагается осмысление нравственного опыта В. Соловьева, его индивидуальных ценностных выборов. Письма В. Соловьева в этом смысле являются лучшим материалом для исследования. Обращается внимание на то, что понимание личности В. Соловьева только как строгого аскета весьма односторонне. Ставится задача найти специфические стратегии и практики удовольствия, присущие В. Соловьеву. Результатом поисков стали четыре стратегии: удовольствие от текста; коммуникативное удовольствие; удовольствие от юмора и четвертая соловьевская стратегия удовольствия – филантропия. В заключение подчеркивается актуальность идей Соловьева, касающихся гедонистической доктрины: в современном обществе принцип удовольствия освободился от стеснявших его ограничений, прежде всего от установки на мораль.*

**Ключевые слова:** добро, благо, желание, гедонизм, удовольствие, наслаждение, соловьевская стратегия удовольствия, эвдемонизм, мнимые начала.



## THE PLACE OF PLEASURES IN V.S. SOLOVYOV'S ETHICAL SYSTEM AND LEIFWORLD

T. F. GUSAKOVA

Tyumen State University

6, Volodarskogo St., Tyumen, 625003, Russian Federation

E-mail: t\_gus@mail.ru

*The theme of pleasure is considered in the epistolary and creative legacy of V. Solovyov. The research subject is an ethical problem related to the foundations of human's actions: can pleasure be a fundamental moral principle? We carried out a comparative analysis of the basic concepts of V. Solovyov's ethical system, such as the good, goodness, pleasure and happiness. The system-based analytical method provides the opportunity to view morality as a system with the concept of the good underlying. In addition, the comprehension of V. Solovyov's moral experience, his individual value choices are suggested. As experience of an individual it is read from certain situations. To this extent, V. Solovyov's letters are the best data for research. The fact is stressed that mere understanding of V. Solovyov's personality as a strict ascetic is rather unilateral. The task that the author of the article sets is to find specific strategies and practices of pleasure intrinsic to V. Solovyov. The search resulted in four strategies: text pleasure; communicative pleasure; humor pleasure and fourth Solovyov's strategy of pleasure – philanthropy. In conclusion the topicality of Solovyov's ideas in terms of the hedonistic doctrine is emphasized: in modern society the principle of pleasure is released from its constraining limits, ultimately, from a moral attitude.*

*Key words: the good, goodness, desire, hedonism, pleasure, delight, Solovyov's strategy of pleasure, eudaemonia, putative beginnings.*

Вопрос о месте удовольствий в системе этических предпочтений Вл. Соловьёва может вызвать, по меньшей мере, недоумение. Ведь понятно, что в этической концепции, ориентированной на оправдание добра, удовольствие высшей ценностью являться не может. И в этом позиция Вл. Соловьёва – это позиция человека, принадлежащего русской культуре. В традиционной русской культуре, сформированной в духовном поле христианства, *удовольствие* никогда не было экзистенциальной ценностью. Разумеется, это не означает, что люди не стремились к удовольствию. Просто экзистенциальный статус удовольствия был невысок. Россия с ее драматической историей никогда не была страной нег и наслаждений. Для русского народа, испытавшего в своей истории так много лишений и утрат, искусство жизни заключалось всегда в *выживании*, в умении обходиться без особого комфорта и удовольствий. Слова *выживание* и *претерпевание* лучше передают нюансы русской жизни. Но следует заметить, что удовольствие – это одна из ценностей, через которую наиболее характерно отражается позиция человека в отношении добра и зла, и в этом плане интерес Вл. Соловьёва к удовольствиям не случаен.

Что же касается роли удовольствий в жизни Вл. Соловьёва, то такая постановка вопроса выглядит тем более странно. О каких удовольствиях можно говорить применительно к Вл. Соловьёву, если он сам по существу своему и образу жизни – аскет? Самоотверженный труд, интенсивная умственная работа, бездомная, тяжелая, необеспеченная жизнь, одиночество, изможденный вид... Казалось бы, в структуре жизненного мира Владимира Соловьёва удовольствиям

вообще нет места. К такому выводу склоняет и самооценка философа. В повести «На заре туманной юности» он пишет: «Я – пессимист и аскет, я – непримиримый враг земного начала... Я, чуть ли не с колыбели познавший тщету хотения, обманчивость счастья, иллюзию удовольствий ...» [1, с. 292]. В дополнение к сказанному следует добавить горькое признание – «почти всегда хвораю».

Однако анализ работ русского философа, внимательное прочтение его писем показывают, что определенные виды удовольствий были для него значимы. Чувство удовольствия, прежде всего, связано с внутренним самоощущением. Что доставляло удовольствие такому эксцентричному и беспокойному человеку, каким был Вл. Соловьев? Прежде всего, он испытывал «величайшее» удовольствие, упоение от текста, от письма, от чтения. Упоения не возникает без полной концентрации на деятельности. Оно – результат приложения огромных усилий, вкладывания значительных ресурсов внимания. Это первая соловьевская стратегия удовольствия. Письмо для него обладало силой соблазна, и даже в самых сложных обстоятельствах он не видел оснований отказываться от радостей письма и чтения. В письме к Н.Н. Страхову (1883 г.) Соловьев благодарит его за прекрасную книжку, которую он прочел «с наслаждением и с двумя приятелями». В письме к М.М. Стасюлевичу (1893 г.) сетует на то, что не успел бы как следует пустить корни в Британском музее и только раздражил бы свои книжные аппетиты. Н.Ф. Федорову (1909 г.) Соловьев сообщает, что прочел его рукопись «с жадностью и наслаждением духа». В письмах к В.В. Розанову (1892 г.) Соловьев заявляет, что книга будет для него «теперь желанною пищей». Подозрение в вульгарном гедонизме им отменяются. «С чего ты взял, – пишет он Н.Я. Гроту (1893 г.), – что мы с Трубецким жуируем. Мы даже осатанели над книгами, пить – пьем только яблочный квас...» [2, с. 79].

Вторая соловьевская стратегия удовольствия, тесно связанная с первой, – коммуникативная, укорененная в структурах общения. Человеческая беседа оценивается Вл. Соловьевым как одно из самых глубоких и тонких наслаждений в жизни. «С юных лет, – отмечает Е.Н. Трубецкой, – он имел пристрастие к тем дружеским беседам, во время которых его заставляла “заря с Востока”» [3, с. 16]. Тем, кто входил в круг общения Соловьева, запомнились эти вдохновенные беседы. Да и сам процесс творчества происходил у Соловьева не только в уединении, но и во время приятельской беседы. В письмах Вл. Соловьев часто сетует на то, что ему недостает приятной беседы («преимущественно по понедельникам»). Для опосредованного общения вырабатывалась специфическая эстетика письма, призванного выразить всю остроту личных переживаний автора.

Третья стратегия удовольствия – юмор. В юморе содержится огромный заряд наслаждения. Юмор для Вл. Соловьева – интеллектуальная языковая игра. Один из предпочитаемых им способов создания комического эффекта – использование различного вида сравнений. К примеру, в Лондоне ходить по улицам без цилиндра «почти все равно, что без штанов». В ход идут и гиперболы: «Я малопомалу превращаюсь в машину Ремингтона» («строчу в три руки»)<sup>1</sup>. В эписто-

---

<sup>1</sup> См.: Соловьев В.С. Письма: в 4 т. Т. 4. СПб.: Время, 1923. С. 46 [4].

лярном творчестве Вл. Соловьёва проявляется не только его глубокий ум, но и ум острый. В письме к Н.Я. Гроту (1893 г.), описывая свое нездоровье, он находит силы для самоиронии: «А может быть, я просто начинаю переходить из твердого состояния в жидкое, чтобы потом перейти в газообразное» [2, с. 72]. С бесподобным юмором он описывает свое путешествие в Египет, где он видел «настоящую сфинксу» и эта «сфинкса очень кланяется маме, с которой она почему-то считает себя в родстве»<sup>2</sup>. Необычным проявлением силы духа В. Соловьёва является его игра со смертью, объявление себя умершим (письмо к Э.Л. Радлову, 1892 г.), составление шуточной эпитафии или веселое предположение о том, что будет сказано о нем в предстоящем некрологе (письмо к М.М. Стасюлевичу, 1895 г.).

Наиболее специфичный коррелят юмористической эйфории – смех. Многим запомнился заразительный смех Вл. Соловьёва. По выражению Е.Н. Трубецкого, он обладал «удвоенной против других чувствительностью к смешному»<sup>3</sup>. С.М. Соловьёв писал о нем: «Смех В.С. был или здоровый олимпийский хохот неистового младенца, или мефистофелевский смешок хе-хе, или то и другое вместе» [6, с. 51]. Шуточные стихи, розыгрыши, каламбуры, остроты были его страстью. Но при этом Соловьёв не был балагуром и весельчаком в обыденном, привычном смысле этого слова: веселое настроение могло резко смениться безысходной грустью или угрюмым молчанием.

Четвертая соловьёвская стратегия удовольствия – филантропия. Будучи великодушным человеком, Вл. Соловьёв охотно, с удовольствием помогал нуждающимся, имел репутацию щедрого благотворителя и бессребренника. Название его главного этического труда – «Оправдание добра» – содержит ориентир на утверждение добра, милосердие и сострадание. Для Вл. Соловьёва справедливость и милосердие являются основными нравственными добродетелями. Чужое страдание побуждало его к деятельной помощи, в милосердной любви к людям он был инициативен и абсолютно бескорыстен. Ради друзей всегда был готов на жертвы. Нередко по причине своей «неблагоразумной филантропии или филантропического неблагоразумия» он попадал в затруднительное положение, сам испытывал острую нужду, но желание делать добро людям оставалось неизменным. «Он был *бессребреником* в буквальном смысле слова, – пишет Е.Н. Трубецкой, – потому что серебро решительно не уживалось в его кармане; и это – не только вследствие редкой своей детской доброты, но также вследствие решительной неспособности ценить и считать деньги. Когда у него их просили, он вынимал бумажник и давал, не глядя, сколько захватит рука, и это – с одинаковым доверием ко всякому просившему. А, когда у него не было денег, он снимал с себя верхнее платье» [3, с. 12].

Таким образом, анализ эпистолярного наследия выявил четыре стратегии удовольствия, присущие Вл. Соловьёву: удовольствие от текста; коммуникативное удовольствие; удовольствие от юмора и филантропия.

---

<sup>2</sup> См.: Соловьёв В.С. Письма: в 4 т. Т. 2. СПб.: Общественная польза, 1909. С. 18 [5].

<sup>3</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва: в 2 т. М.: Путь, 1913. Т. 1. С. 4 [3].

В своей практической философии Соловьев дифференцирует понятия «добро» и «благо». Добро и благо должны бы «покрывать друг друга», по выражению русского мыслителя, но реально благо, понимаемое в субъективном смысле, противостоит добру. Добро абсолютно, оно признается таковым по своей сути и «определяется не личным произволом». Добро – единый для всех абсолют, а благо, отделенное от добра и понимаемое как благополучие, относительно. Оно всегда *что-то* и признается таковым относительно того или иного человека, «под благополучием всякий имеет право понимать все, что ему угодно»<sup>4</sup>. Кроме того, благо имеет привязку к ситуации. Благом может оказаться и то, что сделано не из добрых побуждений. В отличие от добра, благо – это то, что желают, к чему стремятся, что непосредственно определяет волю человека. Добро воплощает высшую, «сверхчеловеческую» (Вл. Соловьев), божественную точку зрения на мир, а благо представляет человеческую точку зрения на мир, связано с человеческой шкалой оценок. Чтобы не оказаться мнимым, благо должно быть обусловлено добром. Добро есть безусловно должное, но не все желают того, что должно. Когда вместо должного поставлено желательное, то цель жизни сводится к удовольствию.

Гедонизм опасен тем, что исключает высшие ценности и абсолютные смыслы. Удовольствие индивидуально, относительно, множественно. «Один человек, – замечает Соловьев, – находит величайшее наслаждение в том, чтобы пить водку, а другой ищет блаженств, которым нет названия и меры нет» [7, с. 142]. По Вл. Соловьеву, удовольствие не может быть универсальным моральным принципом прежде всего потому, что разнообразны человеческие вкусы и разнородны пристрастия. Кроме того, удовольствие несостоятельно как нравственный принцип по той причине, что существуют и безнравственные, постыдные удовольствия, а также удовольствия, которые ведут «к явной и несомненной гибели». Удовольствие можно найти в оскорблении и мучении своих ближних, наслаждаясь их унижением. По тонкому наблюдению Соловьева, удовольствие может придать безнравственный характер таким действиям, которые сами по себе нейтральны, безразличны. Когда, например, солдат на войне убивает неприятеля по «долгу службы», его нельзя обвинить в безнравственности и жестокости, но совсем другое дело, если он находит удовольствие в убийстве и с наслаждением прокалывает человека штыком.

Удовольствие определяется Соловьевым в общем плане как «удовлетворенное желание», «состояние воли, достигшей своей цели», а «в его конкретных состояниях» – как «ощущение приятности». Ситуация удовольствия вовсе не тождественна ситуации блага. *Приятное* отличается от *благого* тем, что оказывает влияние на волю человека «по чисто субъективным причинам» и не может претендовать на статус принципа, обязательного для всех. Кроме того, желательность предметов, то есть их возможность выступать для человека в качестве благ, далеко не всегда соответствует приятности ощущений, ими доставляемых. Поясняя различия между благом и удовольствием, русский мыслитель пишет:

<sup>4</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М.: Республика, 1996. С. 154 [7].

«Вообще желательность тех или других предметов, или их значение как благ, определяется не последующими субъективными состояниями удовольствия, а объективными взаимоотношениями этих предметов с нашею телесною или душевною природою...» [7, с. 144]. Удовольствие не есть сущность блага, оно всего лишь «спутник блага»: достижение тех или иных благ обычно сопровождается ощущением удовольствия. На принципе удовольствия могут основываться как добрые, так и злые поступки.

Русский философ пронизательно указывает на связь гедонизма с крайним пессимизмом. Действительно, при невозможности удовлетворить стремление к удовольствиям или при отрицательном балансе жизни гедонистическая концепция ввергала своих адептов в нигилистические бездны небытия, усматривая в смерти основной смысл и главное деяние жизни (вспомним, например, призывы киренаика Гегесия к автоаннигиляции). Удивительно, но в этом жизнерадостном по своей изначальной сути учении есть что-то, излучающее тягу к смерти.

Другая опасность – скука. Стремление к наслаждению, отмечает Соловьев, «достигая цели, оказывается обманчивым, так как за мгновенным чувством удовлетворения неизбежно следует скука и новая мучительная погоня за обманом»<sup>5</sup>. Удовольствия, порождающие ощущение пустоты и так или иначе всегда возвращающие нас всё к той же скуке, не могут быть её альтернативой. Слова русского философа о тесной связи этих двух явлений звучат удивительно актуально. Существование современного человека отмечено скукой. Драматическим образом скука нарастает. Мощная и разветвленная индустрия удовольствий и развлечений, созданная в современном обществе, – своеобразный индикатор распространенности скуки. Скука – симптом эмоционального голодания, и, вероятно, поэтому такое огромное значение сегодня придается всему экстравагантному и оригинальному, а не подлинным ценностям.

Несостоятельность гедонизма, по мысли Соловьева, проявляется и в том, что в понятии удовольствия его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого определенного и действительного единства и потому не дающая никакого общего принципа или правила действия. Из того общего факта, что всякий хочет того, что ему приятно, никакого общего принципа или правила действия вывести невозможно. Следует отметить, что в этих рассуждениях Соловьева довольно заметны гегелевские реминисценции. В «Философской пропедевтике» Гегель обратил внимание на то, что «удовольствие случайно по своему содержанию, потому что может возникать в связи с любым предметом, а так как оно не зависит от содержания, то представляет собой нечто формальное»<sup>6</sup>. Удовольствие можно извлекать из всего – из активной деятельности и пассивного созерцания, из добродетели и порока, из свободы и насилия, из любви и ненависти, из гастрономии и шедевров искусства.

Отвечая на вопрос, что полагать основой нравственности, Вл. Соловьев приходит к выводу, что фундаментом нравственности, ее безусловным началом

<sup>5</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. С. 143.

<sup>6</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 57 [8].



является добро, тогда как удовольствие русский философ относит к мнимым началам практической философии. По мнению Вл.Соловьева, гедонистическая доктрина ошибочна: удовольствие не может быть целью человеческих стремлений. Ведь предметом желаний и стремлений являются «определенные реальности, а не приятные ощущения, от них происходящие. Для голодного и жаждущего хлеб и вода прямо вождельные предметы, а не средство получения вкусовых удовольствий»<sup>7</sup>. Удовольствие возможно как *побочный эффект достижения цели, эпифеномен* или, по словам Соловьева, «следствие стремления, достигшего своей цели, а не целью...»<sup>8</sup>. Влечение к удовольствиям не должно существовать как самоцель. Активные целевые поиски наслаждения, форсированная направленность на их получение содержат в себе определенную угрозу человеческой сущности. Гедонизм – своеобразная западня, «мучительная погоня за обманом», в которую попадает тот, кто видит смысл жизни в удовольствиях. Особенно показательна в этом отношении болезнь современного общества – наркомания, определяемая специалистами как «болезнь удовольствий».

Как тонкий аналитик, Вл. Соловьев понимает, что «зло не в материальном наслаждении, а в душевном пожелании, с ним соединяющемся»<sup>9</sup>. Следовательно, ограничению должны подвергаться не сами наслаждения, а желания. Без контроля над нашими желаниями мы отдаемся «наслаждению в полную власть, с потерей всякого самообладания, становясь рабами плоти»<sup>10</sup>. Безграничная свобода желания означает отрицание другого человека, отказ от всякой жалости, бессердечие. Потребности и желания гедонистически мотивированной личности неизбежно сталкиваются с желаниями других. Другой человек с его желаниями становится лишь досадным препятствием, которое надо сломить, преодолеть.

В классификации удовольствий, которую мы находим в соловьевской работе «Критика отвлеченных начал», выделяются четыре их рода: во-первых, материальные наслаждения человека как животного организма; во-вторых, наслаждения эстетические; в-третьих, наслаждения умственные и, наконец, в-четвертых, наслаждения воли, или наслаждения собственно нравственные<sup>11</sup>. Автор отрицает принадлежность наслаждений первого рода собственно человеческой природе. Связанные с функциями организма, они входят лишь в материальную основу жизни и не могут сами по себе стать целью и содержанием человеческой жизни. Тех, кто все же полагает целью своего существования в материальных наслаждениях, ждет пресыщение, скука, внутренняя пустота, отвращение к жизни и, как итог, возможное самоубийство, «печальное, но убедительное доказательство высшей природы человека»<sup>12</sup>. Как нам представляется, Вл.Соловьев на-

<sup>7</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. С. 144.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> См.: Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Избранные произведения. Ростов-н/Д: Феникс, 1998. С. 148 [9].

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 28 [10].

<sup>12</sup> Там же. С. 29.



шел удачный антропологический аргумент для опровержения «низкопотребностного» гедонизма.

Сложнее дело обстоит с высшими наслаждениями. Возвышенные наслаждения (эстетические, умственные, нравственные) не могут быть возведены в ранг всеобщего высшего блага, так как они, во-первых, доступны только для избранных; во-вторых, даже для них недостаточны, ибо не воздействуют на их волю; в-третьих, они не защищены от скептицизма; в-четвертых, и высшие наслаждения не прочны и не долговечны, эфемерны. «Конечно, – пишет Соловьев, – если бы наши удовольствия были пребывающими реальностями, которые можно было бы накапливать как имущество»<sup>13</sup>, то благоразумный эвдемонист имел бы преимущество перед беспутным прожигателем жизни. Удовольствие, увы, нельзя запастись впрок. Его, как скоропортящийся продукт, невозможно сохранить.

Итак, подводя итоги, отметим, что гедонистический принцип русский философ относит к частному, или к мнимому началу нравственности. Безусловно, своя правда есть и в гедонизме: в любой философской концепции содержатся истинные моменты, которые, однако, превращаются в *ложные отвлеченные начала*, как только эти концепции начинают претендовать на объяснение всего и вся. Понятие удовольствия входит, по утверждению русского философа, в высшее нравственное начало как один из его признаков, но не выражает его сущности. Нравственное начало, которое должно определять практическую деятельность человека, не редуцируется к понятию удовольствия или счастья. Человек, по мысли Соловьева, преодолевая «отвлеченные начала», должен стремиться к благу целостному, понимаемому как постепенное одухотворение человека через «внутреннее усвоение и развитие божественного начала». В этом и состоит смысл движения человечества к богочеловечеству.

Оценка Вл. Соловьевым гедонизма во многом совпадает с оценками других русских философов. Удовольствие как гедонистическое благо воспринимается в русской философии неоднозначно, оно может, по словам Н.А. Бердяева, быть «безобразным и безнравственным». Для Бердяева наслаждение сопряжено с ощущением «неудобно», «неловко», «стыдно», он критикует «гедонистов всех оттенков» и доказывает, что основной принцип гедонизма (удовольствие) противоречит идее движения личности к совершенству. Н.А. Бердяев справедливо полагает, что удовольствие не может быть предметом стремления человека, не может быть целью и смыслом жизни, из него нельзя извлечь никаких нравственных императивов, напротив, само удовольствие подлежит нравственному суду. Ф.М. Достоевский называл гедонизм «пищеварительной философией», И.А. Ильин – «противодуховной». Гедонистическая доктрина явно *не резонирует* с традициями русской культуры.

В контексте современной духовной ситуации, когда идеалы «снижены» до гедонистических и не востребованы метафизические глубины, а человек находится в плену материалистических установок, потребительских ценностей, комфорта, развлечений и удовольствий, критика Вл. Соловьевым гедонистического мировоззрения

---

<sup>13</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. С. 147.

ния приобретает особую актуальность. Душа современного человека «отформатирована» гедонистическими ценностями таким образом, что исчезает потребность в высших уровнях существования, воля приковывается к низшим этажам существования. Человек же, по Соловьеву, должен охранять себя от низшей природы и противодействовать ее захватам. Жизнь не по духу, а по плоти – следствие нарушения должной иерархии антропологических ипостасей. Гипертрофия гедонистического начала видоизменяет саму природу человека: идут процессы упрощения человеческого сознания, обеднения его ценностно-смысловой сферы, редуцируется духовное измерение человеческого существования.

#### Список литературы

1. Соловьев В.С. Письма: в 4 т. Т. 3. СПб.: Общественная польза, 1911. 343 с.
2. Соловьев В.С. Письма: в 4 т. Т. 1. СПб.: Общественная польза, 1908. 288 с.
3. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева: в 2 т. М.: Путь, 1913. Т. 1. 643 с.
4. Соловьев В.С. Письма: в 4 т. Т. 4. СПб.: Время, 1923. 247 с.
5. Соловьев В.С. Письма: в 4 т. Т. 2. СПб.: Общественная польза, 1909. 373 с.
6. Соловьев С.М. Биография Владимира Сергеевича Соловьева // Соловьев Вл. Стихотворения. М.: Русский книжник, 1921. 368 с.
7. Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М.: Республика, 1996. 479 с.
8. Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 7–209.
9. Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Избранные произведения. Ростов-н/Д: Феникс, 1998. С. 122–275.
10. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 8–360.

#### References

1. Solov'ev, V.S. *Pis'ma v 4 t., t. 3* [Letters of Vl. Solovyov in 4 vol., vol. 3]. Saint-Petersburg: Tipografiya «Obshchestvennaya pol'za», 1911. 343 p.
2. Solov'ev, V.S. *Pis'ma v 4 t., t. 1* [Letters of Vl. Solovyov in 4 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya «Obshchestvennaya pol'za», 1908. 288 p.
3. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl. Solov'eva v 2 t., t. 1* [Solovyov's ideology in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Put', 1913. 652 p.
4. Solov'ev, V.S. *Pis'ma v 4 t., t. 4* [Letters of Vl. Solovyov in 4 vol., vol. 4]. Saint-Petersburg: Vremya, 1923. 247 p.
5. Solov'ev, V.S. *Pis'ma v 4 t., t. 2* [Letters of Vl. Solovyov in 4 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya «Obshchestvennaya pol'za», 1909. 373 p.
6. Solov'ev, S.M. *Biografiya Vladimira Sergeevicha Solov'eva* [The Biography of Vladimir Sergeevich Solovyov], in Solov'ev, Vl. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Moscow: Russkiy knizhnik, 1921. 368 p.
7. Solovyov, V.S. *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [The Justification of the Goodness: Moral Philosophy]. Moscow: Respublika, 1996. 479 p.
8. Gegel', G.V.F. *Filosofskaya propedevtika* [Philosophical Propaedeutics], in Gegel', G.V.F. *Raboty raznykh let: v 2 t., t. 2* [Works of Different Years: in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1973, pp. 7–209.
9. Solov'ev, V.S. *Dukhovnye osnovy zhizni* [The Spiritual Basis of Life], in Solov'ev, V.S. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Rostov-on-Don: Feniks, 1998, pp. 122–275.
10. Solov'ev, V.S. *Kritika otvlechennykh nachal* [Critics of unrelated basics], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 3* [Complete collection of works in 20 vol., vol. 3]. Moscow: Nauka, 2001, pp. 8–360.

**А.Ф. ЛОСЕВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА\***

УДК 17(470)

ББК 87.52(2)

**ЭТИЧЕСКИЙ АКТ В ПЕРСПЕКТИВЕ ФИЛОСОФИИ А.Ф. ЛОСЕВА**

А.А. ГРАВИН

Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина,  
ул. Интернациональная, д. 33, г. Тамбов, 392000, Российская Федерация  
E-mail: gravin\_artuom@list.ru

*Рассмотрены понятие этического акта и его применимость в личностно-энергетической и субъективно-эссенциальной философско-антропологических традициях. Кратко изложены исторические этапы становления западно-христианской и пост-христианской антропологии (от Фомы Аквинского до немецкой классической философии и неклассической философии XX века) в целях выявления причин трансформации этической составляющей в сравнении с восточно-христианской антропологией. Показана онтология этического акта в восточно-христианской личностной метафизике и в перспективе философии А.Ф. Лосева. Обобщённо изложена лосевская методология пентадной апофатически-символической диалектики и предложено её применение в рамках рассматриваемой проблематики. Приведена диалектическая схема смыслового самосоотнесения (или интеллигенции как соотносённости смысла с самим собой) и сделан вывод о решающей роли момента воли (или стремления) в антропологической реализации этического акта. Дан анализ диалектической совокупности энергем (от физической до гиперноэтической) моментов схемы становления интеллигенции и предложено рассмотрение волевых энергем коррелятивно к различным видам воли (плотская, разумная, сердечная и др.), описываемым в восточно-христианской аскетике. Сделаны следующие выводы: 1) этический акт в философской системе А.Ф. Лосева рассматривается в становлении волевого аспекта самосоотнесённости личности в перспективе Абсолюта; 2) личность, по Лосеву, осуществляя этическое стремление, имеет своё завершение в некотором инобытии, что позволило отнести эту антропологическую модель к «разомкнутым» (в терминологии С.С. Хоружего) и практико-ориентированным на синергию.*

Ключевые слова: философия А.Ф. Лосева, учение о личности, христианская антропология, этический акт, религиозная этика, диалектика интеллигенции.

---

\* Журнал продолжает публикацию (см. Вып. 1(53), с. 116–171) статей, подготовленных на основе докладов на Международной научной конференции «А.Ф. Лосев и культура Серебряного века: к 100-летию философского дебюта» (XV «Лосевские чтения»), организованной в сентябре 2016 г. в г. Москве Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», Культурно-просветительским обществом «Лосевские беседы», Московской государственной консерваторией имени П.И. Чайковского, Античной и Лосевской комиссиями Научного Совета «История мировой культуры» РАН.

**ETHICAL ACT IN PERSPECTIVE OF A.F. LOSEV PHILOSOPHY**

A.A. GRAVIN

Tambov State University named after G.R. Derzhavin,  
33, Internatsionalnaya st., Tambov, 392000, Russian Federation  
E-mail: gravin\_artyom@list.ru

*In this article ethical act concept and its applicability in person-energetic and subjective-essential philosophically-anthropological traditions are considered. Historic periods of western-christian and post-christian anthropology genesis (from Thomas Aquinas to german classical philosophy and 20th century unclassical philosophy) for the purpose of cause isolation of ethical component transformation in comparison with eastern-christian anthropology are outlined. Ethical act ontology in eastern-christian personal metaphysic and perspective of A.F. Losev philosophy is shown. Losev methodology of pentad apophatic-symbolical dialectic is collectively developed and its application in problematics under consideration is offered. Dialectical scheme significance meaning self-reference (intelligentsia as relatedness of meaning with itself) is considered and conclusion about critical role of volition (or intention) moment in anthropological realization of ethical act is made. Energemas (from physical to hypernoetical) dialectical summation of intelligentsia genesis scheme is considered and volitive energemas analysis is offered with correlation to different kinds of volitions, which are described in eastern-christian ascetics. The following conclusions are made: 1) ethical act in A.F. Losev philosophy is considered in volitive aspect genesis of person relatedness in Absolute perspective; 2) by Losev, person, who realizes ethical intention, has purpose in some otherness (foreign (non-)existence). This fact allows to relate this anthropological model to «unlocked» (in S.S. Khoruzhy terminology) and synergia-practical-orient.*

Key words: A.F. Losev philosophy, doctrine of person, christian anthropology, ethical act, religious ethics, dialectic of intelligentsia.

**I. Личностно-энергийная и субъектно-эссенциальная антропологии**

Ситуация антропологического поиска и некоторой неопределённости в последние два века повлекла за собой ряд последствий, среди которых можно выделить кризис основных этических установок. Постсовременность, противопоставляя себя миру Модерна, утверждает на отрицании самих оснований этической философии Нового времени и, как следствие, предшествующей средневековой традиции, склоняясь к эмотивизму, релятивизму, а подчас и к радикальному имморализму.

В результате неудовлетворённости положениями христианской этики фундаментальный для каждого христианина моральный выбор для человека вне-христианской формации приобретает относительный и казуальный характер. Это связано, в первую очередь, с тем, что не имеющая религиозно-аскетического фундамента этика так или иначе теряет и онтологическое основание, определяя характер соответствующей антропологической практики. Всякая подобная «пустая» система содержит в себе имплицитно повод усомниться в легитимности каких-либо её постулатов с последующим их ниспровержением. Эти тенденции позволяют в настоящее время ставить вопрос о соотношении этической (и шире – антропологической) философии в рамках христианского и вне-христианского мышления с более глубоким осмыслением оснований оных.

В связи с этим актуальна постановка проблемы философского осмысления основ восточно-христианской этики (существующей неразрывно с аскетикой), в частности, выявление особенностей различных европейских этико-антропологических систем мысли и определение понятия этического акта<sup>1</sup>. На развернутую репрезентацию философских оснований восточно-христианского богословия может претендовать диалектическая система А.Ф. Лосева.

Следует предварительно отметить, что для восточно-христианского понимания личностно-этического выбора необходимо выявление особенностей православной антропологии (как раздела богословия) с присущими ей энергийно-онтологическими и персоналистическими (то есть ипостасно-личностными) свойствами по отношению к антропологии западно-европейской метафизики, исторический путь которой складывался на принципиально иных основаниях, которые будут кратко освещены ниже.

Классическая для Западной Европы сущностно-ориентированная антропологическая модель была впервые наиболее последовательно изложена в трудах Фомы Аквинского<sup>2</sup> и заключалась в сведении человека к замкнутой эссенциально-акциденциальной модели<sup>3</sup> с присущими ей рассудком и чувствами. Практическое её воплощение было обусловлено умозрительным гносеологизмом и юридической сотериологией.

Позднее декартовская субъектная антропология, так или иначе тяготеющая к функционализму, описывала человека механически-структурированно, не оставляя места христианской коммуникативности, что впоследствии определило<sup>4</sup> возможность нового определения личности как социально-психологической системы характеристик. Реализация потребностей такой личности и выражает тип её практического существования. Наконец, развёрнутые схемы немецкой классической философии рассекали человека на абстрактные разделы (человек познающий, человек нравственный), что привело к потере понимания его как целого и в значительной степени отделило антропологию Нового времени от живого человеческого опыта.

В подобной перспективе понятие христианской морали (и моральной позиции) рискует утратить свою мировоззренческую необходимость и либо признаётся устаревшим и адаптируется под какую-нибудь ценностную систему, либо продолжает своё существование в рамках условно-принятой оппозиции «добро-зло».

Таким образом, гносеологический европейский проект обернулся антрополого-этическим кризисом, определившим закат философии Нового времени,

---

<sup>1</sup> См. об этом: Костяев С.Н. Онтология этического акта в философии А.Ф. Лосева // *Этика и история философии: материалы Междунар. науч. конф / отв. ред.: Н.В. Медведев, Н.М. Аверин*. Тамбов: Изд. дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2011. С. 160–165 [1].

<sup>2</sup> Такая антропология имеет своих предшественников в богословии Шартрской школы, философии Боэция и уходит корнями к Аристотелю. См. об этом подробнее: Хоружий С.С. *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 688 с. [2].

<sup>3</sup> Логическое формально-материальное единство, определяющееся совокупностью свойств.

<sup>4</sup> В определённой мере под влиянием социально-экономических изменений в Европе.

и поиском новых путей развития антропологической мысли. Присущий этой традиции эссенциализм, по выражению С.С. Хоружего, создал «замкнутую» концепцию человека<sup>5</sup>, обращённого к себе и лишённого, помимо прочего, динамического содержания (или, упрощённо говоря, «жизненности»). В связи с этим к концу XIX века появилась потребность в антропологии иного типа («размыкание» в терминологии С.С. Хоружего), практико-ориентированной вовне, в Иное себе (например, к Бытию или к Другому), как некоторая целевая реализация. Европейская мысль пришла к философски неклассическим (можно даже сказать, анти-) субъектным системам Кьеркегора, Ницше, Хайдеггера и т. д. Сама же субъект-объектная дихотомия как наследие субъектно-эссенциальной антропологии последовательно преодолевалась, что кардинальным образом изменило вектор дальнейшего развития философии<sup>6</sup> и науки в целом. В этом смысле личностная антропология восточного христианства, базирующаяся на рассмотрении человека через набор энергийных проявлений (действий), оказывается сопоставимой с антропологическими философскими проектами XX века, что не раз отмечал С.С. Хоружий (в частности, в статье об этических принципах исихазма, проводя внешнее сопоставление теории ответственности за Другого Э. Левинаса с восточно-христианской аскетикой<sup>7</sup>).

Однако для нас должна быть очевидна и онтологическая разница между восточно-христианской и западно-европейскими не-христианскими философскими дискурсивными практиками<sup>8</sup>, которая определяется, прежде всего, предельными основаниями. Для понимания антропологического и этического содержания крайне важно выделять религиозно-мифологический базис любой философской системы, чтобы оценить её содержание и принципиальную уникальность. При этом важным является вопрос о точке отсчёта, которую предполагает этико-философская практика. Будь то аксиолого-идеологическая, объективистская или аскетико-христианская этические системы, которые всегда подразумевают фундамент (первоструктуру, ориентир или какой-либо закон), выполняющий и смыслообразующую, и целевую функцию. Это может быть абстрактная категория Другого, безличное Бытие, всеобщее гуманистическое благо, научная истина и т.д.

В этом смысле как восточно-христианское богословие, так и русская религиозная философия в качестве своего предельного основания выражают Пресвятую Троицу как личностное начало. Это обуславливает и её связь с аскетической практикой восхождения к ней (или обожения) как цели человека. Личность здесь определяется не совокупностью сущностных свойств (и не сводится к самой сущности как таковой), но конкретной живой единицей, над-природной цельностью своих выразительных моментов.

---

<sup>5</sup> См.: Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. 688 с.

<sup>6</sup> Хотя подобные тенденции обнаруживаются уже в немецкой классической философии.

<sup>7</sup> См.: Хоружий С.С. Этика исихазма в её двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. № 4, Т. 12. С. 8–29 [3].

<sup>8</sup> Что подчёркивает и С.С. Хоружий в названной статье, приводя в качестве примера экзистенциалистскую традицию.



## II. Интеллигентное стремление (воля) как определяющий фактор этического акта

Основанием всякого этического акта является личный свободный выбор (воление) способа собственного существования. Иначе говоря, мы определяем этический акт сугубо через призму христианской личностной метафизики<sup>9</sup>. Таким образом, самоотнесённость человеческой личности с Пресвятой Троицей через со-действие (синергию) Божественной воле как Иному себе и определит суть конкретного этического акта. Для более развёрнутого описания данного практико-антропологического понятия ниже будет использована философия А.Ф. Лосева, реконструкция этической составляющей осуществлена на основе его диалектической системы.

При беглом знакомстве с философией Лосева существует опасность за массивом лингвистических, мифологических и антиковедческих исследований, наполненных сложными логическими построениями, упустить из виду её христианско-личностное и практико-евхологическое основание<sup>10</sup>. Однако более глубокий анализ теоретических построений, представленный в работах первого «восьмикнижия» 20–30-х годов XX века<sup>11</sup>, находит это основание наиболее фундаментальным<sup>12</sup>.

Следует отметить, что диалектика Лосева апеллирует пятиступенчатой моделью, включающей в себя тетрактиду «одно-сущее-становление-ставшее» (соответственно, бытие в-себе, бытие для-себя, бытие в-себе-и-для-себя, бытие для-себя-и-для-иного), выразительно расширяющуюся до пентады категорией «имя» (бытие для-иного)<sup>13</sup>. Таким образом, всякий смысл проходит про-

<sup>9</sup> Несмотря на некоторые частные внутренние расхождения, персонализм русских религиозных философов (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев) и православных богословов XX века (В.Н. Лосский, митр. Иоанн Зизиулас, Х. Яннарас) имел общую тенденцию к пониманию личности через свободное самоопределение (см. об этом подробнее: Тройно-Фунтусова Н.В. Два понимания личности и возможности свободы в философии всеединства // *Философія і політологія в контексті сучасної культури*. 2013. Вип. 6 (III). С. 47–51 [4]; Тройно-Фунтусова Н.В. Свобода и/или самоопределение личности // *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2014. № 10. С. 252–255 [5]).

<sup>10</sup> Фундаментальной работы по данной тематике в настоящее время нет, однако отдельные авторы отмечают персоналистическую направленность лосевской мысли. См.: Сапарбаева И.В. Проблема православного персонализма в абсолютной диалектике А.Ф. Лосева // *Вестник Омского университета*. 2015. № 4(78). С. 75–78 [6]; Гогтишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // А.Ф. Лосев. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 551–579 [7].

<sup>11</sup> Здесь можно особенно выделить посвящённые диалектике интеллигенции и личности главы в «Философии имени» и «Диалектике художественной формы» (1927 г.), а также разделы «Диалектики мифа» (1930 г.) с дополнениями.

<sup>12</sup> Справедливости ради следует отметить, что специальной фундаментальной работы, посвящённой антропологии, в составе трудов Лосева нет.

<sup>13</sup> Наиболее подробно эта схема изложена Лосевым в труде «Античный космос и современная наука» (см.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука / Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос // сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. 958 с. [8]).

цесс выразительного становления из собственной апофатике в катафатические энергийные проявления.

Эта апофатически-символическая конструкция применяется Лосевым в различных типах диалектик: сущности (чистого смысла), интеллигенции (соотнесённости смысла с собой), личностно-сущностного синтеза (Абсолютной диалектики) и др. Энергийность диалектических категорий определяет динамическое существование всякой конкретной вещи с присущей ей выразительностью в ином себе.

В отношении человека Лосев, как правило, апеллирует самобытно-осмысленными им философскими категориями интеллигенции, имени и мифа и, где это было возможно, традиционными для православного богословия категориями сущности и ипостаси. При этом последняя понималась им не столько как «первая сущность» по Аристотелю, сколько как конкретная точка бытия, характеризующаяся возможностью осознанного волевого самоотнесения (интеллигенции) с Иным себе в процессе энергийного становления.

Говоря о человеке как ипостаси, мы подразумеваем коммуникативно-устремлённую к своей метафизической цели личность, интеллигентное самоопределение которой конституирует её становление (несомненно, на наш взгляд, (взаимо-) связанное с этическим состоянием). По Лосеву, «становление есть диалектический синтез одного (чистой бытийственности как таковой) и иного (принципа множественной бытийственности вообще)»<sup>14</sup>. Следуя этой терминологии, можно определить этический акт как выбор типа меонизации (становления в смысловом инобытии)<sup>15</sup> данного конкретного ипостасного смысла. Таким образом, соотношение интеллигентно-смыслового и меонального в случае конкретной ипостаси позволяет говорить об её самоопределении и самоутверждении в ставшем. Личность, в свою очередь, по Лосеву, есть ставший интеллигентный смысл (тело как цельность в живом становлении): «...личность есть факт. Она существует в истории ... всегда телесно данная интеллигенция, телесно осуществлённый смысл»<sup>16</sup>.

Сквозь призму лосевской мысли этический акт может быть определён как осознанное на разных уровнях волевое самосоотнесение конкретной личности с Абсолютной. При этом такое соотнесение стоит понимать синергийно (т.е. как со-действие, а не как сущностно-акцидентальное тождество). Обращённость стремительного (волевого) становления интеллигентного смысла к Богу-Троице или от него определяет этическое состояние личности и качественное содержание этического акта. Характерно в данном случае одно из лосевских определений личности: «софийная сущность, максимально осуществившая первотриаду и тем давшая ей имя, есть личность»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> См.: Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма – стиль – выражение / сост. А.А. Тахо-Годи, общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 12 [9].

<sup>15</sup> Грецкий мῦθος (не сущее) обозначает у Лосева инобытие смысла, его материализованность.

<sup>16</sup> См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф – число – сущность / сост. А.А. Тахо-Годи, общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. С. 74 [10].

<sup>17</sup> См.: Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 691 [11].

В такой перспективе лосевское понимание «личности» представляется глупо логически и догматически осмысленной концепцией<sup>18</sup>, диалектически преодолевающей близость к пантеизму В.С. Соловьёва и, в какой-то мере, предвосхищающей феноменологические определения личности через бытийные категории у православных богословов XX века<sup>19</sup> (В.Н. Лосский, митр. Иоанн Зизиулас и др.). От последних Лосева отличает, в первую очередь, широкое использование диалектического метода<sup>20</sup> (воспринятого им от Гегеля и в большей степени от Прокла).

Так как личностная устремлённость определяется интеллигентно, представляется важным кратко рассмотреть диалектический процесс становления интеллигенции как категории<sup>21</sup>. Диалектические переходы в данной сфере происходят от экстатического единства сознающего и сознаваемого к познанию, направляемому стремлением (или волей) и становящимся определённым чувством.

Можно сказать, что стремление (или воля) является определяющим моментом личностно-этического акта. А.Ф. Лосев в работе «Диалектика художественной формы» пишет: *«В стремлении мы как раз находим себя, но себя вместе со своим инобытием, т.е. себя становящимися. Воля – интеллигенция становления, или становящаяся интеллигенция, в то время как познание есть не-становящийся эйдос интеллигенции, или эйдотическая интеллигенция»* [10, с. 27]. Нельзя, конечно, утверждать, что выбор инобытийного становления осуществляется только лишь в аспекте воли. Характер становления интеллигенции определяется во всех её точках, только концентрируясь в стремлении. В свою очередь, совокупность энергийных интеллигентных моментов заключается в личности: *«Личность, “я”, есть субстанциальная осуществленность и реализация и познания, и чувства, и воли; тот их совершенно неразложимый и единичный носитель, который не есть ни одно из них, но который сразу воплощает их в некоем нерушимом идеальном единстве»* [14, с. 448].

Отметим, что диалектическая система Лосева не является одномерной и ограниченно-завершённой<sup>22</sup>. Всякая категория может быть рассмотрена как ансамбль дальнейших частных энергийных становлений. Меонизация (выразительное становление) рассматриваемых выше моментов интеллигенции (эк-

<sup>18</sup> Г.Ч. Гусейнов отмечает, что личность у Лосева есть *«пограничная категория между богословием, логикой и социальной философией»* (см.: Гусейнов Г.Ч. Личность мистическая и академическая. А.Ф. Лосев о «личности» // Новое литературное обозрение. 2005. № 76. С. 14–38 [12]).

<sup>19</sup> Х. Яннарас определяет личность как бытие отношения; И. Зизиулас определяет личность как бытие и принцип сущих, существующий в общении.

<sup>20</sup> Обоснование Лосевым примата диалектики над другими методами (в частности, феноменологией) позволяет говорить и о возможности углубления достижений современной философско-богословской мысли лосевским аппаратом. См. об этом, например: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 958 с. [13].

<sup>21</sup> Интеллигенцию Лосев понимает как сознательную самоотнесённость всякого смысла с инобытием. Г.Ч. Гусейнов предполагает, что на использование данной категории Лосева побудило знакомство с трактатом Николая Кузанского «О возможности-бытии» (1460 г.).

<sup>22</sup> Что как раз таки и преодолевает «статизм» и отвлечённость систем вроде гегелевской.

стаз, познание, стремление, чувство) осуществляется в виде энергем в порядке их диалектического развёртывания: физическая энергема (определяемая доинтеллектуальным существованием (то есть «*смысл и знания даны только вне себя*»<sup>23</sup>)); органическая энергема (определяемая внешним раздражением); сенсорная энергема (определяемая внутренним ощущением); ноэтическая энергема (определяемая мышлением и осознанием своего знания)<sup>24</sup> и гиперноэтическая энергема (определяемая сверхумным мышлением, – полным переживанием мыслящим мыслимого).

Применение данных энергем при осмыслении антропологической практики позволяет говорить о разных типах воли (плотская, разумная, сердечная и др.), степени их интенсивности, совместности и целостности в общем волевом личностном стремлении, что находит свои корреляты в христианской аскетике. Ряд волевых становлений своим сущностно-смысловым мейном определяют моральное состояние – выбор, осуществляемый в зависимости от степени общения (энергийной отождествлённости вплоть до сверх-умной святости и обожения) волящего субъекта с первоначалом – Богом-Троицей в любви как личностной завершённости<sup>25</sup>. А.Ф. Лосев пишет: «...субстанциальная осуществленность Троицы в смысле личностном даёт Довление, Мудрость и Святость. <...> Личностный момент, как момент ставшестии, как момент субстанциальности, должен реализовать Власть, реализовать Ведение, реализовать Любовь» [14, с. 449].

Категориальная спецификация более частных становлений умных воли, выраженных в чувстве, рассматриваемая в свете коммуникативно-евхологических категорий (чего мы сознательно здесь не касались), может послужить развитию философского аппарата восточно-христианской антропологии, и в частности, её этико-аскетического раздела, что, несомненно, является задачей будущих исследований.

### III. Заключение и выводы

Кратко резюмируя сказанное, можно сделать вывод, что этический акт в философской системе А.Ф. Лосева рассматривается в диалектическом становлении волевого аспекта самоотнесённости личности в перспективе Абсолюта. Личность, по Лосеву, осуществляя этическое стремление, имеет своё завершение в некотором инобытии, что позволяет относить эту антропологическую модель к «разомкнутым» (в терминологии С.С. Хоружего) и считать практико-ориентированной на синергию. Личность всегда подразумевает открытость Иному, а значит, и категорию Другого, связь с которой как раз и зависит от вида

<sup>23</sup> См.: Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. С. 678.

<sup>24</sup> Сама по себе становящаяся через перцептивную, имагинативную и когитативную энергемы. См. об этом подробнее: Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 677 [11].

<sup>25</sup> Цепелева Н.В. Онто-гносеологические аспекты учения о личности А.Ф. Лосева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 9(59). Ч. II. С. 194–197 [15].

становления. Тип последнего определяет моральное состояние личности и направление этического акта на богообщение.

Коммуникативно-энергичная система Лосева, устремлённая к интеллигентно-личностному началу (а не к абстрактно-бытийному, которое преобладает в западноевропейских дискурсах), оказывается оригинальным в рамках истории философии и вполне естественным в рамках восточно-христианского богословия явлением. Преодолевая эссенциализм новоевропейской метафизики, она открывает дорогу коммуникативно-динамической антропологии, включая в себя, помимо прочего, серьёзный диалектический аппарат.

Отсутствие же личностно-диалектической связи с Абсолютом в антропологической практике ведёт не только к культурной делигитимации, отказу от этики и морали, но и к отказу от человека и личности как категорий.

#### Список литературы

1. Костяев С.Н. Онтология этического акта в философии А.Ф. Лосева // *Этика и история философии: материалы Междунар. науч. конф.* / отв. ред. Н.В. Медведев, Н.М. Аверин. Тамбов: Изд. дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2011. С. 160–165.
2. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 688 с.
3. Хоружий С.С. Этика исихазма в её двух исторических формациях // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2011. № 4. Т. 12. С. 8–29.
4. Тройно-Фунтусова Н.В. Два понимания личности и возможности свободы в философии всеединства // *Философія і політологія в контексті сучасної культури*. 2013. Вип. 6 (III). С. 47–51.
5. Тройно-Фунтусова Н.В. Свобода и/или самоопределение личности // *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2014. № 10. С. 252–255.
6. Сапарбаева И.В. Проблема православного персонализма в абсолютной диалектике А.Ф. Лосева // *Вестник Омского университета*. 2015. №4(78). С. 75–78.
7. Гогтишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // *Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы* / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетей, 1997. С. 551–579.
8. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // *Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос* / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
9. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // *Лосев А.Ф. Форма – стиль – выражение* / сост. А.А. Тахо-Годи, общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 5–296.
10. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // *Лосев А.Ф. Миф – число – сущность* / сост. А.А. Тахо-Годи, общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. С. 5–216.
11. Лосев А.Ф. Философия имени // *Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос* / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 613–801.
12. Гусейнов Г.Ч. Личность мистическая и академическая. А.Ф. Лосев о «личности» // *Новое литературное обозрение*. 2005. № 76. С. 14–38.
13. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 958 с.
14. Лосев А.Ф. Фрагменты дополнений к «Диалектике мифа» // *Лосев А.Ф. Личность и Абсолют* / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 377–514.
15. Цепелева Н.В. Онто-гносеологические аспекты учения о личности А.Ф. Лосева // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2015. № 9(59). Ч. II. С. 194–197.

## References

1. Kostyaev, S.N. Ontologiya eticheskogo akta v filosofii A.F. Loseva [Ethical act ontology in A.F. Losev's philosophy], in *Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii «Etika i istoriya filosofii»* [International conference «Ethics and history of philosophy» proceedings]. Tambov: Izdatel'skiy dom TGU im. G.R. Derzhavina, 2011, pp. 160–165.
2. Khoruzhiy, S.S. *Fonar' Diogena. Kriticheskaya retrospektiva evropeyskoy antropologii* [The Latern of Diogenes. Critical Retrospect of European Anthropology]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2010. 688 p.
3. Khoruzhiy, S.S. Etika isikhazma v ee dvukh istoricheskikh formatsiyakh [Hesychasm ethical principles in two historical formations], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2011, no. 4, vol. 12, pp. 8–29.
4. Troyno-Funtusova, N.V. Dva ponimaniya lichnosti i vozmozhnosti svobody v filosofii vseedinstva [Two conceptions of person and liberty possibility in unitotality philosophy], in *Filosofiya i politologiya v konteksti suchasnoi kul'turi*, 2013, no. 6(III), pp. 47–51.
5. Troyno-Funtusova, N.V. Svoboda i/ili samoopredelenie lichnosti [Liberty and/or self-definition of person], in *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk*, 2014, no. 10, pp. 252–255.
6. Saparbaeva, I.V. Problema pravoslavnogo personalizma v absolyutnoy dialektike A.F. Loseva [Orthodox personalism problem in A.F. Losev's Absolute Dialectic], in *Vestnik Omskogo universiteta*, 2015, no. 4(78), pp. 75–78.
7. Gogotishvili, L.A. Losev, isikhazm i platonizm [Losev, hesychasm and platonism], in Losev, A.F. *Imya. Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name: selected works, discussions, studies, archive materials]. Saint-Petersburg: Aleteya, 1997, pp. 551–579.
8. Losev, A.F. Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka [The Ancient Cosmos and Contemporary Science], in Losev, A.F. *Bytie – imya – kosmos* [Esse – Name – Universe]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 61–612.
9. Losev, A.F. Dialektika khudozhestvennoy formy [The Dialectics of the Artistic Form], in Losev, A.F. *Forma – stil' – vyrazhenie* [Form – Style – Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 5–296.
10. Losev, A.F. Dialektika mifa [The Dialectics of Myth], in Losev, A.F. *Mif – chislo – sushchnost'* [Myth – number – essence]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 5–216.
11. Losev, A.F. Filosofiya imeni [The Philosophy of Name], in Losev, A.F. *Bytie – imya – kosmos* [Esse – Name – Universe]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 613–801.
12. Guseynov, G.Ch. Lichnost' misticheskaya i akademicheskaya. A.F. Losev o «lichnosti» [Mystical and academical person. A.F. Losev about «person»], in *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2005, no. 76, pp. 14–38.
13. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii* [Essays on Classical Symbolism and Mythology]. Moscow: Mysl', 1993. 958 p.
14. Losev, A.F. Fragmenty dopolneniy k «Dialektike mifa» [Fragments of addendums to «The Dialectics of Myth»], in Losev, A.F. *Lichnost' i Absolyut* [Person and Absolute]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 377–514.
15. Tsepeleva, N.V. Onto-gnoseologicheskie aspekty ucheniya o lichnosti A.F. Loseva [Onto-gnoseological aspects of person studies], in *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, 2015, no. 9(59), part II, pp. 194–197.



УДК 81'25:1  
ББК 81.18:87(2)

## **ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ АВТОРСКОГО ТЕКСТА В КОНТЕКСТЕ ПЕРЕВОДА «ДИАЛЕКТИКИ МИФА» А.Ф. ЛОСЕВА**

РОМАН ПАВЕЛ САПЕНЬКО

Зеленогурский университет, Польша,  
Wojska Polskiego, 71 A, г. Зелена-Гура, 65-762 Zielona Góra  
R.Sapenko@ifil.uz.zgora.pl

*На основе работы над переводом трактата А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» предпринята попытка проанализировать вопросы, связанные со стратегией и методикой работы переводчика. Дан анализ различных подходов, используемых в практике перевода философских текстов. Среди множества современных методов в исследовании перевода сложных философских текстов выявлен наиболее целесообразный и эффективный – герменевтический подход Дж. Стайнера. С этой точки зрения исследуется методологическая составляющая работы переводчика, которая реализуется через сложный многоуровневый процесс, базирующийся как на лингвокультурных, так и на психологических, психосоциальных факторах: предварительном доверии – агрессии – поглощении – взаимности или реституции. Подобный методологический подход к переводу аргументирован также теорией скорос, согласно которой процесс перевода текста рассматривается как деятельность, направленная на образование нового акта коммуникации, а сам процесс перевода как акт культурной коммуникации стратегически реализуется в качестве осознанной многоуровневой интерпретации. Обращается внимание на особенности лингвистической теории перевода, согласно которой работа с текстом является своеобразным лингвистическим / языковым действием, заключающимся в обработке и преобразовании некогда уже существовавшего текста как акта общения. Эта лингвистическая модель определяется как оппозиция к герменевтической модели и к так называемому культурологическому подходу, аргументированному теорией скорос. Использование различных переводческих моделей в работе над переводом «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева в контексте представленной метрологии позволило реализовать принцип так называемой переводческой доминанты, посредством которой доминирующие элементы структуры переводимого философского текста находят емкую реализацию в его финальном воспроизведении. Инвариантные модели, составляющие основу этого процесса и базирующиеся на выше указанных методологических принципах перевода, открывают широкие возможности для логического отождествления авторского языка «Диалектики мифа» А. Лосева в процессе перевода на польский язык.*

Ключевые слова: *проблемы интерпретации, переводческая доминанта, теория скорос, стратегия перевода, «Диалектика мифа» А.Ф. Лосева.*

## **PROBLEMS OF INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF THE TRANSLATION OF «THE DIALECTICS OF MYTH» A. LOSIEV**

ROMAN PAWEŁ SAPENKO

University of Zielona Gora, Poland  
71 A, avenue Wojska Polskiego, Zielona Góra, 65-762 Zielona Góra  
R.Sapenko@ifil.uz.zgora.pl

The article is written on the basis of the work on translation by Losev titled «Dialectics of Myth», an attempt to analyze issues related to the strategy and methodology of work of the translator is made. The analysis of different approaches used in the practice of translation of philosophical texts is given. Among many modern approaches to translation of complex philosophical texts study, the most effective and practical proved to be a hermeneutic approach by G. Steiner. From this point of view methodological constituent of translator's work is investigated, it is realized through complicated multilevel process based on both linguocultural and psychological, psychosocial factors: Preliminary trust – aggression – absorption – or restitution of reciprocity. The next similar approach in translation study turns out to be the skopos theory for which a translation is an activity during which the new act of communication emerges. Thus, for both the theories the basic premise is that the translation is an interpretation, like any other act of cultural communication. The article deals with the provisions of the linguistic theory of translation, according to which a translation process is kind of linguistic / language act. Its nature is processing and transformation of the once already existing text as an act of linguistic communication. This linguistic model is defined as opposition to the hermeneutic model and so called cultural approach (skopos). The material collected in the course of work on the translation «Dialectics of Myth» in relation to displayed attempts, allows to recognize in this context, the strategy of so called «translations dominant» (the dominant element of the translated work structure, which should be transferred to the final work) which we estimate as the best in this practice. Invariant models composing foundation of this process and based on the above-mentioned principles of translation offer great opportunities to logical identification of the authoring language of «Dialectics of Myth» by A. Losev during translation into Polish.

Key words: *interpretation, translations dominant, skopos-theory, the translation strategy, «Dialectics of Myth» A.F. Losev.*

Как справедливо заметил Дж. Стайнер, цивилизация существует потому, что мы, устраняя течение времени, научились переводить<sup>1</sup>. В этом контексте практически каждый акт коммуникации является переводом и интерпретацией.

В годы обучения на философском факультете Вроцлавского университета каждая первая встреча с неизвестными концепциями и теориями вызывала специфический когнитивный шок. Спустя некоторое время, после тщательного изучения философских истоков мы, студенты, пребывали в восторге от открытий, получив возможность ощутить своеобразное откровение от интерпретируемого текста. Предложенная теория или концепция, которая изначально казалась совершенно непонятной, не соответствующей личностному пониманию мира, со временем, по ходу постепенного погружения и изучения нюансов аргументации автора, открывалась в понятной и ясной плоскости. Эта условная схема познания повторялась в каждой новой попытке постичь глубину последующих невероятных философских концепций. Обретенная форма познания напоминала круговорот, своего рода интеллектуальное *deja vu*.

Похоже, что ситуация переводчика по отношению к авторскому тексту нарочито похожая, с разницей только в том, что переводчик должен уметь защищать себя от полного подчинения как «чужому» тексту, так и фигуре автора произведения. Переводчик не должен забывать, что он является одновременно агентом читателя и, более того, транслитератором другой культуры. Переводчик, работая с текстом, должен уметь отстраниться от оригинала, но в то же время шизофренически оставаться с автором и переводимым текстом.

---

<sup>1</sup> См.: Steiner G. Po wieży Babel. Kraków, 2001. С. 64 [1].

Он должен быть прокурором и адвокатом автора оригинала и в то же время адвокатом и прокурором читателя. Именно это имел в виду Дж. Стайнер, когда писал, что понятие означает расшифровать. Исследователь обозначает, что такого рода процесс раскрывает «основные структурные меры и формы выражения, а также проблему акта перевода, что полностью присутствуют в актах речи, письма, образного кодирования внутри каждого языка. Перевод с одного языка на другой является специфической конфигурацией и моделью, которые являются базовыми для человеческой речи, даже если она имеет монологический характер» [1, с. 16]. В том же духе, к примеру, высказывается А. Корниенко, констатируя: «...одним словом, если я готовлю перевод – то всегда подготавливаю интерпретацию, если же я интерпретирую – в том случае работаю над переводом» [2, с. 160]. Дж. Стайнер определял такую форму познания более широко, акцентируя, что перевод неявно включен в каждый акт коммуникации, распространения и рецепции смыслов<sup>2</sup>.

Размышляя о процессе перевода «Диалектики мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосева, следует обратить внимание на характер текста, с которым имеем дело. В польской литературе, разрабатывающей проблематику дефинирования и статуса научных текстов, такая особенность характерна для нелитературных текстов, которые делятся на тексты профессиональные и тексты для широкого распространения. Профессиональные тексты характеризуются тем, что они всегда несут существенное значение денотации/обозначения. И, как нам кажется, именно в этом заключена объективная возможность однозначного перевода, то есть наиболее вероятной эквивалентности<sup>3</sup>. Оказывается, однако, что эта особенность касается научных текстов в целом, как естественнонаучных, так и гуманитарных.

В этом контексте интересны взгляды на обозначенную проблему А. Душак, которая опровергает возможность вычленения такой категории, как *академические тексты* (гуманитарные). Исследователь склоняется к тому, что более целесообразно говорить о так называемой интеллектуализированной прозе (доминирование интеллектуального начала), то есть о текстах, имеющих довольно высокую степень интеллектуализации. «В их основу, – пишет А. Душак, – положена экспозиционно-аргументационная схема как показатель одной доминирующей риторической цели: представления позиции, положения по поводу вопросов интеллектуальной природы и защиты этой позиции путем рассуждения и убеждения и уговаривания» [4, с. 32].

Тексты гуманитарные (академические, научные) являются специальными, поскольку они, по существу, представляют собой описание определённых отношений и всегда выражают методологические и идеологические принципы. Гуманитарным текстам присуще фундаментальное влияние на литературный язык. Это происходит потому, что предпосылкой их функционирования стало обращение к широким кругам участников этой коммуникации и общественному со-

---

<sup>2</sup> См.: Steiner G. Po wieży Babel. С. 15.

<sup>3</sup> См.: Kozłowska Z. O przekładzie tekstu naukowego (na materiale tekstów językoznawczych). Warszawa, 2007. С. 27 [3].

знанию как таковому, поскольку предметом гуманитарных наук считается то, что является элементом и контекстом повседневной жизни людей: культура, общество, политика, религия, идеология и т. д. Кроме того, эти сферы с точки зрения общественного мнения предстают как доступные интеллектуальному обзору обычного человека и лишены эзотерического характера, в отличие от большинства научных дисциплин.

Согласно дефиниции, изложенной выше, «Диалектика мифа» А. Лосева является работой, которая не только идеально вписывается в рамки научного текста как текста гуманитарного, но и оказывается нечто большим, поскольку это прежде всего философский текст. По этому поводу Н. Роснерова отмечает, что в работе над такого рода текстами существует особая сложность, потому как они часто настолько сложны, что их надо переводить «в уме», словно совершая перевод с «родного на родной язык». Без такой операции читатель зачастую не может понять проблему, которая поднимается в тексте. В этом контексте следует согласиться с автором, что перевод такого текста «является творческим решением прежде всего потому, что неоднократно приводит к извлечению различных проблем, которые в противном случае вообще бы не появились. Следовательно, философская функция такого перевода не ограничивается только задачей повышения степени понимания текста и приспособления собственного языка к потребностям, нуждам конкретной философии» [5, с. 37].

Научный гуманитарный текст является своего рода казусом, примером в исследовании перевода с точки зрения неперевода исходного текста. Именно по этой причине он чаще всего близок к литературному тексту, а не к тексту научному. В этом контексте, в рамках так называемой *теории неперевода*, возникает вопрос: можно ли быть уверенным, что всё подвластно переводу? Структурные различия языка, лексическое несоответствие оригинала и перевода, культурные различия автора текста и переводчика – все это препятствует правильному переводу<sup>4</sup>. Однако поскольку не существует правильной интерпретации, постольку не существует образца идеального перевода. Единственное, о чём мы можем говорить, касается разной степени *переводимости текста*.

К счастью, *теории перевода* могут предъявить довольно слабые доказательства, и их легитимность довольно непрочная. По сути дела, мы имеем дело с необыкновенно тонкой материей коммуникации и интерпретации текста. Как констатирует А. Корниенко, невозможно практиковать искусство интерпретации без контакта с текстом, с тем, что является предметом толкования, также невозможно решить проблему его неперевода, существуя вне текста, то есть без акта перевода. Поскольку, «если все, что выражено подлежит интерпретации, и если интерпретацией можно назвать каждый перевод – то это значит, что каждый существующий в культуре текст оказывается переводимым через открытого на интерпретацию и лингвистически компетентного читателя» [2, с. 162].

Как переводчик должен относиться к различным теориям перевода? Похоже, что склонность к определенному подходу проистекает из индивидуаль-

---

<sup>4</sup> Korniejenko A. Dlaczego nieprzekładalność jest niemożliwa. С. 157 [2].

ных предпосылок и решений, связанных с переводом. В этом контексте заметим, что существующие разнообразные теории являются своеобразными вариантами социокультурных и индивидуально-психологических подходов к процессу перевода. Это, на наш взгляд, особенно важно в отношении трактата А.Ф. Лосева «Диалектика мифа», впервые опубликованного в России в 1930 году и до сих пор не переведенного на польский язык. По этому поводу целесообразным представляется высказывание Х. Роснеровой: «Как установить баланс между требованием сохранения оригинала и необходимостью выразить посредством современного языка старое содержание, которое благодаря именно такому составу выражает вечность различных философских проблем, с которыми сталкивается человек с момента собственного появления?» [5, с. 47]. Таким образом, каждый переводчик во время процесса перевода должен осознавать собственное положение в системе *перевод – интерпретация – адаптация*. Парадокс в том, что эта концептуальная схема может рассматриваться в качестве основы теоретических споров в исследованиях перевода. В некоторой степени подобным образом рассматривает этот вопрос и Дж. Стайнер, пытаясь сформулировать четыре этапа герменевтической модели акта перевода. Исследователь акцентирует внимание на следующих моментах: «предварительное доверие – агрессия – поглощение – взаимность или реституция»<sup>5</sup>. Дж. Стайнер говорит о том, что невозможно создать адекватную теорию перевода, так как всегда по отношению к общественным и гуманитарным наукам предполагается использование документированного постфактум-описания процессов теории. Исследователь отрицает возможность разработки последовательной теории перевода, функционирующей на основе теории генеративной грамматики, поскольку не удалось установить факт существования универсального начала всех естественных языков, другими словами – доказать существование какого-либо первобытного универсального языка, праотца всех языков, используемых сегодня во всем мире<sup>6</sup>.

Не только перевод, но и любое чтение текста, принадлежащего культуре и литературе прошлого, даже на русском языке, является актом множественности интерпретаций<sup>7</sup>. Что же касается текста, происходящего из другого языка, то это еще более сложный процесс, с учетом того, что каждый язык укоренен еще и во времени и не существует такого понятия, как вневременная семантическая форма. По этому поводу Дж. Стайнер замечает, что «текст приютился в конкретном историческом времени; он обладает тем, что лингвисты называют диахронической структурой. Полное декодирование обозначает восстановление всех возможных обстоятельств ценностей и намерений, которые на самом деле сопровождают речь» [1, с. 57]. С одной стороны, практика переводчика должна отличаться креативностью, смелостью, даже дерзостью, он не должен скользить по поверхности произведения, что может привести к искажению символов и дать авторский текст в ложной перспективе. Но, с другой

---

<sup>5</sup> См.: Steiner G. Po wieży Babel. С. 21.

<sup>6</sup> Там же. С. 19.

<sup>7</sup> Там же. С. 49.

стороны, «перевод является искусством самоотречения, искусством отказа от вещей менее важных»<sup>8</sup>.

В некотором смысле эта позиция созвучна существующей теории *skopos*, согласно которой перевод является коммуникационной деятельностью, то есть образованием нового акта коммуникации. Таким образом, он не есть своеобразное лингвистическое/языковое действие, заключающееся в обработке и преобразовании некогда уже существовавшего текста как акта общения<sup>9</sup>. Эта концепция представляется убедительной, потому как перевод всегда является ответом на функциональный и временной запрос определенной культуры. Так как культура является живым организмом, следовательно, предполагается, что перевод не может не отличаться от исходного текста, он есть нечто другое, поскольку осуществляется в иных условиях, отличных от условий возникновения и появления оригинального произведения.

Тем не менее многие переводчики и теоретики, такие как А. Дембски, отвергают такого рода подход, ссылаясь на следующие положения: «переводчик, который осуществляет коммуникационные интенции, чужие или собственные, перестает быть переводчиком и позиционирует себя как автор финального текста. Только в качестве самостоятельного автора он может стать новым отправителем созданного им самим акта общения, ибо языковая коммуникация заключается в создании актов коммуникации и сама по себе является поведением интенциональным; основным мотивом создания акта коммуникации является намерение сообщить что-то кому-то» [7, с. 13].

А. Дембски утверждает, что признание перевода в качестве коммуникационного действия приводит к принятию положения о переводе как *транслитерации культуры* и собственно к постулату, что результатом работы переводчика является новый текст, характеризующийся новыми культурными параметрами. Однако такая процедура возможна, по его словам, только для текстов коммуникационных, таких как письма, приглашения, телефонные звонки и т.д. При этом А. Дембски замечает, что «... в то же время реализация этого постулата, к примеру, в текстах литературных ... может вызвать сомнения касательно качества самого перевода» [7, с. 13]. Однако, как непосредственно признаёт исследователь, эти сомнения находят убедительные аргументы, среди которых основной заключается в том, что невозможен перевод культуры как таковой, всегда имеем дело с переводом языковых показателей этой культуры. В этом контексте А. Дембски использует примеры из области юриспруденции. Разве корректно такое сравнение по отношению к философским и другим гуманитарным текстам? Например, в какой степени переводчик должен учитывать ситуацию будущего читателя трудов А. Лосева, желающего ознакомиться с работой философа, но при этом не имея никакого понятия о русской философской мысли.

<sup>8</sup> Grosbart Z. Rola myślenia w sztuce przekładu // Między oryginałem a przekładem. Czy istnieje teoria przekładu / red. J. Konieczna-Tawrdzikowa, U. Kropiwięc. Kraków, 1995. С. 65, 69 [6].

<sup>9</sup> См.: Dębski A. Translatologia. Podstawowe problemy, stan i perspektywy badań, zainteresowania badaczy // Rocznik Przekładoznawczy. Studia nad teorią, praktyką i dydaktyką przekładu. Т. 2. Warszawa, 2006. С. 13 [7].



Подобная ситуация предполагает многочисленную разнообразную интерпретацию большинства культурных текстов не только чужой, но и родной культуры. И все же, в какой степени перевод должен отвечать требованиям и потребностям специалистов, а в какой – рядовых потребителей культуры и науки? Можно ли найти выход, удовлетворяющий всех? При этом учесть мнения тех, кто считает, что перевод отражает также путь мышления автора, а переводчик должен приблизиться к его формуле миропонимания.

В конце концов, автор оригинального текста совершает бесконечный путь в стремлении сформировать окончательную целостную форму своей мысли на своем родном языке. Бывает, что автору не хватает языковых навыков и умений. В этом случае читатель в своей интерпретации в большей мере полагается на мышление автора, чем на предложенный им вариант текста. Своеобразный «читательский парафраз» неким образом нивелирует авторский недостаток познания глубины языка. Предложенный коммуникационный процесс тождествен интерпретации, где закон понимания текста функционирует как на родном, так и на чужом языках.

Поскольку в сущности перевод является своеобразной интерпретацией, то он представляет собой акт коммуникации, культурной коммуникации (теория *skopos*). Но если это сугубо языковой акт, то задача для решения проблемы понимания текста лежит в плоскости интересов лингвистической теории. Скажем, для А. Дембского перевод является своеобразным языковым действием, но не коммуникацией, поэтому он употребляет в этом контексте *термин языкового мышления*<sup>10</sup>. Но правомерно ли употреблять эту терминологию без указания на то, что мышление соотносится с оральными (устными) и письменными формами. Исследования так называемой канадской школы изучения феномена коммуникационных технологий, в частности исследования М. Маклюэна (и других теоретиков) [8, 9], показали, каким образом мышление зависит от коммуникационных технологий, появившихся в ходе развития человеческой цивилизации. Таким образом, переводчик должен понимать, что мышление автора и первоначальный текст – это, безусловно, разные вопросы. Например, когда переводчик интерпретирует длинные языковые конструкции авторского текста или объясняет значение и важность определённых элементов его языка, то оказывается ли он ближе к мышлению автора или нет?

Каким образом интерпретировать работу литературного редактора текста, который часто существенным образом переделывает переведенный текст? С кем он ведёт диалог, какой текст находится под его профессиональным прицелом? Возможно, в этом случае мы имеем дело со смыслом, который лежит вне текста. Но кто может знать, где его границы?

А. Дембски предполагает, что переводчик является языковым интерпретатором (*Sprachmittler*), лавирующим между различными кодами текста<sup>11</sup>. Одной из предпосылок такого подхода является убеждение в существовании неких уни-

<sup>10</sup> См.: Dębski A. *Translatologia. Podstawowe problemy, stan i perspektywy badań, zainteresowania badaczy*. С. 23.

<sup>11</sup> Там же. С. 24.

версалий (кодов), которые до сих пор не найдены. Это подобно пониманию ребенка, который владеет таким же знанием, как все люди, но не обладает понятийным аппаратом, чтобы его выразить (теория *anamnesis*).

Й. Угневская, рассуждая о проблеме стратегии перевода, констатирует, что традиционное представление об эквивалентности и точности перевода сегодня можно заменить термином «негоциация» (У. Эко), или *попыткой приблизиться к исходному тексту* (П. Тороп)<sup>12</sup>. Для подтверждения своих выводов Й. Угневская цитирует У. Эко: «Проблемой всегда является “почти”, которое никогда не будет “тем же самым”, пытаясь своеобразно определить, насколько это “почти” похоже на оригинал, тем самым подытоживая, что главное в этом процессе его эластичность» [10, с. 9–10]. По мнению М. Шуб, в постмодернизме и деконструктивизме размыты рамки применения категорий «правильного и неправильного, нормального и ненормального, верного и ошибочного, развитого и отсталого»<sup>13</sup>. Следовательно, мы не в состоянии точно определить меру потерь в отношении оригинала, поскольку в наше время это свидетельствует об автономном бытии текста, ибо сегодня часто по отношению к тексту в online-сети мы применяем подход, измеряющий количество просмотров текста и ссылок на него. В некотором смысле это легитимизирует некий субъективизм в прочтении переводчиком авторского текста, что нередко позволяет преодолеть, казалось бы, непреодолимые трудности. Это укрепляет автономию переводчика в качестве второго автора, что для некоторых может означать абсолютную свободу<sup>14</sup>.

Весь спектр затронутых проблем можно проследить на примере конкретных языковых, лексических, культурных, психологических форм в работе над переводом «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева. Переводчик не имеет выбора, кроме как следовать согласно принципам так называемой *переводческой доминанты*. Об этом также пишет А. Беднарчик, констатируя, что доминанта перевода – это элемент структуры переводимой работы, которую следует перевести в финальное произведение (воспроизведение), сохранив всю его субъективно важную характеристику<sup>15</sup>. Предвидя возможную критику, она добавляет, что избранная переводчиком *переводческая доминанта* не должна быть той же, что и оригинальная доминанта автора.

Понятийный аппарат «Диалектики мифа» можно разделить на две группы. Первую образуют понятия, которые, по сути, конструируют ядро концепции мифа, выраженной в трактате А. Лосева: «... миф есть в словах данная чудесная личностная история»<sup>16</sup>. Следовательно, это понятия «миф», «чудо», «человек» и «исто-

<sup>12</sup> См.: Ugniewska J. Co tracimy w przekładzie // Italica Wratislaviensia. 2010. № 1. С. 104 [11].

<sup>13</sup> См.: Шуб М.Л. Децентрированность как сущностная характеристика философского и художественного языков постмодернизма [Электронная версия]. Режим доступа (24.01.2017): <http://jurnal.org/articles/2007/filos1.html> [12].

<sup>14</sup> См.: Legeżyńska A. Tłumacz jako drugi autor – dziś // rzekład literacki, red. A. Nowicka-Jeżowa, D. Knysz-Tomaszewska. Warszawa, 1997. С. 40–50 [13].

<sup>15</sup> См.: Bednarczyk A. W poszukiwaniu dominaty translatorycznej. Warszawa, 2008. С. 13 [14].

<sup>16</sup> См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Академический проект, 2008. С. 249 [15].

рия». К этой группе следует присоединить категорию отрешенности как следующий базовый термин, очерчивающий специфические особенности мифа. Даже если сами по себе эти понятия имеют фундаментальные различия в интерпретациях, автор по ходу рассуждений постепенно наделяет их конкретным содержанием, нивелирующим ненужные смыслы. В то же время в другой группе оказались понятия, которые появляются во время толкования/эксплантации и не играют непосредственной роли в построении концептуальной схемы мифа. Речь идет о таких понятиях, как «меон» и «интеллигенция». Конечно же, самой сложной и базовой категорией является «миф». Это не только теоретическая схема концепции, но также и фундаментальная категория, воплощающая в себе всю философию мифа А. Лосева. Однако сегодня встречаются кардинально различные концепции и подходы к пониманию мифа, связанные с такими именами, как С. Леви-Стросс, З. Фрейд, М. Элиаде, Р. Барт, Дж. Кэмпбелл, О. Фрейденберг и др. Более современный контекст исследования мифа был очерчен благодаря теории письменности Э. Хевлока и Дж. Гуди. Их работы демонстрируют, что миф является построением, существующим не только в синхронической, но и в диахронической плоскостях. Всё это позволило рассмотреть миф в качестве начала универсального базиса личности, а «Диалектику мифа» А. Лосева, в самом строгом смысле этого слова, вписать в эту исследовательскую перспективу<sup>17</sup>.

Следующее фундаментальное понятие напрямую связано с определением мифа. Это понятие «чудо». У А. Лосева оно используется в контексте уникальности человеческой личности. В параграфе «Миф есть чудо» рассмотрены взаимоотношения между чудом, мифом и личностью, как механизм чуда соприкасается с процессом становления человека. В этом контексте перевод всех смыслов и оттенков этого термина не является угрозой для перевода.

Понятие отрешённости в переводе на польский звучит как *oderwanie, obojętność, zobojętnienie* (обособленность, безразличие, апатия)<sup>18</sup>. Также в этом контексте можно обратиться к тезаурусу, связанному со словами *niezaangażowanie, zdystansowanie* (непричастность, дистанцирование), при этом мы должны ответить на вопрос: что является референцией для А. Лосева? С другой стороны, при изучении философии мифа становится совершенно ясно, что дистанцирование оказывается довольно активным приемом работы переводчика. К примеру, английский перевод понятия «отрешенность» – *detachment*<sup>19</sup>, польский – *oderwanie, odłączenie, odcięcie, bezstronność* (обособленность, отслоение, нейтральность). Синонимы – *chłód, obojętność, brak zatroskania* (безразличие, отсутствие заботы). В таком контексте тяжело найти адекватное решение для перевода понятия *отрешённости*, которое интерпретируется как своеобразное «индифферентное вовлечение».

<sup>17</sup> См.: Сапенько Р. Концепция мифа А.Ф. Лосева и современная теория письменности // А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2014 [16].

<sup>18</sup> См.: Wielki Słownik Polsko-Rosyjski. Warszawa, 1980. С. 768 [17].

<sup>19</sup> См.: Losev A. The Dialectics of Myth, translated from the Russian by Vladimir Marchenkov. London, 2003 [18].

Понятием, которого практически не существует в польском языке, является *меон*. Как пишет Н. Бонецкая, «основные категории “Философии имени” А. Лосева – это *предметная сущность* и *меон*. Предметная сущность выступает как синоним бытия, смысла, активности, а в мифологическом контексте интерпретируется как свет. *Меон* – не-сущее – начало пассивное и темное, в мифологии соответствует материи». И далее: «Впрочем, здесь представления Лосева колеблются: за меоном иногда у него в качестве мифологической реальности стоит материя, иногда же он отчетливо заявляет, что меон – “иное” – ничто» [19, с. 123–124].

Польская исследовательница философии А.Ф. Лосева Т. Оболевич следующим образом описывает *меон* как иное бытие (*innobyt*), небытие, понятие, неоднозначное по своей сути: «... обозначает общий принцип противоположностей, например, материю (в отличие от сущности вещей), сознание, субъект (в отличие от объекта), сотворимое (в отличие от Творца), божественные энергии (в отличие от сущности Бога)». Исследователь поддержку своих размышлений находит в следующих словах А.Ф. Лосева в «Философии имени»: «... меон окружает решительно всякую категорию и свойства этого меона, поскольку меон есть нечто не самостоятельное, а только зависящее от того, в отношении чего он – меон – оказывается зависящим от данной категории, вокруг которой он находится или которую наполняет» [20, с. 198].

Еще одним сложным не только для переводчика, но и для всей после-лосевской рефлексии является *понятие интеллигенции*. Как констатирует Ю. Колесниченко, «интеллигенция ... у Лосева самосознание первоначала, самопостижение, обнаружение личностного бытия как собственного смысла» [21]. В лосевской рефлексии это понятие употребляется, прежде всего, в контекстах, связанных с семантическим опытом, выработанным философией древности и средневековья. Немалую роль в таком понимании интеллигенции сыграла идеалистическая философия немецкой школы, с которой Лосев был также хорошо знаком. Следовательно, тезаурусом понятия являются разум, рациональность, как компонент божественного и естественного порядка, и человеческое мышление.

К сожалению, в польской письменной традиции этот термин едва ли ассоциируется с выше указанными смыслами, и в процессе перевода авторского текста даже образованные гуманитарии столкнулись бы с невозможностью найти адекватный вариант в польском языке. Отчасти это связано с сильно укоренившимся, довольно узким социологическим его прочтением. Понятие определяет социальную группу по уровню образования – деятели культуры и науки, в отличие от социальных слоев трудящихся и власть имущих.

Классический польский подход к этому понятию связывает его значение с социальным слоем, который несёт ответственность за тождественность нации (без понятия государства) и культуры. На это понимание в дискурсе социализма накладывается контекст сигнификации, связанный с интеллигенцией, выступившей в качестве руководителей рабочих масс в новой эпохе. Такое понимание нашло свое отражение в «Русско-польском словаре» (1980 г.), где понятие «интеллигенция» надделено очень узким значением, а также указаны и собственные инварианты: интеллигенция сельская и техническая. В настоящее время в польском языке этот термин очищен от вульгарносоциологического контекста.

К примеру, все чаще и чаще в языковом дискурсе проявляются те значения, которые имманентно присущи этому понятию. В словаре польского языка под ред. В. Дорошевского указаны все те сигнификационные оттенки, которые функционируют в определённой степени у А. Лосева. Это «способность к пониманию в целом», а также «возможность понять окружающую среду», «ум» и «разумность».

В настоящее время в польском языке общепринятые синонимы интеллигенции – это *мудрость, ум, сознание, рациональность, расчетливость, разумность, интеллект, рассудительность, здравый смысл, благоразумие* и др. Такой широкий (условно) синонимический ряд в раскрытии понятия интеллигенции обусловлен функционированием современной культуры в целом, для которой характерен процесс увлечения технологической рациональностью, искусственным интеллектом (электронные персоны, киборги, роботы и т. д.). В связи с этим понятие интеллигенции получает свою вторую жизнь, на много богаче предыдущей. В этом русле все смыслы и семантические контексты, употребляемые А. Лосевым, становятся ближе общему пониманию, чем когда-либо ранее.

Очерченные проблемы, по-видимому, не касаются английского перевода В. Марченкова «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева. Переводчик перманентно использует термин *intelligence*/интеллигенция. Значения понятия интеллигенции в английском языке (судя по словарю) определяются следующим образом: интеллект, разведка, сведения, интеллигентность, информация, умственные способности, рассудок, понятливость и т. д. В. Марченков в сноске английской версии точно определяет это понятие как ключевое для философии А.Ф. Лосева, а также указывает на то, что происходит оно от латинского *intellegentia* и имеет сложную историко-философскую нагрузку.

Подытоживая, заметим, что даже эта широко используемая переводческая доминанта является чем-то интуитивным и только после завершения работы над переводом можно оценить качество самого перевода. *Finis coronat opus* – и никто не сомневается в этом.

#### Список литературы

1. Steiner G. Po wieży Babel. Kraków, 2001. 587 c.
2. Korniejenko A. Dlaczego nieprzekładalność jest niemożliwa // Między oryginałem a przekładem. Czy istnieje teoria przekładu / red. J. Konieczna-Twardzikowa, U. Kropiwiiec. Kraków, 1995. C. 155–164.
3. Kozłowska Z. O przekładzie tekstu naukowego (na materiale tekstów językoznawczych). Warszawa, 2007. 248 c.
4. Duszak A. Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa. Warszawa, 1998.
5. Rosnerowa H. Jedność filozofii i wielość języków. Warszawa, 1975. 185 c.
6. Grosbart Z. Rola myślenia w sztuce przekładu // Między oryginałem a przekładem. Czy istnieje teoria przekładu / red. J. Konieczna-Twardzikowa, U. Kropiwiiec. Kraków, 1995. C. 65–74.
7. Dębski A. Translatologia. Podstawowe problemy, stan i perspektywy badań, zainteresowania badaczy // Rocznik Przekładoznawczy. Studia nad teorią, praktyką i dydaktyką przekładu. T. 2. Warszawa, 2006. C. 11–40.
8. McLuhan M. Wybór tekstów. Poznań, 2001. 582 c.
9. Mersch D. Teorie mediów. Warszawa, 2010. 238 c.
10. Eco U. Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione, Bompiani. Milano, 2003. 391 c.



11. Ugniewska J. Co tracimy w przekładzie // *Italica Wratislaviensia*. 2010. № 1. С. 103–112.
12. Шуб М.Л. Децентрированность как сущностная характеристика философского и художественного языков постмодернизма [Электронная версия]. Режим доступа (24.01.2017): <http://jurnal.org/articles/2007/filos1.html>
13. Legeżyńska A. Tłumacz jako drugi autor – dziś // *Przekład literacki* / red. A. Nowicka-Jeżowa, D. Knysz-Tomaszewska. Warszawa, 1997. С. 40–50.
14. Bednarczyk A. W poszukiwaniu dominaty translatorycznej. Warszawa, 2008. 165 с.
15. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Академический проект, 2008. 303 с.
16. Сапенко Р. Концепция мифа А.Ф. Лосева и современная теория письменности // А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2014. С. 179–189.
17. Wielki Słownik Polsko-Rosyjski. Warszawa, 1980. Т. 1–2. 1456 с.
18. Losev A. The Dialectics of Myth, translated from the Russian by Vladimir Marchenkov. London, 2003. 235 с.
19. Бонедкая Н.К. Имяславец-схоласт // *Вопросы философии*. 2001. № 1. С. 123–142.
20. Obolevitch T. Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Kraków, 2011. 569 с.
21. Колесниченко Ю.В. Проблема мифа и личности в работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» // *Философия и общество*. 2013. Вып. 3(71). С. 121–130.

### References

1. Steiner, G. *Po wieży Babel* [After Babel]. Kraków 2001. 587 p.
2. Korniejenko, A. Dlaczego nieprzekładalność jest niemożliwa [Why untranslatability is not possible?], in *Między oryginałem a przekładem. Czy istnieje teoria przekładu* [Between the original and the translation. Is there a translation theory?]. Kraków, 1995, pp. 155–164.
3. Kozłowska Z. *O przekładzie tekstu naukowego (na materiale tekstów językoznawczych)* [About the translation of scientific text (on the material of linguistic texts)]. Warszawa, 2007. 248 p.
4. Duszak, A. *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa* [Text, discourse, intercultural communication]. Warszawa, 1998. 385 p.
5. Rosnerowa, H. *Jedność filozofii i wielość języków* [The unity of philosophy and the multiplicity of languages]. Warszawa, 1975. 185 p.
6. Grosbart, Z. Rola myślenia w sztuce przekładu [The role of thinking in the art of translation], in *Między oryginałem a przekładem. Czy istnieje teoria przekładu* [Between the original and the translation. Is there a translation theory?]. Kraków, 1995, pp. 65–74.
7. Dębski, A. *Translatologia. Podstawowe problemy, stan i perspektywy badań, zainteresowania badaczy* [Basic problems, state and prospects of research, interests of researchers], in *Rocznik Przekładoznawczy. Studia nad teorią, praktyką i dydaktyką przekładu. T. 2* [Yearbook of Translational Studies. Study of theory, practice and didactics of translation. Vol. 2]. Warszawa, 2006, pp. 11–40.
8. McLuhan, M. *Wybór tekstów* [Selected works]. Poznań, 2001. 582 p.
9. Mersch, D. *Teorie mediów* [The theories of media]. Warszawa, 2010. 238 p.
10. Eco, U. *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione* [Say the same thing. Translation Experiences]. Milano, 2003. 391 p.
11. Ugniewska, J. Co tracimy w przekładzie [What we lose in translation], in *Italica Wratislaviensia*, 2010, no. 1, pp. 103–112.
12. Shub, M.L. *Detsentrirovannost' kak sushchnostnaya kharakteristika filosofskogo i khudozhestvennogo yazykov postmodernizma* [Decentration as an essential characteristic of the philosophical and artistic languages of postmodernism]. Available at: <http://jurnal.org/articles/2007/filos1.html>
13. Legeżyńska A. *Tłumacz jako drugi autor – dziś* [Translator as the second author – today]. Warszawa, 1997, pp. 40–50.



14. Bednarczyk, A. *W poszukiwaniu dominaty translatorskiej* [In search of translator dominate]. Warszawa, 2008. 165 p.
15. Losev, A.F. *Dialektika mifa* [The dialect of myth]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2008. 303 p.
16. Sapen'ko, R. Kontsepsiya mifa A.F Loseva i sovremennaya teoriya pis'menosti [The concept of the myth of A.F Losev and the modern theory of literacy], in *A.F. Losev: tvorchestvo, traditsii, interpretatsii* [A.F. Losev: creativity, traditions, interpretations]. Moscow: Vodoley, 2014, pp. 179–189.
17. *Wielki Słownik Polsko-Rosyjski* [Great Polish-Russian Dictionary]. Warszawa, 1980, vol. 1–2. 1456 p.
18. Losev, A. The Dialectics of Myth, translated from the Russian by Vladimir Marchenkov. London, 2003. 235 p.
19. Bonetskaya, N.K. Imyaslavets-skholast [Onomatodox-scholastic], in *Voprosy filosofii*, 2001, no. 1, pp. 123–142.
20. Obolevitch, T. *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu* [From onomatodoxy to aesthetics. Alexey Walsh concept symbol]. Kraków, 2011. 569 p.
21. Kolesnichenko, Yu. V. Problema mifa i lichnosti v rabote A.F Loseva «Dialektika mifa» [The problem of myth and personality in the work of A.F. Losev «Dialectics of Myth»], in *Filosofiya i obshchestvo*, 2013, issue 3(71), pp. 121–130.

УДК 701

ББК 878

## АЛЕКСЕЙ ЛОСЕВ И АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ ПОНИМАНИЕ МИМЕСИСА В ИСКУССТВЕ

М.А. ЗАГОРУЛЬКО

Черниговский базовый медицинский колледж Черниговского областного совета,  
Пятницкая ул., д. 42, г. Чернигов, 14000, Украина  
E-mail: uvertura\_m@mail.ru

*Дан анализ концепции аристотелевского понимания мимесиса в искусстве, изложенной А.Ф. Лосевым в труде «История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика», основанном на тщательно проведенном лингвоэстетическом анализе, в результате которого раскрывается философское значение термина «мимесис», вошедшего в понятийно-категориальный аппарат эстетики. Утверждается, что для аристотелевского понимания этого понятия важно осмысление соотношения искусства (произведения искусства) и художественного метода. Постулируются главные положения концепции А.Ф. Лосева, основанной на учении Аристотеля о мимесисе. Сделан акцент на тезисе о том, что искусство содержит в себе строгий принцип и метод построения, выражая собой становящееся бытие, т.е. динамически-энергичное бытие, а произведение искусства всегда неожиданно, ново, случайно, всегда удивляет и поражает. Выявляется специфика художественного мимесиса – свободная игра воображения, связанная с творчеством и познанием. Обращается внимание на то, что искусство для Аристотеля является специфической сферой выразительных становлений-действий, а поэтому мастерски созданное произведение искусства привлекает своим выразительным оформлением и доставляет удовольствие от игры воображения вследствие узнавания и умозаключения. Обосновывается, что произведение искусства представляет собой не только художественное изображение, но и выра-*

жение художественного образа посредством проявления чувств (эстетизис) и умений (технэ) творца. Делается вывод, что мимесис искусства в своем глубинном смысле является художественным методом выражения художественного эйдоса по принципу целесообразности и структурной оформленности, а созидательная творческая и эвристическая активность поэта-творца, свободная игра воображения и удовольствие от узнавания и познания – те существенные черты, которые характеризуют аристотелевский мимесис в искусстве.

Ключевые слова: аристотелевский мимесис, эстетика выражения, энергеия, эргон, художественный образ, литературное изображение.

## ALEKSEY LOSEV AND ARISTOTELIAN UNDERSTANDING OF MIMESIS IN ART

M.A. ZAGORULKO

Chernigov Basic Medical College of the Chernigov Regional Council  
42, Pyatnitskaya str., Chernigov, 14000, Ukraine  
E-mail: uvertura\_m@mail.ru

*The conception of Aristotelian understanding of mimesis in art presented by A.F. Losev in his work «History of ancient aesthetics. Aristotle and the late classics» is analyzed. The ideas of A.F. Losev are based on carefully conducted linguistic and aesthetic analysis which reveals philosophical meaning of the term 'mimesis' included into the conceptual and categorical apparatus of aesthetics. It is asserted that proper correlation of art (works of art) and artistic method is important for Aristotle's understanding of this concept. Main provisions of A.F. Losev's conception of Aristotelian teaching on mimesis are postulated. It is emphasized that art contains a strict principle and method of construction, expressing a becoming being, i.e. dynamic and energetic Being, and the work of art has always been unexpected, new and accidental. It has always been surprising and amazing, too. The nature of artistic mimesis is found out – free play of imagination associated with creativity and knowledge. Attention is paid to the fact that the art for Aristotle is a specific field of expressive developing actions, and thus masterfully crafted work of art draws our attention to its expressive design and gives us delight and pleasure from the flight of imagination due to recognition and inferences. It is grounded that the work of art represents not only an artistic representation, but also expression of the artistic image, through the manifestations of senses (aesthesis) and skills (techne) of the Creator. It is concluded that the mimesis of art in its deepest meaning is an artistic method of expression of art ideas according to the principle of expediency and structural giving a shape. Creative and heuristic activity of the poet-creator and the free play of imagination with the pleasure of recognition and cognition are those essential features which characterize Aristotelian mimesis in art.*

Key words: Aristotelian mimesis, aesthetics of expression, *energeia*, *ergon*, artistic image, literary image.

Понятие мимесиса в современной эстетической науке принято использовать в анализе реалистического искусства. Для последнего мимесис мыслится как художественный метод. Исследователи акцентируют внимание на различных его аспектах: активной творческой деятельности (П. Рикер), соотношении правды и правдоподобия (О. Кривцун), «воссоздании» реальной действительности (В. Татаркевич) в искусстве. Существует анализ художественно-исторической специфики мимесиса (Е. Ауэрбах), а также миметических аспектов визуальных искусств (Р.Дж. Коллингвуд), форм литературного мимесиса (В. Подо-

рога). Мимесис осмысливается как неперемный элемент художественно-эстетического контекста (Д. Лукач), как теория античного иллюзионизма (К. Боринский) и шире – классического искусства в целом. Мимесис как предмет исследования в искусстве Возрождения нашел свое отражение в работах М. Алпатова, Б. Виппера, В. Зубова, В. Лазарева. Мимесис в эпоху абстракции (а именно, образы реальности) проанализирован В. Крючковой на примере искусства второй парижской школы. Теоретическое исследование миметических проявлений классического искусства антично-ренессансной и классическо-ренессансной парадигм представлено в работах О. Дубовой и Ю. Юхимик. А в 2014 г. была опубликована статья Ю. Юхимик «Миметическая проблематика в эстетической мысли греческой классики», в которой автор обращается к сущности проблемы художественного мимесиса в классическом его варианте – к трудам Платона и Аристотеля. Цель нашего обращения к наследию А.Ф. Лосева – сформулировать четкое представление о мимесисе Аристотеля в той мере, каким его осмыслил Алексей Федорович Лосев.

В уже далеком 1975 году Алексей Лосев – выдающийся исследователь философии, эстетики и искусства Древней Греции – в своем капитальном труде «История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика» (М., 1975) высказал мысль, что учение Аристотеля о подражании включает в себе «ряд сложных эстетических и историко-эстетических проблем. И, пожалуй, еще не наступило время дать анализ этого учения до его последней античной глубины»<sup>1</sup>. Ведь истинный смысл аристотелевского термина  $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  представляет еще не разгаданную до конца загадку. Его толковали по-разному, «начиная от глубокого, идейного изображения жизни, переходя к “реальной” жизни и кончая механистическим натурализмом»<sup>2</sup>. Античный термин  $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  многозначен, а его обычный перевод как «подражание» является неточным. Поэтому необходимо уяснить его философское понимание.

А.Ф. Лосев утверждал, что Аристотель распространял  $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  на все области действительности: материальную и природную, человеческую и космическую, предельно обобщенную и божественную<sup>3</sup>; а поэтому должен был разграничивать философское значение этого древнегреческого слова от обывательского – «слепого подражания».

Подражание у Аристотеля, по мнению А.Ф. Лосева, выступает в разной степени и обладает универсальным характером, а искусство немислимо без подражания. Так, фактически, все виды искусства являются подражательными (эпос, трагедия, комедия, дифирамб, «большая часть авлетики и кифаристики»). Эти искусства подражают при помощи «ритма, слова и гармонии»<sup>4</sup>.

В связи с этим рассмотрим, что есть искусство с точки зрения Аристотеля. В ходе фундаментального философско-эстетического анализа аристоте-

<sup>1</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. С. 417 [1].

<sup>2</sup> Там же. С. 729.

<sup>3</sup> Там же. С. 403.

<sup>4</sup> Там же. С. 406, 415.

левских текстов А.Ф. Лосев пришел к выводу, что Аристотель отличал искусство от повседневной, «нейтрально-бытийной» действительности. И если реальная действительность является *заданной* и *данной*, то эстетическая действительность в искусстве имеет такую характеристику, как *возможность*, т. е. *возможное*, динамическое бытие. Искусство, по Аристотелю, «говорит не о чистом бытии, но об его *становлении*, об его динамике»<sup>5</sup>. Специфика искусства заключается в творчестве, подчиненном разуму<sup>6</sup>, т.е. в «поэзисе», который коррелирует с «мимесисом».

Искусство у Аристотеля резко отличается от ремесла, так как ремесло – слепая и безотчетная деятельность, а искусство содержит в себе строгий принцип и метод своего построения, как и наука. Но наука относится к чистому бытию и представляет собой систему логических доказательств, а искусство выражает собой становящееся бытие, которое берется только в своей возможности как область нейтральная в отношении бытия или небытия. Здесь искусство сталкивается с практическим разумом и моралью; однако оформляет собою не практическую деятельность человека и не его мораль, находясь внутри этой последней, но оформляет собою бытие, внешнее к себе, находясь вне этого оформляемого им действительного бытия<sup>7</sup>. Аристотель также говорит о том, что искусство есть эйдос (Met. VII 9, 1034 a 24; 1032 a 32, b 11; XII 3, 1070 a 15, 30; 4, 1070 b 33). А эйдос является принципом движения, т.е. творчества; является его причиной, целью, существенной чтойностью и энтелехией<sup>8</sup>.

Что же касается произведения искусства, то оно, «как относящееся к бытию динамически-энергийному, всегда неожиданно, всегда удивляет и поражает, всегда новое и всегда случайное, поскольку предмет художественного изображения мог быть и не быть, мог возникнуть, а мог и не возникнуть»<sup>9</sup>.

Поэтому А.Ф. Лосев полагал, что для Аристотеля подражание в искусстве носит, прежде всего, творческий, эвристический характер, на основе в разной степени логического и художественно-эстетического обобщения, которое производит человеческое сознание. Предметом мимесиса для Аристотеля, как и для Платона, являются эйдосы-прообразы, но только «возможные», т.е. художественные эйдосы, которым присущи энергейя, становление, динамика. Такая эйдетическая деятельность доставляет творческому человеку удовольствие от мыслительно-комбинирующего, обобщающего созерцания воспроизведенного предмета с точки зрения того или другого нейтрально-бытийного прообраза («...бытие, которое является предметом подражания, по Аристотелю, нейтрально в смысле нашего обыкновенного употребления “да” и “нет”. Это есть прообраз художественного произведения»). Согласно этому, поэт говорит не то, что есть на самом деле, но то, что возможно. И когда Аристотель пишет о художественном произведении, в частности о трагедии, он «подчеркивает его сделанность,

<sup>5</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 364.

<sup>6</sup> Там же. С. 366.

<sup>7</sup> Там же. С. 401.

<sup>8</sup> Там же. С. 382.

<sup>9</sup> Там же. С. 380.

изготовленность, творческую сконструированность, его виртуальную образность, которая всегда осуществляется путем ее действительной созданности»<sup>10</sup>, т.е. художественная «энергея» (энергия) переходит в «эргон» – созданный предмет, произведение искусства, результат творчества – «поэзиса».

Искусство, таким образом, является для Аристотеля специфической сферой выразительных становлений-действий, а художественное бытие есть сама выразительность<sup>11</sup>. Следовательно, выразительность является важнейшим критерием мастерства автора художественного произведения. Через искусство возникают те вещи, форма (ἔιδος) которых находится в душе (как чистый смысл). Вспомним, что в философии Аристотеля, в отличие от Платона, ἔιδος-идея имманентно присуща вещам как форма, т.е. присуща самой действительности. Взятая вместе с вещью, она становится выразительной формой, не переставая быть чистым смыслом<sup>12</sup>. ἔιδος-идея, соединяясь с материей, энергично придает вещи определенную форму, т.е. оформляет ее посредством материального воплощения в «эргоне».

Поэтому, размышляя над адекватным переводом термина μιμησις, А.Ф. Лосев приводит также пример перевода швейцарского исследователя Г. Коллера из гомеровского «Гимна Аполлону». Там, где говорится, что «певцы и танцоры “умеют подражать” (mimeisth'iasin) песням и танцам всех людей», Г. Коллер предложил перевести mimaisthai как «давать выражение»<sup>13</sup>. Такое толкование аргументируется тем, что слово «танцор» (и «певец») восходит к древнегреческому μιμος – «ритуальный танцор (и певец)». А ритуальный танцор (и певец) в Древней Греции «воплощал, олицетворял и в своем танце выражал силу самих богов»<sup>14</sup>.

В осмыслении того, как соотносятся между собой произведение искусства и художественный метод у Аристотеля, А.Ф. Лосев акцентировал внимание на том, что само художественное произведение имеет своей целью «заставить нас все время сравнивать художественный образ с художественным первообразом», а не просто «буквально воспроизвести» его; что сущность переживания художественного произведения, по Аристотелю, определяется «его самостоятельно данной и неизменно пульсирующей структурой»<sup>15</sup>. В этом пульсирующем сравнении (т.е. в самом процессе сравнения) художественного образа с художественным первообразом осуществляется осмысление диалектики действительного и возможного.

Еще одним важным моментом в учении о подражании как методе пульсирующе-структурного оформления является следующее замечание: спецификой художественного подражания-мимесиса Аристотеля является свободная игра художественного воображения. Если Платон под подражанием понимал не только механическое воспроизведение, например воспроизведение рева быков, ржания лошадей и других природных звуков (R. P. III 396 b), но и свободную игру

<sup>10</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 368–369.

<sup>11</sup> Там же. С. 370–371.

<sup>12</sup> Там же. С. 375.

<sup>13</sup> Там же. С. 416.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

(*paidia*) воображения (X 602 b), которую не принимал всерьез и всячески осуждал, то Аристотель, наоборот, всякий раз любовался ею<sup>16</sup>.

В связи с вышесказанным предлагаем рассмотреть один интересный пассаж из аристотелевского изречения: заменить в переводе с греческого русское слово «подражание» (у А.Ф. Лосева в переводе стоит «подражание») на «выражение». Тогда получим следующее изречение Аристотеля об искусстве и мимесисе: «Раз приятно учение и восхищение, необходимо будет приятно и все подобное этому, например *выражение* (здесь и далее курсив наш. – М.З.), а именно, живопись, ваяние, поэзия и вообще всякое хорошее *выражение*, если даже объект *выражения* сам по себе не представляет ничего приятного; в этом случае мы испытываем удовольствие не от самого объекта *выражения*, а от мысли [sylogismos – умозаключения], что это [т.е. *выражение*] равняется тому [т.е. объекту *выражения*], так что является познание (*manthanein*)» [1, с. 406–407]. А.Ф. Лосев объясняет, что само слово *manthanein* указывает на усилия, конструирование, затрату мыслительных сил, то есть энергею творчества, где «мимесис» связывается с «поэзисом».

Проанализировав «Поэтику» Аристотеля, А.Ф. Лосев приходит к следующему умозаключению. *Μίμησις*, во-первых, является ни чем иным, как человеческим творчеством, к которому он склонен по своей природе. Во-вторых, человек специфически отличается от прочих живых существ именно творчеством; и в силу этого творчества человек приобретает свои первые познания. В-третьих, творчество доставляет удовольствие от мыслительно-комбинирующего, обобщающего созерцания воспроизведенного предмета с точки зрения того или другого нейтрально-бытийного прообраза<sup>17</sup>.

В «Поэтике» Аристотель пишет: «Так как поэт есть подражатель, так же как и живописец или какой-нибудь иной создающий образы художник, то ему всегда приходится воспроизводить предметы каким-нибудь из трех способов: такими, каковыми они были или есть; или такими, как их представляют и какими они кажутся; или такими, каковы они должны быть» (Poet. 25, 1460 b 8-11)<sup>18</sup>. На лицо речь идет о возможном бытии, т.е. художественном бытии. Здесь следует усилить акцент на творческом изображении, не чисто механическом, слепо подражательном. Именно мастерски созданное произведение искусства привлекает своим выразительным оформлением, что доставляет, по Аристотелю, удовольствие от игры воображения. Давайте обратим внимание на слова Аристотеля: «два главных источника поэзии – врожденная способность к подражанию (мимесису) и удовольствие от подражания (мимесиса) ... вследствие узнавания и умозаключения, доступного не только философам, но и вообще всем людям» (Poet. 4, 1448 b 8-9, b 12-19) [1, с. 427]. Что же касается поэзии, то ее понимаем в широком смысле – это активная деятельность, творчество.

Если отвлечься от метафизических построений Аристотеля и упростить эвристическую схему создания художественного произведения, например, по-

<sup>16</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 410.

<sup>17</sup> Там же. С. 407.

<sup>18</sup> Там же. С. 414.



этического, то получается следующее: поэт не «зеркально» наследует характеры и действия героев, т.е. он не буквально подражает им, а *выражает* их с помощью художественного языка, т.е. эстетически *изображает* их. Поэт *творит* художественные образы, не только «подражая», но и «выражая», проявляя свои чувства (эстезис) и умения (технэ)<sup>19</sup>.

Поэтому термин *μίμησις*, которым пользовался Аристотель по отношению к искусству, следует понимать и как «выражение», результатом чего есть художественный образ – эргон творческой энергеи. В то же время в популярном значении, в практике повседневного языка вообще, «мимесис» вполне возможно трактовать как некое «копирование», «уподобление», «наследование», что принято в массовом сознании и реалистическом (натуралистическом, иллюзионистском) понимании природы искусства.

Рассматривая аристотелевский мимесис на фоне общеантичного мимесиса, А.Ф. Лосев обращает внимание на то, что в эпоху эллинизма отношение произведения искусства к действительности передается все тем же словом *μίμησις*, «но впервые, а именно у Цицерона, наблюдается различие между реальной моделью художника и идеей прекрасного в его сознании»<sup>20</sup>.

Интересный опыт осмысления сущности аристотелевского мимесиса дает, в том числе, и лингвоэстетический анализ поэтико-риторического дискурса эпохи украинского Барокко (на примере исследования черниговских поэтик и риторик, написанных на латинском языке)<sup>21</sup>. В одном из курсов, а именно в «*Informator artis eloquentiae*» («Информатор искусства красноречия» неизвестного автора 1718 г.), встречается упоминание «*imitatio literaria*» – «литературный мимесис» (литературное подражание, изображение).

В связи с последним в тексте «*Informator artis eloquentiae*» раскрывается изобразительно-выразительный характер искусства: «Литературное изображение состоит из того, чтобы, как у актера, когда мы читаем, то замечаем изысканное, остроумное, чувственное, талантливое волнение (*motus* – «душевное движение», «чувство», «волнение»), поистине одним лишь мастерством созданное (*imitatio litteraria... cum artificio disposita*). Так и мы рассматриваем и обдумываем, чтобы производить подобным способом, похоже, но на разнообразном материале, чтобы писать и руководствоваться подобным образом»<sup>22</sup>. Нетрудно заметить, что здесь преподаватель – автор школьного курса риторики – делает акцент на дидактике, т.е. на методике овладения риторической премудростью, а не философски рефлексировать о мимесисе. Тем не менее речь идет об *изображении*, связанном с *выражением*, что проясняется в контексте всего высказывания.

<sup>19</sup> См. об этом подробнее: Загоруйко М. Эстетический принцип мимезиса в греко-византийской и отечественной традициях (на примере «Черниговских Афин») // «Диалог культур: Україна-Греція». Киев: НАКККиМ, 2012. С. 159–166 [2].

<sup>20</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 415.

<sup>21</sup> См.: Загоруйко М.А. Естетичний тезаурус Чернігівського літературно-філософського кола доби українського Бароко. Чернігів, 2014. С. 69–103 [3].

<sup>22</sup> Перевод с латинского языка здесь и далее сделан М.А. Загоруйко. Подробнее см.: *Informator artis eloquentiae*. 1718 (ЦНБ Украины им. В.И.Вернадского (ИР). Ф. 305. Шифр 511/п1714. Л.190-308). Ф. 197 [4].

Доказательством того, что перевод латинского термина *imitatio literaria* возможен не только как «литературное подражание», но и как «литературное изображение», или «литературное выражение», служит следующее высказывание: «Не одно и то же выбирать и подражать (*imitari*). Но из прочитанных авторов мы выбираем то или иное безупречное (*integra*), и неизменное (*immutata*) из слов мы заносим в книжечки для записей (*in libellos annotationem*). А тогда по-настоящему подражаем тому, что нас заинтересовывает в прочитанном авторе, вкореняем в наш ум (*infigimus menti postrae*) и изменяем (*mutamus*), чтобы каким-то образом то, что принадлежит другим, мы делали нашим изысканным стилем (*honesto stylo nostra*)»<sup>23</sup>. Именно поэтому неизвестный черниговский автор дает совет тем, кто изучает литературу, тщательно наблюдать у известных авторов достойное для наследования и записывать, а потом и самим творить подобным образом, но проявляя находчивость: «Не следует тем, кто изучает литературу, наспех (бегло) просматривать книги, подобно тому, как собаки бегают (гоняют) по полю, но следует, чтобы они снова, со тщанием, возвращались к ним (книгам), прорабатывали замечательное, красивое и другие регалии искусства, аккуратно рассматривали (и обдумывали) и формировали себе идею и норму, чтобы легко по сходству с этой нормой изображали, а также творили»<sup>24</sup>.

Таким образом, стиль ритора должен быть достойным уважения, благородным и «приятным на вид». Следовательно, если речь идет о стиле, то уместен перевод «литературное подражание» («литературное выражение»), связанное с художественным методом, для которого характерен творческий подход, а не слепое подражание. Но если мы имеем в виду художественное произведение в целом, результат творческой мысли, текст, – эргон, то это уже будет «литературное изображение».

Осмысление характера термина *μίμησις* (*imitatio*) приводит к умозаключению, что этот термин и в древнегреческом, и в латинском языках обозначает способ (метод) творчества, т.е. манеру действия («подражание», «уподобление», «наследование», «копирование»; в том числе, и творческое выражение), и тесно связан с самим результатом этого действия (художественное произведение – «изображение»). Энергея переходит в эргон, художественная деятельность – образ, сотворенное.

Следует заметить, что дефиниции сущности поэзии и риторики в черниговских школьных курсах, например в поэтике «*Cunabula erudita*» («Колыбель образования»), риториках «*Informatior artis eloquentiae*» («Информатор искусства красноречия») и «*Reginae hortus eloquentiae*» («Сад царицы красноречия») <sup>25</sup>, даны, фактически, в духе Аристотеля, так как делается акцент на модальности возможности, а с другой стороны, явно ощущается размежевание реальной и художественной действительности. Например: 1) «подобно тому, как художник,

<sup>23</sup> *Informatior artis eloquentiae*. 1718 (ЦНБ Украины им. В.И.Вернадского (ИР). Ф. 305. Шифр 511/п1714. Л. 190–308). F. 197.

<sup>24</sup> Там же. F. 197–197 rev.

<sup>25</sup> *Cunabula erudita*. 1734–1736 (ЛННБ им. В.Стефаныка (ОР). Ф. 3. № 747.223 л.) [5]; *Informatior artis eloquentiae*. 1718; *Reginae hortus eloquentiae*. 1717 (ЦНБ Украины им. В.И. Вернадского (ИР). Ф. 312. Шифр 679/467 С. Л. 1–183) [6].

изображая, выдумывает картину, но не говорит неправды, потому что он рисует то, что задумал заранее, так и творец, или поэт, когда изображает в стихах мысль, выдумывает не настоящий, а правдоподобный концепт (мысль), но не говорит неправды», поэт «высказывает что-то остроумное из замысла, не просто настоящее, но словно настоящее...»<sup>26</sup>; 2) поэзия есть «умение хорошо слагать стихи» (имеется в виду не одно только умение, но одновременно и возможность, случай, так как в тексте использовано латинское слово *facultas*), а также она – «искусство изображать (*figere* – слово полисеманлично: «образовывать»; «формировать»; «создавать»; «творить»; «сочинять»; «представлять»; «воображать»; «выдумывать») в стихах деяния людей и объяснять их для назидания в жизни»<sup>27</sup>; 3) практический объект риторики имеет дело с наставлениями касательно говорения и соответствующими случаями (примерами), а отдаленный объект – сближается с поэзией, так как это «сказанные настоящие и ненастоящие вещи, добрые или злые, известные и неизвестные явления...»<sup>28</sup>. Все это гомологично идее Аристотеля – понимания искусства как возможного, динамически-эйдетического бытия.

Согласно рассмотренным нами примерам из черниговских рукописных курсов поэтики и риторики второй половины XVII – первой половины XVIII века, термин *imitatio litteraria* в эпоху украинского Барокко понимали как «литературное изображение» художественного образа, который находит адекватное выражение через авторский стиль. Последний вырабатывается в ходе кропотливого наследования наилучших образцов словесного искусства. Такое изображение имеет творческий, эвристический характер и доставляет эстетическое удовольствие<sup>29</sup>. Это и неудивительно, так как поэтики и риторики того времени на территории современных Украины, России, Белоруссии в изложении теории словесного искусства в основном следовали ренессансным поэтикам и риторикам (А. Доната, Я. Понтана, Ф. Страды, Ю. Скалигера, М.-К. Сарбевского, С. Лавксима, Н. Кавсина, К. Соареца), которые в свою очередь восходили к античному учению Аристотеля, Дионисия Галикарнасского, Горация, Цицерона, Квинтилиана, анонимным трактатам «Риторика к Гереннию», «О высоком»<sup>30</sup>.

Со времен античности в поэтиках и риториках рассматривался вопрос поэтического вымысла. Но именно у Аристотеля дано глубокое осмысление художественного вымысла. Как в свое время обобщил А.Ф.Лосев, аристотелевское «творчество» (*poiēsis*) «есть искусство как художественный вымысел, ... действительное и допустимое, но “непостоянное” по своей природе познание», субъективно-творческая специфика которого есть «творческая (т.е. ведущая от небытия к бытию) сфера субъективно-человеческих эйдосов, т.е. эйдосов изображения и понимания человеческой жизни»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> *Cunabula erudita*. 1734–1736 (ЛННБ им. В. Стефанька (ОР). Ф. 3. №. 747. 223 л.). Ф. 4.

<sup>27</sup> Там же. Ф. 3 rev.

<sup>28</sup> *Reginae hortus eloquentiae*. 1717. Ф. 7.

<sup>29</sup> См.: Загоруйко М.А. Эстетичний тезаурус Чернігівського літературно-філософського кола доби українського Бароко. С. 74.

<sup>30</sup> См.: Маслюк В.П. Латинськомовні поетики та риторики XVII – п.п. XVIII ст. та їх роль в розвитку теорії літератури на Україні. Киев: Наук. думка, 1983. С. 17, 207, 208 [7].

<sup>31</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 397.

В художественном произведении для Аристотеля существенно важно, чтобы *что* изображено и *как* изображено было слито «в одну выразительную и тем самым убедительную формально-структурную образность»<sup>32</sup>. Также существенно важно и то, что мимесис как метод создания художественного произведения, т.е. мимесис искусства, ставит себе целью «достижение совершенства формы, насколько не заботясь о том, насколько эта форма может внешне быть похожей или непохожей на то, что мы случайно наблюдаем в природе. Хороший художник свободно может сделать свое изображение более прекрасным, чем действительность; то же самое делает и поэт (Poet. 15, 1454 b 8-15). Картина вообще должна превосходить видимое нами в действительности (25, 1461 b 13). Искусство изображает не только (и не столько) то, что есть, но что должно быть (1460 b 8-11)»<sup>33</sup>. В аристотелевском понимании мимесиса наблюдается не подражание внешним формам, а подражание целесообразности и структурной оформленности, подобно тому, как творит природа<sup>34</sup>.

Исследование аристотелевского учения о мимесисе как составляющей в аристотелевском учении об искусстве, проведенное А.Ф. Лосевым, отличается глубиной и фундаментальностью: Алексею Федоровичу удалось раскрыть эстетику Аристотеля как эстетику выражения (для которой важна «виртуозность самого выражения и связанное с ним специфическое удовольствие»), в контексте которой мимесис искусства в своем глубинном смысле раскрывается как художественный метод выражения художественного эйдоса по принципу целесообразности и структурной оформленности; метод, в ходе применения которого поэт-творец (в широком понимании) проявляет созидательную творческую и эвристическую активность на основе обобщенного жизненного опыта (своего личного или других людей), переживает свободную игру воображения и удовольствие от узнавания и познания.

Бесспорно то, что знание классических языков, которыми А.Ф. Лосев владел в совершенстве, а также природная склонность к философским наукам, гениальная способность к проработке и анализу обширного корпуса источников и литературы (в том числе, в оригинале: на английском, французском и немецком языках), касающихся предмета исследования, привели к феномену А.Ф. Лосева и публикации его труда «История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика», который и в настоящее время остается актуальным и не теряет своей научной ценности.

#### Список литературы

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 776 с.
2. Загорулько М. Эстетический принцип мимесиса в греко-византийской и отечественной традициях (на примере «Черниговских Афин») // «Диалог культур: Україна-Греція»: зб. матер. III Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 20–21 вересня 2012 р. Киев: НАКККиМ, 2012. С. 159–166.

<sup>32</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 369.

<sup>33</sup> Там же. С. 607–608.

<sup>34</sup> Там же. С. 607.

3. Загорулько М.А. Естетичний тезаурус Чернігівського літературно-філософського кола доби українського Бароко: дис. ... канд. філос. наук. Чернігів, 2014. 263 с.
4. *Informatior artis eloquentiae. 1718* (ЦНБ України ім. В.І. Вернадського (ИР). Ф. 305. Шифр 511/п1714. Л. 190–308).
5. *Cunabula erudita. 1734–1736* (ЛННБ ім. В. Стефаника (ОР). Ф. 3. №.747.223 л.).
6. *Reginae hortus eloquentiae. 1717* (ЦНБ України ім. В.І. Вернадського (ИР). Ф. 312. Шифр 679/467 С. Л. 1–183).
7. Маслюк В.П. Латиномовні поетики та риторики XVII – п.п. XVIII ст. та їх роль в розвитку теорії літератури на Україні. Київ: Наукова думка, 1983. 234 с.

#### References

1. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Aristotel' i pozdnyaya klassika* [The History of Ancient Aesthetics. Aristotle and the Late Classics]. Moscow, Iskusstvo, 1975. 776 p.
2. Zagorul'ko, M. Esteticheskiy printsip mimezisa v greko-vizantiyskoy i otechestvennoy traditsiyakh (na primere «Chernigovskikh Afin») [Aesthetic principle of mimesis in the Greek, Byzantine and patriotic traditions (on the example of «The Chernigov Athens»)], in *Dialog kul'tur: Ukraina-Gretsiya: Zb. mater. III Mizhna: nauk.-prakt. konf., Kyiv, 20–21 veresnya 2012 r.* [Collected materials of the Third International Scientific and Practical Conference, Kyiv, 20th–21st of September, 2012]. Kiev: NAKKKiM, 2012, pp. 159–166.
3. Zagorul'ko, M.A. *Estetichniy tezaurus Chernigivs'kogo literaturno-filosofs'kogo kola doby ukrains'kogo Baroko: dis. kand. fil. nauk* [Aesthetic Thesaurus of the Chernihiv Literary and Philosophical Circle of the Ukrainian Baroque Epoch. Cand. of philosophy diss.]. Chernigov, 2014. 263 p.
4. *Informatior artis eloquentiae. 1718* (*TsNB Ukrainy im. VI.Vernadskogo (IR). F. 305. Shifr 511/p1714. L.190–308*) [Central Scientific Library of Ukraine named after VI. Vernadsky. Institute of Manuscripts. Fund number 312. Cat. number 511/п1714. Folia 190–308].
5. *Cunabula erudita. 1734–1736* (*LNNB im. V.Stefanyka (OR). F.3. №.747.223 f.*) [Lvov National Scientific Library named after Vasyl Stefanyk. Department of Manuscripts. Fund number 3. Cat. number 743. 223 f.].
6. *Reginae hortus eloquentiae. 1717* (*TsNB Ukrainy im. VI.Vernadskogo (IR). F. 312. Shifr 679/467 S. L.1–183*) [Central Scientific Library of Ukraine named after VI. Vernadsky. Institute of Manuscripts. Fund number 312. Cat. number 679/467 С. Folia 1–183].
7. Maslyuk, V.P. *Latinomovni poetyky ta rytoryky XVII – pp. XVIII st. ta yikh rol' v rozvytku teorii literatury na Ukraini* [Manuscripts of Poetics and Rhetoric written in the Latin language in the 17-th – early 18-th centuries and their role in the theory of literature development in Ukraine]. Kiev: Naukova dumka, 1983. 234 p.

УДК 1(470:438)  
ББК 87.3(2Рос:4Пол)63

### **А.Ф. ЛОСЕВ В ПОЛЬШЕ (ПЕРЕВОДЫ И РЕЦЕПЦИЯ)**

ЛИЛИАННА КИЕЙЗИК  
Зеленогурский университет  
Ул. Войска Польского, 71 А, г. Зелена Гура, Польша  
E-mail: l.kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

*Представлен обзор самых последних исследований по философии А.Ф. Лосева в Польше – монографий, сборников и статей. Называются фамилии ученых и научные центры, в которых ведутся работы по рецепции мысли А.Ф. Лосева. Уделяется внимание довоенным и послевоенным исследованиям польских ученых, лично знавших А.Ф. Лосева.*

**Ключевые слова:** польские исследования философии А.Ф. Лосева, переводы произведений А.Ф. Лосева, рецепция мысли А.Ф. Лосева.

### **A.F. LLOSEV IN POLAND (TRANSLATION AND RECEPCION)**

LILIANNA KIEJZIK  
University of Zielona Góra,  
71 A, Al. Wojska Polskiego, Zielona Góra, Poland  
E-mail: l.kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

*The article surveys the latest Polish research on the philosophy of A.F. Losev: monographs, collective works, as well as single articles. The key scientists and institutions currently involved in study of Losev's legacy are identified. Some attention is also paid to the earlier research carried out by the Polish scientists who knew Losev personally.*

**Key words:** Polish research on the philosophy of A.F. Losev; translations of A.F. Losev's works, reception of A.F. Losev's legacy.

Алексей Федорович Лосев как одна из самых интересных личностей, как представитель «официальной философии в СССР»<sup>1</sup> и его философское наследие интересовали поляков еще при жизни мыслителя. Конечно, круг читателей его книг не был чересчур обширен в силу того, что в него входили специалисты: ученые-математики, логики, специалисты по античности, философы, филологи, историки. Именно поэтому с. Тереза Оболевич в статье на тему рецепции его мысли писала, что А.Ф. Лосев является личностью одновременно «известной и неизвестной – он хорошо известен узкому кругу специалистов и

<sup>1</sup> См.: Jedynek. St. Filozofia rosyjska // Dębowski J. Mała encyklopedia filozofii. Pojęcia, problemy, kierunki, szkoły. Bydgoszcz, 1996 [1].

<sup>2</sup> См.: Obolevitch T. Twórczość Aleksego Fiodorowicza Łosiewa w Polsce // L. Kiejzik, J. Uglik (red.). Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga. Warszawa, 2012. С. 259 [2].



немного «запущенный» в широкой среде исследователей русской мысли»<sup>2</sup>. Все это правда, но за последние 4 года (т.е. после выхода статьи Т. Оболевич) многое изменилось. В 2012 году вышел сборник всех опубликованных ранее в Польше текстов А.Ф. Лосева и всех публикаций о нем, с вступительной статьей Азы Алибековны Тахо-Годи. В книге находится библиографический список всех лосевских работ.

Замысел полной публикации о А.Ф. Лосеве появился во время моей встречи с А.А. Тахо-Годи в лосевской квартире на Арбате весной 2009 года. Поддержал его друг А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи – Евгений Чаплеевич, профессор Варшавского университета, который неоднократно встречался с А.Ф. Лосевым. Книга с комментариями вышла в издательской серии «Русская философия» (*Filozofia Rosyjska*)<sup>3</sup>, которая была основана сотрудниками Института Философии Зеленогурского университета и издается в Варшаве. В ней весь материал разделен на 4 части. Первая – варшавские инспирации; здесь мы поместили первую публикацию о А.Ф. Лосеве на польском языке 1936 года (это фрагменты из учебника Н. Лосского «История русской философии» в переводе А. Суркова, «*Przegląd Filozoficzny*» 1936. Z. 3), а также работы А.Ф. Лосева по античной культуре, опубликованные после второй мировой войны – в 50-е и 60-е годы XX столетия, когда мыслитель имел контакты с профессором Казимежом Куманецким. Представлены в этой части также тексты, посвященные 85-летнему юбилею А.Ф. Лосева и 65-летию его научной деятельности. Вторая часть – это новаторские тексты по логике и логике символа. Их переводы вышли в 70-е годы XX века, когда мыслитель сотрудничал с Евгением Чаплеевичем. Здесь помещен также перевод Л. Киейзик работы «Русская философия», написанной А.Ф. Лосевым в 1919 году на немецком языке. В третьей части помещены обзорные статьи о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. Любопытно отметить, что среди учеников философа были поляки – братья Виктор и Мирослав Шетеля, которые обучались в Москве. В их воспоминаниях А.Ф. Лосев предстает как философ и филолог. В последней, четвертой части находятся статьи, относящиеся к отдельным проблемам философии А.Ф. Лосева: философии имени, философии музыки, его понимания символизма, а также проблеме вечной женственности<sup>4</sup>. Редакторы сборника написали в Заключении, что надеются на постепенный рост интереса к делу мыслителя среди польских интеллектуалов. Выражали уверенность, что появятся не только статьи, но и

<sup>3</sup> См.: Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku // Uglik J., Tacho-Godi E., Kiejzik L. (red.). Warszawa, 2012 [3].

<sup>4</sup> В 2015 году появилась рецензия на книгу в журнале *ΣΟΦΙΑ* (Vol. 15), в которой автор Малгожата Констаньчак отметила, что Алексей Федорович Лосев «не поддавался покорению и старался всеми возможными способами служить другим, а следовательно, сделать свой ум свободным и ищущим» И далее: «...книга представляет ученого, который превзошел свою эпоху ..., который стал титаном творчества .... Правда, судьба Лосева трагическая, если смотреть на нее сквозь призму индивидуального человека. Но в конечном итоге это он стал великим, а не его преследователи. <...> Его духовный мир многообразен и многокрасочен, и благодаря этому возникает богатство философских рассуждений и индивидуальный ход мысли ... Открытие Лосева только начинается» [4, с. 360–361].

монографии, посвященные творчеству А.Ф. Лосева. В 2011 году в печати появилась первая такая монография<sup>5</sup>. Проблематика книги лежит в разных плоскостях. Первая из них – это реконструкция философских взглядов А.Ф. Лосева, с особым вниманием к проблеме символа. Вторая плоскость – это пересмотр состояния знаний о системе А.Ф. Лосева в Польше и в России. В этом смысле книга является повествованием на тему попыток отыскания смысла отдельных аспектов концепции символа, чем мало кто занимался не только в Польше, но и в России. Следовательно, это тема новая и оригинальная. Т. Оболевич берет во внимание круг проблем, относящихся к античной и средневековой метафизике, истории и теории мистицизма, богословию, взглядам таких ученых, как С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский. Книга не является монографией по какой-то одной научной дисциплине. Третья плоскость – структурный анализ символа, понимание символа как способа интерпретировать действительность, место символа в эстетике. И наконец, четвертая плоскость – диахронная и историческая – это обусловленность концепции символа А.Ф. Лосева, соотнесение ее со взглядами Платона, генезис философии имени. Т. Оболевич показывает также, что разного рода размышления и исследования символа у А.Ф. Лосева имеют более универсальное значение, т.е. являются не только частью русской и мировой истории философии, но и выражают определенные всеобщие, всечеловеческие убеждения. И вот эти выводы и заключения, кажется, самые ценные.

Стоит отметить, что не только поляки интересовались творчеством А.Ф. Лосева, но и он интересовался польской культурой. Он с уважением отзывался о польском ученом – исследователе античной культуры Фаддее Зелинском (1859–1944), который одно время, с 1887 по 1920 год, до своего переезда в Польшу, работал в Санкт-Петербургском университете, а в 1906–1908 гг. был даже деканом Историко-филологического факультета. Зелинский воспитал целое поколение русских антиковедов, и А.Ф. Лосев, который, по его словам, не имел счастья учиться у Зелинского, считал его своим наставником и «идеалом ученого»<sup>6</sup>. Он высказывался положительно также о польских ученых-логиках, подчеркивал их заслуги для этой области знания. Неоднократно ссылался на труды таких польских авторов, как Владислав Татаркевич – знаток античной эстетики и историк философии, и Казимеж Айдукевич – логик, философ и историк науки. Польша была также первой страной, где он после второй мировой войны начал публиковаться.

В 2014 году появились новые публикации. Обширная часть 2 номера журнала «Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria» («Философское Обозрение – Новая Серия»), издаваемого Варшавским университетом, была посвящена творчеству А.Ф. Лосева. Том вышел по поводу прошедшей в 2013 году 120-й годовщины со дня рождения А.Ф. Лосева и 91-й годовщины со дня рождения Азы Алибековны

<sup>5</sup> См.: Obolovitch T. Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Kraków, 2011 [5].

<sup>6</sup> См. об этом: Krocak J. Tadeusza Zielińskiego i Aleksego Łosiewa rozważania nad antykiem // «Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria». 2014. Nr 2. S. 47.

Тахо-Годи, которая посвятила свою профессиональную жизнь пропагандированию философии А.Ф. Лосева. В номере журнала представлен блок материалов, содержащих научный анализ взглядов А.Ф. Лосева<sup>7</sup>, а также переведенный на польский язык фрагмент его повести «Женщина-мыслитель» и интервью с А.А. Тахо-Годи. Остановимся на этом интервью подробнее.

Во вводной части отмечается, что жизнь исследовательницы можно условно разделить на 3 этапа. Первый, до встречи с А.Ф. Лосевым и его супругой Валентиной Михайловной, сама А.А. Тахо-Годи назвала «путь зерна». Будущая ученая была как семя, которое ждет условий, чтобы прорасти. Второй начался тогда, когда молодая аспирантка классической филологии попала в дом Лосевых на Арбате и стала научным секретарем философа. Третий – продолжается по сегодняшний день – это жизнь интеллектуальной наследницы А.Ф. Лосева, жизнь самая зрелая, насыщенная, самостоятельная, но посвященная все одной и той же идее – пропаганде философии А.Ф. Лосева. Этот этап жизни исследовательницы не закончился с кончиной А.Ф. Лосева в 1988 г, а перенесся в другое измерение. А.А. Тахо-Годи интересно объясняла нам лосевский энциклопедизм. Он не следовал из какого-либо механического соединения отдельных научных дисциплин, но основывался на понятии всеединства, которое сформировал В.С. Соловьев и впоследствии развили представители философии Серебряного века. Это чувство всемирного всеединства и бесконечности настроило А.Ф. Лосева на диалектику и идею синтеза. Поэтому он старался узнать для себя главные основы гуманитарных наук, что вывело его на философию. Ведь именно философия имеет орудие для примирения в научном мировоззрении всех сфер человеческой жизни: науки, религии, искусства, этики, мифологии. Из отзывов польских читателей знаем, что А.Ф. Лосев вызывал уважение. Очень интересны также высказывания А.А. Тахо-Годи о польских следах в ее жизни, о польских книгах и поляках, которые встречались на ее пути. Интересен рассказ о том, как они вместе работали над «Историей античной эстетики» (первый том вышел в 1960 г.), рассказ об античности, о том, что в ней Запад и Восток соединяются. Ойкумена (в греческом – мир, заселенный людьми)<sup>8</sup> – это великое соединение Запада и Востока, и поэтому культура, которая появилась в результате этого соединения, является такой прочной, такой устойчивой. Все последующие культуры не мыслятся без ее влияния, так же, как и путь к христианству был невозможен без ее влияния. Поэтому всегда нужно начинать с Гомера, говорит А.А. Тахо-Годи, именно у него мы получим ответы на многие вопросы.

В 2015 году появились новые публикации, посвященные анализу творчества А.Ф. Лосева. В книге «Pawła Florenskiego filozofia wszechjedności» (2015 г.)

---

<sup>7</sup> См. статьи, вошедшие в этот номер: Uglik J. O istocie filozofowania Aleksego Łosiewa; Tacho-Godi E. «Rytuś» i «obrzęd» w opowiadaniu Aleksego Łosiewa «Teatroman»; Dobieszewski J. Łosiew o Sołowjowie; Krocak J. Tadeusza Zielińskiego i Aleksego Łosiewa rozważania nad antykiem; Obolevitch T. Estetyka w rozumieniu Władysława Tatarkiewicza i Aleksego Łosiewa; Kiejzik L. Sergiusz Bułgakow i Aleksy Łosiew, czyli o przyjaźni niemożliwej // «Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria». 2014. Nr 2 (90).

<sup>8</sup> Др.-греч. οἰκουμένη «заселённая» (земля).

(«Философия всеединства Павла Флоренского») молодой исследовательницы Юстины Крочак есть раздел «Школа Флоренского», где анализируются две личности – С.Н. Булгаков и А.Ф. Лосев<sup>9</sup>. В моей книге «Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni» (2015 г.) («Сергей Булгаков и философы Серебряного века. Рассуждения о дружбе») есть раздел, который является расширенной и дополненной формой выступления на конференции в «Доме Лосева» в 2013 году «Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской традиции», где я говорила о «дружбе неосуществимой»<sup>10</sup>. В перспективе предполагаются переводы трудов философов Серебряного века, в том числе «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева.

#### Список литературы

1. Jedynak St. Filozofia rosyjska // J. Dębowski i in. (red.). Mała encyklopedia filozofii. Pojęcia, problemy, kierunki, szkoły. Bydgoszcz, 1996. 572 s.
2. Obolevitch T. Twórczość Aleksego Fiodorowicza Łosiewa w Polsce // L. Kiejzik, J. Uglik (red.). Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga. Warszawa, 2012. 281 s.
3. Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / J. Uglik, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik (red.). Warszawa, 2012. 465 s.
4. Konstańczak M. Odkrywanie Łosiewa // ΣΟΦΙΑ. 2015. Vol. 15. C. 357–361.
5. Obolevitch T. Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Kraków, 2011. 569 s.
6. Krocak J. Pawła Florenskiego filozofia wszechjedności. Warszawa, 2015. 206 s.
7. Kiejzik L. Aleksy Łosiew, czyli znowu o przyjaźni niemożliwej // eadem. Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni. Warszawa, 2015. 270 s.

#### References

1. Jedynak, St. Filozofia rosyjska. J. Dębowski i in. (red.). Mała encyklopedia filozofii. Pojęcia, problemy, kierunki, szkoły. Bydgoszcz, 1996. 572 p.
2. Obolevitch, T. Twórczość Aleksego Fiodorowicza Łosiewa w Polsce. L. Kiejzik, J. Uglik (red.). Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga. Warszawa, 2012. 281 p.
3. Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku. J. Uglik, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik (red.). Warszawa, 2012. 465 p.
4. Konstańczak, M. Odkrywanie Łosiewa. ΣΟΦΙΑ, 2015, vol. 15, pp. 357–361.
5. Obolevitch, T. Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Kraków, 2011. 569 p.
6. Krocak, J. Pawła Florenskiego filozofia wszechjedności. Warszawa, 2015. 206 p.
7. Kiejzik, L. Aleksy Łosiew, czyli znowu o przyjaźni niemożliwej. Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni. Warszawa, 2015. 270 p.

<sup>9</sup> См.: Krocak J. Pawła Florenskiego filozofia wszechjedności. Warszawa, 2015. C. 155–162 [6].

<sup>10</sup> Kiejzik L. Aleksy Łosiew, czyli znowu o przyjaźni niemożliwej / eadem. Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni. Warszawa, 2015. C. 207–222 [7].

**РОССИЙСКО-ЯПОНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ\***

УДК 78.01(470)  
ББК 87.82(2)

**ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ЭСТЕТИКИ МУЗЫКИ  
В СОЧИНЕНИЯХ КНЯЗЯ В.Ф. ОДОЕВСКОГО**

Р. МИУРА  
Университет Васэда, Япония  
Тояма 1-24-1, Синдзюку, Токио, 162-8644, Япония  
E-mail: ray.bougainvillea@gmail.com

*Анализируются статьи В.Ф. Одоевского 1820-х гг. о философии и эстетике музыки как первый опыт систематического изложения музыкально-эстетических взглядов в российской музыкальной мысли. Рассматривается концепция философии музыки В.Ф. Одоевского, в основу которой положены идеи Канта и Шеллинга, отчасти Боэция, Баумгартена, Гегеля, Гальвани, Эрстеда и Ампера, а также хорошее знание Одоевским истории музыки и истории философии. Обозначены основные положения концепции Одоевского: сущность музыки в математической гармонии; законы искусства тождественны законам природы; в основе философии музыки законы логики и натурфилософии. Выделены два периода в развитии музыкально-критической деятельности Одоевского: «доглинкинский период» и «постглинкинский период». Отмечены отличительные черты музыкальной мысли Одоевского: его приверженность эстетике романтизма, увлечение немецкой музыкой и фундаменталистское отношение к музыке как таковой. Обращается внимание на то, что, размышляя об отношении между динамизмом гармонии и музыкальной эмоцией, Одоевский ссылается на электрофизиологию итальянского физиолога XVIII века Луиджи Гальвани. Прослеживается эволюция музыкально-эстетических воззрений Одоевского. Посредством реконструкции его позиции обозначены актуальные вопросы философии и эстетики музыки. В результате утверждается, что Одоевский создал свою философию музыки из разных философских понятий на методологической основе диалектики немецкого идеализма.*

*Ключевые слова: философия музыки В.Ф. Одоевского, диалектика в музыке, музыкальная эстетика, общая эстетика, русская философская эстетика, натурфилософия, немецкий идеализм.*

---

\* Публикуются статьи участников Международной научной конференции «Четвертые Международные чтения по истории русской философии “Российско-японский философский диалог”», состоявшейся 20–22 сентября 2016 г. в Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург. Организаторы конференции: Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербургское Философское общество, Университет Сантама (Япония), Дзётцу университет образования (Япония), Общество русской философии при Украинском философском фонде, Международный фонд поддержки социогуманитарных исследований и образовательных программ «Интерсоцис», Международный центр изучения русской философии и культуры, Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар; при поддержке РГНФ (грант № 16-03-14033).

## SOME ISSUES OF THE PHILOSOPHY AND AESTHETICS OF MUSIC IN THE WORKS BY V.F. ODOYEVSKY

REIYA MIURA

Waseda University

Toyama 1-24-1, Shinjuku, Tokyo, 162-8644, Japan

ray.bougainvillea@gmail.com

*The articles on philosophy and aesthetics of music of 1820s by V.F. Odoevsky are analyzed as the first experience of systematic explanation of musical-aesthetical views in Russian musical thought. The concept of the philosophy of music of V.F. Odoevsky is considered, it is based on ideas of Kant and Shelling, partly Boethius, Baumgarten, Gegel, Galvani, Oersted, Ampere as well as great knowledge of the history of music and philosophy by Odoevsky. Fundamental principles of Odoevsky's concept are pointed out: the essence of music is in mathematical harmony; the laws of art are equal to the laws of nature; the laws of logic and natural philosophy are in the basis of philosophy of music. Two periods in the development of musical-critical work of Odoevsky are pointed out: «preglinka period» and «postglinka period». The features of Odoevsky's musical thought are marked: his devotion to the aesthetics of romantism and his being interested in German music and fundamentalistic attitude to music as it is. Attention is paid to the fact that thinking over relation between dynamism of harmony and musical emotion Odoevsky refers to electrophysiology of the Italian physiologist of the 18th century Luigi Galvani. The evolution of musical-esthetical views of Odoevsky is traced and by means of reconstruction of his position actual issues of philosophy and esthetics of music are defined. In the conclusion it is stated that Odoevsky created his own philosophy of music from different philosophical ideas on the methodological basis of dialectics of German idealism.*

*Key words: V.F. Odoevsky, dialectic in music, philosophy of music, aesthetics of music, general aesthetics, Russian philosophical aesthetics, natural philosophy, German idealism.*

### *Введение*

Князь Владимир Федорович Одоевский (1803–1869) широко известен как русский писатель и философ XIX века, но известно, что его научные интересы распространялись также на сферу искусства, в особенности музыки.

В середине XVIII века в России распространились идеи просветительства, которые впоследствии под влиянием немецкого идеализма привели к развитию свободомыслия в дворянской среде, значительно усилившегося после Отечественной войны 1812 г. Когда в 1826 г., после смерти царя Александра I, произошло восстание декабристов, это свободомыслие было в значительной мере подавлено. В.Ф. Одоевский – характерный представитель своего времени, переживший эти общественные коллизии. Не столь широко известно, что Одоевский написал много музыкально-критических, ряд научных статей о музыке (его считают основоположником российского музыкознания), а кроме того он сам был автором ряда музыкальных произведений.

В.Ф. Одоевский известен как писатель и основатель московского литературно-философского кружка «Общество любителей». Его литературные произведения цикл «Русские ночи» (1844 г.), утопический роман «4338-й год» (1835 г.) и другие даже в современном мире считаются шедеврами. С другой стороны, его музыкально-критические и философские статьи, которые написаны в период



создания русской национальной композиторской школы, стали первыми материалами, открывающими историю русской музыкальной мысли. Без преувеличения можно сказать, что без исследования его музыкальной мысли летопись русской музыки не возможна, хотя до сих пор музыкальная мысль Одоевского в достаточной мере не исследована. Тому, вероятно, есть несколько причин, но сейчас мы выделим две, на наш взгляд, наиболее существенные. Первая причина – его богатое наследие оставалось нетронутым из-за недостатка человеческого-экономического ресурса в исследованиях русской музыки, и вторая – в России в течение 75-летнего советского периода, с одной стороны, придавали большое значение формально-аналитическому исследованию музыки, с другой – избегали исследований музыкальной мысли, поскольку эта область неизбежно смыкалась с современной художественной идеологией. Мы полагаем, что «неисследованность» музыкальной мысли Одоевского – яркий тому пример. Мы предлагаем рассмотреть развитие музыкальной мысли Одоевского и обозначить основные положения его концепции философии музыки.

### *Периодизация музыкальной мысли Одоевского*

В развитии музыкальной мысли В.Ф. Одоевского можно выделить два периода. Первый период – с 1822 до 1836 г., его можно назвать «доглинкинский период». В 1822 г. Одоевский начал свою музыкально-критическую деятельность. После роспуска «Общества Любомудрия» из-за восстания декабристов 1825 г. он переехал в Петербург, где возобновил литературную работу. В этот период можно отметить две отличительные черты его музыкальной мысли: первая – приверженность эстетике романтизма и увлечение немецкой музыкой, и вторая – фундаменталистское отношение к музыке как таковой.

Второй период наступает после 1836 г., это «постглинкинский период». В 1836 г. Одоевский познакомился с М.И. Глинкой и как музыкальный критик начал поддерживать его план создания национальной оперы. Сегодня считается, что русская национальная композиторская школа берет начало с оперы «Жизнь за царя» (1836 г.) М.И. Глинки и именно В.Ф. Одоевский своим пером утвердил эту позицию. Мы можем утверждать, что особенная черта его мысли этого периода – искания определения самобытности русского музыкального искусства.

В целях исследования музыкальной критики и философских статей Одоевского «первого периода» и особенностей музыкальной мысли России «доглинкинского периода» сосредоточим внимание на трех материалах: двух его музыкально-критических статьях «К редактору Вестника Европы» (1822 г.) и «Последний концерт (7-го Марта) филармонического концерта» (1835 г.) и философской статье «Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке» (1823–1825 гг.).

### *Осмысление музыки с позиции романтизма*

В первой музыкально-критической статье «К редактору Вестника Европы» Одоевский пишет: «Мне кажется, в сем отношении первое место после Ита-

лии занимает не Польша, а Германия. Отечество Моцарта и Гайдна должно иметь более сходство с Италией, чем Польша; что ж касается до общей любви к музыке, то могу уверить, как очевидец, что, вопреки мнению г-на Ш[аликова], не в Польше, а в Германии можно найти почти во всяком доме какой-нибудь музыкальный инструмент» [1, с. 314].

Эти слова свидетельствуют об очевидном стремлении нового поколения к немецкой музыке. Под музыкой Польши в данном контексте, вероятно, следует понимать сочинения Марии Шимановской (1789–1831). Эта пианистка и композитор открыла свой музыкальный салон в Петербурге, преподавала музыку детям императорской семьи и детям дворянского сословия. Дочь Шимановской, Целина Шимановская (1812–1855), была женой поэта Адама Мицкевича (1798–1855), а сама Мария была хорошо знакома с немецким поэтом Гёте, итальянскими композиторами Керубини (1769–1842) и Россини (1792–1868). В Петербурге в те годы сочинения и исполнения Шимановской пользовались огромным успехом. Писатель и журналист Петр Иванович Шаликов (1762–1852) настаивал на том, что в России польская музыка занимает место итальянской музыки, ссылаясь на известность Шимановской. Здесь Князь Одоевский возражает Шаликову. Познав богатство музыкальной культуры современной ему Германии, Одоевский предсказал, что Россию захватит немецкая музыка. Отметим, что статья была написана в 1822 г., то есть еще до создания «Общества любителей».

Еще одно упоминание о немецкой музыке содержится в другой статье Одоевского «Последний концерт (7-го Марта) филармонического концерта», которая осталась незаконченной и не была опубликована, но в настоящее время включена в книгу «Музыкально-литературное наследие» (под редакцией музыковеда Г.Б. Бернандта)<sup>1</sup>. Здесь Одоевский пишет о сочинении Гайдна следующее: «Концерт открылся двумя последними частями оратории Гайдна: Четыре времени года. Прекрасные развалины прекрасного здания! Как еще много свежего, нового под их вековым мохом. Правда, многое устарело – да как и не устареть! Кто не обкрадывал доброго Гайдна? – все, все черпали из богатого рудника его произведений, не выключая Моцарта и Бетховена; кому досталась счастливая фраза, кому неожиданное соединение инструментов, кому характер целой пьесы. Как чуден был старик Гайдн! Он часто хотел музыкою выразить именно то, что выходит из пределов этого искусства» [2, с. 116].

Эта статья Одоевского характеризуется двумя следующими позициями: он высоко оценивает немецкое музыкальное наследие и одновременно оценивает Гайдна с точки зрения эстетики романтизма. Последняя позиция особенно достойна внимания: Одоевский рассматривает Гайдна, которого теперь считают представителем венской классической школы, как композитора, выразившего музыкой «именно то, что выходит из пределов этого искусства». Статья написана в 1835 г., то есть через 8 лет после кончины Бетховена, в годы, когда в Западной Европе активную роль в музыкальной жизни играли Шопен и Мендельсон-Бартольди и наступил средний период романтизма. То, что он дал такую оценку

---

<sup>1</sup> См.: Музыкально-литературное наследие / под ред. Г.Б. Бернандта. М.: Государственное музыкальное издательство, 1956. 724 с.

сочинению Гайдна, которое современниками могло восприниматься как относительно устаревшее, указывает на его романтические воззрения на музыку.

### О сущности музыки

Рассмотрим статью «Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке», написанную в 1823–1825 годы. Эта первая музыкально-философская статья Одоевского осталась незаконченной. Рукопись статьи была обнаружена в библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в 1970-х гг., следовательно, в книгу «В.Ф. Одоевский: Музыкально-литературное наследие» (под редакцией Г.Б. Бернандта), которая считается основным материалом для исследований музыкальных воззрений Одоевского, она не была включена. Статья считается первой частью большой статьи<sup>2</sup>, и в ней затрагиваются разные темы – от общественной эстетики до эстетики философской, особенно в области музыки. В статье Одоевский определяет сущность музыки: «Живящий и мертвящий производители в природе – в музыке являются под видами согласия и несогласия. Как в природе всякое явление есть совокупность двух противоположностей, так и в музыке всякая фраза есть совокупность созвучия и противозвучия (*consonantia – dissonantia*)» [4, с. 157–158].

Здесь мы должны отметить два момента. Во-первых, он основывает сущность музыки на «согласии». Эта идея имеет долгую историю, в основе которой – трактат Боэция (480–525?), остготского философа-неоплатоника VI века, «Основы музыки» («*De institutione musica*») (между 500 и 510 гг.). Боэций классифицировал музыку на три категории: *Musica mundana* (музыка согласия мира – согласия мира, космоса и природы), *Musica humana* (музыка согласия человеческих души и тела) и *Musica instrumentalis* (реально звучащая музыка с инструментами и голосами)<sup>3</sup>. Эта идея господствовала в средневековой западноевропейской философии музыки со времени Боэция и вплоть до эпохи барокко. Соответственно, и понимание музыки Одоевским следует западноевропейской традиции<sup>4</sup>. Во-вторых, Одоевский принес диалектическую идею в осмысление музыки. В Западной Европе «согласие» в музыке считали высшей оценкой, тогда как «несогласие» – к музыке вообще отношения не имело (не являлось предметом музыки). Но в этой статье Одоевским утверждается синтез «согласия» и «несогласия», то есть очевидно диалектическое «снятие» – как в гегельянстве – средневековой музыкальной идеи Боэция.

Таким образом, размышления Одоевского о музыке выстраиваются на неоплатоновской философии музыки и включают элементы гегелевской диалектики.

<sup>2</sup> См.: Медов М.И. Примечание к «Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке» // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. В 2 т. Т. 2 / ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1974. С. 599 [3].

<sup>3</sup> См.: Боэций А.М.С. Основы музыки / подготовка текста, пер. с латин. и коммент. С.Н. Лебедева. М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2012. С. 3 [5].

<sup>4</sup> См.: Петров Д.Р. Одоевский, Глинка и органическая эстетика // М.И. Глинка. К 200-летию со дня рождения: материалы Междунар. науч. конф.: в 2 т. Т. 1. М., 2006. С. 434–435 [6].

*Натурфилософия, естествознание XVIII века  
и философия музыки Одоевского*

Рассмотрим взаимосвязь философии музыки Одоевского и натурфилософии и естествознания XVIII века. Как отмечает Р.Ю. Кузьмин, их «единство ... проявляется главным образом тогда, когда музыка снова и снова помещается в контекст – философский, естественнонаучный, психологический, исторический, педагогический – больший, чем сама музыка» [7, с. 104]. Источник философии музыки Одоевского включает естествоведение<sup>5</sup>. Одоевский объясняет функцию и основные положения движений созвучий на основе гальванической электрофизиологии и пишет так: «Трем явлениям динамического процесса соответствуют три рода движений созвучий: 1. Магнетизму – движение прямое (*motus vectus*); 2. Электринизму – движение противное (*motus contraries*); 3. Химизму с гальванизмом – совокупность сих двух движений – косвенное (*motus ob-ciquus*), которое есть именно то, что мы называем музыкою (+ – 0). Наконец, будет говорено о влиянии музыки на нас. Как звук показывает внутреннее состояние материи, то и музыка производит более действия на людей, живущих, так сказать, во внутренности их идеальной сферы» [4, с. 158–159].

Здесь Одоевский рассматривает действия созвучий в музыке и объясняет их, ссылаясь на электрофизиологию итальянского физиолога Луиджи Гальвани (1737–1798). В 1791 г. Гальвани обнаружил и исследовал электрические явления при мышечном сокращении («животное электричество») и пришел к выводу о их взаимосвязи. В 1820 г. датский физик Ханс Кристиан Эрстед (1777–1851) обнаружил отношение между магнетизмом и электричеством, а французский физик Андре-Мари Ампер (1775–1836) создал первую теорию, которая выражала связь электрических и магнитных явлений, и установил правило для определения направления действия магнитного поля на электрическую стрелку, известное как правило Ампера. Возможно, Одоевский не имел точных представлений о правиле Ампера, но он знал о взаимосвязи электрических и магнитных явлений. Статья Одоевского была написана спустя два года после этих научных открытий. В ней, опираясь на учение об этой взаимосвязи, он представил философское осмысление диалектического развития.

*Между «эстетикой Баумгартена» и «предромантизмом»  
в эстетике музыки Одоевского*

Влияние немецкого идеализма обнаруживается также в примечании к статье «От читателя журналов», написанной в 1823 г. для журнала «Вестник Европы». Одоевский пишет: «Одно невежество могло произвести мысль нелепую, что гений творит для себя правила; тогда бы не могло быть ни правил постоянных, ни постоянной мысли о красоте: всякий, почтя себя гением, изобрел бы для красоты новое основание и бесполезным спорам никогда бы конца не бы было. Образчик такого сумбура мы видим у французов и вообще у всех эмпириков. Если законы природы никогда не изменяются, то почему же

должны меняться законы искусств, когда и те, и другие имеют одно основание?» [8, с. 82].

Прежде всего, необходимо объяснить предысторию этой критики. В марте 1823 г. французским скрипачом Александром Буше (1778–1861) был дан концерт в Москве. Откликаясь на это событие, критик и редактор «Дамского журнала» князь П.И. Шаликов опубликовал в своем журнале восторженную статью «О концерте господина Буше»: «... г-н Буше есть вовсе необыкновенное явление на музыкальном горизонте. Кажется, что гений сего артиста не покоряется безусловно общим законам, общим правилам на своем поприще ...» [9, с. 720].

В упомянутой статье «От читателя журналов» Одоевский возражает против сентиментальности и нелогичности рассуждений Шаликова. Здесь важен тезис Одоевского об отличии «законов красоты» от «законов природы», что составляет основу эстетики немецкого философа А.Г. Баумгартена (1714–1762). В статье «Философские размышления о некоторых вопросах, касающихся поэтического произведения» (1735 г.) Баумгартен пишет: «Когда существует определение, можно легко придумать необходимый для него термин. Уже греческие философы и отцы церкви всегда четко различали αἰσθητά и νοητά и вполне ясно, что αἰσθητά для них является разнозначимым не только чувственному, так как этим названием обозначается также и отсутствие ощущений (следовательно, фантазмы). Итак, νοητά (постигаемое умом) – это познаваемое высшей способностью, объект логики; αἰσθητά ἐπιστήμης αἰσθητικῆς (чувственно воспринимаемые знаки чувственного) – объект эстетики»<sup>6</sup> [10, с. 452].

Этому утверждению Баумгартена соответствует позиция Одоевского. Вопрос об основаниях законов природы и искусства, который представлен Одоевским, соответствует определению эстетики Баумгартеном. Конечно, это соответствие не означает, что мысль Одоевского восходит непосредственно к Баумгартену. Возможно, в этом проявилось также влияние идеализма Лейбница и Вольфа. Но здесь очевидно различие в понимании элементов красоты между Одоевским, Кантом и Шеллингом.

В сочинении «Критика способности суждения» И. Кант связывает определение понятия красоты с суждением вкуса. Он пишет: «Для того чтобы определить, прекрасно ли нечто или нет, мы соотносим представление не с объектом познания посредством рассудка, а с субъектом и испытываемым им чувством удовольствия или неудовольствия посредством воображения (быть может, связанного с рассудком). Следовательно, суждение вкуса не есть познавательное суждение, тем самым оно не логическое, а эстетическое суждение, под которым понимают то суждение, определяющее основание которого может быть только субъективным»<sup>7</sup> [11, с. 40]. Но Одоевский не следует этой мысли Канта. Он не

<sup>5</sup> См.: Кузьмин Р.Ю. Музыка как предмет философии: Князь В.Ф. Одоевский и начала Московской консерватории // Научный вестник Московской консерватории. 2012. № 3. М.: Научно-издательский центр МГК. С. 114 [7].

<sup>6</sup> См.: Baumgarten: MPh. 44 §116.

<sup>7</sup> См.: Kant: AA V, KdU: 203.

считает суждения о красоте «вкусом». Скорее, он полагал, что суждения о красоте выражают объективную закономерность.

Понятие *красоты* у Одоевского основано на представлении о том, что, как предмет эстетики, она относится к сфере чувственности.

Однако в сочинении «Философия искусства» Шеллинг утверждает: «Красота и истина сами по себе, или согласно идее, едины. – Ведь, согласно идее, истина, как и красота, есть тождество субъективного и объективного; только истина созерцается субъективно, или в качестве первообраза, а красота – в отображении, или объективно. <...> Истина, которая одновременно не является красотой, не есть также абсолютная истина, и наоборот. – Чрезвычайно избитое противопоставление истины и красоты в искусстве основывается на том, что под истиной подразумевается обманчивая истина, которая схватывает лишь конечное. <...> Такого рода истина не есть еще красота в искусстве, и только абсолютная красота в искусстве есть вместе с тем и его подлинная истина в настоящем смысле слова» [12, с. 84]<sup>8</sup>.

Из приведенного суждения следует, что Шеллинг отождествляет сущность красоты в искусстве и истину и обнаруживает ее в их «цельности». Но Одоевский так не считает. В статье Одоевского отсутствует мысль о тождестве законов красоты и истины. Нам представляется, что ко времени написания указанной выше статьи он уже не находился под влиянием философии Шеллинга. Скорее, Одоевский подчеркивал объективный характер законов красоты.

Возвращаясь к статье Шаликова, заметим, что он называет скрипача Буше гением и артистом, в соответствии с наиболее общим смыслом искусства как мастерства.

Одоевский же, возражая Шаликову, подчеркивает важность законов музыкальной красоты в контексте практического исполнения. В этом отношении можно утверждать, что его точка зрения была ближе к позиции Баумгартена, чем к позиции Канта. Нам представляется также, что его понимание красоты в определенной мере восходит к этапам философии, предшествующим немецкому идеализму.

Вместе с тем это возражение против Шаликова было написано в контексте осуждения формальной красоты в исполнении музыки: Одоевский критикует исполнение Буше за излишек музыкального украшения и злоупотребление необыкновенной техникой игры. Он ценит, прежде всего, сущность и смысл музыкального сочинения, которым должно соответствовать техническое мастерство исполнителя. Это указывает на склонность Одоевского к классицизму и предромантизму в музыке.

---

<sup>8</sup> Шеллинг также писал: «До Канта все искусствоведение в Германии было простым отпрыском баумгартеновской эстетики; само слово [“эстетика”] было впервые употреблено Баумгартеном. Для суждения об этой эстетике достаточно будет упомянуть, что она в свою очередь была ветвью вольфианской философии. <...> С Кантовой “Критикой способности суждения” произошло то же, что и с его прочими произведениями. От кантианцев следовало ожидать, конечно, исключительной безвкусицы, как в философии – топорности. Многие выучили наизусть “Критику эстетической способности суждения” и излагали ее с кафедр и в книгах в качестве эстетики» [12, с. 60].



### Заключение

Сам Одоевский признает влияние немецкого идеализма, особенно шеллингианства, но анализ его статей указывает на то, что его философия музыки восходит к концепциям неоплатонизма и Баумгартена, а также основывается на существовавших естественнонаучных представлениях. И хотя основная его позиция и способ музыкального философствования указывают на эстетику предромантизма и идеи немецкой философии, в самих началах его осмысления музыки проявляется неоплатонический характер. Одновременно, он применил гегельянскую диалектику к анализу философии музыки. В учении о музыке он применяет этот метод, по крайней мере, в ранний период своих занятий философией музыки.

Можно также обнаружить несколько примеров, когда во взглядах Одоевского при высказываниях о конкретных музыкальных объектах просвечивают и схоластика, и натурфилософия XVIII в., и современное естествознание (например, музыкальная форма как внешняя категория и «голос» или «созвучие» как внутренняя категория). Таким образом, музыкальная мысль Одоевского охватывает значительно более широкие горизонты, чем эстетика романтизма и немецкого идеализма. Но немецкий идеализм был для Одоевского одним из важнейших (но не единственным!) источников философского осмысления музыки. В дальнейшем исследовании музыкальной мысли князя В.Ф. Одоевского необходимо будет учесть всю многогранность его философских воззрений.

### Список литературы

1. Одоевский В.Ф. К редактору вестника Европы // Вестник Европы. 1822. № 8. Апрель. С. 313–317.
2. Одоевский В.Ф. Последний концерт (7-го Марта) филармонического концерта // Музыкально-литературное наследие. М.: Музгиз, 1956. С. 116.
3. Медов М.И. Примечание к «Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке» // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. В 2 т. Т. 2 / ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1974. С. 599–603.
4. Одоевский В.Ф. Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. В 2 т. Т. 2 / ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1974. С. 156–168.
5. Бозций А.М.С. Основы музыки / подгот. текста, пер. с лат. и коммент. С.Н. Лебедева. М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2012. 408 с.
6. Петров Д.Р. Одоевский, Глинка и органическая эстетика // М.И. Глинка. К 200-летию со дня рождения: материалы Междунар. науч. конф.: в 2 т. / Московская государственная консерватория им. П.И. Чайковского, Санкт-Петербургская государственная консерватория: отв. ред. Н.И. Дегтярева, Е.Г. Сорокина. М.: Моск. гос. консерватория им. П.И. Чайковского, 2006. Т. 1. С. 431–440.
7. Кузьмин Р.Ю. Музыка как предмет философии: Князь В.Ф. Одоевский и начала Московской консерватории // Научный вестник Московской консерватории. 2012. № 3. М.: Научно-издательский центр МГК. С. 103–120.
8. Одоевский В. [От читателя журналов] // Одоевский В.Ф. Музыкально-литературное наследие / общ. ред., вступ. ст. и примеч. Г.Б. Бернандта. М.: Музгиз, 1956. С. 80–84.
9. Шаликов П.И. О концерте господина Буше // Московский Вестник. 14 Марта 1823. № 21. С. 720.

10. Баумгартен А.Г. Философские размышления о некоторых вопросах, касающихся поэтического произведения // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. М.: Искусство, 1964. С. 449–465.
11. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 5–330.
12. Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. С. 47–444.

### References

1. Odoevskiy, V.F. K redaktoru vestnika Evropy [To the editor of Europe's Bulletin], in *Vestnik Evropy*, 1822, no. 8 April, pp. 313–317.
2. Odoevskiy, V.F. Posledniy kontsert (7-go Marta) filarmonicheskogo kontserta [The latest concert (March 7) of philharmonic concert], in Odoevskiy, V.F. *Muzykal'no-literaturnoe nasledie* [Musical-literary heritage]. Moscow: Muzgiz, 1956, p. 116.
3. Medov, M.I. Primechanie k «Opyt teorii izyashchnykh iskusstv s osobennym primeneniem onoy k muzyke» [Commentary to «An experiment of the fine arts' theory with its peculiar application to music»], in *Russkie esteticheskie traktaty pervoy trety XIX veka: v 2 t., t. 2* [Russian aesthetic treatises in the first third of 19th century in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1974, pp. 599–603.
4. Odoevskiy, V.F. Opyt teorii izyashchnykh iskusstv s osobennym primeneniem onoy k muzyke [An experiment of fine arts' theory with its peculiar application to music], in *Russkie esteticheskie traktaty pervoy trety XIX veka: v 2 t., t. 2* [Russian aesthetic treatises in the first third of 19th century in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1974, pp. 156–168.
5. Boetsiy, A.M.S. *Osnovy muzyki* [The principle of music]. Moscow: Nauchno-izdatel'skiy tsentr «Moskovskaya konservatoriya», 2012. 408 p.
6. Petrov, D.R. Odoevskiy, Glinka i organicheskaya estetika [Odoevsky, Glinka and organism aesthetics], in *M.I. Glinka. K 200-letiyu so dnya rozhdeniya: materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii: v 2 t., t. 1* [M.I. Glinka 200th anniversary: Materials of the international academic meeting in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Moskovskaya gosudarstvennaya konservatoriya im. P.I. Chaykovskogo, 2006, pp. 431–440.
7. Kuz'min, R. Yu. Muzyka kak predmet filosofii: Knyaz' V.F. Odoevskiy i nachala Moskovskoy konservatorii [Music as an object of philosophy: Prince V.F. Odoevsky and the beginning of Moscow State Conservatory], in *Nauchnyy vestnik Moskovskoy konservatorii*, 2012, no. 3, pp. 103–120.
8. Odoevskiy, V.F. Ot chitatelya zhurnalov [From a reader of the journals], in Odoevskiy, V.F. *Muzykal'no-literaturnoe nasledie* [Musical-literary heritage]. Moscow: Muzgiz, 1956, pp. 81–84.
9. Shalikov, P.I. O kontserte gospodina Bushe [About the concert of Mr. Boucher], in *Moskovskie Vedomosti*, 14 Marta 1823, no. 21, p. 720.
10. Baumgarten, A.G. Filosofskie razmyshleniya o nekotorykh voprosakh, kasayushchikhsya poeticheskogo proizvedeniya [Philosophical Meditations on some matters pertaining to Poetry], in *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoy esteticheskoy mysli. T. 2* [The history of aesthetics. Monument of aesthetical thought in the world. Vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1964, pp. 449–465.
11. Kant, I. Kritika sposobnosti suzhdeniya [Critique of Judgement], in Kant, I. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [The complete works in 8 vol., vol. 5]. Moscow: Choro, 1994, pp. 5–330.
12. Shelling, F. *Filosofii iskusstva* [Philosophy of art]. Moscow: Mysl', 1966, pp. 47–444.

УДК 82:27(470:520)  
ББК83.3:86.37(5Япо:2Рос)

**БЕЗМОЛВНЫЙ ХРИСТОС И ГОВОРЯЩИЙ ХРИСТОС  
В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ РУССКОЙ И ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.  
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПОЭМЫ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО  
«ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР» И РОМАНА С. ЭНДО «МОЛЧАНИЕ»**

Р. ТОМАРИНО

Университет Васэда

162-8644, Токио, р-н Синдзюку, Тояма 1-24-1, Япония

E-mail: r.tomarino@ruri.waseda.jp

*Представлен сравнительный анализ поэмы русского писателя Ф.М. Достоевского «Великий инквизитор» в романе «Братья Карамазовы» и романа «Молчание» японского писателя С. Эндо. Основное внимание уделено анализу образа безмолвного Христа, явившегося великому инквизитору в поэме Достоевского, и Христа, говорящего с главным героем романа С. Эндо, католическим миссионером в Японии Родригесом, впоследствии отступившим от своей веры. Обосновывается предположение о намеренном молчании Христа, побуждающего великого инквизитора к поиску собственных ответов на свои вопросы. Отмечается особый характер общения, выразившегося в монологе великого инквизитора перед Христом. На основе анализа диалога Христа с главным героем романа «Молчание» Родригесом утверждается, что его диалог с Христом – это диалог с самим собой, а голос Христа – это его собственный внутренний голос, голос его совести. Обнаруживается сходство в изображении Родригеса и великого инквизитора, вопрошающих и отвечающих на собственные вопросы. Выявлены общие смысловые контексты диалогов Христа с великим инквизиторами в поэме Достоевского и Родригесом в романе Эндо. Сделан вывод о сходстве литературных приемов, используемых писателями для выражения внутреннего диалога героев произведений – великого инквизитора и Родригеса, несмотря на существенное отличие образа молчащего Христа, изображенного русским писателем Достоевским, от образа говорящего Христа в романе японского писателя Эндо.*

Ключевые слова: великий инквизитор и Родригес, сравнительный анализ литературных произведений, безмолвный и говорящий Христос, внутренний диалог.

**SILENT CHRIST AND SPEAKING CHRIST IN THE RUSSIAN  
AND JAPANESE LITERATURE. COMPARATIVE ANALYSIS  
OF THE POEM «GRAND INQUISITOR» BY F.M. DOSTOEVSKY  
AND NOVEL «SILENCE» BY ENDO SHUSAKU**

R. TOMARINO

Waseda University

1-24-1, Toyama, Shinjyuku(-ku), Tokyo(-to), 162-8644, Japan.

E-mail: r.tomarino@ruri.waseda.jp

*The article gives comparative analysis of the poem «Grand inquisitor» in the novel «The Karamazov brothers» by Russian writer F.M. Dostoevsky and novel «Silence» by Japanese writer S. Endo. The main attention is paid to the analysis of the image of silent Christ in front of Grand inquisitor, described by Dostoevsky, and Christ, speaking with main character, catholic missionary in*

*Japan Rodrigo, abandoning Christianity after, describing by Endo. It is mentioned that Christ's willful silence stimulates grand inquisitor to search his own answers in his own problems. It is marked that this Grand inquisitor's monologue in front of Christ has the specific feature of mutual communication. Analysis of dialogue between Christ and main character in the novel Silence Rodrigo convinces that he talked with himself, even if he himself thinks that he talks with Real Christ, that voice which Rodrigo hears is not the Christ's, but inner voice of his own conscience. That means Rodrigo and Grand inquisitor ask themselves and answer to themselves. The similarity of dialogue between Christ and Grand inquisitor in the poem by Dostoevsky and between Christ and Rodrigo in the novel by Endo is pointed out. It is concluded about the similarity of literal technique, used by Dostoevsky and Endo for the expression of inner dialogue by main characters in works – Grand inquisitor and Rodrigo, in spite of the complete difference of Christ by Dostoevsky from Endo: Christ in Russia keeps silent, but Christ in Japan talks.*

Key words: *Grand inquisitor and Rodrigo, comparative analysis of literary works, silent and speaking Christ, inner dialogue.*

### Введение

В поэме «Великий инквизитор» в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» герой поэмы, великий инквизитор, произносит свою тираду перед Иисусом Христом<sup>1</sup>, в то время как тот отвечает безмолвием. По форме его горячая речь является односторонним монологом, но после этого «монолога» духовное состояние великого инквизитора меняется. Сначала он ведёт себя властно по отношению к Христу и даже хочет сжечь Его на костре. Однако после своего «монолога» упрямый великий инквизитор испытывает страх перед Христом и отпускает Его. В то же время великий инквизитор не оставляет полностью своих убеждений: «Поцелуй (Христа) горит на его сердце. Но старик (великий инквизитор) остается в прежней идее»<sup>2</sup>.

Тем не менее можно предположить, что после того как великий инквизитор и безмолвный Христос расстались, диалог в сердцах обоих героев продолжался ещё долго, может быть, даже вечно. Это показывает, что данный «монолог» имеет особый характер, к нему причастны оба героя, и в то же время он отличается от обычного. Можно сказать, что данный «монолог» имеет особый характер взаимодействия. Подобный тип монолога является особым литературным приёмом.

В романе С. Эндо «Молчание» тоже есть образ Христа, но Христос здесь прямо говорит с человеком. Роман «Молчание», написанный Сюсаку Эндо (1923–1996), экранизирован М.Ч. Скорсезе в 2016 г.<sup>3</sup>

Сюжет романа возвращает читателя в Японию эпохи Эдо (XVII – сер. XIX вв.), когда католичество было запрещено официальным указом правительства. Но один молодой католический священник из Португалии по имени Родригес, главный герой этого романа, решает тайно проникнуть в Японию и распространить свою веру, невзирая на запрет. Священнику удаётся приехать в Японию, однако

<sup>1</sup> В поэме автор подразумевает Христа, однако не называет его по имени.

<sup>2</sup> См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 239 [1].

<sup>3</sup> См.: Эндо С. Молчание (Silence) / реж. М. Скорсезе. США: Paramount Pictures, 2016. 161 мин [2].

через некоторое время, когда он начинает проповедовать христианство, власти его арестовывают. Японские чиновники пытаются японских христиан на глазах у Родригеса и предлагают ему отречься от своей веры в обмен на освобождение этих новообращенных. Родригес молится Богу, но Он отвечает безмолвием. Молчание Бога, не отвечающего на страдания японских мучеников, и желание спасти японских христиан заставляют молодого священника согласиться на сделку и отречься от веры. Только когда Родригес наступает на фумиэ<sup>4</sup>, он слышит голос Христа:

«Родригес занес ногу – и вдруг его пронзила тупая, ноющая боль. Нет, это была не формальность<sup>5</sup>. Он надругается над самым святым, самым чистым, самым прекрасным. Боже, какая боль! Какая невыразимая мука!..

“Наступи! – прошептал ему медный Христос. – Наступи! Я знаю, как тебе больно. Наступи. Я пришел в этот мир, чтобы вы попирали меня, я несу этот крест, чтобы облегчить ваши страдания?”

Священник коснулся ногою распятия – и взошло солнце. Вдалеке прокричал петух»<sup>6</sup>.

Существует много споров вокруг этого эпизода. Так, католический священник К. Касуя критикует автора за то, что Бог в романе не только прерывает молчание, но и просит священника «попрать» свою веру. Находясь на позиции «истинного» христианина, он называет данный эпизод самым «жалким местом книги»<sup>7</sup>. Ю. Мисима также выступает с критикой произведения: «Разве не в том состоит задача литературы, чтобы изобразить молчание Бога как молчание и оставить все как есть?»<sup>8</sup>. В целом, диалог человека с Богом был воспринят довольно критично.

Для сравнения вспомним рассказ Л.Н. Андреева «Жизнь Василия Фивейского», в котором Господь ничего не отвечает Василию до самого конца<sup>9</sup>. Приведем несколько примеров из текста этого рассказа.

Во-первых, обратимся к эпизоду, когда священник Василий уходит в поле после смерти своего любимого сына. Там он молится и взывает к Богу:

«Один он был затерянный среди частых колосьев, перед лицом высокого пламенного неба. О. Василий поднял глаза кверху, – они были маленькие, ввалившиеся, черные, как уголь, и ярким светом горел в них отразившийся небес-

<sup>4</sup> Фумиэ – дощечка с изображением Христа или богородицы, которую в Японии в XVII–XIX вв. заставляли попирали ногами людей, подозреваемых в христианском веровании. Христианин, наступивший на фумиэ, считался ренегатом.

<sup>5</sup> Японский чиновник сказал Родригесу, что достаточно формального отречения: достаточно только наступить на фумиэ, но сохранить свою веру в душе.

<sup>6</sup> См.: Эндо С. Молчание / пер. с яп. Г.Б. Дуткиной, И.Л. Львовой. М.: Эксмо, 2015. С. 273 [3] (оригинал на японском языке см.: Эндо С. Молчание // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 2. Токио: Синтёся, 1999. С. 312 [4]).

<sup>7</sup> См.: Касуя К. О романе «Молчание» // Сэйки: Католический генеральный журнал. 1966. № 194. С. 2–7 [5].

<sup>8</sup> См.: Мисима Ю. Высший шедевр господина Эндо // Тьюоукоурон. 1966. № 11. С. 260 [6].

<sup>9</sup> См.: Андреев Л.Н. Жизнь Василия Фивейского // Андреев Л.Н. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1990. С. 489–554 [7].

ный пламень, – приложил руки к груди и хотел что-то сказать. Дрогнули, но не подались сомкнутые железные челюсти: скрипнув зубами, поп с силою развел их, – и с этим движением уст его, похожим на судорожную зевоту, прозвучали громкие, отчетливые слова:

– Я – верю.

Без отзвука потерялся в пустыне неба и частых колосьев этот молитвенный вопль, так безумно похожий на вызов. И точно кому-то возражая, кого-то страстно убеждая и предостерегая, он снова повторил:

– Я – верю»<sup>10</sup>.

Во-вторых, проанализируем еще один эпизод – повторная попытка отца Василия поговорить с Господом. Жена Василия Настя, не найдя в себе сил смириться с утратой сына, ударяется в пьянство. Тяжело ей и от того, что почти никто не приходит на похороны сына кроме его товарищей, а церковный староста Иван Порфирыч Копров открыто проявляет свое презрение к ней. Настя просит Василия о следующем сыне. Василий опять идет в поле, молится и обращается к Богу:

«Была долгая и мертвая тишина. И далеко за селом, за много верст от жилья, прозвучал во тьме невидимый голос. Он был надломленный, придушенный и глухой, как стон самой великой бесприютности. Но слова, сказанные им, были ярки, как небесный огонь.

– Я – верю, – сказал невидимый голос.

Угроза и молитва, предостережение и надежда были в нем»<sup>11</sup>.

В обеих сценах Бог промолчал и не ответил Василию.

Возвращаясь к роману «Молчание», отметим, что есть и другие мнения. Так, например, корейский критик С. Син считает, что «это не голос Бога, а голос, звучащий внутри Родригеса»<sup>12</sup>. Т. Сасабути считает, что в тюрьме перед актом отречения Родригес услышал голос Христа. Однако Эндо, автор романа, не дает ясного ответа на вопрос о том, действительно ли голос, услышанный Родригесом, – это голос Бога, или голос исходит из души самого Родригеса<sup>13</sup>.

В то же время В. Казак объясняет безмолвие Христа в поэме Достоевского следующим образом.

«В романе Достоевского мы встречаемся не с Христом, а с литературным образом Христа, и последний, если он хочет остаться в рамках достоверного, не может добавить ни единого слова к словам Нового Завета. Если что-либо добавлено, то это не от Христа, а от писателя. Даже в том случае, если бы слова производили впечатление полного согласия с духом дошедших через Новый Завет слов Христа, оставалось бы сомнение»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> См.: Андреев Л.Н. Жизнь Василия Фивейского // Андреев Л.Н. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. С. 491–492.

<sup>11</sup> Там же. С. 496.

<sup>12</sup> См.: Син С. Эндо Сюсаку: Иисус как мать. Токио: Изд-во университета Сенсю, 2009. С. 167 [8].

<sup>13</sup> См.: Сасабути Т. Новая японская литература и христианство: Главное о «Молчании» Эндо Сюсаку // Кокубунгаку: Исследование толкований и учебного материала. 1967. № 12. С. 40–46 [9].

<sup>14</sup> См.: Казак В. Образ Христа в «Великом инквизиторе» Достоевского // Достоевский и мировая культура: Альманах. 1995. № 5. С. 45 [10].



Почему Эндо посмел изобразить диалог Христа с человеком и добавить действие Христа, которое не было описано в Новом Завете? Проведем сравнительный анализ поэмы «Великий инквизитор» Достоевского и романа «Молчание» Эндо и постараемся разобраться, почему Эндо в своём произведении решил использовать такой литературный приём – диалог Христа с человеком.

Мы также попытаемся выяснить, почему японский писатель Эндо в своём произведении допускает обращение Христа к человеку, в то время как русский писатель Достоевский изображает Христа безмолвным. Ответ на эти вопросы позволит нам прояснить, в чём состоит различие в понимании диалога в русской и японской культурах, в частности диалога между Христом и человеком.

#### *Сравнительный анализ произведений Ф.М. Достоевского и С. Эндо*

Прежде чем приступить к сравнительному анализу произведений Достоевского и Эндо, вспомним эссе С. Эндо «Мы с Достоевским». В нем автор пишет: «К сожалению, на данный момент, какое бы произведение Достоевского я ни читал, я был лишь поражен им как читатель, но чтение не побуждало меня самого взяться за перо. Отчасти это происходит из-за различий в духовном мире России и Японии, из-за различия эпох и окружающей действительности, но, откровенно говоря, главное здесь – это то, что я чувствую, что мне это “не по зубам”»<sup>15</sup>.

Таким образом, Эндо утверждает, что Достоевский не оказал влияния на его произведения, поскольку Достоевский так велик, что Эндо не может подражать литературным приёмам своего учителя. Однако при прочтении их произведений можно увидеть, что на самом деле общие идеи все-таки присутствуют. Например, великий инквизитор так говорит Христу в поэме «Великий инквизитор»:

«Великий пророк твой в видении и в иносказании говорит, что видел всех участников первого воскресения и что было их из каждого колена по двенадцати тысяч. Но если было их столько, то были и они как бы не люди, а боги. Они [все участники первого воскресения] вытерпели крест твой, они вытерпели десятки лет голодной и нагой пустыни, питаясь акридами и кореньями, – и уж конечно ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы, свободной любви, свободной и великолепной жертвы их во имя твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных?»<sup>16</sup>.

В романе «Молчание» один из главных персонажей, Китидзиро, обращается к Родригесу. Китидзиро – вероотступник. Он был христианином, но когда католичество было официально запрещено в Японии, он отказался от своей веры

<sup>15</sup> См.: Эндо С. Мы с Достоевским // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 13. Токио: Синтёся, 1999. С. 55 [11].

<sup>16</sup> См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. С. 234.

из-за угрозы пыток. Это был слабый духом человек. После отказа от христианской веры он уехал в Макао. Когда Родригес и другие священники ищут проводника, который проводил бы их до Японии, то случайно встречают Китидзиро. Китидзиро везёт Родригеса с группой других священников в Японию и там исповедует у Родригеса и вновь принимает христианство. Однако, будучи арестованным по подозрению в христианском веровании, Китидзиро второй раз отрекается. Кроме того, он предаёт Родригеса и доносит на него. В результате Родригеса арестовывают. В одной из сцен Китидзиро встречается с Родригесом в тюрьме. Мучаемый душевными терзаниями, Китидзиро хочет покаяться, но, слабый духом, он только выкрикивает некоторые оправдания своему поступку:

«– Падре, да, я обманывал вас, падре, выслушайте же меня! Вы презирали меня... И я возненавидел вас и всех, кто был с вами. Да, я топтал Святой образ. Мокити и Итидзо – сильные, а я слабый, я не могу быть таким же сильным...»<sup>17</sup>.

Стражники, потеряв терпение, выскочили из караульной, с палками. Китидзиро пустился наутек. – Но я не виноват! – продолжал он вопить на бегу. – Знаете, как у меня болела нога? Я чуть не умер от боли! Господь создал меня слабым, отчего же он спрашивает с меня, как с сильных?! Разве это справедливо?!

Вопли то обрывались, то доносились снова, перемежаясь рыданиями.

– Падре, ну как же мне быть, ничтожной букашке? Падре, я донес не из-за денег, мне пригрозили...»<sup>18</sup>.

Здесь Китидзиро олицетворяет трагедию слабых людей, которые не могут строго следовать учению Христа<sup>19</sup>.

Вряд ли это совпадение случайно, оба писателя, и Эндо, и Достоевский, поднимают тему слабого духом последователя христианства.

#### «Голос Христа»

Ещё раз рассмотрим, что означает «голос Христа» в романе «Молчание». Три раза в романе Родригес думает, что слышит «голос Христа». Первый эпизод мы уже рассмотрели выше<sup>20</sup>. Второй раз «голос Христа» слышится Родригесу, когда он вспоминает свое отречение от веры:

---

<sup>17</sup> Мокити и Итидзо – земляки Китидзиро и японские христиане. Оба арестованы с Китидзиро. Китидзиро сразу предал свою веру, а они храбро жертвуют собственной жизнью ради веры.

<sup>18</sup> См.: Эндо С. Молчание. С. 187–188; Эндо С. Молчание // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 2. С. 269.

<sup>19</sup> В. Кантор писал по этому поводу: «Как видим, Великий инквизитор по сути дела обвиняет Христа в том, что Он – ницшеанский сверхчеловек. Но это явное передергивание, ибо, разумеется, как и показано в Евангелии, Христос приходил ко всем – и сильным, и слабым, бедным и богатым, но требовал полной отдачи себя и в этом смысле бедности, или, точнее, быть может, смирения перед Богом (selig, die arm sind vor Gott; Mat. 5, 3. В русском варианте: «блаженны нищие духом»; Мф 5, 3). Христос всех звал за собой, но, безусловно, на крестный путь решились лишь немногие» (см.: Кантор В. «Дневник писателя» Достоевского как провокация имперского кризиса в России // Вопрос литературы. 2007. № 1. С. 242 [12]).

<sup>20</sup> См.: Эндо С. Молчание. С. 273; Эндо С. Молчание // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 2. С. 312.

«Множество ног топтало его, и на доске с медальоном чернели следы. С расплющенного лица скорбно взирали глаза, говорившие: “Наступи. Наступи. Я пришел к вам затем, чтобы вы топтали меня...”»<sup>21</sup>.

Третий раз «голос» слышится в конце романа, когда происходит диалог Родригеса с Христом:

«– Боже, как я негодовал, слыша Твое молчание!

– Я не молчал. Я страдал рядом с тобой.

– Но ты же прогнал Иуду: “Что делаешь, делай скорее”! Что случилось с Иудой?

– Я вовсе не гнал его. Я лишь велел сделать то, что он хотел сделать, – так же, как я велел тебе наступить на Святое распятие. Ведь он очень страдал»<sup>22</sup>.

Рассматривая эти сцены, мы задаемся целым рядом вопросов. Что означает «голос Христа»? К кому этот голос был обращен, к Родригесу-христианину или Родригесу-отступнику? И был ли это голос Христа или лишь диалог самого Родригеса со своей нечистой совестью? Имеет ли право писатель изображать в своем произведении образ или «голос» Христа?

По мнению В. Казака, христианин в христианской литературе не может добавить к Священному писанию ни единого слова, иначе это будет не от Христа, а от писателя. Исходя из этого, христианский писатель Эндо не имел права «озвучивать» Христа в своем романе.

Однако обратимся к проблеме определения главного героя. Кто он: христианин или отступник? Герой сам мучается этим вопросом. Сначала герою кажется, что и после отречения он всё ещё остается христианином. Но позднее он дает письменную клятву в том, что отказывается от своей веры. На этот факт особое внимание обращает исследователь А. Касаи<sup>23</sup>. Последние слова главного героя: «Но, возможно, все эти слова о любви – лишь красивая ширма для малодушия?», – наводят нас на мысль о том, что Родригес сам признается в том, что слышал вовсе не голос Христа, а голос своего собственного малодушия. Для подтверждения этой точки зрения приведем пример из другого романа Эндо – «Самурай»<sup>24</sup>.

В 1612 г. по приказу крупнейшего военного феодала средневековой Японии, правившего на территории современной префектуры Мияги, в Испанию и Ватикан отправляется делегация, чтобы вести переговоры о внешней торговле в обмен на свободу проповедования. Священник Веласко, Павлоканец<sup>25</sup>, сопровождает делегацию из Японии как переводчик. В его душе зреют честолюбивые

<sup>21</sup> См.: Эндо С. Молчание. С. 278; Эндо С. Молчание // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 2. С. 315.

<sup>22</sup> См.: Эндо С. Молчание. С. 302; Эндо С. Молчание // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 2. С. 325.

<sup>23</sup> См.: Касаи А. Способ романа «Молчание» // Сборник: Трактаты новой литературы. В 20 т. Т. 20. Токио: Куресу, 2002. С. 291 [13].

<sup>24</sup> См.: Эндо С. Самурай / пер. с яп. В. Гривнина. СПб.: Азбука-классика, 2002. 347 с. [14] (оригинал на японском языке см.: Эндо С. Самурай // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 3. Токио, 1999. С. 207–437 [15]).

<sup>25</sup> На самом деле речь идет о Францисканцах. Но в романе автор заменяет названия орден на несуществующие.

вые планы, не соответствующие статусу священника. Встретившись с Папой Римским, он предлагает план распространения католической веры в языческой Японии, которая, по его мнению, в будущем даст много хороших христиан. В результате католическая церковь назначает его епископом в Японии, решив, что он способен реализовать свои планы.

Однако через некоторое время Веласко получил письмо от своего дяди. Петроканцы<sup>26</sup>, члены монашеского ордена, враждебного по отношению к Павлоканцам, прислали письмо Королю Испании, в котором утверждали, что в Японии усиливается угнетение христианства и ситуация с проповедованием католической церкви становится всё хуже и хуже. Поэтому они предлагают запретить японцам вести торговлю с Испанией. Веласко понимает, в каком сложном положении он оказывается, и обращает свою молитву к Богу. И тогда он слышит «голос Христа»:

«Ответь же мне, Господи! Японию хотят сейчас лишить Тебя. Твоя Церковь отворачивается от Японии. Епископы, архиепископы, кардиналы боятся ее, они не могут смириться с мыслью, что там и дальше будет литься кровь миссионеров, и хотят бросить на произвол судьбы оставшихся там верующих. Ответь мне, Господи. Должен ли и я подчиняться их приказу?»

Господи, прикажи мне бороться. Я одинок. Прикажи мне бороться с теми, кто мешает, кто завидует мне. Я не в силах покинуть Японию. Эта крохотная восточная страна – единственная для меня, и я должен покорить ее, неся ей истину. <...>

Иди, – послышалось вдруг Веласко. – Я посылаю вас как овец среди волков: будьте мудры как змеи и просты как голуби... И будете ненавидимы всеми за имя Мое, претерпевший же до конца спасется... Будьте мудры, как змеи»<sup>27</sup>.

В конце концов переговоры о продолжении внешней торговли в обмен на свободу проповедования заканчиваются неудачей и Веласко умирает мучеником в Японии. Этот факт говорит о том, что голос, который звучал внутри Веласко, исходил не от Бога, а от него самого. Это честолюбие шепчет Веласко на ухо нужные ему слова.

Как и Веласко, Родригес слышит свой собственный голос, звучащий внутри него. Если это так, то что такое «диалог между Родригесом и Христом»? Это «монолог», точнее говоря, «особый диалог» Родригеса с самим собой.

### *Голос из глубины души – внутренний диалог*

Таким образом, мы приходим к выводу, что голос, который звучит внутри Родригеса, это его собственный голос, а не голос Христа. Это означает, что Родригес спрашивает у самого себя и отвечает сам себе<sup>28</sup>. Великий инквизитор тоже формально спрашивает у самого себя и отвечает себе, как Родригес.

<sup>26</sup> На самом деле речь идет о Иезуитах. Но в романе автор заменяет названия орденов на несуществующие.

<sup>27</sup> См.: Эндо С. Самурай. С. 188–189 (оригинал на японском языке см.: Эндо С. Самурай // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 3. С. 327).

<sup>28</sup> Конечно, Родригес думает, что он разговаривает с Христом.

Великий инквизитор спрашивает у Христа: «Имеешь ли ты...»<sup>29</sup>, тем не менее он сам сразу отвечает Ему: «Нет, не имеешь»<sup>30</sup>. «Диалог» между великим инквизитором и Христом содержит такую особенность, как «задавать самому себе вопрос и отвечать на свой вопрос» себе самому. «Задавать самому себе вопрос и отвечать на свой вопрос» – это главная отличительная черта того особого приёма Достоевского, который он применяет, чтобы вести внутренний диалог. Это гораздо более простой способ прийти к пониманию происходящего, чем разговор между двумя людьми. В.Л. Комарович написал так: «Как известно, традиционная форма эпистолярного романа не только допускает, но почти требует, чтобы быстро чередующиеся письма двух корреспондентов задерживались бы в своей смене отрывками из дневников»<sup>31</sup>. Вероятно, часто бывает, что и в обычном диалоге герои быстро обмениваются мнениями. Имея это в виду, Достоевский и Эндю используют один и тот же приём – «задавать самому себе вопрос и отвечать на свой вопрос» в форме диалога.

Эдню не даёт нам безусловных свидетельств того, что внутренний голос в его романе – голос Христа. Тем не менее католический священник К. Касуя и писатель Ю. Мисима считают, что этот голос может быть голосом Бога. Однако Эндю не мог прямо использовать такой приём, как прямое обращение Христа к Родригесу, он только допускает это, чтобы осуществить ещё более глубокий диалог героя с самим собой, т. е. использует этот приём как писатель.

### Выводы

В поэме «Великий инквизитор» Христос ничего не говорит, он совершает только одно действие – «уходит»<sup>32</sup>. Таким образом, Христос в этом произведении выступает только как слушатель великого инквизитора. Однако присутствие Спасителя меняет духовное состояние великого инквизитора. Христос в поэме «Великий инквизитор», несмотря на свое молчание, предстает очень сильной фигурой. Своим безмолвием Христос даёт инквизитору мощный ответ.

Смердяков, герой романа «Братья Карамазовы», говоря о вере, утверждает, что Бог уже не несёт ответственность за человека вне Христианства: «Ибо едва только я скажу мучителям: “Нет, я не христианин и истинного бога моего проклинаю”; как тотчас же я самым высшим божьим судом немедленно и специально становлюсь анафема проклят и от церкви святой отлучен совершенно как бы иноязычником, так даже, что в тот же миг-с – не то что как только произнесу, а только что помыслию произнести, так что даже самой четверти секунды тут не пройдет-с, как я отлучен»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. С. 228–229.

<sup>30</sup> Там же. С. 228–229.

<sup>31</sup> См.: Комарович В.Л. Достоевский: Современные проблемы историко-литературного изучения. Л.: Образование, 1925. С. 28 [16].

<sup>32</sup> См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. С. 239.

<sup>33</sup> Там же. С. 118.

Достоевский в своей поэме показывает строгого Бога, который не признаёт никаких смягчающих обстоятельств. Смердяков в романе «Братья Карамазовы» думает, что после отречения от христианства Бог никогда не возьмет на себя ответственность за отступника.

В романе «Молчание» обратим особое внимание на то, что Родригесу-христианину Господь сначала также отвечает безмолвием. По мнению автора, такая содержательная пустота сама по себе должна давать исчерпывающий ответ истинно верующему. Но Родригес ее не слышит. Глас Господа раздаётся только после того, как главный герой позволил себе отступить от веры в своем сердце, когда пусть еще не действием и не словом, но мыслью допустил отречение.

С этого момента автор не может дольше оставлять своего героя в безмолвном одиночестве и позволяет ему услышать ответ на свой вопрос. Видимо, на это его толкает сострадание ко всем греховным и заблудшим в этом мире, от которых он не отделяет и себя. В одном эссе Эндо раскрыл свою позицию по этому вопросу, приведя историю из своей жизни: «“Почему вас, – спросил однажды профессор Чиеслик [специалист по японским христианам кон. XV – сер. XIX вв.], криво улыбаясь, – интересуют вероотступники?” Я слушал с улыбкой. Однако я все же ответил на вопрос. “Вот почему... я писатель. И я близок к ним”»<sup>34</sup>.

Христос Эндо, хотя и не становится спасителем для героев романа, но он не может остаться безучастным к их страданиям, не может не принять слабости даже вероотступников, таких как Китидзиро и Родригес. Христос у Эндо страдает даже тем, кто сам от себя отрекается<sup>35</sup>. «Говорящий Христос» Эндо – это не абсолютная «всеведущая и всемогущая» сущность, он чем-то похож на его вероотступников. Это пример, который показывает большое различие между образом русского православного Христа и японского католического Христа в литературе.

В поэме «Великий инквизитор» Христос остается безмолвным до конца. При этом он общается с великим инквизителем, вкладывая в его уста свою праведность. Однако в романе «Молчание» Христос вовсе не появляется и Христос функционирует как «Deus ex machina»<sup>36</sup>, а герой слышит лишь свой собственный голос, голос своей правды и своей надежды. Эндо видит в этом литературном ходе единственную возможность, чтобы уберечь Родригеса от крайнего отчаяния, от вывода об отсутствии существования Господа. Можно сказать, что своё другое «я» имеет целью спасти самого себя, представая перед героем в образе Христа. Эта мысль проскальзывает и в размышлениях Родригеса: «Но, возможно, все эти

<sup>34</sup> Эндо С. Мы с Достоевским // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 13. С. 116.

<sup>35</sup> См.: Эндо С. Молчание. С. 302; Эндо С. Молчание // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 2. С. 325.

<sup>36</sup> Выражение, означающее неожиданную, нарочитую развязку той или иной ситуации с привлечением внешнего, ранее не действовавшего в ней фактора. Часто является калькой с греч. Например, в поэме «Одиссея» Гомера главный герой Одиссей убивает бандитов-женихов после своего возвращения на родину из Трои. Родственники убитых женихов восстают, и складывается ситуация, когда почти невозможно избежать трагедии. Но неожиданно при посредничестве Афины заключается мир между Одиссеем и родственниками убитых (см.: Гомер. Одиссея. М.: Наука, 2000. С. 269–281 [17]).



слова о любви – лишь красивая ширма для малодушия?»<sup>37</sup>. Таким образом, «Говорящий Христос» позволяет Родригесу избежать самого печального конца.

Такая противоречивость христианской позиции главного героя Эндо находит отзвук и в жизни самого писателя. Эндо, будучи сам глубоко верующим католическим христианином, несмотря на неодобрение священнослужителей, не мог отказаться от отступных для церкви идей в своих произведениях. Как сам он написал, «<...> Литература и религия не совместимы. То есть литература и теология не совместимы. Вследствие этого я должен признать, что иногда мои произведения печалат и ранят священников и верующих. Я не мог не писать свои работы, хотя эти работы печалили моего знакомого священника и ранили сердце праведной монахини»<sup>38</sup>.

Но хочется отметить, что Достоевскому, как и Эндо, присуще стремление спасти своих героев. Достоевский излагает свои религиозные взгляды в пятой и шестой книгах романа «Братья Карамазовы». В книге пятой, в главе «Великий инквизитор», Достоевский показывает богохульство Ивана через диалог между великим инквизитом и Христом, в книге шестой, в главе «Русский инок», в последних словах умирающего старца Зосимы, обращенных к приятелям, включая Алёшу, звучит православная мысль Достоевского, тем самым утверждается победа веры над богохульством. Однако, как пишет Бахтин<sup>39</sup>, Достоевский создаёт особый, бесконечный диалог в своих произведениях. Следовательно, оба диалога становятся бесконечными, не предполагая однозначного ответа. Достоевскому невозможно показать победу взглядов Зосимы над атеизмом Ивана. Возможно, Достоевский-писатель в своем романе изменяет Достоевскому-христианину<sup>40</sup>. Здесь мы можем наблюдать любопытную тенденцию, проявляющуюся в желании Достоевского спасти своего героя. Таким образом, несмотря на то, что произведения Достоевского в некоторых аспектах мрачны и трагичны, они в конце концов ведут к свету.

Достоевский и Эндо оба выполнили свой долг художника.

#### Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 510 с.
2. Эндо С. Молчание / реж. М. Скорсезе. США: Paramount Pictures, 2016. 161 мин.
3. Эндо С. Молчание / пер. с яп. Г.Б. Дуткиной, И.Л. Львовой. М.: Эксмо, 2015. 316 с.
4. Эндо С. Молчание // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 2. Токио: Синтёся, 1999. 343 с.
5. Касуя К. О романе «Молчание» // Сэйки: Католический генеральный журнал. 1966. № 194. С. 2–7.
6. Мисима Ю. Высший шедевр господина Эндо // Тьюоукоурон. 1966. № 11. С. 260.

<sup>37</sup> См.: Эндо С. Молчание. С. 277; Эндо С. Молчание // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 2. С. 314–315.

<sup>38</sup> См.: Эндо С. Мы с Достоевским // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 13. С. 255.

<sup>39</sup> См.: Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. писатель, 1963. С. 338 [18].

<sup>40</sup> См.: Томарино Р. О смысле выражения диалогов в романе «Братья Карамазовы» // Площать Достоевского. 2016. № 25. С. 4–20 [19].

7. Андреев Л.Н. Жизнь Василия Фивейского // Андреев Л.Н. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1990. 638 с.
8. Син С. Эндо Сюсаку: Иисус как мать. Токио: Изд-во ун-та Сенсю, 2009. 276 с.
9. Сасабути Т. Новая японская литература и христианство: Главное о «Молчании» Эндо Сюсаку // Кокубунгаку: Исследование толкований и учебного материала. 1967. № 12. С. 40–46.
10. Казак В. Образ Христа в «Великом инквизиторе» Достоевского // Достоевский и мировая культура: Альманах. 1995. № 5. С. 37–53.
11. Эндо С. Мы с Достоевским // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 13. Токио: Синтёся, 1999. 448 с.
12. Кантор В. «Дневник писателя» Достоевского как провокация имперского кризиса в России // Вопросы литературы. 2007. № 1. С. 228–249.
13. Касаи А. Способ романа «Молчание» // Сборник о «Молчании» Эндо Сюсаку: Трактаты новой литературы. В 20 т. Т. 20. Токио: Куресу, 2002. 364 с.
14. Эндо С. Самурай / пер. с яп. В. Гривнина. СПб.: Азбука-классика, 2002. 347 с.
15. Эндо С. Самурай // Эндо С. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 3. Токио, 1999. 447 с.
16. Комарович В.Л. Достоевский: Современные проблемы историко-литературного изучения. Л.: Образование, 1925. 64 с.
17. Гомер. Одиссея. М.: Наука, 2000. 476 с.
18. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. писатель, 1963. 364 с.
19. Томарино Р. О смысле выражения диалогов в романе «Братья Карамазовы» // Площадь Достоевского. 2016. № 25. С. 4–20.

### References

1. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete Works in 30 vol., vol. 14]. Leningrad: Nauka, 1976. 510 p.
2. Endo, S. *Molchanie* [Silence]. Rezh. [movie director]. Moscow: Scorsese; USA: Paramount Pictures, 2016. 161 min.
3. Endo, S. *Molchanie* [Silence]. Moscow: Eksmo, 2015. 316 p.
4. Endo, S. *Molchanie* [Silence], in Endo, S. *Polnoe sobranie sochineniy v 15 t., t. 2* [Complete Works in 15 vol., vol. 2]. Tokyo: Shintyosha, 1999. 343 p.
5. Kasuya, K. O romane «Molchanie» [About the Novel of Silence], in *Seyki: Katolicheskii general'nyy zhurnal*, 1966, no. 194, pp. 2–7.
6. Misima, Yu. Vysshiiy shedevr gospodina Endo [Masterpiece of Mr. Endo], in *Tyuuoukouron*, 1966, no. 11, p. 260.
7. Andreev, L.N. Zhizn' Vasiliya Fiveyskogo [Life of Vasily Fiveysky], in Andreev, L.N. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 1* [Collected Works in 6 vol., vol. 1]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990. 638 p.
8. Sin, S. *Endo Syusaku: Iisus kak mat'* [Christ as Mother]. Tokyo: Izdatel'stvo universiteta Sensyu, 2009. 276 p.
9. Sasabuchi, T. Novaya yaponskaya literatura i khristianstvo: Glavnoe o «Molchanii» Endo Syusaku [New Japanese Literature and Christianity: The Essential Point of Silence by Endo Shusaku], in *Kokubungaku: Issledovanie tolkovaniy i uchebnogo materiala* [Japanese Literature: Research of interpretation and education], 1967, no. 12, pp. 40–46.
10. Kazak, V. Obraz Khrista v «Velikom inkvizitore» Dostoevskogo [Image of Christ in Grand Inquisitor by Dostoevsky], in *Al'manakh «Dostoevskiy i mirovaya kul'tura»*, 1995, no. 5, pp. 37–53.
11. Endo, S. My s Dostoevskim [Dostoevsky and I], in Endo, S. *Polnoe sobranie sochineniy v 15 t., t. 13* [Complete Works in 15 vol., vol. 13]. Tokyo: Sintesia, 1999. 448 p.
12. Kantor, V. «Dnevnik pisatelya» Dostoevskogo kak provokatsiya imperskogo krizisa v Rossii [Writer's Diary by Dostoevsky as agitation of imperial crisis in Russia], in *Voprosy literatury*, 2007, no. 1, pp. 228–249.

13. Kasai, A. Sposob romana «Molchanie» [Method of novel «Silence»], in *Sbornik o «Molchanii» Endo Syusaku: Traktaty novoy literatury v 20 t., t. 20* [Collection Treaties about «Silence» by Endo Shucaku: Collection Treaties of Modern Literature in 20 vol., vol. 20]. Tokyo: Kuresu, 2002. 364 p.
14. Endo, S. *Samuray*. Saint Petersburg: Azbuka-krassika, 2002. 347 p.
15. Endo, S. *Samuray* [Samurai], in Endo, S. *Polnoe sobranie sochineniy v 15 t., t. 3* [Complete Works in 15 vol., vol. 3]. Tokyo, 1999. 447 p.
16. Komarovich, V.L. *Dostoevskiy: Sovremennye problemy istoriko-literaturnogo izucheniya* [The Modern Problem of History-Literal Research]. Leningrad: Obrazovanie, 1925, p. 64.
17. Homer. *Odicceya* [Odyssey]. Moscow: Nauka, 2000. 476 p.
18. Bakhtin, M.M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1963. 364 p.
19. Tomarino, R. О smysle vyrazheniya dialogov v romane «Brat'ya Karamazovy» [About the thought of expression of dialogue in novel «The Brothers Karamazov»], in *Ploshchad' Dostoevskogo*, 2016, no. 25, pp. 4–20.

УДК 141.7:316.32

ББК 87.3(0)5/6-685

## М.А. БАКУНИН В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

К. ЯМАМОТО

Университет префектуры Симанэ  
г. Хамада, Нобара 2433-2, 697-0016, Япония  
E-mail: kenso.yamamoto@gmail.com

*Рассматривается значение философских взглядов русского анархиста М.А. Бакунина для так называемого «глобального анархизма», или «нового анархизма», который очень распространен среди деятелей и мыслителей современного направления антиглобализма. Несмотря на немалое влияние анархистского движения на историю человечества, значение анархистской теории Бакунина зачастую недооценивают. Более того, главные теоретики и деятели современного анархистского движения не признают (и/или не хотят признать) ни теоретической связи, ни принципиальной общности между классическим анархизмом, представленным Бакуниным и П.А. Кропоткиным, и современным анархизмом, представленным глобальными анархистами. Выявлено, что причина этой тенденции состоит в различии между представлениями обеих сторон о значении насилия как метода революционной борьбы: первые при определенных условиях оправдывали терроризм, хотя и не считали его ни необходимым, ни целесообразным, вторые отнюдь не признают терроризм, потому что, зная историю террористической борьбы в конце XIX – начале XX в., которую часто считают аргументом тождественности анархиста и террориста, понимают бесплодность и бесперспективность данного направления и уклоняются от наклеивания ярлыка «террориста» на себя. Дан анализ основных принципов классического и современного анархизма. В результате данного анализа утверждается, что Бакунин является одной из самых значимых фигур, положивших начало новому направлению в современном анархизме. В заключение выявлены не только теоретическая связь и принципиальная общность между классическим и современным анархизмом, но и раскрыта актуальность «скрытой истории (анархизма)» в современном мире.*

Ключевые слова: анархизм, глобализация, идеология, неолиберализм, терроризм, русская философия, радикализм, классический анархизм, глобальный анархизм.

**M.A. BAKUNIN IN GLOBALIZING WORLD**

K. YAMAMOTO

The University of Shimane, Hamada city

Nobara 2433-2, 697-0016, Japan

E-mail: kenso.yamamoto@gmail.com

*In this article the significance of philosophical views of Russian anarchist M.A. Bakunin on so-called «global anarchism» that is wide-spread among anti-globalistic activists and thinkers is considered. Despite of the considerable influence of anarchist movement on the history of humanity, the meaning of Bakunin's anarchism theory has been often underestimated. Furthermore, main theorists and activists of contemporary anarchist movement don't recognize (and/or don't want to admit) neither theoretical connection nor fundamental commonality between classical anarchism, represented by Bakunin and P.A. Kropotkin, and contemporary anarchism, represented by global anarchists. It is revealed that the reason of this tendency is in the difference between the views of both sides on violence as method for revolutionary struggle: on the one hand, the former justifies terrorism under certain conditions, although they did not consider it necessary or appropriate; but on the other hand, the latter doesn't recognize terrorism because, knowing the history of terroristic struggle in the end of XIX – the beginning of XX centuries, which has been considered as an argument of the synonymity of anarchist and terrorist, global anarchists understand the futility and impudence of this direction and recuse themselves from labeling the «terrorist» on themselves. Furthermore, the main principles of classical and contemporary anarchism are analyzed. As the result, it is argued that Bakunin is the pioneer of contemporary new anarchism. In the end, author shows not only the theoretical connection and fundamental commonality between classical anarchism, but the actuality of «hidden history (of anarchism)» in the present world.*

Key words: *anarchism, globalization, ideology, neo-liberalism, terrorism, Russian philosophy, radicalism, classical anarchism, global anarchism.*

Крупный ученый Б. Андерсон (1936–2015), автор знаменитой книги «Воображаемые сообщества» отмечает: «Мао Цзэдун изначально не был марксистом, а был анархистом. Кореец, который совершил убийство Хиробуми Ито<sup>1</sup>, не был марксистом, а был анархистом. Большинство убитых известных японских левых деятелей не было марксистами, а были анархистами. Это нераскрываемая, скрытая история»[1, с. 48].

В последние годы некоторые исследователи и публицисты употребляют термин «глобальный анархизм» для определения современного анархистского движения. Этот термин обозначает мировой феномен роста сторонников анархизма<sup>2</sup>. Строго говоря, это означает рост новой критической силы, отличающейся от старого левого движения, в противовес существующей экономичес-

---

<sup>1</sup> Японский политик. В 1841 г. родился в преф. Ямагути. В 1885 г. он стал первым председателем совета министров Японии. После Русско-японской войны (1904–1905 гг.) он вступил в должность генерал-губернатора Кореи, которая с 1905 г. была протекторатом под господством Японии. В 1909 г. в г. Харбине Ито был убит корейским националистом Ан Чунгыном (1879–1910).

<sup>2</sup> См.: Танака Х., Хиязаки М., Яманака Ч. Прошлое, настоящее и будущее глобального анархизма: новый анархизм современной Японии. Осака: Кансайское общество исследователей анархизма, 2014. С. 9 [2].

кой и политической системе, а также господствующей идеологии (неолиберализм), оправдывающей ее действительность<sup>3</sup>.

В 80-е и 90-е гг. XX века распался социалистический режим в СССР и Восточной Европе. В то же время политика государств Западной Европы, а также политика США и Японии приняла неолиберальное направление. Оно нашло поддержку людей, определяющих депрессию 70-х гг. как выход из кейнсианства и бюрократизма. На фоне мировой дискредитации социалистической и социал-демократической идеологии неолибералы посчитали теорию «конца истории» Ф. Фукуямы как доказательство верности своего направления<sup>4</sup>.

Однако в результате распространения неолиберальной идеологии (рыночный фундаментализм) произошел рост социальной конкуренции и поляризации. К тому же увеличился рост уровня недоверия и морального упадка среди людей. Таким образом, действительность показала недейственность неолиберального проекта, согласно которому человеческая свобода и экономическое развитие реализуются на основе дерегуляции и рыночного принципа.

На данном фоне анархизм, как реальная альтернатива социализму и неолиберализму, привлекает к себе внимание современных людей. Одним из проявлений современного анархизма является движение антиглобализма, представителями которого являются молодые люди, пережившие неолиберальную политику в 80-е годы XX века. К ним относятся те, кто выражает протест против господствующих международных организаций (ВТО, МВФ, Всемирного банка и т. д.), супердержав, глобальных предприятий. Более того, данное движение сотрудничает со многими общественными деятелями, которые занимаются другими вопросами («война», «ядерное оружие», «атомная энергетика», «окружающая среда», «природные бедствия», «права женщин», «сексуальные меньшинства», «права животных» и т. д.). Таким образом, разнообразные группы людей и отдельные лица борются за освобождение «личности», против «господства» в разных сферах.

Движение современного нового анархизма проявляет себя в немедленной и непрерывной критике «господства», а также в сопротивлении всемирной пропаганде этого «господства» посредством интернета. Для этого движения характерно методологическое отличие от классической концепции революции, согласно которой вопрос должен быть решен только совершением революции, а неревolutionные практики и сопротивления относятся к реформизму. В отличие от классической концепции, современные анархисты, стремясь к созданию анархии через освобождение отдельных лиц и групп в «данный момент» и в «данном месте», выступают за соединение разных движений<sup>5</sup>. Совокупность разнообразных, критических практик и сопротивлений и объединение их на основе данного подхода и представляет собой «глобальный анархизм», или «новый анархизм».

<sup>3</sup> См.: Шумаков А.А. История антиглобалистского движения в странах Европы и Америки: дис. ... канд. ист. наук. Тула, 2014. С. 26–53 [3].

<sup>4</sup> См.: Гусев Д.В. Эсхатологические мотивы в концепции конца истории Ф. Фукуямы // Наука и современность. 2010. Вып. 3–3. С. 17 [4].

<sup>5</sup> См.: Коцюбинский Д.А. Глобальный сепаратизм: главный сюжет XXI века. М., 2013. С. 23 [5].

В основном глобальные анархисты и их сторонники не признают (и/или не хотят признать) идейного влияния классического анархизма. Публицист Б. Эпштейн отмечает: «В отличие от радикальных марксистов 60-х гг., внимательно читавших произведения Ленина и Мао, современные активисты-анархисты не читают произведений Бакунина» [6, с. 1]. Кроме того, антрополог Д. Гребер, ведущий теоретик «нового анархизма», подчеркивает «разрыв» между новым и классическим анархизмом. Согласно ему, моделью современной анархистской организации и технологии борьбы является «борьба в постколониальном мире», а не классический анархизм<sup>6</sup>.

Нетрудно представить причину, почему современные анархисты хотят отделить себя от классических анархистов. Нам кажется, они остерегаются ярлыка «террориста» на себя. Действительно, в истории часто отождествляли анархистов и террористов. В современном мире «террорист» представляется символом абсолютного зла, которое должно быть безусловно уничтожено. Следовательно, нет ничего хуже ярлыка «террориста». В этом смысле, естественно, что тот, кто называет себя анархистом, осторожен в отношении к классическому анархизму.

В основном, большинство анархистов отрицательно относились к насилию. Но после убийства Александра II народолюбцами (1881 г.) в мире распространился «терроризм» как метод «пропаганды действием». До начала XX века многие политические лица были убиты. П.А. Кропоткин (1845–1921), который в своё время был самым влиятельным анархистом, в принципе не признавал терроризм как действующий метод, но допускал насилие со стороны народа. С его точки зрения, это насилие – вынужденная месть владыкам за многовековое угнетение<sup>7</sup>. С точки зрения О.В. Будницкого, специалиста по истории терроризма в России, Кропоткин никогда в принципе не отрицал террор, хотя его отношение к целесообразности террористической тактики и ее эффективности было осторожным<sup>8</sup>.

Так, не говоря о политической эффективности террористического акта, терроризм считали справедливым методом борьбы в регионах и странах, где политическая деятельность крайне ограничена. Например, корейский анархист Син Чхэхо (1880–1936) проповедовал идею терроризма как справедливого метода революционной борьбы за освобождение Кореи от японского империализма в прокламации «Манифест корейской революции» (1923 г.). Другие анархисты конца XIX – начала XX века часто использовали террористические методы революционной борьбы. Таким образом, анархисты часто отождествлялись с террористами.

Однако нельзя не признать общности между анархистами-террористами и глобальными анархистами. Это «пропаганда посредством информационной сети» и

<sup>6</sup> Greaber D. The New Anarchists // *New Left Review* (second series). 2002. № 13. P. 65–66 [7].

<sup>7</sup> См.: Сафаронов О.С. Теория революции в понимании П.А. Кропоткина // *Научные ведомости. Сер. «История. Политология. Экономика. Информатика»*. 2010. № 7 (78). Вып. 14. С. 147 [8].

<sup>8</sup> См.: Будницкий О.В. *Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология* (вторая половина XIX – начало XX в.). 2-е изд., доп. М., 2016. С. 196 [9].



«формирование глобальной сети движений». Период конца XIX – начала XX веков можно определить как время ранней глобализации. В то время, благодаря быстрому развитию телеграфа и пересечению подводных кабелей по главным океанам, быстрая коммуникация в мировом масштабе уже реализовалась. Анархисты-террористы того времени, осознавая пропагандистскую эффективность своих методов борьбы во всем мире, совершали террористические акты.

Кроме того, развитие морского транспорта и судоходства породило масштабное движение людей. Благодаря этому, как отмечает Б. Андерсон, анархисты могли избежать политического преследования и гнета в своей стране и жить иммигрантами в другой стране, а также с помощью международной почты и телеграфа формировать сеть товарищей во всем мире. Более того, активно занимаясь переводами книг, прокламаций, статей и т. д., они играли посредническую роль в коммуникации между говорящими на разных языках<sup>9</sup>. Это развитие технологий пропаганды и сети агентов способствовало распространению прямого цепного действия, совершаемого в мировом масштабе.

Таким образом, несмотря на отрицание современными анархистами связи нового анархизма с классическим, нельзя не признать общности в методологии их борьбы. Поэтому можно определить современный анархизм как продолжение классического.

Признавая, что классический и современный анархизм имеют общую платформу, можно считать, что М.А. Бакунин (1814–1876) был одним из предшественников современного анархизма. Нам кажется, что среди многих произведений Бакунина самым ярким выражением проникнувших в современный анархизм идей является его работа «Государственность и анархия» (1873 г.), особенно «Прибавление А», посвященное практической стороне революционной борьбы. Исследователи отмечают, что она оказала немалое влияние на деятелей движения «в народ» в 70-е гг. XIX в.<sup>10</sup> Если говорить о связи с современным анархизмом, то необходимо отметить три тезиса работы М.А. Бакунина.

Во-первых, Бакунин подчеркивает, что «освобождение народа» является «народным делом». По Бакунину, путь революции зависит от состояния и потребности самих же индивидуумов, составляющих народ<sup>11</sup>. С точки зрения Бакунина, революция относится к жизненному и созидательному делу каждого индивидуума.

Во-вторых, анархист говорит о необходимости «солидарности открытых сообществ». На его взгляд, причина бед России – это «замкнутость общины»<sup>12</sup>. В России существует много общин. Но каждая община является замкнутой единицей. К тому же из-за того, что они не объединяются друг с другом, с одной сто-

<sup>9</sup> См.: Бенедикт Андерсон о глобализации / под ред. Н. Умэтори. Токио: Кобунся, 2007. С. 89–92 [10].

<sup>10</sup> См.: Кислицына И.Л. Бакунизм на юге России: 70-е годы XIX века. Владивосток, 1992. С. 94 [11].

<sup>11</sup> См.: Бакунин М.А. Государственность и анархия. Прибавление А. // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М., 1989. С. 504 [12].

<sup>12</sup> Там же. С. 517.

роны, народ изолируется и слабеет, с другой – самодержавная власть усиливается. Поэтому Бакунин предлагает объединение изолированных общин для объединения народных сил.

В-третьих, Бакунин указывает на важность «информации» и «пропаганды». На его взгляд, непонимание всероссийского «дела» является препятствием для всенародного восстания в России<sup>13</sup>. В целях консолидации народов он предлагает издание «народной газеты»<sup>14</sup>, что, по Бакунину, способствует всеобщему пониманию существования всенародного дела и чувству солидарности<sup>15</sup>.

Таким образом, Бакунин проповедовал: 1) необходимость солидарности индивидуумов и сообществ на основе взаимного уважения; 2) формирование сознания солидарности посредством информационной сети и пропаганды; 3) распространение революционного движения и объединение движений в разных странах. Эти принципы проникают в основные идеи современных анархистов, которые пытаются создать и распространить анархию через информационную сеть в мировом масштабе. Иначе говоря, они наследуют методологию бакунизма даже не осознавая этого, что свидетельствует об актуальности идей Бакунина.

### Список литературы

1. Андерсон Б. Лекции в Женском университете Нара / под ред. Н. Огава и Г. Мизугаки. Киото: Изд-во Камогава, 2014. 136 с.
2. Танака Х., Хиязаки М., Яманака Ч. Прошлое, настоящее и будущее глобального анархизма: новый анархизм современной Японии. Осака: Кансайское общество исследователей анархизма, 2014. 176 р.
3. Шумаков А.А. История антиглобалистского движения в странах Европы и Америки: дис. ... канд. ист. наук. Тула, 2014. 245 с.
4. Гусев Д.В. Эсхатологические мотивы в концепции конца истории Ф. Фукуямы // Наука и современность. 2010. Вып. 3–3. С. 15–20.
5. Коцюбинский Д.А. Глобальный сепаратизм: главный сюжет XXI века. М.: Фонд «Либеральная Миссия», 2013. 132 с.
6. Epstein B. Anarchism and the Anti-Globalisation Movement // Monthly Review. 2001. 53:4. P. 1.
7. Greaber D. The New Anarchists // New Left Review (second series). 2002. № 13. P. 61–73.
8. Сафаронов О.С. Теория революции в понимании П.А. Кропоткина // Научные ведомости. Сер. История. Политология. Экономика. Информатика. 2010. Вып. 14. № 7(78). С. 145–149.
9. Будницкий О.В. Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология (вторая половина XIX – начало XX в.). 2-е изд., доп. М.: РОССПЭН, 2016. 383 с.
10. Андерсон Б. О глобализации / под ред. Н. Умэмори. Токио: Кобунся, 2007. 227 р.
11. Кислицына И.Л. Бакунизм на юге России: 70-е годы XIX века. Владивосток: ДВО РАН, 1992. 205 с.
12. Бакунин М.А. Государственность и анархия. Прибавление А. // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 503–524.

<sup>13</sup> См.: Бакунин М.А. Государственность и анархия. Прибавление А. // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. С. 522.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 523.

## References

1. Anderson, B. *Lektsii v Zhenskom universitete Nara* [Lectures in Nara Women's University]. Kioto: Izdatel'stvo «Kamogava», 2014. 136 p.
2. Tanaka, Kh., Khiyazaki, M., Yamanaka, Ch. *Proshloe, nastoyashchee i budushchee global'nogo anarkhizma: novyy anarkhizm sovremennoy Yaponii* [The Past, Present and Future of Global Anarchism: The New Anarchism of Modern Japan]. Osaka: Kansayskoe obshchestvo issledovatelye anarkhizma, 2014. 176 p.
3. Shumakov, A.A. *Istoriya antiglobalistskogo dvizheniya v stranakh Evropy i Ameriki*. Diss. kand. ist. nauk [The History of Anti-Global Movement in the European and American Countries. Cand. hist. sci. diss.]. Tula, 2014. 245 p.
4. Gusev, D.V. *Eschatologicheskie motivy v kontseptsii kontsa istorii F. Fukuyamy* [Eschatological Motives in F. Fukuyama's Concept «the End of History»], in *Nauka i sovremennost'*, 2010, issue 3(3), pp. 15–20.
5. Kotsyubinskiy, D.A. *Global'nyy separatizm: glavnyy syuzhet XXI veka* [Global Separatism: Main Plot]. Moscow: Fond « Liberal'naya Missiya », 2013. 132 p.
6. Epstein, B. Anarchism and the Anti-Globalisation Movement. *Monthly Review*. 53:4, 2001, p. 1.
7. Greaber, D. The New Anarchists. *New Left Review* (second series), 2002, no. 13, pp. 61–73.
8. Safarov, O.S. *Teoriya revolyutsii v ponimani P.A. Kropotkina* [Revolutionary Theory in the Understanding of P.A. Kropotkin], in *Nauchnye vedomosti. Ser. Istoriya. Politologiya. Ekonomika. Informatika*, 2010, no. 7(78), issue 14, pp. 145–149.
9. Budnitskiy, O.V. *Terrorizm v rossiyskom osvoboditel'nom dvizhenii: ideologiya, etika, psikhologiya (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)* [Terrorism in the Liberation Movement: Ideology, Ethics, Psychology (the Second Half of XIX – the Beginning of XX)]. Moscow: ROSSPEN, 2016. 383 p.
10. Anderson, B. *O globalizatsii* [On Globalization]. Tokyo: Kobunsha, 2007. 227 p.
11. Kislytsyna, I.L. *Bakunizm na yuge Rossii: 70-ye gody XIX veka* [Bakuninism in Southern Russia: 1970s]. Vladivostok: DVO RAN, 1992. 205 p.
12. Bakunin, M.A. *Gosudarstvennost' i anarkhiya. Pribavlenie A* [Statehood and Anarchy. Appendix A], in Bakunin, M.A. *Filosofiya, sotsiologiya, politika* [Philosophy, Sociology, Politics]. Moscow: Izdatel'stvo «Pravda», 1989, pp. 503–524.

УДК 141.7(470)  
ББК 873(2)521-574

**«ОН МОЖЕТ И ДОЛЖЕН ПРИНЕСТИ БОЛЬШУЮ ПОЛЬЗУ»:  
В.С. СОЛОВЬЕВ И ПЕТЕРБУРГСКИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ<sup>1</sup>**

А.В. МАЛИНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет  
Университетская наб., 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация  
Социологический институт РАН  
ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, г. Санкт-Петербург, 190005, Российская Федерация  
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

*Приводятся мнения о В.С. Соловьёве профессоров Петербургского университета – историка Константина Николаевича Бестужева-Рюмина (1829–1897), слависта Владими-*

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РГНФ (проект № 16-03-00450).

ра Ивановича Ламанского (1833–1914), историка литературы и фольклориста Ореста Федоровича Миллера (1833–1889). К.Н. Бестужев-Рюмин, В.И. Ламанский и О.Ф. Миллер были не только убежденными, но и деятельными славянофилами, что позволяет расширить представления об отношении славянофилов к В.С. Соловьеву. Обозначено основное направление критики славянофилов, в центре которого теократическая утопия В.С. Соловьева, его призыв к объединению с римско-католической церковью. Эта критика подробно рассматривается на примере статьи О.Ф. Миллера «Церковь и византизм», которая была откликом на статью В.С. Соловьева «Славянский вопрос». Выявлены суть и причины несогласия петербургских славянофилов с В.С. Соловьевым, которые в философии В.С. Соловьева видели схематизм и «отвлеченные умствования». Отмечается, что К.Н. Бестужев-Рюмин, В.И. Ламанский и О.Ф. Миллер были последователями того либерального направления в славянофильстве, которое было представлено «московским кружком» 1840–1850-х гг. и основные идеи которого, как они полагали, были реализованы в либеральных реформах императора Александра II. Указывается, что их философские интересы не выходили за пределы историософских построений в духе А.С. Хомякова и Н.Я. Данилевского, а также их собственных «кабинетных» занятий. Делается вывод, что философия В.С. Соловьева не вписывалась в привычный для славянофилов круг идей, что и вызывало неприятие и критику с их стороны.

Ключевые слова: славянофильство, народ и государство, церковная политика, власть и церковь, историософия, философская полемика, национальная исключительность, византизм, идея империи, христианство.

**«HE CAN AND MUST DO MORE GOOD»:  
V.S. SOLOVYEV AND THE PETERSBURG SLAVOPHILES**

A.V.MALINOV

Saint Petersburg State University

7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences

d. 25/14, ul. 7th Krasnoarmeyskaya, St. Petersburg, 190005, Russian Federation

E-mail: a.v.malinov@gmail.com

*The article presents the opinions on V.S. Solovyov of St. Petersburg University professors: historian Konstantin Nikolayevich Bestuzhev-Ryumin (1829–1897), slavist Vladimir Ivanovich Lamansky (1833–1914), literary historian and folklorist Orest Fedorovich Miller (1833–1889). K.N. Bestuzhev-Ryumin, V.I. Lamanskii and O.F. Miller were not only convinced, but active Slavophiles, thus expanding the understanding of the attitude of the Slavophiles to V.S. Solovyov. The main direction of the Slavophiles criticism was noted, it is centred on theocratic utopia by V.S. Solovyov, his call for unity with the Roman Catholic Church. This criticism is examined in detail on the example of the article by O.F. Miller «The Church and Byzantium», which was a response to the article by V.S. Solovyov «The Slavic Question». Sense and reasons of disagreement of the St. Petersburg Slavophiles with V.S. Solovyov are revealed, they saw schematism and 'abstractive intellectualizing' in his philosophy. It is stated that K.N. Bestuzhev-Ryumin, V.I. Lamansky and O.F. Miller were followers of that liberal direction in Slavophilism, which was represented by the «Moscow association» of the 1840s–1850s. and whose main ideas, they believed, were realized in the liberal reforms of Emperor Alexander II. However, their philosophical interests did not go beyond the historiographical constructions in the spirit of A.S. Khomyakova and N.Ya. Danilevsky, as well as their own «cabinet» sessions. The philosophy of V.S. Solovyov did not fit into the usual range of ideas for them, which provoked rejection and criticism on their part.*

Key words: *Slavophilism, people, church, power, historiosophy, polemics, national exclusiveness, Byzantinism, empire, Christianity.*

В монографии о В.С. Соловьёве А.Ф. Лосев отмечал, что «отношение Вл. Соловьёва к славянофильству является чрезвычайно сложной проблемой, которая включает и такие, например, вопросы, как расположенность Вл. Соловьёва к А.С. Хомякову и И.С. Аксакову при отрицательном отношении к славянофильству вообще»<sup>2</sup>. Безусловно, мнение В.С. Соловьёва о славянофилах формировалось, в том числе, под влиянием славянофильских откликов на его работы и личного знакомства с последователями этого учения. Другой стороной той же проблемы является вопрос о том, как сами славянофилы относились к В.С. Соловьёву. Согласно А.Ф. Лосеву, многие славянофилы испытывали расположенность и личную симпатию к Соловьёву при общем отрицательном отношении к его учению. В.Л. Величко, например, свидетельствовал о «резком расхождении» (надо полагать, взаимном) В.С. Соловьёва с «известным воинствующим славянофилом» М.О. Кояловичем, к которому он, тем не менее, сохранял искреннее уважение и «часто ездил к нему вести дружеские споры»<sup>3</sup>. М.О. Коялович был не единственным столичным славянофилом, с которым вел знакомство Соловьёв.

Конечно, для Петербурга славянофильство не было органичным явлением. Родоначалники славянофильства противопоставляли свой кружок именно «петербургскому направлению». Тем не менее со временем славянофильство прижилось и в обезнароденной и онемеченной чиновно-бюрократической столице. На историко-филологическом факультете Петербургского университета, где В.С. Соловьёв защищал диссертации и был принят в должности приват-доцента на кафедру философии, он встретил поддержку, прежде всего, со стороны славянофильствующей профессуры: историка К.Н. Бестужева-Рюмина, слависта В.И. Ламанского, историка русской литературы и фольклориста О.Ф. Миллера. Благоприятное отношение славянофилов к В.С. Соловьёву вполне объяснимо. Своими ранними работами («Философские начала цельного знания» (1874 г.), «Три силы» (1877 г.)) он дал повод считать себя продолжателем дела московского кружка. Однако именно в Петербурге в мировоззрении В.С. Соловьёва произошел существенный поворот, когда он, по словам К.В. Мочульского, «отошел от славянофильства и даже православия»<sup>4</sup>. Этот поворот совпал с уходом В.С. Соловьёва из Петербургского университета. Петербургских славянофилов ждало скорое разочарование в Соловьёве. Разочарование особенно сильное на фоне тех ожиданий, которые они с ним связывали.

Мнение университетских славянофилов о В.С. Соловьёве и история их взаимоотношений интересны хотя бы тем, что известны в гораздо меньшей степе-

<sup>2</sup> См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 256 [1].

<sup>3</sup> См.: Величко В.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и творения // Вл.С. Соловьёв: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 287 [2].

<sup>4</sup> См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Вл. С. Соловьёв: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 688 [3].

ни, чем, например, его полемика с Н.Я. Данилевским, Н.Н. Страховым и К.Н. Леонтьевым. К.Н. Бестужев-Рюмин, В.И. Ламанский и О.Ф. Миллер оказались как бы в тени этой полемики, хотя во многом благодаря им эта полемика состоялась. К.Н. Бестужев-Рюмин, В.И. Ламанский и О.Ф. Миллер были одними из организаторов и активных деятелей Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. К.Н. Бестужев-Рюмин и В.И. Ламанский в разные годы были председателями этого общества и редакторами его «Известий», а О.Ф. Миллер – членом Совета Общества. Именно на страницах «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества», прежде всего, и развернулась прая славянофилов с В.С. Соловьевым. Университетские славянофилы были близко знакомы с Н.Я. Данилевским, во многом разделяли его взгляды. Цивилизационная концепция «трех миров» В.И. Ламанского формировалась в те же годы, когда Н.Я. Данилевский работал над «Россией и Европой», а его докторская диссертация «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», в которой В.И. Ламанский предпринял одно из первых развернутых изложений своего учения, печаталась в журнале «Заря» вслед за книгой Н.Я. Данилевского и вышла отдельным изданием в один с ней год (1871 г.). Несмотря на историографический жанр диссертации В.И. Ламанского, параллели с концепцией Н.Я. Данилевского были очевидны. Впрочем, их взаимное общение не позволяет говорить об одностороннем заимствовании. К.Н. Бестужев-Рюмин, как известно, занялся популяризацией учения Н.Я. Данилевского. Однако не стоит буквально переносить критику концепции Н.Я. Данилевского, высказанную В.С. Соловьевым, на В.И. Ламанского и К.Н. Бестужева-Рюмина. Столь же не обоснована и проекция на университетских славянофилов критических выпадов В.С. Соловьева против консерваторов. К.Н. Бестужев-Рюмин, В.И. Ламанский и О.Ф. Миллер продолжали как раз либеральную линию, идущую от ранних славянофилов, и открыто конфронтировали с националистически настроенными членами Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. Многочисленные переиздания работ В.С. Соловьева делают излишним пересказ его взглядов (как славянофильских, так и антиславянофильских), а богатая исследовательская литература позволяет опустить ход и содержание его полемики с Д.Я. Данилевским, Н.Н. Страховым и К.Н. Леонтьевым<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Путь: изд. автора, 1913 [4]; Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб.: Изд-во «Образование», 1913 [5]; Балув Б.В. Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь, 2001 [6]; Назарова Ю.Н., Возилов В.В. «Россия и Европа» в споре Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2002. № 2. С. 74–92 [7]; Дианов Д.Н. Вл. Соловьев и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений // Соловьевские исследования. 2008. № 4. С. 30–33 [8]; Луконин Д.Е. «Каждую русскую нотку ценить на вес золота...»: страницы спора о книге Н.Я. Данилевского // Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. История. Международные отношения. Вып. 1. С. 31–36 [9]; Фатеев В.А. В Страхе я вижу миниатюру современной России: полемические заметки об отношениях Н.Н. Страхова и Вл.С. Соловьева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. № 1. С. 111–128 [10]; Кантор В.К. Владимир Соловьев о соблазне национализма // Соловьевские исследования. 2010. № 4. С. 35–47 [11]; Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонть-



В личном плане ближе всего к В.С. Соловьёву стоял Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (1829–1897). Бестужев-Рюмин относил себя к ученикам С.М. Соловьёва (он окончил юридический факультет Московского университета, на котором С.М. Соловьёв читал курс русской истории в том же объеме, что и для историков), но регулярно выступал с подробнейшими критическими рецензиями на выходящие тома «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьёва, а также не без успеха опровергал построения других представителей «государственной школы» (К.Д. Кавелина и Б.Н. Чичерина). Взаимные отношения Бестужева-Рюмина и В.С. Соловьёва отчасти уже рассматривались на страницах «Соловьёвских исследований»<sup>6</sup>, нашли они отражение и на комментаторских задворках продолжающегося академического «Полного собрания сочинений и писем в двадцати томах» В.С. Соловьёва. В Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом) в фонде К.Н. Бестужева-Рюмина сохранилось семь писем к нему Соловьёва (РО ИРЛИ РАН. 25038/СЗХХХ657.Л. 1–14), опубликованных в свое время Э.Л. Радловым. Из писем видно, что именно через Бестужева-Рюмина Соловьёв передал историко-филологическому факультету свою докторскую диссертацию для защиты, шантажировал тот же факультет отъездом в Новороссийский университет, если ему не будет предоставлена «экстраординатура с доцентским жалованием», просил раздать экземпляры своих «Чтений о Богочеловечестве» курсисткам и проч. В 1878 г. В.С. Соловьёв пригласил Бестужева-Рюмина в качестве одного из соучредителей в создаваемое им «Общество любителей философских знаний».

Бестужев-Рюмин всячески поддерживал и по возможности покровительствовал В.С. Соловьёву (Бестужев-Рюмин преподавал русскую историю членам императорской семьи, в том числе в свое время и Александру III). Он гордился, что смог привлечь В.С. Соловьёва к преподаванию философии на Высших женских курсах, а позднее с интересом следил за его историософской публицистикой. Историк Е.Ф. Шмурло в книге о своем учителе приводит фрагменты из писем Бестужева-Рюмина, в которых тот высказывал свое отношение к В.С. Соловьёву и

---

ев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012 [12]; Варакин С.В. Философские основания «политической культуры» на русской почве (В.С. Соловьёв против Н.Я. Данилевского) // Известия Волгоградского государственного технического университета. 2014. Т. 19, № 24(151). С. 55–58 [13]; Мотовникова Е.Н. Н.Н. Страхов – В.С. Соловьёв: к основаниям полемики 1888–1894 г. // Экономика. Общество. Человек: материалы Междунар. науч.-практ. конф. «Приоритетные направления в развитии современного общества: междисциплинарные исследования». Ч. 2. Традиции и современность: духовное наследие Владимира Соловьёва / под ред. проф. Е.Н. Чижова. Белгород, 2014. С. 95–112 [14]; Мотовникова Е.Н. Эпистемологическая асимметрия (контуры сора В.С. Соловьёва и Н.Н. Страхова) // Теория и практика общественного развития. 2015. № 12. С. 329–332 [15]; Мотин С.В. «...Вероятно, у меня найдется для Вас что-нибудь менее спорное» (к истории взаимоотношений И.С. Аксакова и В.С. Соловьёва) // Соловьёвские исследования. 2014. № 2. С. 6–33 [16].

<sup>6</sup> См.: Смирнов Марк. Владимир Соловьёв и Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами // Соловьёвские исследования. 2005. № 2. С. 25–44 [17].

его учению. В архиве Бестужева-Рюмина эти письма не сохранились, поэтому приходится довольствоваться выдержками из книги Е.Ф. Шмурло. Лекции и публичные выступления Соловьева также привлекали внимание Бестужева-Рюмина. «Вместе с нами, – вспоминала бывшая слушательница Высших женских курсов, – с юношеским увлечением следил он за философскими лекциями Вл.С. Соловьева, помогал нам, многое разъяснял. Он стремился привлечь лучших профессоров и возможно более приблизить наш курс к университетскому» [18, с. 12]. Биограф В.С. Соловьева С.М. Лукьянов приводит письмо Бестужева-Рюмина к вдове своего друга С.В. Ешевского, на сестре которого он был женат, о защите В.С. Соловьевым магистерской диссертации: «Дорогая моя Юлия Петровна! Был вчера диспут вашего любимца Соловьева. Знаю, что он интересуется вас, и потому спешу написать вам несколько строк. Такого диспута я не помню, и никогда мне не случалось встречать такую умственную силу лицом к лицу. Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие – все это признаки высокого ума. Внешней манерой он много напоминает отца, даже в складе ума есть сходство; но мне кажется, что этот пойдет дальше. В нашем кругу осталось какое-то обаятельное впечатление; Замысловский, выходя с диспута, сказал: “он стоит как пророк”. И действительно, было что-то вдохновенное. Оппонентов было много из публики, спор был оживленный; публика разделилась на две партии; одни хлопали Соловьеву, другие – его противникам. Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, *Россию можно поздравить с гениальным человеком...*» [19, с. 415–416]. Письмо Бестужева-Рюмина носит несколько приподнятый характер, но таково, видимо, было впечатление от магистерского диспута. В записи от 6 апреля Бестужев-Рюмин отмечал диспут В.С. Соловьева и в своей записной книжке<sup>7</sup>, а затем неоднократно помещал свои отзывы о лекциях философа, которые регулярно посещал, например: «Лекция Соловьева в Университете – успех полный» (20 января 1880 г.)<sup>8</sup>; «Соловьев прочел блистательную речь» (14 марта 1881 г.)<sup>9</sup>. Восторженно отзывался о Соловьеве Бестужев-Рюмин в письме к И.С. Аксакову 9 декабря 1881 г.<sup>10</sup> Историк очень волновался за судьбу Соловьева, когда узнал о его выступлении с призывом к Александру III помиловать убийц его отца, и с тревогой писал об этом в записной книжке<sup>11</sup>. Бестужев-Рюмин, вероятно, разделял это требование. По крайней мере, когда Л.Н. Толстой написал императору письмо с призывом амнистировать цареубийц, именно Бестужев-Рюмин через великого князя Сергея Александровича передал это письмо государю, после того как друг Л.Н. Толстого Н.Н. Страхов, также входящий в императорскую семью, не решился этого сделать.

<sup>7</sup> См.: Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. Ф. Р. I. Оп. 2. № 254. Л. 43 [20].

<sup>8</sup> Там же. Л. 129.

<sup>9</sup> Там же. Л. 32.

<sup>10</sup> См.: Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. Ф. 3. Оп. 4. № 47 [21].

<sup>11</sup> См. Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. Ф. Р. I. Оп. 2. № 254. Л. 37.

Касаясь взаимоотношений Бестужева-Рюмина и В.С. Соловьёва, Е.Ф. Шмурло писал: «Вл. Соловьёва Бестужев-Рюмин ставил, особенно в эту пору (1883 г. – А.М.), очень высоко. Он гордился тем, что ему удалось такой выдающийся талант, человека с таким обширным и глубоким образованием привлечь на Высшие женские курсы и убедить его читать там лекции по философии; с полным сочувствием следил он за развитием его дарований и возлагал на него большие надежды» [22, с. 233]. И тут же ниже приволил цитату из письма Бестужева-Рюмина от 12 мая 1883 г.: «Вспомните, что в числе профессоров (В.Ж. Курсов) был человек, которому я не *в версту* (говоря языком местничества), которому, вероятно, суждено иметь еще огромное влияние, а, может быть, если он не собьется, историческое значение» [22, с. 233]. Е.Ф. Шмурло в своей книге приводит ряд писем Бестужева-Рюмина из Рима, относящихся к 1883 и началу 1884 г., посвященных историософским статьям Соловьёва. Бестужев-Рюмин сопоставляет В.С. Соловьёва с А.С. Хомяковым по силе и таланту, видит в нем продолжателя дела лидера славянофилов (недаром и в Соловьёве, и в славянофилах он замечал веру в то, что они говорят), но сокрушается об отступничестве В.С. Соловьёва в католицизм. Поэтому в полемике между В.С. Соловьёвым и Н.Н. Страховым Бестужев-Рюмин был на стороне Н.Н. Страхова.

В письмах Бестужев-Рюмин высказывался о В.С. Соловьёве в таких выражениях, как «талант изумительный», «эстетика за ним»<sup>12</sup>. «Да, – сетовал он, – в Русской земле великие люди или рано умирают, или сами себя хоронят. Впрочем, из великих очень этот был бы первый, авось-либо с ним этого не случиться» [22, с. 235]. Здесь же Бестужев-Рюмин касался философско-исторических вопросов, которые не решался, по-видимому, обсуждать в статьях и специальных работах. Неофициальный характер писем делал его более свободным в суждениях. «Всецеловечество, – писал он по поводу статьи В.С. Соловьёва “Великий спор и христианская политика”, – возможно только в будущем мире, т. е. уже неземном, а здесь необходимо разнообразие, а при разнообразии неизбежна борьба. В ней до сих пор состояла история. Может измениться форма борьбы, но борьба останется. Большая или меньшая примесь зла к добру есть необходимое следствие несовершенства и необходимое побуждение к развитию, совершенствованию. Я верю, что наступающий исторический период наш; но не думаю, чтобы им завершилась история. Нами должно только кончиться преобладание арийского племени. Не думаю, чтобы все другие племена созданы были служить только этнографическим материалом» [22, с. 233–234]. Эсхатологические ожидания Бестужев-Рюмин связывал не со славянством, а с Китаем. Разделяя представления В.С. Соловьёва о «желтой угрозе», он считал, что господство Китая будет означать предвещенную Евангелием временную победу зла над добром в конце времен. «Мне всегда казалось, что этому народу, – писал историк в январе 1883 г. о китайцах, – когда он познакомится с технической стороной цивилизации европейской, принадлежит страшная роль в будущем. Он народ материалист, народ без веры и без совести. Мне чудится в нем войско Анти-

<sup>12</sup> См.: Шмурло Е.Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. 1829–1897. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1899. С. 235 [22].

христа. Впрочем, это опять область гаданий» [22, с. 234]. «Если есть в желтой расе отдельные лица, – продолжал он в другом письме, – принимающие христианство, то едва ли вся раса когда-либо примет его. Если семитизм выродился в рационализм монотеистический (в еврействе последней формации и мухамеданстве), то рационализм позитивистический есть, кажется, последнее слово монгольской расы. В Евангелии говорится о проповеди Евангелия по всему миру, но нигде не говорится о всеобщем его принятии. Зло и неправда должны сохраниться до “исполнения времен”, как плевелы, о которых говорит притча Христова, до времени жатвы. Вы знаете, что перед самым концом зло должно временно восторжествовать. Я глубоко верю тому, что за преобладанием истины, которая представляется мне в виде торжества славянской идеи в ее чистом виде, т. е. православия, – ибо мне думается, что только в славянском мире явится во всей своей чистоте православие, как оно чувствуется нашим великим учителям Хомякову, Самарину, Достоевскому, Соловьеву (заблуждения этого временное дело, а в сущности он должен стать наряду с величайшим учителем, т. е. Хомяковым, и продолжать его дело), за преобладанием истины, говорю я, должно последовать преобладание лжи – китайский позитивизм, царство Антихриста, – и тогда наступит кончина мира. Может быть, вы скажете, что я слишком мрачно смотрю на китайцев; но так мне кажется, насколько я знаю Китай – по трудам русских синологов и по рассказам о китайцах в Калифорнии (Брет-Гарта). Это народ выносливый, трудолюбивый, но лишенный и идеала и внутреннего нравственного чувства; их нравственность, как и их ученость, – внешняя. Вспомните сочувствие XVIII в. к Китаю: оно плод не незнания, как думают, но сродства: энциклопедисты инстинктивно почувствовали родственное себе начало в этом далеком народе; мандаринский взгляд на жизнь, наследие Вольтера, жив еще до сих пор в мечтах Ренана об ученых, которые практическими изобретениями будут господствовать в мире. Это не философы Платона и не теократия Соловьева, это просто мандарины. Если этот взгляд пробивает себе дорогу теперь (его не чужд Конт) в конце романо-германской цивилизации, то еще с большей силою он выступает тогда, когда новое начало, в силу закона брэнности и несовершенства проявления в человечестве божественного, дойдет до конца. Таково мое убеждение: я не могу думать, чтобы в человечестве в его земном поприще что-нибудь было вечно и потому я повторю с Карамзиным: “пусть она (Россия) живет долго, долго, если на земле нет ничего бессмертного, кроме души человеческой”. Верю, что нам придется жить долго: до сих пор мы только готовились к жизни, ибо жизнь великого народа есть исполнение его всемирно-исторического призвания. Призвание наше – соединить Восток и Запад в высшем начале – православии, в проведении этого высшего начала во все сферы жизни. Но дело наше, благословенное (я верю в это) Богом, все-таки дело человеческое, и св. Писание нас учит тому, что в конце мира, хотя и не надолго, но всюду восторжествует зло и только тогда, но уже без действия человеческого погибнет и на веки» [22, с. 238–239]. Несмотря на несогласие с рядом идей В.С. Соловьева, Бестужев-Рюмин в целом не изменил своего высокого мнения о философе. Более того, мысли В.С. Соловьева, в том числе и те, которые Бестужев-Рюмин не принимал, служили стимулом для его собственных историко-философских размышлений.

Неслучайно во многом с Бестужева-Рюмина в Петербургском университете стала завязываться традиция философского осмысления истории.

Другой коллега Бестужева-Рюмина по академическому цеху, славист Владимир Иванович Ламанский (1833–1914), не оставил сколько-нибудь подробных свидетельств своего отношения к В.С. Соловьёву. Он не ссылаясь на него в своих печатных трудах, но, без сомнения, следил за полемикой с В.С. Соловьёвым на страницах «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества». О знакомстве Ламанского с философскими сочинениями В.С. Соловьёва говорит хотя бы тот факт, что Ламанский был назначен оппонентом на защите магистерской диссертации Соловьёва, хотя в итоге оппонентом выступил учитель Ламанского декан историко-филологического факультета И.И. Срезневский<sup>13</sup>. С.М. Лукьянов высказывал предположение, что назначение Ламанского оппонентом «объясняется, может быть, некоторой славянофильской тенденцией автора диссертации»<sup>14</sup>. Конечно, наиболее подходящей кандидатурой для оппонирования был профессор Ф.Ф. Сидонский, но он умер в конце 1873 г. Ламанский же и в своей докторской диссертации «Об изучении греко-славянского мира в Европе» (1871 г.), и в статьях заявил о себе как о философе, историке и филологе-слависте. К началу 1870-х гг. его философско-историческая концепция уже вполне сложилась. Ламанский никогда не скрывал своих славянофильских симпатий и открыто проповедовал их с кафедры (в отличие, например, от Бестужева-Рюмина).

Ламанский присутствовал на защитах диссертаций В.С. Соловьёва и, вероятно, не в полной мере разделял восхищение Бестужева-Рюмина. Посещал Ламанский и лекции В.С. Соловьёва, которые заставили его изменить мнение о философе. По крайней мере, в одном из писем И.С. Аксакову (2 декабря 1880 г.) он признавался: «Заметно уже в умственном нашем движении и развитии нечто новое. Вл. Соловьёв начинал читать лекции. Я сознаю теперь, что был неправ. Он может и должен принести большую пользу» [23, л. 150]. После ухода В.С. Соловьёва из Петербургского университета Ламанский продолжал следить за его публицистикой. Как и у других славянофилов, наибольшее неприятие у него вызывали католические симпатии В.С. Соловьёва, или, по выражению Ламанского, «униатские стремления». В одном из посланий И.С. Аксакову, относящемся, вероятно, к 1882 или 1884 г., он писал: «Глубоко меня печалит и огорчает новая и последняя эволюция нашего или Вашего Вл. Соловьёва. Посмотрите, чего доброго, он решительно перейдет в католицизм. Ему уже жаль, что у нас нет постоянного Папского Нунция. ... Страсть все обобщать и соединять самые далекие точки, замечательная способность синтеза и бедность анализа, ничтожная наблюдательность и вечное пребывание на отвлеченных высях, при котором никогда невозможно опознать наличной действительности и окружающего, несгораемое желание, неутомимая жажда сказать, поведать миру нечто новое, неслыханное и неожиданное. Вот, кажется, где кроется главная причина

<sup>13</sup> См.: Лукьянов С.М. О Владимире Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. Пг., 1916. С. 400, 436 [19].

<sup>14</sup> Там же.



католических увлечений Соловьева. Вероятно, уже за ним теперь ухаживают петербургские католики, и барыни и разные ловцы душ. Уже езуиты, раз окликнувшись, приветствовали его и поощрили. А теперь воспоют ему хвалебный гимн. Все это ему будет более и более кружить голову.

Лев Толстой, по-моему, безвозвратно свихнувшийся, В.С. Соловьев, смотрящий и показывающий на Рим, – все это очень грустные явления нашей современности. Если у Сол[овьева] так пойдет, то кончится тем, что он или женится на как[ой-]ниб[удь]... польке или поступит в как[ой-]ниб[удь] орден, как Печерин» [23, л. 181, 181 об.]. И, наконец, еще в одном недатированном письме к тому же адресату Ламанский уже с явным раздражением замечал о В.С. Соловьеве: «Мне он, между нами, ужасно надоел. В нем есть, бесспорно, даровитость, но много и чего-то... недоделанного и большого» [23, л. 202 об.]. Ламанский так и не решился открыто выступить против Соловьева, вероятно укрепившись в своем первоначальном впечатлении о произвольности и малой пригодности соловьевских спекуляций. Впрочем, желающих оспорить взгляды Соловьева среди славянофилов было достаточно.

Одним из них оказался историк русской литературы и первый биограф Ф.М. Достоевского Орест Федорович Миллер (1833–1889). Исследования Миллера по русскому эпосу относят к так называемой «мифологической школе», дань уважения которой В.С. Соловьев отдал в своей первой работе «Мифологический процесс в древнем язычестве». Однако доподлинно неизвестно, был ли В.С. Соловьев знаком с работами Миллера, следил ли за его полемикой со В.В. Стасовым о происхождении русских былин и т. п. Славянофилов не могло не возмутить истолкование славянофильства как учения о национальном эгоизме, национальной исключительности, которое давал в своих статьях В.С. Соловьев, записывавший к тому же в славянофильские ряды М.Н. Каткова. Петербургские славянофилы неоднократно выступали против той националистически-полицейской идеологии, которую проповедовал М.Н. Катков. В 1887 г. Миллер прочитал в Петербургском университете лекцию «Славянофилы и Катков», опубликованную затем в газете «Голос», в которой противопоставил славянофильским идеалам катковскую идеологию. Лекция послужила поводом к увольнению Миллера из университета. Однако не соловьевская экзегеза славянофильства вызывала отторжение у Бестужева-Рюмина, Ламанского и Миллера. Бестужев-Рюмин и Миллер посвятили отдельные циклы статей изложению славянофильского учения, полагая содержание славянофильства уже достаточно выясненным<sup>15</sup>. Они не могли принять теократическую утопию В.С. Соловьева, призыв признать главенство в христи-

---

<sup>15</sup> См.: Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая // Отечественные записки. 1862. № 2, Т. СХL. С. 678–719 [24]; Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья вторая // Отечественные записки. 1862. № 3, Т. СХLl. С. 26–58 [25]; Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья третья и последняя // Отечественные записки. 1862. № 5, Т. СХLll. С. 1–23 [26]; Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 77–102 [27]; Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 1–44 [28].



анском мире римского первосвященника, под властью которого должно объединиться христианство. Ответить В.С. Соловьёву решился Миллер статьей «Церковь и византийство», вышедшей в 1884 г. в журнале «Киевская старина». Это был отклик на статью В.С. Соловьёва «Славянский вопрос»<sup>16</sup>.

История издания статьи Миллера рассмотрена в предисловии Д.А. Бадаляна к публикации письма И.С. Аксакова Миллеру<sup>17</sup>. Первоначально Миллер отправил статью И.С. Аксакову для публикации ее в газете «Русь». И.С. Аксаков статью не принял, охарактеризовав ее как «религиозный памфлет» и обвинив Миллера в том, что он творит над канонизированными православной церковью византийскими правителями «суд литературный», попутно упрекая автора в отсутствии смирения<sup>18</sup>. Позиция Миллера, полагал И.С. Аксаков, не только очерняет церковь, но и смущает верующих. По его словам, Миллер «глумится над союзом Церкви и государства»<sup>19</sup>. Поводом к написанию статьи послужили не только выступления В.С. Соловьёва, но и книга церковного историка Ф.А. Терновского «Грековосточная церковь в период вселенских соборов. Чтения о церковной истории Византии от императора Константина Великого до императрицы Феодоры (312–842)» (Киев, 1883 г.). В 1884 г. Ф.А. Терновцев скончался в возрасте 46 лет, поэтому статья Миллера была еще и откликом на его смерть. На книгу Ф.А. Терновцева Миллер ссылается в своей статье чаще, чем на Соловьёва, поэтому статья оставляет читателя в состоянии некоторого недоумения. Она перенасыщена цитатами и фактами из церковной истории Византии и Руси. Помимо Ф.А. Терновцева, Миллер неоднократно отсылает к Ф.М. Достоевскому, К.Н. Леонтьеву, А.С. Хомякову, В.И. Ламанскому. Из-за обилия цитат, фактов и мнений критика Соловьёва в статье Миллера выглядит недостаточно убедительной. Неслучайно его статью Д.А. Бадалян вполне справедливо назвал «не вполне состоявшейся» и даже «школярской»<sup>20</sup>.

В статье Миллер выступает против идеи В.С. Соловьёва о необходимости унии между католичеством и православием «в видах оживления и упорядочения нашей церкви», полагая, что борьба с папством – это «нерв нашей истории». К одной из основ славянофильства Миллер относил идеал свободы совести, отказ от любых форм принуждения в делах веры. Славянофилы постоянно проповедовали свободу совести, выступая, в частности, против преследований старообрядцев. Этой свободой, полагали они, пренебрегла римская церковь, предав вселенский характер христианства и провозгласив идеал национальной исключительности. В полной мере этот идеал был воспринят византийцами. Для Милле-

<sup>16</sup> См.: Соловьёв В.С. Славянский вопрос // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1886. № 6. С. 1–13 [29].

<sup>17</sup> См.: Письмо И.С. Аксакова О.Ф. Миллеру от 5 июля 1884 г. «Церковь и византийство» (публикация Д.А. Бадаляна) // Христианство и русская литература: сб. ст. / под ред. В.А. Котельников и О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. С. 526–546 [30].

<sup>18</sup> См.: Письмо И.С. Аксакова О.Ф. Миллеру от 5 июля 1884 г. о статье того «Церковь и византийство» (публикация Д.А. Бадаляна) // Христианство и русская литература: сб. ст. / под ред. В.А. Котельников и О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. С. 535 [30].

<sup>19</sup> Там же. С. 536.

<sup>20</sup> Там же. С. 532.

ра, Византия – это наследница римских начал, языческих в своей основе, поэтому перед русским народом стоит историческая задача изжить «римскую стихию византийства», а не впитать ее в новой форме унии с первым Римом.

Каково же содержание римской идеи? «Эта римская стихия, – писал Миллер, – сказала уже, как положительно утверждал Хомяков, в самом провозглашении христианства государственною религиею со всеми его неудобными для церкви следствиями. В этом провозглашении, как и в дальнейшем вмешательстве в дела церкви, слышался император – понтифекс...» [31, с. 425]. Римская идея – идея единого христианского царства с государственной религией, возглавляемой императором. Византия в силу сложившихся исторических условий сохранила эту идею в более полном и, так сказать, чистом виде. Только «чистота» эта была языческой, а не христианской. «Но если язычество не знало единства в смысле всечеловеческого братства, – рассуждал Миллер, – то оно ведь завершилось единой римской державой. По распадении ее на две части и сокрушении ее так называемыми варварами на западе, она везде завещала новому Риму в лице его христианских первосвященников свои предания мирового владычества, как будто теперь духовного, в сущности же снабженного всеми принудительными атрибутами старого государственного начала, а потому и доходившего до всевозможных ужасов и преступлений. На востоке же уцелело само государство во всей полноте своего римского строя, и в силу миродержавных преданий Рима византийские государи смотрели на свою империю, как на единое тело для единого христианского духа, а на себя, как на единых царей всего христианства, с принятием которого должна была соединиться зависимость от их верховной власти всяких “так называемых” царей» [31, с. 430]. На христианском востоке – наследнице Византии – до сих пор не изжито «цезареопанство». Именно его, т. е. «нечестивый союз церкви служить с государством», унаследовала от Византии и Русь. Вместо церкви как начала единства, основанного на свободе и любви, в византизме возобладало государственное начало, основанное на принуждении.

Носителем тех же принципов на Западе, в виду слабости государства, стали римские папы, которые задалась «целью мало по малу развить свою собственную власть до такого же миродержавного и принудительного значения, каким запечатлена была власть императора»<sup>21</sup>. Дошло даже до догмата о непогрешимости папы.

Римская идея – «смешение Божьего с кесаревым» – была воспринята Русью от Византии. Союз с Римом уже имел место в русской истории. По слова Миллера, «к нам через Византию давно уже проникал Рим, что хотя мы порою старались разделаться с ним, но окончательно разделаться не могли, так что в новом усиленном призвании Рима не представляется нам ни малейшей надобности» [31, с. 430]. «Восточноримские» начала уже в полной мере выяснились в русской истории, закрепив языческое понимание власти. Не в дальнейшем укреплении и распространении этих начал, полагал Миллер, состоит историческое назначение России. В противоположность этому, перед Россией стоит зада-

<sup>21</sup> См.: Миллер О.Ф. Церковь и византийство // Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. 1884. Т. X. Ноябрь. С. 431–432 [31].

ча развить внутреннее понятие единства как свободного союза людей, в противоположность внешнему единству, выраженному в государственном насилии. Церковь как носитель внутреннего начала единства должна отказаться от любых «властолюбивых вождений» и противопоставить принуждению свободу и любовь. Римская же стихия проникнута миродержавными притязаниями.

Русская история знает не мало деятелей, дух которых призывает реанимировать В.С. Соловьев. «Кровавая практика византизма» воплотилась в борьбе Иосифа Волоцкого и архиепископа Геннадия с новгородскими еретиками. Некоторые питомцы Киево-Могилянской школы были открытыми проводниками «западноримских» начал в России, а идеи Семииона Полоцкого были явно пропитаны «папешским духом». «Не ясно ли, – заключает Миллер, – что мы уже призывали к себе духовных варягов не только через Византию, но даже и прямо из Ватикана. Этот прямой призыв совершился на самом рубеже древней и новой Руси, и в силу его, как раз перед петровской реформой, мы стали наконец причастны, хотя и в сравнительно слабой степени, таким мерзостям западной жизни, как кровавое истребление предполагаемых колдунов и ведьм и св. инквизиции» [31, с. 437]. Соловьев «язычествует» и «западничествует», т. е. идет по стопам Иосифа Волоцкого. Миллер прямо проводит аналогию между В.С. Соловьевым и Иосифом Волоцким, полагая, что волоколамский игумен пережил подобную же духовную эволюцию. Римское начало, таким образом, – это не будущее России, которое следует приближать, а ее прошлое, которое следует изживать.

Однако Россия познала и истинное лицо христианства, которое Миллер связывает с «Кирилло-Мефодиевской проповедью». Русская церковь долго сохраняла «древнее церковное начало веротерпимости», которое «было заглушено только при усиленном приливе влияний римских»<sup>22</sup>. Христианская (в противоположность римской) традиция была представлена на Руси заволжскими старцами, церковными братствами юго-западной Руси, Владимиром Мономахом, Владимиром Святославовичем, Александром II. Реформы царя-освободителя, и прежде всего отмену крепостного права, Миллер считал примером подлинной христианской политики. Более того, сам В.С. Соловьев в обращении к императору о помиловании убийц Александра II «высказался не как философ, а как верующий человек».

В своих призывах к водворению Рима в России В.С. Соловьев «кощунствует», производя власть пап и императоров от самого Христа, «совершает подмен языческого Рима Христом», полагая, что церковь не может обойтись без «мирского единовластия», проповедует союз церкви с государством «в юстиниановском смысле». Согласно Миллеру, такой союз прямо вредит церкви, обольщает ее и отвращает от Христа. Власть, данная церкви, приводит к ее обмирщению и замене христианских идеалов языческими. Разделение церкви, которое хочет преодолеть В.С. Соловьев, было вызвано стремлением материализовать духовную силу христианства в «двух видах единоначалия», унаследованных от язы-

<sup>22</sup> См.: Миллер О.Ф. Церковь и византизм // Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. С. 437.

ческого мира, – папе и императоре. Однако их союз, чаемый В.С. Соловьевым, только закрепляет этот исторический раскол, а не преодолевает его.

В чем же причина заблуждений Соловьева? Почему он «увлекается какой-то злой силой по пути Чаадаева»? Миллер усматривает ее в неверии В.С. Соловьева в «духовное, братское единство свободной вселенской общины». В этом состоит, пожалуй, главный упрек Миллера В.С. Соловьеву, упрек, не понятый и И.С. Аксаковым<sup>23</sup>. Миллер полагает, что ошибки В.С. Соловьева проистекают из неверного истолкования принципа соборности; философ не видит значения участия в делах веры мирян – «единодушного признания» соборных решений «народом церковным». В.С. Соловьев «соблазнился» юридической силой соборного решения, переходящего в закон и вытекающую из него власть. Для В.С. Соловьева «собор» – это власть и право, в то время как, по учению А.С. Хомякова, к которому отсылает Миллер, «собор» – это «голос», «общее мнение», выражающее духовное и нравственное единство. Так – в идеале, хотя в реальной истории церкви, конечно, имело место и принуждающее вмешательство императоров. Противопоставление В.С. Соловьева А.С. Хомякову проходит через всю статью Миллера. Он судит В.С. Соловьева по мерке А.С. Хомякова, чтобы показать, насколько В.С. Соловьев превратно толкует не только славянофильство, но и само христианство. Объединение церквей – это соборное дело, а не союз папы с императором. «Только на почве древней соборной церкви, чуждой и папства, и цезареопапства, может произойти настоящее соединение церквей», – заключает Миллер [31, с. 438].

Из этого следует и искаженное представление об отношении церкви к государству. В.С. Соловьев проповедует церковное значение христианского царя и его власти, в то время как Миллер настаивает на том, что значение христианского царя состоит не в распространении его власти на церковь, а в заботе о христианском народе: «Настоящие христианские отношения царя к церкви – отношения сыновние: царь в ее глазах тот старший сын, на которого возлагает она усиленные заботы о благополучии прочих своих детей» [31, с. 443–444]. Русская история знает много примеров истинного союза церкви с государством, когда государи отказывались казнить еретиков, заступались за крестьян, допуская право жалоб со стороны крестьян на своих помещиков (право, отмененное лишь просвещенной императрицей Екатериной II), когда, наконец, заставили господ отказаться от крепостного рабства. «Вместо того, чтобы указывать нашей церкви на политические примеры Гостомысла и Петра I-го, – советует Миллер В.С. Соловьеву, – нужно только оживить в ней ее же собственный древний дух – дух, противный развившемуся в ней от византийско-римской прививки “презлому осифлянству” (как выразился князь Курбский)» [31, с. 438].

И.С. Аксаков, отказавшись принять статью, не воспринял главную идею Миллера о том, что союз с Римом, к которому призывает В.С. Соловьев, уже имел место в русской истории, и последствия этого сближения являются, очевидно, негативными. Полнее всего римские начала были усвоены в Византии.

---

<sup>23</sup> Впрочем, И.С. Аксаков читал первоначальный вариант статьи Миллера, в котором, возможно, были расставлены иные смысловые акценты.

Этим Миллер объясняет многие темные стороны византийской истории, которые И.С. Аксаков посчитал очернением церкви. Для Миллера же церковное прославление некоторых византийских императоров – это следствие компромисса, на который шла церковь с властью. Однако в делах веры не должно быть компромиссов. Римское (=византийское) исповедание христианства и есть компромисс против полноты христианской любви и смирения. Отказ И.С. Аксакова выглядит тем более странным, что Миллер лишь переносит славянофильское, идущее от К.С. Аксакова противопоставление двух коренных начал в истории России – Земли и Государства, отношения между которыми он характеризовал как взаимную доверительность, «взаимное невмешательство» или «обоюдное искреннее желание пользы» – на Государство и Церковь. Земству принадлежит вся совокупность не только материальной и общественной, но и духовно-нравственной жизни, полнее всего представленной в церкви. От себя Миллер лишь привносит в эту схему убеждение, что церковь способна одухотворять светскую власть нравственными идеалами христианства, в то время как В.С. Соловьев предлагает обременить церковь языческой силой земного господства.

Если считать статью Миллера критикой взглядов В.С. Соловьева или рецензией на его работы, то она, действительно, выглядит неудачной. Она перегружена цитатами и фактами, за которыми почти не слышен авторский голос. Миллер не выискивает противоречия у своего оппонента и не оспаривает напрямую его доводы. Он лишь ссылается на авторитетное мнение (А.С. Хомякова), к которому, полагает, прислушается В.С. Соловьев, и приводит многочисленные факты, почти их не комментируя. Факты эти должны говорить сами за себя. Статья Миллера не рецензия и не критический разбор. Она, скорее, принадлежит к жанру обличительной литературы, отчасти – к поучению. Он приводит свидетельства (факты и мнения), которые должны не опровергнуть В.С. Соловьева, а вразумить его.

Статья Миллера показывает, что же больше всего не устраивало университетских славянофилов в учении В.С. Соловьева – несоответствие фактам (историческим, бытовым, культурным и т. п.). В построениях В.С. Соловьева они видели лишь, по словам Миллера, «отвлеченные умствования». В этом отношении, с В.С. Соловьевым, действительно, было трудно спорить, если его рассуждения не опираются на факты или даже им противоречат. Нельзя сказать, чтобы Бестужев-Рюмин, Ламанский и Миллер были сторонниками позитивизма (впрочем, не без оговорок<sup>24</sup>), против которого столь блестяще выступил В.С. Соловьев. Нет, они все же были наследниками романтического славянофильства, не без некоторой доли идеализации смотрели на славян и русскую историю и т. п. Однако, в отличие от В.С. Соловьева, они были кабинетными учеными, тяготели к историографическим и даже архивным разысканиям. Ламанский, например, считал главной своей заслугой не концепцию «трех миров», а публикацию объемного сборника архивных документов «Государственные тайны Венеции» (1884 г.). У них не было вкуса к пророчествованиям и тяги к

<sup>24</sup> К.Н. Бестужеву-Рюмину, например, принадлежит первый русский перевод «Истории цивилизации в Англии» Г.Т. Бокля.



схематизации, которыми обладал В.С. Соловьев. Даже в своих публицистических работах, допускавших резкие высказывания и крайние точки зрения, они не выходили за пределы известных им фактов. Максимализм дозволялся в оценках и характеристиках, но не в фактах. В работах, требующих масштабных обобщений (например, в статье Бестужева-Рюмина «Чему учит русская история» или трактате Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка»), они лишь выявляли определенные тенденции, на основе которых судили о прошлом и рисовали образ будущего, но не предсказывали судьбу. Были, конечно, и более содержательные разногласия. Так, например, Ламанский, в отличие от ранних славянофилов (того же А.С. Хомякова), уже не рассматривал религию в качестве первоосновной исторической силы. Гораздо большее значение в формировании цивилизации и в историческом развитии он отдавал языку, а Бестужев-Рюмин полагал, что основу истории составляет не государство, а народ и культура. Они мыслили в другом масштабе (безусловно, «меньшем», чем у В.С. Соловьева) и в других категориях. Однако это не мешало им признавать масштаб самой личности Соловьева и неординарность его философии.

#### Список литературы

1. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. 613 с.
2. Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Вл.С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 233–294.
3. Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. С. Соловьев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 556–829.
4. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Путь: изд. автора, 1913. XVI+631 с.
5. Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб.: Изд-во «Образование», 1913. 273 с.
6. Балуев Б.В. Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь, 2001. 410 с.
7. Назарова Ю.Н., Возилов В.В. «Россия и Европа» в споре Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 2. С. 74–92.
8. Дианов Д.Н. Вл. Соловьев и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 4. С. 30–33.
9. Луконин Д.Е. «Каждую русскую нотку ценить на вес золота...»: страницы спора о книге Н.Я. Данилевского // Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. История. Международные отношения. Вып. 1. С. 31–36.
10. Фатеев В.А. В Страхове я вижу миниатюру современной России: полемические заметки об отношениях Н.Н. Страхова и Вл.С. Соловьева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, № 1. С. 111–128.
11. Кантор В.К. Владимир Соловьев о соблазне национализма // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 4. С. 35–47.
12. Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012. 784 с.
13. Варакин С.В. Философские основания «политической культуры» на русской почве (В.С. Соловьев против Н.Я. Данилевского) // Известия Волгоградского государственного технического университета. 2014. Т. 19, № 24 (151). С. 55–58.



14. Мотовникова Е.Н. Н.Н. Страхов – В.С. Соловьев: к основаниям полемики 1888–1894 г. // Экономика. Общество. Человек: материалы Междунар. науч.-практ. конф. «Приоритетные направления в развитии современного общества: междисциплинарные исследования». Ч. 2. Традиции и современность: духовное наследие Владимира Соловьева / под ред. Е.Н. Чигова. Белгород, 2014. С. 95–112.
15. Мотовникова Е.Н. Эпистемологическая асимметрия (контуры сора В.С. Соловьева и Н.Н. Страхова) // Теория и практика общественного развития. 2015. № 12. С. 329–332.
16. Мотин С.В. «...Вероятно, у меня найдется для Вас что-нибудь менее спорное» (к истории взаимоотношений И.С. Аксакова и В.С. Соловьева) // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 2. С. 6–33.
17. Смирнов Марк. Владимир Соловьев и Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 2. С. 25–44.
18. К.Н. Бестужев-Рюмин (из воспоминаний бывшей слушательницы). СПб., 1897.
19. Лукьянов С.М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. Пг., 1916. 439 с.
20. Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. Ф. Р I. Оп. 2. № 254.
21. Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. Ф. 3. Оп. 4. № 47.
22. Шмурло Е.Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. 1829–1897. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1899. 426 с.
23. Санкт-Петербургский филиал архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 150.
24. Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая // Отечественные записки. 1862. № 2, Т. CXL. С. 678–719.
25. Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья вторая // Отечественные записки. 1862. № 3, Т. CXLI. С. 26–58.
26. Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья третья и последняя // Отечественные записки. 1862. № 5, Т. CXLII. С. 1–23.
27. Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 77–102.
28. Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 1–44.
29. Соловьев В.С. Славянский вопрос // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1886. № 6. С. 1–13.
30. Письмо И.С. Аксакова О.Ф. Миллеру от 5 июля 1884 г. о статье того «Церковь и византийство» (публикация Д.А. Бадаляна) // Христианство и русская литература: сб. ст. / под ред. В.А. Котельников и О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. С. 526–546.
31. Миллер О.Ф. Церковь и византийство // Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. 1884. Т. X, Ноябрь. С. 419–446.

#### References

1. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Soloviev and his time]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2000. 613 p.
2. Velichko, V.L. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvoreniya [Vladimir Solovyov. Life and works], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra* [Vl.S. Solovyev: pro et contra]. Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 233–294.
3. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov. The life and teachings], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra* [Vl.S. Solovyev: pro et contra]. Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 556–829.
4. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva v 2 t., t. I* [The Philosophy of Vl. Solovyov in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Put': izd. avtora, 1913.

5. Radlov, E.L. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov. The life and teachings]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Obrazovanie», 1913. 273 p.
6. Baluev, B.V. *Spory o sud'bach Rossii: N.Ya. Danilevskiy i ego kniga «Rossiya i Evropa»* [The debate about the fate of Russia: N.Y. Danilevsky and his book «Russia and Europe»]. Tver', 2001. 410 p.
7. Nazarova, Yu.N., Vozilov, V.V. «Rossiya i Evropa» v spore N.Ya. Danilevskogo i V.S. Solov'eva [«Russia and Europe» in the dispute N.Y. Danilevsky and V.S. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, issue 2, pp. 74–92.
8. Dianov, D.N. VI. Solovev i K. Leont'ev: k probleme ideynih vzaimootnosheniy [VI. Solovyov and K. Leontyev: the problem of ideological relations], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 4, pp. 30–33.
9. Lukonin, D.E. «Kazhduyu russkuyu notku tsenit' na ves zolota...»: stranitsy spora o knige N.Ya. Danilevskogo [«Every Russian note to value its weight in gold ...»: dispute pages of the book N.Y. Danilevsky], in *Izvestiya Saratovskogo universiteta*, 2010, vol. 10, no. 1, pp. 31–36.
10. Fateev, V.A. V Strakhove ya vizhu miniatyuru sovremennoy Rossii: polemicheskie zametki ob otnosheniyakh N.N. Strakhova i VI.S. Solov'eva [In Strahov I can see a thumbnail of modern Russia: the polemical notes on relationships N.N. Strahov and VI.S. Solovyov], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2010, vol. 11, no. 1, pp. 111–128.
11. Kantor, V.K. Vladimir Solov'ev o soblazne natsionalizma [Vladimir Solovyov about temptation of nationalism], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 4, pp. 35–47.
12. Fetisenko, O.L. «Geptastilisty»: Konstantin Leont'ev, ego sobesedniki i ucheniki: (Idei russkogo konservatizma v literaturno-khudozhestvennykh i publitsisticheskikh praktikakh vtoroy poloviny XIX – pervoy chetverti XX veka) [«Geptastilisty»: Konstantin Leontiev, his interlocutors and students: (Russian conservatism ideas in literary and journalistic practices of the second half of XIX – the first quarter of the XX century)]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskiy Dom», 2012. 784 p.
13. Varakin, S.V. Filosofskie osnovaniya «politicheskoy kul'tury» na russkoy pochve (V.S. Solov'ev protiv N.Ya. Danilevskogo) [The philosophical foundation of «political culture» on Russian soil (V.S. Solovyov against N.Y. Danilevsky)], in *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta*, 2014, vol. 19, no. 24(151), pp. 55–58.
14. Motovnikova, E.N. N.N. Strakhov – V.S. Solov'ev: k osnovaniyam polemiki 1888–1894 g. [N.N. Strakhov – V.S. Solovyov: to bases 1888–1894 of controversy], in *Ekonomika. Obshchestvo. Chelovek: Materialy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Priorityetnye napravleniya v razvitii sovremennoy obshchestva: mezhdistsiplinarnye issledovaniya». Ch. 2. Traditsii i sovremennost': dukhovnoe nasledie Vladimira Solov'eva* [Economy. Society. Human. Proceedings of the international scientific-practical conference «Priority directions in the development of modern society: an interdisciplinary study». Part 2. Tradition and Modernity: the spiritual heritage of Vladimir Solovyov]. Belgorod, 2014, pp. 95–112.
15. Motovnikova, E.N. Epistemologicheskaya assimetriya (kontury sora V.S. Solov'eva i N.N. Strakhova) [The epistemological asymmetry (contours litter Soloviev and N.N. Strakhov)], in *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya*, 2015, no. 12, pp. 329–332.
16. Motin, S.V. «...Veroyatno, u menya naydetsya dlya Vas chto-nibud' menea spornoe» (k istorii vzaimootnosheniy I.S. Aksakova i V.S. Solov'eva) [«...Probably, I have for you there is something less controversial» (to the history of the relationship I.S. Aksakov and V.S. Soloviev)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 2, pp. 6–33.
17. Smirnov, Mark. Vladimir Solov'ev i Bestuzhev-Ryumin: razryv s konservatorami [Vladimir Solovyov and Bestuzhev-Ryumin: the gap with the Conservatives], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2005, issue 2, pp. 25–44.
18. K.N. Bestuzhev-Ryumin (iz vospominaniy byvshey slushatel'nitsy) [K.N. Bestuzhev-Ryumin (from the memoirs of a former female trainees)]. Saint-Petersburg, 1897.
19. Luk'yanov, S.M. *O Vladimire Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii. Kn. 1* [About Vladimir Solovyev in his younger years. Materials for the biography. First Book]. Petrograd, 1916. 439 p.

20. *Rukopisnyy otdel Instituta russkoy literatury (Pushkinskiy dom) RAN* [Manuscript Department of the Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences], f. R I, op. 2, no. 254.
21. *Rukopisnyy otdel Instituta russkoy literatury (Pushkinskiy dom) RAN* [Manuscript Department of the Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences], f. 3, op. 4, no. 47.
22. Shmurlo, E.F. *Ocherk zhizni i nauchnoy deyatelnosti Konstantina Nikolaevicha Bestuzheva-Ryumina. 1829–1897* [Essay on the life and scientific work of Konstantin Nikolayevich Bestuzhev-Ryumin. 1829–1897]. Yur'ev: Tip. K. Mattisena, 1899. 426 p.
23. *Sankt-Peterburgskiy filial arkhiva RAN* [St. Petersburg branch of archives of Russian Academy of Sciences], f. 35, op. 1, ed. khr. 1. L. 150.
24. Bestuzhev-Ryumin, K.N. Slavyanofil'skoe uchenie i ego sud'by v russkoy literature. Stat'ya pervaya [Slavophile doctrine and its fate in the Russian literature. First article], in *Otechestvennyye zapiski*, 1862, no. 2, vol. CXL, pp. 678–719.
25. Bestuzhev-Ryumin, K.N. Slavyanofil'skoe uchenie i ego sud'by v russkoy literature. Stat'ya vtoraya [Slavophile doctrine and its fate in the Russian literature. Second article], in *Otechestvennyye zapiski*, 1862, no. 3, vol. CXLI, pp. 26–58.
26. Bestuzhev-Ryumin, K.N. Slavyanofil'skoe uchenie i ego sud'by v russkoy literature. Stat'ya tret'ya i poslednyaya [Slavophile doctrine and its fate in the Russian literature. Article the third and final], in *Otechestvennyye zapiski*, 1862, no. 5, vol. CXLII, pp. 1–23.
27. Miller, O.F. Osnovy ucheniya pervonachal'nykh slavyanofilov [Basic Teaching the original slavophiles], in *Russkaya mysl'*, 1880, book I, pp. 77–102.
28. Miller, O.F. Osnovy ucheniya pervonachal'nykh slavyanofilov [Basic Teaching the original slavophiles], in *Russkaya mysl'*, 1880, book III, pp. 1–44.
29. Solov'ev, V.S. Slavyanskiy vopros [Slavic question], in *Izvestiya Sankt-Peterburgskogo slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva*, 1886, no. 6, pp. 1–13.
30. Pis'mo I.S. Aksakova O.F. Milleru ot 5 iyulya 1884 g. o stat'e togo «Tserkov' i vizantiystvo» (publikatsiya D.A. Badalyana) [Letter from I.S. Aksakov to O.F. Miller on July 5, 1884 of the article of «The Church and Byzantinism» (Publication DA Badalyan)], in *Sbornik statey «Khristianstvo i russkaya literatura»* [Collection of articles «Christianity and Russian Literature»]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskiy Dom», 2017, pp. 526–546.
31. Miller, O.F. Tserkov' i vizantiystvo [Church and Byzantinism], in *Kievskaya starina. Ezhemesyachnyy istoricheskiy zhurnal*, 1884, vol. X, Nojabr', pp. 419–446.

УДК 141.33  
ББК 87.3(2Рос:5Япо)+86.3-47

**ЕДИНСТВО ДУХА. ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИСИХАЗМ  
И ЯПОНСКИЙ ДЗЭН БУДДИЗМ  
В ТВОРЧЕСТВЕ ТОМАСА МЕРТОНА И С.С. ХОРУЖЕГО<sup>1</sup>**

ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II в Кракове  
ул. Канонича, 9, г. Краков, 31-002, Польша  
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

*Рассматриваются основные вехи русско-японского философского диалога, который начался еще в XIX веке в период реставрации Мэйдзи и продолжается по настоящее время. С использованием аналитического и синтетического методов показано, что в различных религиозных и философских традициях можно найти общие элементы. Примером может служить мистический опыт, характерный для восточнохристианского исихазма и буддизма, особенно в версии дзэн, которая распространена в Японии. В разное время и на разных концах земного шара это заметили американский католический монах Томас Мертон и современный российский философ С.С. Хоружий. На основе существующих источников проанализированы сходства данных традиций (трансцендирование собственного «я», самопознание, аскетические практики, апофатизм и пр.) и то, каким образом тезис о фундаментальном единстве человеческого духа, стремящегося к Абсолюту, основанию бытия, раскрыт в творчестве названных мыслителей. В заключение подчеркнуто, что такого рода интеллектуальный и духовный диалог не ведет к утрате собственной идентичности или провозглашению идеи равенства всех религий ценой их «размывания» или синкретизма, а ведет к поиску общих духовных корней и ценностей и учит мыслителей понимать язык друг друга.*

Ключевые слова: дзэн-буддизм, рецепция русской философии в Японии, творчество Томаса Мертона, философия Сергея Хоружего, духовная практика, мистицизм, апофатизм, Абсолют, исихазм, аскеза.

**THE UNITY OF SPIRIT. EASTERN-CHRISTIANESYCHASM  
AND JAPANESE ZEN BUDDHISM IN THE CREATIVITY  
OF THOMAS MERTON AND SERGEY KHORUZHYY**

TERESA OBOLEVITCH

The Pontifical University of John Paul II in Krakow  
Kanonicza St 9, Krakow, 31-002 Poland  
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

*This article discusses the milestones of Russian-Japanese philosophical dialogue that began in the 19th century during the Meiji Restoration and continues to the present day. Using analytical and*

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках реализации гранта «Наука, философия и политика в русской религиозной мысли», признанного Национальным центром науки Республики Польша, УМО–2014/15/В/HS1/01620. Благодарю канд. филол. наук Елену Твердислову за внимательное прочтение текста.

*synthetic methods, we sought for the common elements in various religious and philosophical traditions. As an example one can give the mystical experience, typical both for the Eastern Christian mysticism and Buddhism (especially Zen version popular common in Japan). At different times and in different parts of the globe it has been noticed by the American Catholic monk Thomas Merton and the contemporary Russian philosopher S. Khoruzhy. On the basis of the relevant materials the similarities of both traditions are analyzed (such as transcending of «myself», self-knowledge, ascetic practices, apophaticism, etc.) We also discuss the way in which the thesis on the fundamental unity of the human spirit, striving for the Absolute, is revealed in the works of the abovementioned thinkers. Finally, we stress that this kind of intellectual and spiritual dialogue does not lead to a loss of self-identity, or proclaiming the idea of equality of all religions at the prize of syncretism, but helps to seek common spiritual roots and values in order to understand each other.*

*Key words: Zen Buddhism, reception of Russian philosophy in Japan, oeuvre of Thomas Merton, the philosophy of Sergey Khoruzhy, spiritual practice, mysticism, apophaticism, Absolute, Hesychasm, ascetics.*

*Я не настолько глуп,  
чтобы притворяться перед Вами,  
что понимаю дзэн.  
Откровенно говоря,  
я едва понимаю христианство<sup>2</sup>.  
Томас Мертон*

### 1. Русско-японский интеллектуальный диалог

Восточно-христианский исихазм и буддизм Дзэн (禅), который возник в VII веке как разновидность буддизма Махаяны и особенно распространен в Японии, – два важных направления в русской и японской цивилизации. При всех различиях этих двух традиций, обе сыграли заметную роль в отечественной и мировой культуре.

Слова американского католического монаха Томаса Мертона (1915–1968), выбранные в качестве эпиграфа, отчетливо показывают всю трудность рассмотрения дзэн в контексте христианского Откровения. В науке не раз подчеркивалось, что эти две традиции отличаются друг от друга настолько радикально, что проведение между ними каких-либо параллелей представляется занятием безнадёжным, ибо в их распоряжении совершенно различный категориальный аппарат. Христианство в большей или меньшей степени использует философский язык, выработанный в Древней Греции (даже такой «антифилософский» на первый взгляд автор, как св. Григорий Палама, построил свою защиту исихазма на аристотелевских терминах «сущность» и «энергия»). В свою очередь, Дзэн рассматривается, скорее, как духовная практика (что подчеркивают и Т. Мертон и С.С. Хоружий). Тем не менее, по нашему убеждению, возможна трансляция определенных смыслов религиозного опыта, хотя по своему выражению они заметно разнятся друг от друга, да и сама передача значений неадекватна даже в случае собственной религиозной традиции. Если можно перевести на японский

<sup>2</sup> Письмо Т. Мертона к Д.Т. Судзуки от 12 марта 1959 г. (см.: Merton T. A Life in Letters / ed. W.H. Shannon, Ch.M. Bochen. New York: Harper One, 2008. P. 358 [1]).

язык Библию (даже с учетом, что начало Евангелия от Иоанна звучит как «В начале было Дао», т.е. «Путь», а не «Слово»), то можно также попытаться – *mutatis mutandis* – найти общие знаменатели для Дзэн и восточно-христианской культуры.

Приступая к рассмотрению русской и японской интеллектуальной и духовной традиций, следует отметить интенсивность культурных связей между этими странами, особенно в период японской реставрации Мэйдзи (1868–1889), когда на японский язык были переведены сочинения Ф.М. Достоевского, Н.В. Гоголя, Н.И. Гончарова, а архиепископ св. Николай Японский (1836–1912) основал в Японии Русскую православную миссию. Тогда же в поле зрения японских исследователей попала русская эстетическая мысль: известный писатель Фтабатэй Симэй (1864–1909) перевел сочинения В.Г. Белинского «Идея искусства» и «Разделение поэзии на роды и виды», подбирая японские эквиваленты таких понятий, как «эстетика», «истина», «сущность», «эмпирическое знание», «идеальный», «диалектический», «субъективный», «объективный»<sup>3</sup>. Развитие Японии после событий Мэйдзи-исин (1867–1868 гг.) – незавершенной буржуазной революции – высоко оценивал В.С. Соловьев, который, однако, отмечал: «Эта оригинальная цивилизация, несмотря ни на даровитость народа, ни на островное положение страны, благоприятствовавшее национальной замкнутости, сложилась не самобытно, а обязана своим развитием живой восприимчивости японцев к образовательному влиянию чуждых начал. Япония вышла из варварства не сама собою, а лишь тогда, когда открылась двойному воздействию извне: старшей цивилизации – китайской и высшей религии – буддизма»<sup>4</sup>. Именно в XIX веке возникли оригинальные концепции как русской религиозной, так и японской философии, на которые, с одной стороны, повлияла западная философская мысль, а с другой – их собственные духовные традиции (христианство и буддизм): «отец русской философии» Владимир Соловьев (1853–1900) был современником «отца современной японской философии» (*тэцуугаку*, 哲学) Ниси Аманэ (1829–1897)<sup>5</sup>.

Характерно, что в XIX веке в Японии был интеллектуально открыт буддизм<sup>6</sup>, а в XX веке в России наблюдается возрождение восточно-христианской традиции исихазма. Период между русско-японской и первой мировой войнами, а точнее, 1905–1916 годы, рассматривается как «золотой век» русско-японских культурных отношений<sup>7</sup>. Многие русские поэты (Николай Гумилев, Валерий

<sup>3</sup> См.: Скворцова Е., Луцкий А. Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. С. 42 [2].

<sup>4</sup> См.: Соловьев В.С. Япония (Историческая характеристика) // Соловьев В.С. Собрание сочинений В.С. Соловьева. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1912. С. 153 [3]. См. также: Сербиненко В.В. Спор о Китае: Вл. Соловьев и Н. Данилевский // Тетради по консерватизму. 2015. № 5. С. 44 [4].

<sup>5</sup> См. о философской мысли в Японии: Ван Цин. Становление «японской философии» и «китайской философии» / пер. Л.Б. Кареловой // История философии. 2013. № 18. С. 71–76, 82–85 [5].

<sup>6</sup> См.: Botz-Bornstein T. Russian and Japanese Philosophies: A Comparative Study // *Philosophical Frontiers*. 2008. Vol. 3, no. 1. P. 70 [6].

<sup>7</sup> См.: Молодяков В.Э. Россия и Япония: Золотой век (1905–1916). М.: Просвещение, 2008 [7]; Mikhailova Y. Representations of Japan and Russian-Japanese Relations in Russian Newspapers: 1906–1910 // *Acta Slavica Iaponica*. 2011. Vol. 30. P. 43 [8].



Брюсов, Константин Бальмонт) обращались в своем творчестве к японским мотивам. В частности, Марина Цветаева писала о «Москве буддистской», ставшей метафорой культурного разнообразия столицы России<sup>8</sup>.

Несмотря на то, что японская и русская философская традиции возникли независимо друг от друга и сформировались в разных культурных и религиозных контекстах, существует целый ряд сходных элементов по вопросам понимания философии как таковой. По мнению Т. Ботц-Борнштейна, к ним относятся: постановка проблемы отношений между верой и знанием, критика секуляризма, холистический подход (концепция всеединства), тотальность, интуитивизм, а также миф об уникальности<sup>9</sup>. Стоит также отметить аспект апофатизма, характерный как для японской, так и для русской мысли. Несмотря на то, что на первый взгляд японская философия, фундаментом которой является буддизм, подчеркивает имманентное присутствие и проявление Абсолюта в мире и даже их отождествление (что часто расценивается как пантеизм), тем не менее в ней отрицается трансцендентализм (только в «мелком» и узком, но не в более глубоком и радикальном смысле). Примером является творчество Китаро Нисиды (1870–1945)<sup>10</sup>, основоположника «Киотской школы», находившегося под влиянием обрусевшего немца Рафаилфа Кёберфа (Рафаэль фон Кёбер, 1848–1923), преподавателя философии Имперского университета в Токио<sup>11</sup>, которого, в свою очередь, сравнивают с Семеном Франком (1877–1950)<sup>12</sup>.

Из года в год растет число публикаций, посвященных русско-японскому интеллектуальному диалогу<sup>13</sup>. Для нас представляет интерес рассмотрение мистического опыта, характерного для восточно-христианского исихазма и буддизма Дзэн.

## 2. Дзэн и христианство

Итак, XX век отмечен взаимодействием русской и японской культур, в том числе, их духовных основ. Достаточно сказать, что был осуществлен перевод на японский язык важнейшего текста восточно-христианской духовности – «Доб-

<sup>8</sup> Diakonova E. Japonisme in Russia in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries // *Japan and Russia. Three Centuries of Mutual Images* / ed. by Y. Mikhailova, M. William. Manchester: Global Oriental LTD, 2008. S. 43 [9].

<sup>9</sup> См.: Botz-Bornstein T. *Russian and Japanese Philosophies: A Comparative*. P. 71–80.

<sup>10</sup> См.: Ryosuke Inagaki B. *The Concept of Creation in the Philosophy of Kitaro Nishida* // *Contemporary Philosophy. A New Survey*. Vol. 7: *Asian Philosophy* / ed. by G. Fløistad. Cambridge, Mass.: Bradford Book, MIT Press 1987. P. 296 [10].

<sup>11</sup> См.: Куланов А. Рафаил Кёбер – Homo universum японской школы философии // *Сократ*. 2016. № 4. С. 58, 62 [11].

<sup>12</sup> См.: Botz-Bornstein T. *Philosophical Conceptions of Cultural Space in Russia and Japan: Comparing Nishida Kitaro and Semën Frank* // *Environment and Planning D: Society and Space*. 2008. Vol. 26. P. 842–859 (перепечатано в: *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2013. Vol. 11, № 6. P. 1555–1574) [12].

<sup>13</sup> См., напр.: *Дальний Восток, близкая Россия: эволюция русской культуры – взгляд из Восточной Азии: сб. ст. / ред. В. Гречко, Су Кван Кима, С. Нонака. Белград – Сеул – Сайтама: Логос, 2015 [13]; Коляда М.С., Грубникова Н.Н. История японской философской мысли в отечественных изданиях 2014–2015 гг. Обзор // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 90–100 [14].*

ротолоубия». Стоит особо выделить американского католического монаха Томаса Мертона и современного российского православного философа С.С. Хоружего, предпринявших попытку осмысления Дзэн-буддизма с христианской точки зрения. Мы не ставим цели сопоставлять их подходы и полученные результаты, а всего лишь хотим отметить, учитывая вышесказанные замечания, что Дзэн привлекает внимание как западно-, так и восточнохристианских мыслителей, а их исследования, «пропускающие» собственную духовно-интеллектуальную традицию сквозь призму другой, помогают лучше понять обе религии и служат примером плодотворного межрелигиозного диалога.

### 2.1. Интерпретация Томаса Мертона

Первое упоминание о Дзэн в сочинениях Томаса Мертона датируется 24 ноября 1949 года<sup>14</sup>. Десять лет спустя в письме к польскому поэту Чеславу Милошу от 28 февраля 1959 г. он признавался: «Моей очередной [после России. – Т.О.] страстью является Япония. Пока что не Расёмон. Только Дзэн»<sup>15</sup>. Несколько ранее, в 1956 г., Мертон познакомился с сочинениями «совершенного человека», японского мастера Дайсэцу Судзуки (1870–1966), а впоследствии находился с ним в переписке и дважды встречался; в 1967 г. посвятил ему работу «Д.Т. Судзуки: человек и его деятельность». 11 апреля 1959 г. кентуккский монах предложил Судзуки написать предисловие к его книге об отцах-пустынниках, отметив, что последних роднит с Дзэн «кроткое чувство юмора», смешанное с духовной радостью, которая превышает все трудности и страдания<sup>16</sup>. После прочтения текста, присланного Судзуки (эссе о рае), Мертон написал свой пространный ответ, опубликованный сначала в «New Directions 17», а посмертно, в 1969 г., он был напечатан в сборнике «Дзэн и голодные птицы». Судзуки обратил внимание Мертона на «дионисийскую» мистику Мейстера Экхарта и считал его одним из немногих людей Запада, которые постигли сущность Дзэн.

Кроме того, Мертон, выражая горячее желание посетить Японию, тщательно изучил исследование Китаро Нисиды «A Study of God», книгу иезуита Генриха Дюмулена «A History of Zen Buddhism», представляющую собой попытку объективного объяснения Дзэн в историческом контексте<sup>17</sup>, а также работу мастера дзэн Киотской школы Масо Абэ «Japanese Religion»<sup>18</sup>. В 1967 г. Мертон издал книгу «Мистика и мастера Дзэн», а в 1968 г. совершил путешествие в Азию<sup>19</sup> с целью пройти обучение у буддийских монахов. В то же время Мертон глубоко погружался в изучение традиции восточного христианства (в частности, русской

<sup>14</sup> См.: Rucki M. Mertona dramat tożsamości z zaznaczeniem wątku zen. Tyniec – Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów, 2000. S. 60 [15].

<sup>15</sup> The Letters of Thomas Merton and Czeslaw Milosz. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997. P. 17 [16].

<sup>16</sup> См.: Merton T. A Life in Letters. P. 359–360.

<sup>17</sup> См.: Domagała T. Wiara chrześcijańska a duchowość Wschodu według Bedy Griffithsa i Tomasza Mertona. Kraków: Wydawnictwo PAT, 2006. S. 141 [17].

<sup>18</sup> См.: письмо Т. Мертона к Масо Абэ от 12 мая 1967 г. (см.: Merton T. Witness to Freedom. Letters in Times of Crisis / ed. by W.H. Shannon. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994. P. 332 [18]).

<sup>19</sup> См.: The Asian Journal of Thomas Merton. New York: A New Directions Book, 1975 [19].

софиологии<sup>20</sup>), вследствие чего его творчество стало представлять собой своего рода (по выражению К. Прамука) «супружеский союз Софии и Дзэн»<sup>21</sup>.

В своих работах Мертон неоднократно ссыался – порой в одной и той же строке – на практику Дзэн и восточно-христианских писателей: «Св. Максим [Исповедник] говорит, что тот, кто “освятил свои чувства, чистым взглядом созерцая все вещи”, уподобляется Богу. Я думаю, что это пытались сделать Мастера дзэн»<sup>22</sup>. В письме к Судзуки от 11 апреля 1959 г. Мертон писал, что высоко ценит его проникновенные интуиции на тему христианства, а слова японского мастера «Бог хотел познать себя, отсюда творение» перекликаются с учением и духовным опытом русских православных мыслителей об уничижении Бога<sup>23</sup>, который особым образом выражен в учении о Софии – жертвенной любви, сострадании (в буддизме – *каруна*).

Характерно, что Мертон не пытался сопоставить Дзэн и христианство, а точнее, католичество: «Они смешиваются не лучше, чем вода и масло»<sup>24</sup>, поскольку «Дзэн не есть ни религия, ни философия, ни система мышления, ни доктрина, ни аскеза»<sup>25</sup>. Тем не менее Мертон подчеркивал, что христианство и буддизм описывают мистический опыт «на очень похожем языке. Они говорят о “пустоте”, “темной ночи души”, “совершенной свободе”, “не-уме” или “нищете”»<sup>26</sup>. Давно подмечено, что учение восточно-христианских отцов Церкви (в частности, каппадокийцев) на тему апофатизма, «неведения о Боге», и практика созерцательной молитвы монахов-исихастов родственны традиции Дзэн, в которой важное значение имеет аспект молчания, созерцания, тишины. Хотя Дзэн акцентирует «пустоту», *нирвану* (в отличие от христианства, которое проповедует полноту всего в Боге), в обеих религиях говорится о непостоянстве этого мира, его бренности. Дзэн учит, что Абсолют нельзя ни познать, ни описать, а истина открывается не посредством мышления, а благодаря личному просвещению. Это не значит, что в буддизме (как и в восточном христианстве) отрицается роль философии или человеческого разума, а всего лишь подчеркивается, что он не является надлежащим «инструментом» постижения истины<sup>27</sup>. Дзэн является «фи-

<sup>20</sup> См.: Оболевич Т. Русская религиозная философия между Востоком и Западом: пути русской софиологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 4. С. 52–55 [20].

<sup>21</sup> См.: Pramuk Ch. «Something Breaks through a Little»: The Marriage of Zen and Sophia in the Life of Thomas Merton // Buddhist-Christian Studies. 2008. Vol. 28. P. 67–89 [21].

<sup>22</sup> См.: Merton T. Dancing in the Water of Life. Seeking Peace in the Hermitage. New York: Harper Collins Publishers Ltd, 2007. P. 184 [22].

<sup>23</sup> См.: Merton T. A Life in Letters. P. 360.

<sup>24</sup> См.: Мертон Т. Дзэн и голодные птицы // Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. Киев: София Ltd, 1996. С. 198 [23].

<sup>25</sup> См.: Merton T. Thoughts on the East. Kent: Burns & Oates, 1996. P. 39 [24].

<sup>26</sup> См.: Мертон Т. Дзэн и голодные птицы. С. 203.

<sup>27</sup> См.: Kennedy R. Dary zen dla chrześcijan / tłum. J. Janisiewicz. Kielce: Wydawnictwo Charaktery, 2013. S. 126–127 [25]. Католический богослов Анри де Любак также писал, что восточное христианство не слишком далеко отстоит от того мистического опыта, который представлен в буддизме, приводя в пример св. Максима Исповедника, св. Григория Паламу, св. Серафима Саровского и В. Лосского (см.: Lubac H. de. Aspects de buddhisme. Paris: Editions du Seuil, 1951. P. 135–138 [26]).

лософски недозамкнутым», предполагающим различные интерпретации<sup>28</sup>. То же можно сказать об апофатической традиции восточного христианства, согласно которой у Бога нет имени и в то же время Он обладает всеми именами, что выражает «открытый» характер богословия – «говорения о Боге», которое не исчерпывается каким-либо определенным дискурсом.

Восточное христианство и Дзэн сходны в том, что в Абсолюте (а согласно буддизму – во всей реальности) исчезают все противоположности. Абсолют превышает рациональное дуалистическое мышление, предполагающее, что мир можно описать с помощью тех или иных категорий или концептов<sup>29</sup>. Согласно Мертону, коаны Дзэн – повествования или диалоги парадоксального содержания, побуждающие к просветлению – могут научить тому, что следует говорить не только о Христе (как о некоем внешнем «объекте»), но и *во* Христе<sup>30</sup> – не «снаружи», а *изнутри* христианского опыта.

Другой американский католический монах, иезуит Роберт Кеннеди, также подчеркивал, что Дзэн напоминает о том, что христианское созерцание основывается на внутреннем преображении во Христе<sup>31</sup>. Мертон писал, что предложил для обсуждения с доктором Судзуки тему «чистоты сердца» христианского монаха и теоретика монашества св. Иоанна Кассиана (ок. 360–435), рассматривая ее как христианский эквивалент сознания Дзэн. Однако, признавался он, это представление «все же довольно далеко от Дзэн», потому что ставит «слишком сильный акцент на совершенствовании индивидуального сознания»<sup>32</sup>. В самом деле, христианство имеет личностный характер, а целью человеческого существования является уподобление Христу, обожение – в строго индивидуальном порядке, в то время как буддизм имперсонален. Тем не менее, несмотря на существующие расхождения, Мертон стремился к тому, чтобы «западный или христианский читатель без предубеждения относился к книгам о Дзэн, не считая, что Дзэн эзотеричен, далек от нас и не представляет для нас интереса. Напротив, дзэн может многому научить Запад»<sup>33</sup>.

## 2.2. Подход С.С. Хоружего

Не менее привлекателен Дзэн и для современного российского философа С.С. Хоружего, основателя Института Синергийной Антропологии. В 2006–2008 годы в нем проводилось изучение дальневосточной традиции посредством методов и понятий синергийной антропологии. Хоружий и его кол-

<sup>28</sup> См.: Szuksztul R. Milczenie i cisza w tradycji zen // *Cisza i milczenie. Społeczno-kulturowe mechanizmy kreowania emocji* / red. B. Syroka, K. Marcehl. Wrocław: Arboretum, 2010. S. 276 [27].

<sup>29</sup> См.: Papademetriou G.C. The Enlightenment of Zen Buddhism and the Hesychastic Vision of the Divine Light // *Journal of Ecumenical Studies*. 2015. Vol. 50, № 1. P. 58 [28].

<sup>30</sup> См.: Lubac H. de. *Aspects de buddhisme*. P. 71.

<sup>31</sup> См.: Kennedy R.E. *Zen Spirit, Christian Spirit. The Place of Zen In Christian Life*. New York: Continuum, 1996. P. 37 [29].

<sup>32</sup> См.: Мертон Т. Дзэн и голодные птицы. С. 204. Ср.: письмо Т. Мертона к о. Жану Даниэлю от 2 января 1960 г. (см.: Merton T. *Witness to Freedom. Letters in Times of Crisis*. P. 220).

<sup>33</sup> См.: Мертон Т. Дзэн и голодные птицы. С. 234.

леги (в частности, известный буддолог Е.С. Штейнер<sup>34</sup>) детально анализируют отдельные моменты практик Дзэн, указывая на холистический характер антропологии данной традиции. Как отмечает российский мыслитель, и в буддизме Дзэн, и в исихазме особое внимание уделяется технике молитвы, ее психосоматическим элементам, таким как: сосредоточение, тренировка восприятия, контроль дыхания, особая поза (сидячее положение со склоненной головой при совершении Иисусовой молитвы, способствующее «сведению ума в сердце»<sup>35</sup>, неподвижная сидячая поза лотоса – *дзадзэн* (座禪) в буддизме). Кроме того, Хоружий считает, что для буддизма Дзэн характерна особая эпистемология, которая «представляет собой непосредственное постижение, или видение-познание – некий род “цельного знания”, о котором говорят все традиции религиозно-мистической мысли (в русской мысли оно присутствует, начиная со славянофилов). Именно таков смысл ключевого понятия *праджня* в дискурсе Дзэн – это эпистемологический концепт, конституирующий новую эпистемологическую перспективу: не когнитивную перспективу (отвечающую дискурсивному познанию, *виджняне*), а перспективу цельного знания, интуитивного прозрения, инсайта в “истинную природу”, “истинную реальность” феноменов»<sup>36</sup>. И несмотря на то, что «“христианство – религия личности”, буддизм – ее категорическое отрицание», «эта прописная истина ... требует серьезного уточнения. <...> Если говорить особенно о православно-исихастской антропологии (энергийной), то можно констатировать близость к буддийской антропологии ... как в существе антропологической дескрипции – по энергийному и динамическому, а не эссенциально-субстанциальному видению человека, так и в делаемых оценках – по резко критическому восприятию наличной антропологической реальности. Фундаментальное несовершенство и плачевную ущербность человеческой индивидуальности в ее эмпирической данности обе традиции выдвигают на первый план и подчеркивают без конца, различаясь лишь в некоторых идеях и акцентах критики» [32, с. 571]. Хоружий обнаруживает также сходство антропологического явления *сатори* (悟り, «просветления»), которое рассматривается им как кульминация медитативной практики Дзэн, с понятием синергии, описывающем опыт исихазма. *Сатори* есть внутренний опыт прозрения собственной сущности, истинной природы человека, которое достигается внезапно, в результате действия внешнего импульса (медитации над *коаном*, а также грубого или абсурдного действия и т.п.)<sup>37</sup> (курсив наш. – Т.О.). В *сатори* «человек оказывается максимально “выведен из себя”, из состояния внутреннего равновесия, его сознание предельно возбуждено, но одновременно, оно – в

<sup>34</sup> См.: Штейнер Е.С., Хоружий С.С. Дхарма, Дзэн и синергийная антропология // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 477–572 [30]; Штейнер Е.С. Человек по-японски: между всем и ничем // Точки – Puncta. 2008. № 1–4. С. 149–180 [31].

<sup>35</sup> Ср.: Псевдо-Симеон: «Упрись бородой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп».

<sup>36</sup> См.: Хоружий С.С. Дзэн как органон // Фонарь Диогена. С. 569 [32].

<sup>37</sup> См.: Horiuji S.S. What is *Synergia*? The paradigm of Synergy in its Subject Fields and Discursive Links. Moscow, 2011. P. 30–31 [33].



тупике и знает, что не может из него выбраться своими силами. <...> И чем острее, глубже было его чувство тупика и отчаяния, тем более взрывной, мощной является разрядка, тем ярче вспышка и радикальнее перелом в сознании»<sup>38</sup>, или, говоря христианским языком, *metanoia*. Хоружий приводит слова мастера Судзуки: «Сатори – это внезапное откровение новой истины, <...> но эта же формула вполне применима и для объяснения того, что такое обращение» [34, с. 195]. В то же время «*сатори* оказывается очень специфической репрезентацией обращения, отличия которой от христианской *metanoia* не менее глубоки, чем сходства. В исихастской духовной практике *metanoia*, принимая форму покаяния, становится “Духовными Вратами” – *началом* пути практики, процесса восхождения к телосу. О *сатори* заведомо нельзя этого сказать: путь, что к нему подводит, Дзэн твёрдо рассматривает как *входящий* в духовную практику (а не *предшествующий* ей, как путь к обращению-покаянию в исихазме), а само обретаемое состояние характеризуется скорее как близкое к высшему и завершающему духовному состоянию, нирване, но никак не к началу практики» [34, с. 195] (курсив наш. – Т.О.). Далее Хоружий объясняет: «Хотя сатори и родственно Обращению-Покаянию (обе эти репрезентации Обращения имеют синергетическую природу), однако оба события существенно разнятся в онтологическом аспекте. Обращение-Покаяние – не только *синергетическое*, но и *синергийное* событие: эффект самоорганизации вызывает в нём энергия Инобытия, так что имеет место встреча двух *онтологически* различных энергий – синергия, пусть она и осуществляется здесь лишь в зачатке, проблеском, имплицитно. <...> Что же касается Дзэн, то здесь путь, подводящий к Обращению-Сатори, – дзадзэн, другие формы медитации, решение коанов, встречи с наставником – не только включается в духовную практику, но составляет едва ли не всю её кодифицированную и регламентированную часть. После же сатори, напротив, никакого пути, пролегающего в онтологическом измерении, никакого процесса генерации антропологических энергоформ, восходящих к Инобытию, не открывается. <...> Отсюда – весьма значимый вывод: *Дзэн заменяет “нравственную раскачку” сознания – раскачкой чисто технической*» [34, с. 196]. В то время как обращение в христианстве инициируется «энергией Инобытия» (т.е. Божественной энергией, Самим Богом), для достижения *сатори*-просвещения необходима некая эмпирическая, внешняя энергия, а не Божественная благодать. Сатори есть кульминация в некоем *комплексе* духовных практик дзэн, но это *не начало*, в отличие от христианского опыта, предполагающего дальнейшее онтологическое развитие духовного преобразования (начиная с обращения) вплоть до обожения.

Несмотря на указанные (далеко не все!) различия, существующие между христианством и Дзэн, Хоружий полагает, что традиционный православный опыт исихазма «не должен рассматриваться как единичное изолированное явление, но должен быть включён в определённую антропологическую категорию ... духовных практик»<sup>39</sup>, к которым относится также Дзэн. Обе

<sup>38</sup> См.: Хоружий С. Практика Дзэн с позиций синергийной антропологии // Философская антропология. 2015. Т. 1. № 2. С. 193 [34].

<sup>39</sup> Там же. С. 185.



духовные практики имеют такие общие элементы, как трансцендентирование собственного «я», самопознание, аскеза, хотя при этом ни к одному из них они не сводятся.

### Заключение

С.С. Хоружий изучает Дзэн с точки зрения христианской (а точнее, разработанной им синергичной) антропологии как особую духовную практику. Он не только дает детальную характеристику явления Дзэн и его отдельных этапов, но и пытается показать его универсальность, значимость для православного мышления и мировосприятия. Томас Мертон, в свою очередь, как до Второго Ватиканского Собора (1962–1965 годы), так и после принятия декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям «*Nostra aetate*» (1965 г.) искал пути практического примирения различных религиозных традиций на основе общего духовного опыта. Как подытоживает С.С. Хоружий, «Мертон был пионером в этой теме», его же подход продвигается глубже. Вместо описания общих тем и мотивов исследователь проводит «конструктивное сопоставление двух путей практики как цельных миров духовного опыта и духовно-антропологических процессов в их строении и составе», выстраивает «общий концептуальный контекст» и в его рамках находит, «каким именно локусам, стадиям Лествицы христианского опыта приблизительно соответствует *сатори*. Соответствие сатори и обращения отмечал уже и Судзуки, но в синергичной антропологии обращение – это уже детально разработанный концепт с определенным местом в духовном процессе, так что соответствие наполняется обширным антропологическим содержанием»<sup>40</sup>.

Отметим, что буддизм Дзэн в последнее время приобретает все большую популярность в западном христианстве, что свидетельствует о том, что между христианством и буддизмом – несмотря на вышеуказанные различия (Томас Мертон говорил, что сравнивать их – то же самое, что сравнивать теннис и математику<sup>41</sup>) – имеются общие черты, сходства. Христианские мыслители и монахи (например, иезуиты: вышеупомянутый американец Роберт Кеннеди и японец Какихи Кадоваки, которому Йозеф Ратцингер – будущий папа Бенедикт XVI – поручил сравнить идеи христианства и Дзэн<sup>42</sup>) обращаются к японским наставникам Дзэн, а те в свою очередь отмечают, что стремятся не делать из них буддистов, а только лишь углубить практику христианской медитации и научиться уничтожать себя так, как уничтожил Себя Христос.

Однако не только Дзэн помогает рассмотреть в ином свете некоторые аспекты восточно-христианской традиции. Существует и параллельный процесс проявления интереса к христианству среди мастеров Дзэн. Три «знаменитых философа буддизма – Кейдзи Ниситани, Шиничи Хисаматсу и Масао Абе – считали,

<sup>40</sup> См.: Сообщение С.С. Хоружего к Т. Оболевич от 20 августа 2016 г. [35].

<sup>41</sup> Ср.: Wu J. *The Golden Age of Zen* / Introduction by T. Merton. Taipei: United Publishing Center, 1974. P. 2 [36].

<sup>42</sup> См.: Кадоваки К. Дзэн и Библия / пер. О. Корнеева. М.: Изд-во ББИ, 2004. С. 8 [37].

что в идеях Достоевского выражена сама суть Дзэн»<sup>43</sup>, поскольку они исполнены призыва к раскаянию и просветлению. Как далее объясняет Тон Латхауэр, «Абе неоднократно утверждал, что существует глубокое совпадение взглядов буддизма Махаяны и христианства на первопричину всего сущего: и те и другие видят ее в бескорыстной жертвенной любви, или *аганэ*» [38, с. xiii]. Для него «по мере его участия в диалоге христианства и буддизма»<sup>44</sup> всё большую важность приобретала концепция уничтожения Христа, кенозиса. Масао Абе также проводит параллель между «буддистским “языком пустоты” и языком христианских писателей-мистиков, например таких, как Симеон Новый Богослов (Бог как “ослепительная темнота”) и Псевдо-Дионисий Ареопагит»<sup>45</sup>. В свою очередь Рерин Ямада, глава буддийской школы Сото – ветви японского дзэн-буддизма – и настоятель монастыря Эйхэйдзи, где в XIII веке возник японский дзэн-буддизм, во время совместной международной конференции на тему дзэн-буддизма и христианства использовал библейское выражение «сердечное раскаяние»<sup>46</sup>.

В заключение приведем слова известного британского историка Арнольда Джозефа Тойнби, который писал, что «самым важным событием грядущих столетий станет диалог между буддизмом и христианством»<sup>47</sup>. Творчество Томаса Мертона, «католического буддийского мистика»<sup>48</sup>, и С.С. Хоружего, исследующего духовные практики Дзэн и исихазма в антропологической перспективе, является важным этапом в этом процессе. Неслучайно папа Франциск во время своего прошлогоднего визита в США упомянул в своем выступлении Томаса Мертона, поставив его в пример как человека молитвы, открытого Богу, и как человека диалога и миротворца<sup>49</sup>. Речь идет не об утрате собственной идентичности или провозглашении идеи равенства всех религий целью их «размывания» или синкретизма, а о том, чтобы искать общие духовные корни и ценности, учиться понимать язык друг друга. И философия (особенно философия религии и философская антропология) может и должна способствовать такому диалогу.

#### Список литературы

1. Merton T. A Life in Letters / ed. W.H. Shannon, Ch.M. Bochen. New York: Harper One, 2008. 402 p.

<sup>43</sup> См.: Латхауэр Т. Больше, чем кто-либо может сделать. Беседы дзэн / пер. Е. Смирновой. М.: Изд-во ББИ, 2014. С. x [38]. О буддизме и христианстве как религиях любви писал и Анри де Любак (см.: Lubac H. de. Aspects de buddhisme. Paris: Éditions du Seuil, 1951. P. 11–53 [26]).

<sup>44</sup> См.: Латхауэр Т. Больше, чем кто-либо может сделать. Беседы дзэн. С. x.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же. С. xix.

<sup>47</sup> Там же. С. xviii.

<sup>48</sup> Ср.: Cloud D. Thomas Merton: The Catholic Buddhist Mystic [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://www.google.pl/search?q=Cloud+D.+Thomas+Merton%3A+The+Catholic+Buddhist+Mystic+&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe\\_rd=cr&ei=JrxXWPjuAaqT8Qew847oBQ](https://www.google.pl/search?q=Cloud+D.+Thomas+Merton%3A+The+Catholic+Buddhist+Mystic+&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe_rd=cr&ei=JrxXWPjuAaqT8Qew847oBQ) [39].

<sup>49</sup> См.: Pope Frances. Address a Joint Session of Congress, September 24, 2015 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150924\\_usa-us-congress.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html) [40].

2. Скворцова Е., Луцкий А. Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. 384 с.
3. Соловьёв В.С. Япония (Историческая характеристика) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1912. С. 153–173.
4. Сербиненко В.В. Спор о Китае: Вл. Соловьёв и Н. Данилевский // Тетради по консерватизму. 2015. № 5. С. 39–48.
5. Ван Цин. Становление «японской философии» и «китайской философии» / пер. Л.Б. Кареловой // История философии. 2013. № 18. С. 71–88.
6. Botz-Bornstein T. Russian and Japanese Philosophies: A Comparative Study // *Philosophical Frontiers*. 2008. Vol. 3, No. 1. P. 65–85.
7. Молодяков В.Э. Россия и Япония: Золотой век (1905–1916). М.: Просвещение, 2008. 174 с.
8. Mikhailova Y. Representations of Japan and Russian-Japanese Relations in Russian Newspapers: 1906–1910 // *Acta Slavica Iaponica*. 2011. Vol. 30. P. 43–62.
9. Diakonova E. Japonisme in Russia in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries // *Japan and Russia. Three Centuries of Mutual Images* / ed. by Y. Mikhailova, M. William. Manchester: Global Oriental LTD, 2008. S. 32–46.
10. Ryosuke Inagaki B. The Concept of Creation in the Philosophy of Kitaro Nishida // *Contemporary Philosophy. A New Survey*. Vol. 7: Asian Philosophy / ed. by G. Fløistad. Cambridge, Mass.: Bradford Book, MIT Press 1987. P. 291–301.
11. Куланов А. Рафаил Кёбер – Homo universum японской школы философии // *Сократ*. 2016. № 4. С. 58–65.
12. Botz-Bornstein T. Philosophical Conceptions of Cultural Space in Russia and Japan: Comparing Nishida Kitaro and Semën Frank // *Environment and Planning D: Society and Space*. 2008. Vol. 26. P. 842–859 (перепечатано в: *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2013. Vol. 11, № 6. P. 1555–1574).
13. Дальний Восток, близкая Россия: эволюция русской культуры – взгляд из Восточной Азии: сб. ст. / ред. В. Гречко, Су Кван Кима, С. Нонака. Белград – Сеул – Сайтама: Логос, 2015. 272 p.
14. Коляда М.С., Трубникова Н.Н. История японской философской мысли в отечественных изданиях 2014–2015 гг. Обзор // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 90–100.
15. Rucki M. Mertona dramat tożsamości z zaznaczeniem wątku zen. Tyniec – Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów, 2000. 172 s.
16. The Letters of Thomas Merton and Czeslaw Milosz. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997. 178 p.
17. Domagała T. Wiara chrześcijańska a duchowość Wschodu według Bedy Griffithsa i Tomasza Mertona. Kraków: Wydawnictwo PAT, 2006. 213 p.
18. Merton T. Witness to Freedom. Letters in Times of Crisis / ed. by W.H. Shannon. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994. 352 p.
19. The Asian Journal of Thomas Merton. New York: A New Directions Book, 1975. 445 p.
20. Оболевич Т. Русская религиозная философия между Востоком и Западом: пути русской софиологии // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2016. № 4. С. 47–63.
21. Pramuk Ch. «Something Breaks through a Little»: The Marriage of Zen and Sophia in the Life of Thomas Merton // *Buddhist-Christian Studies*. 2008. Vol. 28. P. 67–89.
22. Merton T. *Dancing in the Water of Life. Seeking Peace in the Hermitage*. New York: Harper Collins Publishers Ltd, 2007. 373 p.
23. Мертон Т. Дзэн и голодные птицы // Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. Киев: София Ltd, 1996. С. 193–280.
24. Merton T. *Thoughts on the East*. Kent: Burns & Oates, 1996. 96 p.
25. Kennedy R. *Dary zen dla chrześcijan* / tłum. J. Janisiewicz. Kielce: Wydawnictwo Charaktery, 2013. 160 p.

26. Lubac H. de. Aspects de buddhisme. Paris: Éditions du Seuil, 1951. 199 p.
27. Szuksztul R. Milczenie i cisza w tradycji zen // *Cisza i milczenie. Społeczno-kulturowe mechanizmy kreowania emocji* / red. B. Syroka, K. Marcehl. Wrocław: Arboretum, 2010. S. 275–283.
28. Papademetriou G.C. The Enlightenment of Zen Buddhism and the Hesychastic Vision of the Divine Light // *Journal of Ecumenical Studies*. 2015. Vol. 50, № 1. P. 57–65.
29. Kennedy R.E. *Zen Spirit, Christian Spirit. The Place of Zen In Christian Life*. New York: Continuum, 1996. 144 p.
30. Штейнер Е.С., Хоружий С.С. Дхарма, Дзэн и синергичная антропология // *Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте* / ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 477–572.
31. Штейнер Е.С. Человек по-японски: между всем и ничем // *Точки – Puncta*. 2008. № 1–4. С. 149–180.
32. Хоружий С.С. Дзэн как органон // *Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте* / ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 522–572.
33. Horujy S.S. What is Synergia? The paradigm of Synergy in its Subject Fields and Discursive Links. Moscow, 2011. 36 p.
34. Хоружий С. Практика Дзэн с позиций синергичной антропологии // *Философская антропология*. 2015. Т. 1, № 2. С. 184–199.
35. Сообщение С.С. Хоружего к Т. Оболевич от 20 августа 2016 г.
36. Wu J. *The Golden Age of Zen* / Introduction by T. Merton. Taipei: United Publishing Center, 1974. 332 p.
37. Кадоваки К. Дзэн и Библия / пер. О. Корнеева. М.: Изд-во ББИ, 2004. 220 с.
38. Латхауэр Т. Больше, чем кто-либо может сделать. Беседы дзэн / пер. Е. Смирновой. М.: Изд-во ББИ, 2014. 221 с.
39. Cloud D. Thomas Merton: The Catholic Buddhist Mystic [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://www.google.pl/search?q=Cloud+D.+Thomas+Merton%3A+The+Catholic+Buddhist+Mystic+&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe\\_rd=cr&ei=JrxXWPjuAaqT8Qew847oBQ](https://www.google.pl/search?q=Cloud+D.+Thomas+Merton%3A+The+Catholic+Buddhist+Mystic+&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe_rd=cr&ei=JrxXWPjuAaqT8Qew847oBQ).
40. Pope Frances. Address a Joint Session of Congress, September 24, 2015 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150924\\_usa-us-congress.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html).

#### References

1. Merton, T. A Life in Letters. New York: Harper One, 2008. 402 p.
2. Skvortsova, E., Lutskiy, A. *Dukhovnaya traditsiya i obshchestvennaya mysl' v Yaponii XX veka* [The spiritual tradition and social thought in Japan of the 20th century]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Universitetskaya kniga, 2014. 384 p.
3. Solov'ev, V.S. Yaponiya (Istoricheskaya kharakteristika) [Japan (Historical characteristics)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 6* [Collected works, vol. 6]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1912, pp. 153–173.
4. Serbinenko, V.V. Spor o Kitae: VI. Solov'ev i N. Danilevskiy [Debate on China: VI. Soloviev and N. Danilevsky], in *Tetradi po konservatizmu*, 2015, no. 5, pp. 39–48.
5. Van, Tsin. Stanovlenie «yaponskoy filosofii» i «kitayskoy filosofii» [Becoming of the «Japan philosophy» and «Chinese philosophy»], in *Istoriya filosofii*, 2013, no. 18, pp. 71–88.
6. Botz-Bornstein, T. Russian and Japanese Philosophies: A Comparative Study, in *Philosophical Frontiers*, 2008, vol. 3, no. 1, pp. 65–85.
7. Molodyakov, V.E. *Rossiya i Yaponiya: Zolotoy vek (1905–1916)* [Russian and Japan: The Golden Age (1905–1916)]. Moscow: Prosveshchenie, 2008. 174 p.
8. Mikhailova, Y. Representations of Japan and Russian-Japanese Relations in Russian Newspapers: 1906–1910, in *Acta Slavica Iaponica*, 2011, vol. 30, pp. 43–62.

9. Diakonova, E. Japonisme in Russia in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries, in *Japan and Russia. Three Centuries of Mutual Images*. Manchester: Global Oriental LTD, 2008, pp. 32–46.
10. Ryosuke, Inagaki B. The Concept of Creation in the Philosophy of Kitaro Nishida, in *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. 7: Asian Philosophy. Cambridge; Mass.: Bradford Book, MIT Press, 1987, pp. 291–301.
11. Kulanov, A. Rafail Keber – Homo universum yaponskoy shkoly filosofii [Raphael von Koeber – Homo universum of the Japanese school of philosophy], in *Sokrat*, 2016, no. 4, pp. 58–65.
12. Botz-Bornstein, T. Philosophical Conceptions of Cultural Space in Russia and Japan: Comparing Nishida Kitaro and Semën Frank, in *Environment and Planning D: Society and Space*, 2008, vol. 26, pp. 842–859 (reprinted in *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2013, vol. 11, no. 6, pp. 1555–1574).
13. *Dal'niy Vostok, blizkaya Rossiya: evolyutsiya russkoy kul'tury – vzglyad iz Vostochnoy Azii: sbornik statey* [The Far East, close Russia: evolution of the Russian culture – a view from the Eastern Asia]. Belgrad – Seul – Saitama: Logos, 2015. 272 p.
14. Kolyada, M.S., Trubnikova, N.N. Istoriya yaponskoy filosofskoy mysli v otechestvennykh izdaniyakh 2014–2015 gg. Obzor [History of Japanese Philosophy in Russian Publications in 2014–2015. Review article], in *Voprosy filosofii*, 2016, no. 3, pp. 90–100.
15. Rucki, M. *Mertona dramat tożsamości z zaznaczeniem wątku zen* [Marton's drama of identity respecting to the zen aspect]. Tyniec – Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów, 2000. 172 p.
16. The Letters of Thomas Merton and Czeslaw Milosz. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997. 178 p.
17. Domagała, T. *Wiara chrześcijańska a duchowość Wschodu według Bedy Griffithsa i Tomasza Mertona* [Christian faith and spirituality of the East according to Bede Griffiths and Thomas Merton]. Kraków: Wydawnictwo PAT, 2006. 213 p.
18. Merton, T. Witness to Freedom. Letters in Times of Crisis. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994. 352 p.
19. The Asian Journal of Thomas Merton. New York: A New Directions Book, 1975. 445 p.
20. Obolevich, T. Russkaya religioznaya filozofiya mezhd Vostokom i Zapadom: puti russkoy sofologii [Russian Religious Philosophy Between the East and West. The Ways of Russian Sophiology], in *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filozofiya. Religiovedenie*, 2016, no. 4, pp. 47–63.
21. Pramuk, Ch. «Something Breaks through a Little»: The Marriage of Zen and Sophia in the Life of Thomas Merton, in *Buddhist-Christian Studies*, 2008, vol. 28, pp. 67–89.
22. Merton, T. *Dancing in the Water of Life. Seeking Peace in the Hermitage*. New York: Harper Collins Publishers Ltd, 2007. 373 p.
23. Merton, T. Dzen i golodnye ptitsy [Zen and the birds of appetite], in Sudzuki, D.T. *Mistitsizm: khristianskiy i buddistskiy* [Mysticism Christian and Buddhist]. Kiev: Sofiya Ltd, 1996, pp. 193–280.
24. Merton, T. *Thoughts on the East*. Kent: Burns & Oates, 1996. 96 p.
25. Kennedy, R. *Dary zen dla chrześcijan* [Zen gifts to Christians]. Kielce: Wydawnictwo Charaktery, 2013. 160 p.
26. Lubac, H. de. *Aspects de buddhisme* [Aspects of Buddhism]. Paris: Éditions du Seuil, 1951. 199 p.
27. Szukstul, R. Milczenie i cisza w tradycji zen [Silence and stillness in Zen tradition], in *Cisza i milczenie. Społeczno-kulturowe mechanizmy kreowania emocji* [Silence and stillness. Social-cultural mechanisms of creation of emotions]. Wrocław: Arboretum, 2010, pp. 275–283.
28. Papademetriou, G.C. The Enlightenment of Zen Buddhism and the Hesychastic Vision of the Divine Light, in *Journal of Ecumenical Studies*, 2015, vol. 50, no. 1, pp. 57–65.
29. Kennedy, R.E. *Zen Spirit, Christian Spirit. The Place of Zen In Christian Life*. New York: Continuum, 1996. 144 p.
30. Shteyner, E.S., Khoruzhiy, S.S. Dkharma, Dzen i sinergiynaya antropologiya [Zen and synergetic anthropology], in *Fonar' Diogena. Proekt sinergiynoy antropologii v sovremennom*



*gumanitarnom kontekste* [Diogenes' Lantern in the context of Western philosophical and academic debates]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2010, pp. 477–572.

31. Shteyner, E.S. Chelovek po-yaponski: mezhdru vsem i nichem [Man in Japanese: between all and nothing], in *Tochki – Puncta*, 2008, no. 1–4, pp. 149–180.

32. Khoruzhiy, S.S. Dzen kak organon [Zen as an Organon], in *Fonar' Diogena. Proekt sinerghiynoy antropologii v sovremenном gumanitarnom kontekste* [Diogenes' Lantern in the context of Western philosophical and academic debates]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2010, pp. 522–572.

33. Horujy, S.S. What is Synergia? The paradigm of Synergy in its Subject Fields and Discursive Links. Moscow, 2011. 36 p.

34. Khoruzhiy, S. Praktika Dzen s pozitsiy sinerghiynoy antropologii [Zen practice in the prism of synergetic anthropology], in *Filosofskaya antropologiya*, 2015, vol. 1, no. 2, pp. 184–199.

35. *Soobshchenie S.S. Khoruzhego k T. Obolevich ot 20 avgusta 2016 g.* [Message of S.S. Khoruzhiy to T. Obolevich from 20th of August, 2016].

36. Wu, J. The Golden Age of Zen, introduction by T. Merton. Taipei: United Publishing Center, 1974. 332 p.

37. Kadovaki, K. *Dzen I Bibliya* [Zen and Bible]. Moscow: Izdatel'stvo BBI, 2004. 220 p.

38. Latkhauer, T. *Bol'she, chem kto-libo mozhet sdelat'. Besedy dzen* [More than anyone can do. Zen talks]. Moscow: Izdatel'stvo BBI, 2014. 221 p.

39. Cloud, D. Thomas Merton: The Catholic Buddhist Mystic. Available at: [https://www.google.pl/search?q=Cloud+D.+Thomas+Merton%3A+The+Catholic+Buddhist+Mystic+&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe\\_rd=cr&ei=JrxXWPjuAaqT8Qew847oBQ](https://www.google.pl/search?q=Cloud+D.+Thomas+Merton%3A+The+Catholic+Buddhist+Mystic+&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe_rd=cr&ei=JrxXWPjuAaqT8Qew847oBQ).

40. Pope Frances, Address a Joint Session of Congress, September 24, 2015. Available at: [https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papafrancesco\\_20150924\\_usa-us-congress.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papafrancesco_20150924_usa-us-congress.html).

УДК 13:008

ББК 87.523

## ВОСТОК И ЗАПАД: КУЛЬТУРА СЕРДЦА И КУЛЬТУРА РАЗУМА

Н.В. ШЕЛКОВАЯ

г. Харьков, Украина

E-mail: nshelk@rambler.ru

*Выявляется специфика культур Востока и Запада, анализируются особенности русской «философии сердца». Отмечается, что культура Запада – это культура разума, в которой ведущим человеческим качеством считается ум. Выражается сомнение в том, что ум является важнейшей характеристикой человека. В подтверждение этого описываются деграционные антропологические процессы в современной техногенной цивилизации, пренебрегающей культурой сердца и абсолютизирующей разум (превращение людей в придатки компьютеров, мобильных телефонов и других технических «достижений», постепенная трансформация человека в киборга). Вводится понятие Hi-Tech ното для описания нового типа человека эпохи Hi-Tech. Анализируются учения Древнего Египта, индуизм, каббала, тантрический буддизм, китайская традиция и делается вывод, что культура Востока – это культура сердца. При этом сердце рассматривается не столько как орган чувствования, сколько как орган сознания и мышления («мыслящее сердце»). Осмысливаются главные идеи «философии сердца» П.Д. Юркевича, Г.С. Сковороды, Б.П. Вышеславце-*



ва, делающих акцент на сердце как месте встречи с Богом, средоточии Божественной любви, духовном, душевном и физическом центре человека. Исследуется природа человека, в которой выделяются два начала: духовное – вечное, с центром в сердце; и телесное – тленное; светлое и темное; божественное и сатанинское. Отмечается, что источник как божественного, так и сатанинского начала в человеке находится в его сердце. Утверждается, что интенция на духовные ценности раскрывает божественное и вечное «Я» в человеке, интенция на плотские, материальные ценности «будит» в нем сатанинское, преходящее и темное его «Я». Делается вывод, что для сохранения духовности человека, его человечности необходимо возрождение культуры сердца и «человека сердечного» – *homo cordis*, снятие антагонистической дихотомии сердце-разум «мыслящим сердцем».

Ключевые слова: культура Востока, культура Запада, культура сердца, культура разума, *Hi-Tech homo*, *homo cordis*, «философия сердца», кордоцентризм.

## EAST AND WEST: THE CULTURE OF HEART AND THE CULTURE OF MIND

N.V. SHELKOVAYA  
Kharkov, Ukraine  
E-mail: nshelk@rambler.ru

*The article identifies specific features of Eastern and Western cultures, analyses particularity of the Russian «philosophy of heart». It is noted that Western culture is the culture of mind, in which mind is regarded to be paramount quality of a human, but the author expresses doubt that mind is the most important characteristic of a human being. In order to corroborate this opinion degradational anthropologic processes in the modern technogenic civilization are described. This civilization neglects the culture of the heart and absolutizes the mind, turning people into appendage of computers, mobile phones and other gadgets, gradually transforming a human being into a cyborg. The notion of Hi-Tech homo for describing a new type of human being of the Hi-Tech era is introduced. Doctrines of Ancient Egypt, Hinduism, Kabbalah, Tantric Buddhism and Chinese tradition are analysed to conclude that Eastern culture is the culture of heart. In this context the heart is considered not so much as an organ of feeling, but rather as an organ of consciousness and thinking, «thinking heart». The main ideas of «philosophy of heart» of P.D. Yurkevich, G.S. Skovoroda, B.P. Vysheslavtsev; where accent is made upon heart as a place of contact with God, location of Divine love, spiritual, emotional and physical centre of a man, are studied in the article. The nature of a man is considered as the one having two bases: spiritual, eternal with the centre in the heart and physical, perishable; light and dark; divine and satanic. It is noted, that both sources divine as well as satanic are located in the heart of a man. An intention towards spiritual values reveals the divine and eternal «I» in a human, whereas an intention towards physical and material values «awakens» his satanic, temporal and dark «I». It is concluded that for the preservation of spirituality of a man, his humanness the revival of culture of heart and a man of heart – *homo cordis* is needed, and the sublation of antagonistic dichotomy heart-mind by the «thinking heart».*

Key words: Eastern culture, Western culture, culture of heart, culture of mind, *Hi-Tech homo*, *homo cordis*, «philosophy of heart», cordocentrism.

«Глубоко сердце человека более всего, кто познает его? Я, Господь, проникаю в сердце и испытываю внутренности»

(Иер. 17: 9–10)

«О человече! Почто дивишься высотам звездным и морским глубинам? Вниди в бездну сердца твоего! Тут-то дивися, аще имаши очи!»

Г. Сковорода «Благодарный Еродий»

В чем состоит особенность культуры современного мира? В унификации информации, доступной каждому гражданину Земли с помощью Интернета, с одной стороны, и уникальности мировосприятия культур Запада и Востока, с другой. Попытки же унификации культур ведут, на наш взгляд, либо к деформации культуры, потере ею своей само-бытности (например, в случае русской культуры), либо к резким протестным движениям (например, в лице мусульманской культуры). Каковы специфические особенности мировосприятия у представителей культур Запада и Востока и что могло бы способствовать гармонизации «культуры мира»?

Запад о-смысл-ивает мир исключительно с помощью головы, Восток пытается по-чувствовать и понять его с помощью сердца. Культура Запада – это культура разума. Культура Востока – это культура сердца. На это обращает внимание Е.А. Торчинов, отмечая, что «сефира Тиферет (Красота), будучи центральной сефирой древа (древа сефирот в каббале. – Н.Ш.), в микрокосме тела соответствует сердцу. В тантрическом буддизме сердечная чакра (парафизиологический центр) тоже считается центральной и соотносится с абсолютным телом Будды (*дхармакайя*). В китайской традиции сердце (*синь*) как орган не только и не столько чувствования, сколько сознания и мышления также связывается с центром тела и локализуется в центральной точке грудной клетки» [1, с. 305].

Культура Востока – это вхождение в мир Другого, про-живание мира Другого. Ян «входит» в инь, инь «входит» в ян, и лишь «войдя» внутрь «дома Другого», я, возможно, *при-коснусь* к миру Другого. Чуть-чуть. Слегка. Еле заметными штрихами. (Вспомним японскую и китайскую «живопись в тумане», японские хокку). Человек Востока не претендует на *знание* мира и Другого, ибо это, по его мнению, не только невозможно, но и абсурдно. Возможно лишь *почувствовать* мир и Другого, *при-коснуться* к нему. «Восточный ум пренебрегает этой манерой (логической. – Н.Ш.) мыслить, считая ее медленной и неартистичной (! – Н.Ш.). Он предпочитает путь артистических оборотов и смены фантастических образов... Тонкие, неуловимые изгибы мысли, как бы по мановению волшебного жезла, приводят его сразу к новому яркому представлению, до которого бы он *никогда* не мог прийти путем *холодного* логического рассуждения (курсив наш. – Н.Ш.)», – пишет Дж. Макгован [2, с. 51].

Был и в западной культуре мудрец, Сократом его звали, который постоянно говорил людям, что они ничего не знают, так как знает лишь Бог. Люди же имеют лишь *мнение* о чем или ком-либо. И чем для него эти разговоры закончились? Чашей с ядом и смертью... Над входом в храм Аполлона в Дельфах была надпись: «Познай самого себя». Но возможно ли это? И не придем ли мы в результате длинного пути само-познания к сократовскому «Я знаю лишь одно, что ничего не знаю»? Как заглянуть в глубину человека, туда, где находится его ядро, его «самость», его «Я»?

Эти вопросы всегда волновали и мудрецов, и простых людей. Волновали они и русских философов – представителей «философии сердца» – П.Д. Юркевича, Г.С. Сковороду, Б.П. Вышеславцева, И.А. Ильина, С.Л. Франка, Д.И. Чижевского, которые в духе православного христианства осмысливали природу человека, делая акцент на сердце как месте встречи с Богом, средоточии Божественной любви, духовном, душевном и физическом центре человека. И хотя проблема «сердца» развивалась также М. Шелером и «открытым» им Паскалем, в отечественной философии она обрела особый колорит и глубокую духовность.

Традиционно ведущим человеческим качеством считается ум. Но так ли это? Является ли ум важнейшей чертой человека? И не опровергает ли этот тезис сегодняшняя техногенная цивилизация, превратившая людей в придатки компьютеров, мобильных телефонов и других человеческих технических «достижений», делая их, по существу, биороботами, киборгами? Невольно возникает вопрос: «Человек создает Hi-Tech или Hi-Tech создают человека, новый тип человека – Hi-Tech homo?».

В восточной философии со времен глубокой древности человек рассматривался как человек сердечный – homo cordis. Так, по мнению древних египтян, сердце – седалище мысли, сердце – божественный вещун в каждом теле. Согласно учению индуизма, анахата чакра (чакра – энергетический центр) – духовное сердце человека – центр души человека, местопребывание атмана (самости, «Я») и место встречи с Брахманом (Мировой Душой). Человек сердечный и есть истинный божий человек, и именно в сердце его хранится и живет искра Божья, гласит христианство. И в духе христианства Григорий Сковорода утверждает: «Ничто же бо есть бог, точию сердце вселенныя; наше же сердце нам же есть господь и дух» [3, с. 99].

На Востоке есть понятие «мыслящее сердце». Отцы христианской православной церкви говорили: «Нужно умом в сердце стоять». Св. Серафим Саровский отмечал: «Чтобы узреть свет Христов, нужно погрузить ум внутрь сердца»<sup>1</sup>. Действительно, если человек «рождает» живую мысль, то она всегда про-чувствована и зарождается в сердце, вынашивается в нем и лишь оформляется в голове, разуме.

Мысли «рождаются» в сердце, как росток имеет корень в земле, а затем «тянутся» к голове, разуму, как росток к небу. Растение без воздуха, без неба жить не может, но без земли оно не появится на свет, не родится, ибо чтобы жить, надо родиться. Мысль без сердца – растение без корней. В вазе цветы хорошо смотрятся день – два, а затем умирают.

В своей статье «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» П. Юркевич показывает и убедительно доказывает неправомерность абсолютизации рационалистического взгляда на человека, обезличивающего человека, лишаящего его индивидуальности и превращающего живую, чувствующую, душевную и задушевную личность в безличностный субъект, который имеет «имя, яко живъ, а мертвъ есть» (Откр. 3: 1)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. №4. С. 69 [4].

<sup>2</sup> См.: Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М: Правда, 1990. С. 69–103 [5].

Поэтому, прежде всего, представители «философии сердца» выделяли в человеке два начала: духовное, вечное, с центром в сердце и телесное, тленное. «СвѢт премудрости тогда входит в душу, – говорил Сковорода, – когда человек два естества познавает: тлѢнное и вѢчное» [6, с. 137]. В истинно духовном человеке дух властвует над телом (плотью). Человек, как отмечают Г. Сковорода, Б. Вышеславцев, Н. Бердяев, рождается дважды: в теле и в духе. Подлинным человеком он становится лишь после второго рождения в духе, ибо человек плоти ничем не отличен от животного и лишь дух выделяет его из животного мира, лишь о-дух-о-творенная плоть становится человеком.

Средоточием, центром духовного в человеке является сердце. Оно богоподобно и является «вместилищем» «Я». Познать свое сердце, свое истинное «Я» полностью невозможно, ибо если в сердце человека есть искра Божия, т.е. эманация *самого* Бога, то оно также бесконечно глубоко, таинственно и непознаваемо, т.е. недоступно человеческому сознанию, как недоступен познанию и пониманию Бог. Пути Господни неисповедимы. Поэтому люди не способны узнать и понять не только «Я-Другого», но и свое собственное «Я», которое им лишь *является* в своих бесконечных *про-явлениях*. Постичь сокровенную глубину сердца может лишь Бог, и только Богу ведомы тайны сердца, тайны нашего «Я».

Но узнать кое-что о «Я» человек может, заглянув в свое сердце, погрузившись в «колодец» своего «Я». Только в глубине сердца человек может встретиться с Богом, «*Die sensible au coeur*»<sup>3</sup> (Паскаль), соприкоснуться с Богом и своим истинным, божественным «Я». Этот мистический опыт доступен лишь немногим и вызывает благоговейный трепет, глубокий покой и радость, чувство бесконечной благодарности и любви к Богу и всем живым существам.

Здесь следует отметить разницу в понимании природы самого сердца. Представители отечественной «философии сердца» считали, что это «физическое сердце», которое является центральным органом не только тела, но и души и духа. Индийские мистики считают, что это «духовное сердце», которое находится в центре груди человека, в анахатре чакре. Мой собственный духовный опыт склоняет меня разделять вторую точку зрения.

Каковы же про-явления сердца, его ведущие интенции? «Я (сердце) – богоподобно и принципиально безгрешно, – считает Б. Вышеславцев. – ... Грех исходит от *не-Я*, от плоти» [4, с. 78]. Но сама ли по себе плоть является источником греха? Нет. Источник как божественного, так и сатанинского – в сердце, в душе. В человеке и мире соединены два начала: светлое и темное, авелево и каиново, божественное и сатанинское. Об этом очень образно пишет Сковорода. «Что есть мир? Ад, яд, тля! Ах, око и свѢт, вѢра и бог есть тожде» [7, с. 93]. Но если в сердце человека, в его «Я», соединены эти два начала, то как и когда они проявляются? По мнению Вышеславцева, «антиномия богоподобности, безгрешности и грешности “Я”; сердца, разрешается разделением мира на мир идеальный, в котором “Я” безгрешно, и мир реальный, в котором *каждое “Я” отпадает* от своей изначальной сущности, *искажает* свое богоподобие, *извращает* свою творческую потенцию» [4, с. 79].

---

<sup>3</sup> Бог, осязаемый сердцем (фр.)

Интенция на духовные ценности раскрывает божественное и вечное «Я» в человеке, интенция на плотские, материальные ценности «будит» в человеке сатанинское, преходящее и темное его «Я». Мудрый человек должен обуздать свою плоть, раздираемую страстями, и успокаивать бури в море чувств, дабы достичь мира и спокойствия в душе и сердце. «Что ли же есть сей дух разума и дух крѢпости, аще не царствіе божіе, обуздающее и управляющее скотскія наши прихоти, дабы повинуюся духу и, шествуя царственным, сиречь средним путем, не расточали столы своя по пагубным крайностям и превратностям», – говорит Г. Сковорода в своем «Толковании Плутарха о тишине сердца» [8, с. 203]. (Интересно, что «средний путь» Сковороды очень схож с Благородным Срединным Путем Будды, ведущим к нирване – затуханию, угасанию эмоций, абсолютному покою, спокойствию. А образ духа, обуздывающего и управляющего прихотями, описанный Сковородой, вызывает в памяти аналогичный образ из «Бхагават-гиты», где тело уподобляется колеснице, разум – вознице этой колесницы, а ум – вожжам, с помощью которых разум управляет чувствами-конями.)

Каким же образом человек может раскрыть и укрепить в себе мудрое, чистое сердце, божественное «Я»? Г. Сковорода считает (и эта точка зрения очень близка мне), что, прежде всего, *человек должен культивировать в себе чувство благодарности за все*<sup>4</sup>, которое приводит к радостному и светлому состоянию души. Философ отмечает, что глупый человек в любых обстоятельствах всегда найдет чем быть недовольным, все ему мало, а отсюда – «сумерки» души, уныние, страдание и т.п. Г. Сковорода пишет: «Из неблагодарности уныніе, тоска и жажда, из жажды – зависть, из зависти – лесть, хищеніе, татьба, кровопролитіе и вся беззаконій бездна. В безднѢ же сей царствует вѢчная печаль, смущеніе, отчаяніе и с неуспшным червіем удка, увязшая в сердце. Сим образом живет весь мыр» [3, с. 109].

Мудрый же человек, напротив, всегда найдет за что благодарить Бога и судьбу, и поэтому сердце его чисто и радостно, излучая божественный Свет: «Колико способствует спокойствію благодарность! Должно же чувствовать с радостію и самая простая сія божія благодаренія, а именно: что мы живы, что здоровы, что солнце нас освѣщает, что мирное, а не военное время, что не слышно нигдѢ бунтов, что земледѣлы спокойно пашут, что купечеству путь земный и морской открыты, что, наконец, волю имѢем говорить, молчать, дѣла дѣлать, покоиться» [8, с. 208]. Духовный человек даже в самой тяжелой ситуации находит в себе силы поблагодарить Бога за выпавшее на его долю испытание.

Есть вера и есть доверие к Богу. Недовольство и претензии к кому-либо и чему-либо есть недоверие и претензии к Богу, ибо на все воля Божья, более того, что не делается, то к лучшему (Богу виднее *что* для нас лучше). Кроме того, страдания опускают человека в глубину колодца своего «Я», «глубинное сердце», в котором происходит соприкосновение с Божеством и познание как своего сокровенного, истинного «Я», так и мира. Часто именно в страданиях про-

<sup>4</sup> См.: Сковорода Г. Благодарный Еродій // Повне зібрання творів: у 2 т. Киев: Наукова думка, 1973. Т. 2. С. 99–118 [3].



сыпается религиозность и, как следствие этого, одно из важнейших качеств духовной личности – совесть, возникает потребность в покаянии, ведущем к очищению души и духа человека, его «Я». Человек становится духовно выше, душевно чище и ближе к Богу.

Идти к Богу можно через страдание, боль, испытания, но встретиться с Ним можно только через любовь и радость. Нельзя не согласиться с Вышеславцевым, что «любовь есть настоящая сущность личности»<sup>5</sup> и потеря способности любить ведет к деградации и духовному умиранию личности, ее сокровенного «Я».

Вспомним Дж. Оруэлла «1984»<sup>6</sup>. Герой романа предаёт свою любимую, тем самым убивает свою любовь к ней и умирает как личность. Ибо предательство любви ведет к «смерти» сердца – сокровенного центра и ядра личности, ее «Я». И «склероз сердца» (Вышеславцев), который поразил современное человечество, ведет к превращению людей в стадных, безличностных индивидов, «дикобразов». Эти «дикобразы», как метко заметил А. Шопенгауэр, обречены на «вымерзание», так как чем больше они прижимаются друг к другу, чтобы согреться, тем больше ранят друг друга своими иголками<sup>7</sup>. И согреть их, дать тепло душе человеческой может лишь сердце, наполненное любовью к Богу и всем творениям Творца.

Сердце – центр любви, центр личности и ее «Я». Но любовь, эрос – это творческий порыв и прорыв сквозь все границы, это самотрансценденция человека. Поэтому в сердце находится центр творчества, которое немислимо без свободы. Вышеславцев Б.П. пишет: «Самость, душа есть не только созерцание идей, но и Эрос, т.е. устремление, творческий порыв, рождение в красоте, любовь, – утверждает Вышеславцев. – Эрос творит, творчески избирает, любит или ненавидит, говорит да или нет, он всегда свободен, ибо любовь есть всегда свободное избрание и свободное изволение» [4, с. 84]. Свобода – высший дар Бога. В творчестве, любви, свободе состоит истинное богоподобие человека.

Трагедия современной цивилизации состоит в том, что все больше становится людей, лишенных глубины, духовности, не только не стремящихся к творчеству, любви, свободе, но и не помышляющих о них (в лучшем случае, «думающих о» или «говорящих о» них). Поэтому, разделяя мнение Вышеславцева, можно утверждать, что «отнять свободу, этот дар богоподобия, означало бы уничтожить всякую заслугу, всякий героизм, всякую святость, всякое творчество, одним словом, уничтожить личность и духовность как высшую ступень в иерархии ценностей» [4, с. 83]. А как же злая, разрушительная свобода? – спросите вы. Это уже «геростратова духовность» (как я ее называю), но об этом особый и отдельный разговор.

Развиваемая в русской философии идея кордоцентризма, уходящая своими корнями в «культуру сердца» Древнего Египта и Древней Индии и воплотившаяся в особое направление «философия сердца», сегодня, увы, угасла, сменившись рациоцентризмом. На смену древнему homo cordis пришел бездушный Hi-Tech

<sup>5</sup> См.: Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. С. 71.

<sup>6</sup> См.: Оруэлл Дж. 1984. М.: АСТ, 2014. 318 с. [9].

<sup>7</sup> См.: Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений. М.: Изд-е Д.П. Ефимова, 1904. Т. 3. С. 923 [10].



homo. Но, «по мере того как в сердце человека иссякает елей любви, светильник (разума. – *Н.Ш.*) гаснет: нравственные начала и идеи потемняются и наконец исчезают из сознания. Это отношение между светильником и елеем – между головою и сердцем – есть самое обыкновенное явление в нравственной истории человечества», – писал П. Юркевич в своей статье «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» [5, с. 101]. И угасает свет разума человека без елея сердца, и угасает человек...

#### Список литературы

1. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. 384 с.
2. Макгован Дж. Китайцы у себя дома: очерки семейной и общественной жизни. СПб.: Изд-во А.Ф. Девриена, 1910. 222 с.
3. Сковорода Г. Благодарный Еродій // Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. Т. 2. Киев: Наукова думка, 1973. С. 99–118.
4. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 62–87.
5. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 69–103.
6. Сковорода Г. Діалог. Імя ему – Потоп зміин // Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. Т. 2. Киев: Наукова думка, 1973. С. 135–173.
7. Сковорода Г. Пря бЪсу со Варсавою // Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. Т. 2. Киев: Наукова думка, 1973. С. 85–98.
8. Сковорода Г. Толкованіе из Плутарха о тишинѣ сердца // Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. Т. 2. Киев: Наукова думка, 1973. С. 203–217.
9. Оруэлл Дж. 1984. М.: АСТ, 2014. 318 с.
10. Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М.: Изд. Д.П. Ефимова, 1904. 992 с.

#### References

1. Torchinov, E.A. *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the World. Experience of the Transcendence]. Saint-Petersburg: Tsentr «Peterburgskoe Vostokovedenie», 1998. 384 p.
2. McGowan, D.J. *Kitaytsy u sebya doma: ocherki semeynoy i obshchestvennoy zhizni* [Chinese at Home: Essays of Family and Social Life]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo A.F. Devriena, 1910. 222 p.
3. Skovoroda, G. Blagodarnyy Erodiy [Grateful Erodiy], in *Povne zibrannya tvoriv u 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2]. Kiev: Naukova dumka, 1973, pp. 99–118.
4. Vysheslavtsev, B.P. Serdtse v khristianskoy i indiysskoy mistike [The Heart in Christian and Indian Mysticism], in *Voprosy filosofii*, 1990, no. 4, pp. 62–87.
5. Yurkevich, P.D. Serdtse i ego znachenie v dukhovnoy zhizni cheloveka, po ucheniyu slova Bozhiya [The Heart and Its Significance in the Spiritual Life of Man, According to the Teaching of God's Word], in Yurkevich, P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 69–103.
6. Skovoroda, G. Dialog. Imya emu – Potop zmiin [A Dialogue by the Name of Serpents' Flood], in Skovoroda, G. *Povne zibrannya tvoriv u 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2]. Kiev: Naukova dumka, 1973, pp. 135–173.

7. Skovoroda, G. P'rya besu so Varsavoyu [A Debate between the Devil and Varsava], in Skovoroda, G. *Povne zibrannya tvoriv u 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2]. Kiev: Naukova dumka, 1973, pp. 85–98.

8. Skovoroda, G. Tolkovanie iz Plutarkha o tishine serdtsa [Interpretation from Plutarch about the Quietness of the Heart], in Skovoroda, G. *Povne zibrannya tvoriv u 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2]. Kiev: Naukova dumka, 1973, pp. 203–217.

9. Orwell, G. 1984. Moscow: AST, 2014. 318 p.

10. Shopengauer, A. *Polnoe sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Complete Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Izdanie D.P. Efimova, 1904. 992 p.

УДК 165.731(470)

ББК 873(2)-582

## ДИАЛОГИЧНОСТЬ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ РУССКОГО ПОЗИТИВИЗМА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Е.Е. МИХАЙЛОВА

Тверской государственный технический университет  
наб. Аф. Никитина, д. 22, г. Тверь, 170023, Российская Федерация  
E-mail: mihaylova\_helen@mail.ru

*Рассматривается диалогический характер философии истории русского позитивизма. Обозначены основные формы диалога, в которых запечатлена позитивистская историко-философская рефлексия социокультурного развития конца XIX – начала XX века. Выявляются идеи, утратившие свою значимость, и идеи, сохранившие продуктивность, созвучные сегодняшнему дню. В качестве предмета обсуждения предлагаются следующие формы диалога как «встречи» культур: история как пространство «встречи» культур; философия истории как «встреча» сознаний познающих субъектов; интерпретация текста как дискурсивная «встреча» прошлого и настоящего. С использованием герменевтической методологии и инструментария историко-философского анализа выявлено, что русские историки-позитивисты фокусировали внимание на историческом процессе как результате взаимовлияния различных культур. Показано, что русские позитивисты на основе многофакторного анализа измеряли и осмысливали глубину культурной дистанции между историческим текстом и его интерпретатором и справедливо отмечали, что каждая эпоха обладает собственным дискурсом, т.е. «говорит» на своем языке. Выявлено, что представители философии истории русского позитивизма старались держаться нравственных ориентиров как в интерпретации исторических текстов прошлого, так и в ходе обсуждения дискуссионных вопросов настоящего. В современном знании рецепция многофакторной модели социокультурного развития выглядит противоречиво: с одной стороны, она позволяет видеть поливариантное развитие культуры и общества, с другой стороны, ограничивает исследователей исторического прошлого только миром фактов.*

Ключевые слова: историко-философская рефлексия, диалог культур, позитивизм, культурная дистанция, нравственные ориентиры.

## DIALOGICAL PHILOSOPHY OF HISTORY OF RUSSIAN POSITIVISM AND MODERNITY

E. MIKHAILOVA

Tver State Technical University,  
22, nab. Af. Nikitin, Tver, 170023, Russian Federation  
E-mail: mihaylova\_helen@mail.ru

*The dialogical nature of philosophy of history of Russian positivism is considered in this article. In particular, in what forms of dialogue positivist historical and philosophical reflection of socio-cultural development of the late XIX – early XX century is embodied, what ideas have lost their significance and which ones are still productive, tune into the present day. As the subject matter the following forms of dialogue are offered: history as an area for «meeting» of cultures; philosophy of history as a «meeting» of the consciousness of the knowing subjects; text interpretation as a discursive «meeting» of the past and present. With the use of hermeneutic methodology and historical and philosophical analysis, perspectively their synthesis it is revealed that the Russian positivists have focused on the fact that the historical process is the result of dialogue between culture. Using a multifactor analysis, Russian positivists measured and comprehended the depth of cultural distance between the historical text and its interpreter. They rightly noted that each epoch has its own discourse, meaning it «speaks» in its own language. Being active public figures, the positivist historians productively built a «bridge» between the past and the present. It is revealed that they tried to maintain moral guidelines both in interpreting the historical texts of the past and in the discussion of the debatable questions of the present. In modern knowledge, the reception of a multifactorial model of socio-cultural development looks contradictory: on the one hand, it allows one to see the multivariate development of culture and society, on the other hand, it limits the researchers of the historical past to the world of facts alone. For thinkers of the late XIX, early XX centuries the «conversation» about the past and about methods of historical cognition was identified with an answer to the challenge of modernity. They perceived historical material as an opportunity to «ask» in order to get answers to current questions of the present.*

*Key words: historical and philosophical reflection, dialogue culture, positivism, cultural distance, moral guidelines*

Представители философии истории русского позитивизма конца XIX – начала XX века причисляли себя к сторонникам положительного знания в стадии его «теоретико-познавательного критицизма»<sup>1</sup>. Об этом свидетельствует их последовательная критика попыток построения глобальных субстанциональных схем всемирной истории. Всемирная история в интерпретации русских позитивистов оказывается сопряженной с бесконечно протекающим процессом взаимовлияния культур. Стратегии социокультурного развития, представленные исследователями многофакторной ориентации, демонстрируют динамику социально-философской мысли конца XIX – начала XX века. В работах Н.И. Кареева мы находим выдержанную в многофакторном ключе линию социокультурного прогресса. В.О. Ключевский и его ученики конструируют матрицу многообразных социальных и культурных форм исторических сообществ. В интенции Р.Ю. Виппера социокультурное развитие уже выгля-

---

<sup>1</sup> См.: Виппер Р.Ю. Несколько замечаний о теории исторического познания // Две интеллигенции. М.: Тип. т-ва И.Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1912. С. 26–61 [1].

дит как поле волнообразных излучений социальных форм, связанных между собой силой культурного взаимодействия.

Сознательно дистанцируясь от попыток построения глобальных субстанциональных схем всемирно-исторического развития, представители русской философии истории, на самом деле, не смогли уйти далеко от метафизиков. Идеи всемирной истории, в виде некоего тождества форм и тенденций развития культур, похожи у них на глобальную мыслительную конструкцию, отличающуюся от метафизической версии лишь многофакторным основанием. До конца не преодоленные методологические стереотипы позитивистского мышления не помешали русским историкам привнести новую «ноту» в поле философии истории, в частности, в разработку вопросов, связанных с межкультурным взаимовлиянием. Всемирная история, в их интерпретации, рисуется как процесс бесконечно сложной и изменчивой комбинации культурных и социальных образований, разворачивающийся по мере усиления поливариантного диалога культур. Сам термин «диалог культур» специально не артикулируется историками прошлого, он имеет более позднее происхождение и запечатлен, к примеру, в работе В.С. Библера «Культура. Диалог культур (опыт определения)»<sup>2</sup>. Однако, когда В.О. Ключевский говорит о «культурном заимствовании», П.Н. Миллюков – о «культурных кругах», а Р.Ю. Виппер – о «культурных волнах», современный исследователь, на своем, на новом рефлексивном уровне миропонимания, подразумевает «диалог культур». Диалог культур как обмен системой ценностей помогает соединять в единое целое исторически трансформирующиеся общества. При взаимодействии культур исторически выстроенная система ценностей одного народа неизбежно оказывается на линии пересечения с системой ценностей другого.

#### *Диалог культур как способ осуществления истории*

Конструкт «встречи культур», выстроенный в свое время русскими позитивистами, в современном понимании сопрягается с воззрениями М.М. Бахтина. В статье «Ответ на вопрос редакции “Нового мира”» (1970 г.) он говорит о диалоге как условии успешной жизнедеятельности всех народов: «Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины» [3, с. 354]. Диалогичность, в интерпретации Бахтина, – это открытость сознания исследователя, его готовность к общению «на равных». Диалогические отношения предполагают «раздел голосов», поочередность говорящих субъектов<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Библер В.С. Культура. Диалог культур (опыт определения) // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 31 [2].

<sup>3</sup> См.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / сост. С.Г. Бочаров; текст подгот. Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина; примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. С. 371, 385 [3].

В сочинениях В.О. Ключевского прямо или косвенно идет речь о «встречах культур»: древнерусской – с византийской, русской – с западноевропейской. Такие «встречи», в интерпретации историка, напрямую связаны с процедурой исследовательского понимания и оценки. Ко времени Ключевского вопрос о полезности/бесполезности/вреде культурного заимствования, инициированный в свое время славянофилами и западниками, перешел в другую плоскость – практическую. Главным предметом дискуссии стал вопрос о непосредственном механизме «встречи» культур, о содержании культурного обмена. Ключевский рисует панораму изменения оценки взаимовлияния России и Европы и выделяет три волны смены тональности русской общественной мысли – религиозную, нравственную и социологическую. В XVII веке этот вопрос поднимался в рамках спора о «религиозной опасности или безвредности общения с католическим и лютеранским, вообще еретическим Западом»<sup>4</sup>. Затем вопрос о культурном влиянии переместился в сферу нравственной оценки, связанной с преобразовательной деятельностью Петра I. Наконец, в «наш век», как говорит Ключевский, этот вопрос стал рассматриваться в связи с поиском общих условий исторического развития, с появлением социологии как особой науки о свойствах и действиях исторических сил, выстраивающих и двигающих «людское общежитие», т.е. вопрос был перенесен в «социологическую» или «философско-историческую» плоскость<sup>5</sup>.

Говоря о механизме культурного заимствования, В.О. Ключевский выступает противником слепого подражания. «Жить общей жизнью означает ли жить одной жизнью?» – задается он вопросом. И отвечает на него отрицательно. Прошлое показывает, что культурный обмен между Россией и Европой протекал независимо от споров, разворачивающихся вокруг него в течение двух столетий, он осуществлялся объективно, т.е. в силу условий, действующих помимо рассуждений и публицистических баталий. Называя полемику вокруг вопроса о культурном заимствовании «праздной» по своему содержанию и цели, Ключевский при этом отмечает ее значимость для роста национального самосознания. Самой сутью своей постановки этот вопрос «будил нашу мысль, поддерживал охоту к историческому размышлению, оттачивал наше сознание и, таким образом, имел воспитательное и образовательное значение»<sup>6</sup>. Итак, вопрос поставлен. Теперь необходимо оттачивать национальное самосознание, а это – «трудное и медленное дело, венчающее работу человека и народа над самим собой, и достигается оно разносторонними путями»<sup>7</sup>. Заимствуя европейские формы культуры, Россия не только изменялась сама, но и поставила перед Европой новые вопросы. «Наше отношение к Западной Европе определяется... степенью нашего сознания и самообладания, и не только нашего, но и западноевропейско-

---

<sup>4</sup> См.: Ключевский В.О. Источниковедение. Источники русской истории // Ключевский В.О. Собр. соч. в 9 т. Т. 7 / под ред. В.Л. Янина; послесл. и коммент. Р.А. Киреевой. М.: Мысль, 1989. С. 422 [4].

<sup>5</sup> Там же. С. 423.

<sup>6</sup> Там же. С. 424.

<sup>7</sup> См.: Ключевский В.О. Статьи по русской культуре // Ключевский В.О. Собр. соч. в 9 т. Т. 9. / под ред. В.Л. Янина; послесл. и коммент. Р.А. Киреевой. М.: Мысль, 1990. С. 101 [5].

го» [4, с. 424], – пишет В.О. Ключевский. Рост национального самосознания зависит от многих условий, главными из которых являются: способность народа выработать привычку обдумывать вопросы, задаваемые жизнью; объем и глубина накопленного исторического опыта. Иными словами, в вопросе о взаимовлиянии культур России и Европы Ключевский считает более важным не столько результат, сколько сам процесс осмысления этой «встречи».

Для полноты разговора о диалогичности философии истории русского позитивизма отметим, что Ключевский оказался исследователем, тонко чувствующим культурную дистанцию. Особенно это проявляется в его работе с источниками. Исследователи солидаризируются в признании того, как умело он использует герменевтическую процедуру при толковании текстов прошлого. Наиболее выразительно это проявилось в его работе над древнерусскими летописями. Понимание смысла, зафиксированного в такого рода источниках, означает «двойное» толкование: самого языка летописного свода и культурной дистанции, которая разделяет безымянных авторов текстов и их интерпретатора. Историк должен понимать и среду, и мыслительную традицию, в пределах которой писались и переписывались летописи. И одновременно он должен осознавать себя субъектом современности. Тонко улавливая сложность преодоления культурной дистанции, Ключевский предлагает держаться полилогической позиции в процедуре прочтения и понимания древних текстов. Сначала интерпретатор должен объяснить, т.е. указать, источники летописи, восстановить хронологическую последовательность событий, перепутанную в силу редакционного вмешательства каждого летописца, работавшего с текстом. Далее он должен решать более сложную задачу исторической критики – задачу понимания текста, т.е. «внесения исторического смысла»<sup>8</sup>.

#### *Интеллектуальный диалог как «встреча» двух субъектов познания*

Диалогичность предполагает возможность взаимопонимания, общую языковую среду, в которой разворачивается обмен идеями. Представители российской позитивистской философии истории проявили себя умелыми полемистами, с одной стороны умеющими давать критическую оценку односторонним концепциям и теориям, с другой стороны способными «слушать» и «слышать» своих оппонентов. Об этом говорят эпистолярные дискуссии: К.Д. Кавелина с В.С. Соловьевым – о границах возможностей позитивного знания; Н.И. Кареева с Н.Я. Данилевским – о сильных и слабых сторонах теории культурно-исторических типов; П.Н. Милюкова с Г.Тардом – о рисках чрезмерного увлечения принципом подражания в объяснении фактов социокультурного развития; П.Н. Милюкова с П.А. Сорокиным – о природе и статусе «национальности» и т.д.

Иллюстративен в этом отношении пример К.Д. Кавелина. Содержательно или контекстуально его сочинения отражают и саму возможность интеллектуального диалога, и продуктивность такового. Прямо или опосредованно автор вступает в дискуссию со своими идейно-теоретическими предшественниками,

---

<sup>8</sup> См.: Ключевский В.О. Источниковедение. Источники русской истории. С. 16.



полемизирует с современниками, намеренно ставит себя, своего оппонента и читателя в ситуацию противоречивых суждений. Преодолев в свое время искушения славянофильства, затем западничества, в зрелые годы своего творчества Кавелин стал позиционировать себя сторонником положительной философии с ее поливариантным видением истории и культуры. Возможно, благодаря этому ему удается дать сбалансированную оценку известному спору славянофилов и западников о путях развития России. Он соглашается и с теми, и с другими, и одновременно критикует представителей обоих направлений. Со славянофилами Кавелин соглашается в том, что они справедливо обратили внимание на некритическое увлечение России европейскими культурными формами, и это задерживало развитие собственных интеллектуальных сил, освещало культурные потребности «ошибочным светом»<sup>9</sup>. С западниками Кавелин соглашается в том, что необходимо использовать готовые достижения западноевропейской культуры. Между тем он критикует и тех, и других за крайность мнений: славянофилов – за необоснованную идеализацию русского старинного быта и попытку возрождения его в новых формах, западников – за переоценку гармонизирующей силы европейской культуры, далекой от совершенства, что, собственно, и подтвердилось событиями революций в Европе середины XIX столетия. Кавелин остается верен поливариантной исследовательской позиции: в любом учении видеть зерно здравого смысла и подвергать критике одностороннюю идеализацию. Спор славянофилов и западников для него, с одной стороны, это символ роста национального самосознания, с другой – пример увлеченности ложными идеалами, неподтвержденными фактологическим материалом. Мыслитель резюмирует: «Эпигоны славянофильства и западничества остались при основах и тезисах, лишенных живого значения, твердя – одни о народничестве, другие – о европеизме, цивилизации и прогрессе...» [6, с. 1033].

Сориентированность на диалог проявляется у Кавелина даже в тех ситуациях, где он вынужден отказать оппоненту. Иллюстративен пример его переписки с редактором журнала «Русская беседа» А.И. Кошелевым. В самый разгар полемики об отмене крепостного права Кошелев предлагает ему сотрудничать в специально организованном для этой цели приложении «Сельское Благоустройство». Полностью поддерживая усилия Кошелева, Кавелин все же отвечает отказом. В своем письме к редактору он объясняет это двумя обстоятельствами этического характера. Во-первых, он выражает свое несогласие по поводу негативной тональности вышедшей в журнале статьи историка В.В. Григорьева «Т.Н. Грановский до его профессорства в Москве» (1856 г.), автор которой, считавший себя при жизни Грановского его товарищем по Петербургскому университету, по мнению Кавелина, не должен был высказывать столь несправедливую и негативную оценку в отношении недавно ушедшего из жизни историка. Во-вторых, Кавелин высказывает неудовольствие тем, что славянофилы отказались от участия в обеде литераторов в Москве 28 декабря 1857 года. На этом обеде предполагалось произносить речи по поводу необходимости улуч-

<sup>9</sup> См.: Кавелин К.Д. Злобы дня // Кавелин К.Д. Собр. соч. Т. 3. Наука, философия и литература. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. С. 1028 [6].

шения быта крестьян, официально заявленному императором Александром II в рескриптах генерал-губернаторам виленскому и петербургскому. Но главное, эта встреча должна была «примирить, при столь торжественном случае, давнишние распри и недоразумения между славянофилами и западниками»<sup>10</sup>. Кавелин задает риторический вопрос адресату своего письма: «Статья Григорьева о Грановском и недавний отказ ваш и ваших соединиться с нами в общем русском празднике – разве это залог соединения и дружного действия?» И сам отвечает на него: «Полагаю, что вы отказали бы мне в уважении, если бы я думал и поступал иначе» [7, с. 33].

Возможно, на первый взгляд, этот пример выглядит как некий «частный случай». На деле, переписка высвечивает диалогические способности Кавелина, его нравственно-этические представления и умение коммуницировать с людьми разных воззрений. Любопытно, что несогласие с редакционной политикой журнала, поправшей, на его взгляд, этические нормы, в дальнейшем не помешало общаться с Кошелевым. Спустя годы они будут вместе заниматься организацией премии имени Ю.Ф. Самарина при Московском университете<sup>11</sup>. Личностное, нравственное начало для Кавелина всегда оставалось определяющим. В равной степени он был готов отстаивать честь западника Грановского и чтить память славянофила Самарина.

#### *Интерпретация как способ сцепления двух времен – прошлого и настоящего*

Русские позитивисты второй половины XIX – начала XX века в числе первых заговорили о том, что любая культура есть уникальный мир, дарящий людям смысловую целостность, в которой они могут существовать, зачастую не задумываясь об ансамбле ее компонентов, происхождении и генетических истоках. Предлагая историю в качестве важного способа поиска культурно-национальной идентичности, русские позитивисты-историки рассматривали интерпретацию прошлого как способ его «сцепления» с ключевыми проблемами настоящего. В современном знании, несмотря на иную методологическую платформу, такая позиция свойственна творчеству П. Рикёра. Он считает, что интерпретация, совершаясь в «настоящем», казалось бы отличным от традиции, в то же время принадлежит и «прошлому», прошлое и настоящее дискурсивно взаимосвязаны. С нарративных позиций Рикёр предлагает обратиться к особому времени – времени самого смысла, запечатленного в семантической конструкции символа и делающего возможным взаимное обогащение прошлого и настоящего<sup>12</sup>. Исторический рассказ, по Рикёру, есть одновременно и действие, и дискурс. Будучи действием, он включает в себя автора, ответственного за определенные последствия своего слова, за цель, средства, формы сотрудничества и обстоятельства, в которых создавался текст.

<sup>10</sup> См.: Из литературной переписки К.Д. Кавелина. Кошелев А.И. // Русская мысль. Год 17-й. Кн. II. М.: Тип. Кушнерев и К?, 1896. С. 32 [7].

<sup>11</sup> Там же. С. 34.

<sup>12</sup> См.: Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступ. ст. И.С. Вдовиной. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. С. 13 [8].

Будучи дискурсивным, исторический рассказ представляет собой определенные правила композиции, которым подчинен диахронический строй истории. Благодаря своим дискурсивным характеристикам, историческое повествование объединяет прошлое и настоящее не в формате построения хронологии фактов, а через их смысловую интерпретацию<sup>13</sup>.

В современном знании рецепция многофакторной модели социокультурного развития выглядит противоречиво: с одной стороны, она позволяет видеть поливариантное развитие культуры и общества, с другой стороны, ограничивает исследователей исторического прошлого только миром фактов. Для мыслителей рубежа XIX–XX столетий «разговор» о прошлом и о способах исторического познания отождествлялся с ответом на вызов современности. Они воспринимали исторический материал как возможность «спрашивать», чтобы получить ответы на актуальные вопросы настоящего. Сегодня обращение к истории по-прежнему видится одним из способов самореференции, однако наблюдается смещение акцентов: исторический материал нередко используется массмедиа в развлекательных целях или для мифологизации прошлого, в одних случаях – благодаря потенциалу народной памяти, способной породить героев, в других – в силу проявления политической воли.

Прямо или контекстуально в текстах позитивистски настроенных авторов присутствует созвучная современности идея: история может и должна разворачиваться на платформе равноправного культурного взаимодействия. Продуктивность такового, согласно поливариантной рефлексии, может быть достигнута при условии обоюдной готовности всех участников понимать друг друга и принимать во внимание позицию оппонента. Не противостоять, а коммуницировать, не считать одним-единственным, например, европейский идеал человечества, а признавать важность многополярности развития культур. Диалог можно считать сложившимся, если есть взаимное стремление к пониманию. Специфика природы культурного диалога заключается в том, что он всегда не завершен, всегда остается диалогом «по последним вопросам» (М.М. Бахтин)<sup>14</sup>. А в вопросе важно не столько то, как мы его решаем, сколько то, что мы *его* решаем (В.О. Ключевский)<sup>15</sup>.

#### Список литературы

1. Вишпер Р.Ю. Несколько замечаний о теории исторического познания // Две интеллигенции. М.: Тип. т-ва И.Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1912. С. 26–61.
2. Библер В.С. Культура. Диалог культур (опыт определения) // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 31–42.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / сост. С.Г. Бочаров; текст подгот. Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина; примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. 445 с.

---

<sup>13</sup> См.: Рикёр П. Время и рассказ. Т.1. Интрига и исторический рассказ / пер. с фр. Т.В. Славко; науч. ред. И.И. Блауберг. М.; СПб.: Культурная инициатива; Университетская книга, 1998. С. 70 [9].

<sup>14</sup> См.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 376.

<sup>15</sup> См.: Ключевский В.О. Источниковедение. Источники русской истории. С. 424.

4. Ключевский В.О. Источниковедение. Источники русской истории // Ключевский В.О. Собр. соч. в 9 т. Т. 7 / под ред. В.Л. Янина; послесл. и коммент. Р.А. Киреевой. М.: Мысль, 1989. С. 5–424.
5. Ключевский В.О. Статьи по русской культуре // Ключевский В.О. Собр. соч. в 9 т. Т. 9 / под ред. В.Л. Янина; послесл. и коммент. Р.А. Киреевой. М.: Мысль, 1990. С. 5–117.
6. Кавелин К.Д. Злобы дня // Кавелин К.Д. Собр. соч. Т. 3. Наука, философия и литература. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. С. 1019–1074.
7. Из литературной переписки К.Д. Кавелина. Кошелев А.И. // Русская мысль. Год 17-й. Кн. II. М.: Тип. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1896. С. 30–36.
8. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступ. ст. И.С. Вдовиной. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 624 с.
9. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ / пер. с фр. Т.В. Славко; науч. ред. И.И. Блауберг. М.; СПб.: Культурная инициатива; Университетская книга, 1998. 313 с.

#### References

1. Vipper, R. Yu. Neskol'ko zamechaniy o teorii istoricheskogo poznaniya [Some commentaries on the theory of historical knowledge], in *Dve intelligentsii* [Two intelligentsia]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.N. Kushnerev i K<sup>o</sup>, 1912, pp. 280–296.
2. Bibler, V.S. Kul'tura. Dialog kul'tur (opyt opredeleniya) [Dialogue of cultures (experience of defining)], in *Voprosy filosofii*, 1989, no. 6, pp. 31–42.
3. Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Esthetics of written word]. Moscow: Iskusstvo, 1986. 445 p.
4. Klyuchevskiy, V.O. Istochnikovedenie. Istochniki russkoy istorii [Source study. Sources of Russian history], in Klyuchevskiy, V.O. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. 7* [Collected works in 9 vol., vol. 7]. Moscow: Mysl', 1989, pp. 5–184.
5. Klyuchevskiy, V.O. Stat'i po russkoy kul'ture [Articles on Russian culture], in Klyuchevskiy, V.O. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. 9* [Collected works in 9 vol., vol. 9]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 5–117.
6. Kavelin, K.D. Zloby dnya [Burning issues], in Kavelin, K.D. *Sobranie sochineniy. T. 3. Nauka, filosofiya i literatura* [Collected works vol. 3. Science, philosophy and literature]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1899, pp. 1019–1074.
7. Iz literaturnoy perezpiski K.D. Kavelina. Koshelev A.I. [From literary correspondence of K.D. Kavelin], in *Russkaya mysl'. God 17-y. Kn. II* [Russian thought. 17th year. Vol. 2]. Moscow: Tip. Kushnerev i K<sup>o</sup>, 1896, pp. 30–36.
8. Riker, P. *Konflikt interpretatsiy. Ocherki o germenevtike* [Interpretations conflict. Essays on hermeneutics]. Moscow: Kanon-Press-Ts; Kuchkovo pole, 2002. 624 p.
9. Riker, P. *Vremya i rasskaz. T.1. Intriga i istoricheskiy rasskaz* [Time and story. Vol. 1. Intrigue and historical story]. Moscow; Saint-Petersburg: Kul'turnaya initsiativa; Universitetskaya kniga, 1998. 313 p.

УДК 141.78(100)  
ББК 873(0)6-786

## ЗАПАДНЫЙ/РОССИЙСКИЙ/ЯПОНСКИЙ ПОСТМОДЕРНИЗМ: СХОДСТВО И РАЗЛИЧИЕ<sup>1</sup>

В.М. ДИАНОВА

Санкт-Петербургский государственный университет  
Университетская наб., 7/ 9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация  
E-mail: v.dianova@spbu.ru

*Постмодернизм представлен как интегративный концепт, изначально сформирование которого осуществилось в странах Запада. При этом обращено внимание на то, что авторские его трактовки оказались во многом различными. Изложены основополагающие воззрения Ж.-Ф. Лиотара и Ф. Джеймисона. Предполагается, что среди многочисленных теорий именно они оказались наиболее значимыми и получившими распространение в иных, не западных регионах мира. В результате компаративного анализа постмодернистских теорий французского и американского авторов устанавливается их различие. Толкование постмодернизма в России и Японии выстраивается по отношению к постмодернистским концепциям Ж.-Ф. Лиотара и Ф. Джеймисона. Прослеживается преемственность теоретической мысли. Выявлена произошедшая во времени модификация постмодернистских идей. Показано разнообразие в трактовках постмодернистских концепций, обусловленное соответствующим контекстом национальной культуры, социальными, экономическими и политическими условиями. Дается краткий исторический обзор развития постмодернизма в России и Японии, выявляются отличительные особенности. Излагаются основные положения постмодернистских теорий А. Асада, К. Каратани, Х. Адзума. Выявляются диалогичность и взаимная опосредованность развития современной философской мысли, проявление обоюдного интереса западных и восточных интеллектуалов к научной деятельности друг друга, что способствует осуществлению совместных проектов в сфере науки, образования, музейно-выставочной деятельности и других сферах культуры. Приводятся примеры постмодернистских культурных практик, организованных по принципу взаимопроникновения культур и плюрализма ценностей. Делается вывод, что постмодернизм, как феномен культуры и философский концепт, продолжает существовать и развиваться на многих континентах мира, хотя и подвергается некоторым модификациям, обусловленным местом и временем.*

Ключевые слова: *постмодернистская философия, теоретическая преемственность, национальные модели постмодернизма, гибридизация культуры, культурные практики.*

## WESTERN/RUSSIAN/JAPANESE POSTMODERNISM: SIMILARITY AND DIFFERENCE

V.M. DIANOVA

Saint-Petersburg State University  
7/9, Universitetskaya embankment, Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation  
E-mail: v.dianova@spbu.ru

*Postmodernism is shown as a concept of integration, initially developed in Western countries. Special attention is paid to the difference of its authors' interpretations. Fundamental ideas of*

<sup>1</sup> При поддержке гранта РГНФ, проект 15-33-01018.

*J.-F. Lyotard and F. Jameson are explained. It is supposed that among numerous theories they turned out to be the most significant and prevalent in non-Western regions of the world. The difference between postmodernist theories of both philosophers, French and American, is told as a result of comparative analysis. The interpretation of postmodernism in Russia and Japan is related to the concepts of J.-F. Lyotard and F. Jameson. The succession of theoretical thought is traced. Different interpretations of postmodern philosophical concepts are shown as conditioned by the context of national culture, social, economical and political peculiarities. A short historical review of the development of postmodernism and its distinguishing traits in Russia and Japan is given. The basic ideas of postmodernist theories of A. Asada, K. Karatani and H. Adzuma are expounded. The main conclusion concerns the significant place of dialogue and intercommunication in the development of modern philosophical thought, mutual interest of Western and Eastern intellectuals to scientific research of each other, which assists common projects in the fields of science, education, museum exhibitions etc. The examples of postmodern cultural practices, organized according to the principle of interpenetration of cultures and pluralism of values, are given. Finally, the conclusion is made that postmodernism as a phenomenon of culture and philosophical concept still exists and develops on many continents of the world though it is being exposed to some modifications conditioned by place and time.*

Key words: *postmodern philosophy, theoretical succession, national models of postmodernism, hybridization of culture, cultural practices.*

Как на Западе, так и в России и Японии к постмодернизму отношение неоднозначное, разброс оценок этого феномена культуры достаточно велик. Даже среди аналитиков и приверженцев постмодерна его появление имеет различные обоснования. Так, например, французский философ Ж.-Ф. Лиотар причиной формирования постмодернистской ситуации в культуре считал утрату веры в большие нарративы. Со многими идеями Ж.-Ф. Лиотара не согласен американский теоретик Ф. Джеймисон, что явствует из написанного им Введения к американскому изданию (1988 г.) книги Ж.-Ф. Лиотара «The Postmodern Condition» (1979 г.)<sup>2</sup>. Приведенное в книге обоснование постмодерна вызывает неприятие у американского автора, и это касается, прежде всего, лиотаровской трактовки метанарраций, обосновывающей утрату доверия к ним в период формирования постмодерна. Не приемлет Ф. Джеймисон и лиотаровскую интерпретацию постмодерна, исключаящую трактовку «пост-» как следующую за модерном стадию, его отказ от линейной хронологии, поскольку сам он рассматривает постмодернизм как периодизирующее понятие. Это свое недоумение Ф. Джеймисон высказывает следующим образом: Ж.-Ф. Лиотар «суммирует характеристику постмодернизма в некоей поразительной форме, определяя его не как то, что следует за модернизмом и его специфическим кризисом легитимации, но, скорее, как циклический момент, возвращающийся всякий раз появлением совершенно новых модернизмов в более строгом смысле» [1, с. 282]. Собственное толкование постмодерна увязывается им с объективными изменениями в экономическом и структурном порядке позднего капитализма и сводится главным образом к анализу художественной сферы, которую он рассматривает в качестве

---

<sup>2</sup> См.: Джеймисон Ф. Введение [к книге Жака-Франсуа Лиотара «Постмодернистское состояние: Доклад о знании»] // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры / пер. с англ. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. С. 270–288 [1].



своеобразной реакции, возникшей на высокие формы художественного модернизма. Подобное толкование постмодернизма, ограниченное художественной сферой, стало весьма распространенным. Присуще оно было и английскому социологу Э. Гидденсу, которого отличали негативные трактовки этого феномена: «Термин “постмодернизм”, если он вообще что-нибудь означает, относится, главным образом, к стилям или направлениям в литературе, живописи, скульптуре и архитектуре, касаясь аспектов *эстетической рефлексии* о природе модернистского искусства» [2, с. 109].

Как следует из приведенных суждений, понятие «западный постмодернизм» представляет собой собирательный термин. В настоящее время мы располагаем значительным количеством обзоров исходных трактовок термина «постмодерн», разнообразием постмодернистских концептов и принципов их классификации. По мере развертывания постмодернистских социальных и культурных практик, содержащих в себе национальное своеобразие и региональную специфику, не являются неизменными и применяемые оценки к постмодернизму. При этом наблюдается модификация основополагающих идей, на что обратил внимание во время посещения Японии Ф. Гваттари, сравнив постмодернизм Востока и Запада и усмотрев появление черт «поверхностного и эклектичного оппортунизма, характерного для этого направления в Соединенных Штатах Америки и Европе»<sup>3</sup>. При всем разнообразии постмодернизма как определенного состояния культуры, следует признать и осуществляемую преемственность идей, и в этой связи небезынтересно увидеть интерпретацию постмодернистских концептов в национальном/региональном/историческом контексте.

### Западный постмодернизм

Бесспорно то, что теоретическое обоснование постмодерна сложилось на Западе, затем было востребовано и распространено во многих других регионах мира. Употребление этого термина восходит к А.Дж. Тойнби, который в восьмом томе «Постижения истории», опубликованном в 1954 г., определил эпоху, начатую Франко-прусской войной, как «эпоху постмодерна». Эту эпоху, согласно английскому историку, отличали две тенденции: рост влияния промышленных рабочих на Западе и появление за его пределами образованного класса, пытающегося овладеть секретами модерна и обратить их против Запада. Анализируя рассуждения А.Дж. Тойнби о начале эпохи постмодерна, британский марксистский теоретик П. Андерсен сообщает, что наиболее продолжительными они оказываются относительно именно этой, последней тенденции и что среди приводимых примеров – Япония Мэйдзи, большевистская Россия, кемалистская Турция и только что возникающий маоистский Китай. Приведем его оценку этих суждений: «Тойнби в общем не был почитателем этих режимов, но он весьма язвительно отзывался о надменных иллюзиях позднеимпериалистического За-

<sup>3</sup> См.: Гваттари Ф. Архитектурные машины Шин Такамацу. URL: [kapitel-spb.ru/article/феликс-гваттари-архитектурные-машин](http://kapitel-spb.ru/article/феликс-гваттари-архитектурные-машин).

пада» [4, с. 14]. Для дальнейшего изложения заявленной темы важно отметить, что критическое отношение к Западу – черта, изначально присутствовавшая при конституировании постмодернистского концепта на Западе.

Философское обоснование постмодерна в контексте западной интеллектуальной мысли и культурных практик было осуществлено Ж.-Ф. Лиотаром. В последующем изложении мы попытаемся показать, как по отношению к некоторым лиотаровским идеям выстраивались постмодернистские концепты в России и Японии. Ж.-Ф. Лиотар радикален в оценках прошлого, однако такое его отношение требует разъяснений. Он неоднократно обращал внимание на то, что приставка «пост-» неудачная, ибо вызывает ощущение «после», на самом деле постмодернизм это некий «ана-» – процесс анализа, анамнеза, анагонии и анаморфоза, который разрабатывает нечто изначально «забытое»<sup>4</sup>.

Основываясь на идеях М. Хоркхаймера и Т. Адорно, Ж.-Ф. Лиотар продолжил мысль о саморазрушении проекта модерна, который полагался общезначимым для всего человечества. В работе «Состояние постмодерна» (1979 г.), положившей начало исследованию постмодернистской темы, он дает дефиницию постмодерна, исходя из противопоставления его модерну, которому присущи такие большие нарративы или метарассказы, как «диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т.п.». В этом контексте возникает следующее определение: «Упрощая до крайности, мы считаем “постмодерном” недоверие в отношении метарассказов»<sup>5</sup>. В опубликованных письмах, написанных по поводу изложенных в цитируемой работе идей, Ж.-Ф. Лиотар аргументировал это разграничение, перечислив негативные события XX века: тотальные войны; тоталитаризм; растущий разрыв между богатством Севера и бедностью Юга, нарастающая безработица, всеобщее обескультуривание, возникающее вследствие кризиса Школы (механизма передачи знания). Исходя из этого, он задается вопросом: «Как же в подобных условиях умудряются по-прежнему вызывать доверие большие нарративы легитимации?»<sup>6</sup>. Ж.-Ф. Лиотар считает, что Идея освобождения человечества, сформулированная в конце XVIII века в философии Просвещения и подхваченная идеологами Французской революции, оказалась невыполненной. Жизненные реалии свидетельствуют о том, что в результате конца великих нарративов возникло множество ограниченных и гетерогенных языковых игр, т.е. форм активности и форм жизни. Эти идеи множественности развил Ж.-Ф. Лиотар в книге «Le Différend» (1983 г.), которую считал своей главной философской книгой. Следуя идеям французского философа, современный немецкий теоретик постмодернизма В. Вельш отметил, что именно книга «Le Différend» «должна стать впрямь мерилем философской разработки проблем постмодернизма», а не случайная, заказная работа 1979 года. Харак-

<sup>4</sup> См.: Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982–1985 / пер. с фр., примеч. и общ. ред. А.В. Гараджи. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2008. С. 111 [5].

<sup>5</sup> См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998. С. 10 [6].

<sup>6</sup> См.: Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982–1985. С. 36.

теризуя идеи книги, немецкое издание которой появилось в 1987 г., В. Вельш писал, что Ж.-Ф. Лиотар «вполне отдавал себе отчет в опасностях, связанных с неограниченным и чересчур примитивным плюрализмом, как-то: вседозволенность, индифферентность, откровенная эклектичность (попурри, мешанина)», поэтому французским философом в этой книге была выдвинута концепция «постмодерна, достойного уважения»<sup>7</sup>. В цитируемой статье и последующих работах В. Вельш обосновывает плюрализм не как вынужденную уступку изменившимся реалиям, а рассматривает его как активно реализуемую положительную задачу, составляющую сущность постмодернистских явлений и устремлений.

Совсем иначе, как мы уже отметили, трактует постмодернизм американский теоретик Ф. Джеймисон. Постмодернизм им определяется как периодизирующее понятие, функция которого сводится к фиксации появления в культуре тех формальных особенностей, которые вызваны возникновением нового типа социальной жизни и нового экономического порядка, того, что часто называют постиндустриальным, потребительским или медийным обществом, или же транснациональным капитализмом. Основываясь на таком толковании постмодернизма, Ф. Джеймисон в работе «Постмодернизм и общество потребления» (1983 г.) описал некоторые способы, посредством которых «постмодернизм выражает истинную сущность недавно возникшего социального порядка позднего капитализма»<sup>8</sup>. В более поздней работе «Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма» (1991 г.) он расценивает изменения, ознаменованные появлением постмодернизма, возникшими «ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; «кризис» ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благосостояния и т.д. и т.п.); взятые вместе, они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом»<sup>9</sup>. В этом лишенном какой-либо аргументации перечне Ф. Джеймисон обращается преимущественно к анализу художественной жизни, замечая, что его собственная концепция постмодернизма стала складываться из споров об архитектуре. Во всех его рассуждениях об искусстве периода позднего капитализма проявилось стремление выявить собственно постмодернистские черты в разнообразных художественных практиках. Американский исследователь увязывает появление постмодернизма с формированием иного отношения к высоким стилям модернизма. Для поколения 1960-х гг. эти «некогда подрывные и воинственные стили», среди которых он называет абстрактный экспрессионизм, великую модернистскую поэзию Паунда, Элиота, международный стиль Ле Корбюзье, музыку Стравинского, произведения Джойса, Пруста и Томаса Манна, становятся, по его мнению, «истэблшментом и врагом, – мертвыми, удушающими, каноническими,

<sup>7</sup> См.: Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия / пер. А.Б. Григорьева // Путь. 1992. № 1. С. 128 [7].

<sup>8</sup> См.: Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры: пер. с англ. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. С. 291 [8].

<sup>9</sup> См.: Джеймисон Ф. Постмодернизм или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна: сб. обзоров и рефератов. Минск, 1996. С. 118 [9].

застывшими монументами, которые нужно разрушить, для того, чтобы создать нечто новое»<sup>10</sup>. Из этого следует вывод: должно появиться столько различных форм постмодернизма, сколько было форм высокого модернизма. Видим, как предельно сужаются рамки: речь идет не об особом состоянии культуры во всем многообразии ее проявлений, но лишь о сфере художественного творчества. Обстоятельно Ф. Джеймисон рассматривает особую черту постмодернистской художественной практики, которая именуется им «пастиш». Он сравнивает пастиш с пародией, которая «является имитацией конкретного, или уникального стиля, ношением стилистической маски, речью на мертвом языке. Но это нейтральная мимикрия, без скрытого мотива пародии, без сатирического импульса, без смеха, без этого еще теплящегося в глубине чувства, что существует нечто *нормальное*, по сравнению с которым объект подражания выглядит весьма комично»<sup>11</sup>. Появление пастиша обусловлено тем, что в современном мире, по утверждению Ф. Джеймисона, стилистические новшества более невозможны, поскольку все стили уже были изобретены, остается лишь «подражать мертвым стилям, говорить из-за масок и голосами этих стилей в воображаемом музее»<sup>12</sup>. Из этого он делает вывод о неизбежной неудаче постмодернистского искусства и эстетики, подкрепляя свои суждения анализом ряда фильмов.

Отмечает американский теоретик культуры еще одну черту постмодернистского творчества, касающуюся соотношения высокой и так называемой массовой (или поп-) культуры, – разрушение существующих ранее различий между ними. В этой тенденции, расцениваемой иными теоретиками в качестве программной задачи постмодернизма, сформировавшейся в русле стремления к демократизации культуры в целом, Ф. Джеймисон увидел «тревожное развитие событий с академической точки зрения, которая традиционно предполагала заинтересованность в сохранении области высокой или элитарной культуры во враждебном ей окружении филистерства, безвкусицы и кича, культуры телесериалов»<sup>13</sup>. И если в период изначального обоснования этой задачи, который можно начать с появления работы Л. Фидлера «Пересекайте границы, засыпайте рвы» (1969 г.), развитой и продолженной затем Ч. Дженксом, У. Эко и др., она казалась благотворной, по крайней мере не вызывала опасения, то в сегодняшней реальности может показаться, что тревога Ф. Джеймисона на этот счет весьма оправдана. По-видимому, в его воззрениях произошло неправомерное отождествление постмодернистского искусства с массовым, которое продолжает триумфально развиваться в период позднего капитализма, – отсюда такие выводы.

Незначительный отход от художественной тематики осуществился при обращении Ф. Джеймисона к анализу появления нового типа письма, нового типа дискурса, названного им просто «теорией». Такого рода сформировавшийся «те-

<sup>10</sup> См.: Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. С. 289.

<sup>11</sup> Там же. С. 292–293.

<sup>12</sup> Там же. С. 294.

<sup>13</sup> Там же. С. 289.

оретический дискурс», который представляет прежние академические дисциплины в целом и ни одну из них в отдельности, он причисляет к «манифестациям постмодернизма»<sup>14</sup>. Заметим лишь, что постмодернизм ничего не «манифестирует», что явствует из его отказа от центрирования, тотальности, линейности, межвания границ. Действительные причины появления такого дискурса вызваны стремлением к комплексности исследования, приведшим к трансдисциплинарности, что побудило к «пересечению» академических границ, нарушению законов жанра и устаревшей систематизации наук. Ф. Джеймисон отмечает еще одну черту, имеющую не только отношение к художественному творчеству, – это особое отношение ко времени, называемое «текстуальностью». Но он предпочитает обозначать его как «шизофрения», поясняя, что это слово никак не связано с диагнозом, но сближается с лакановской трактовкой языкового беспорядка и свидетельствует о разрыве отношения между означающими.

Из всего этого следует, что американская традиция, представленная здесь воззрениями Ф. Джеймисона, вносит иные черты в характеристику постмодернистского концепта, в нём утрачивается критическая составляющая, свойственная приведенным ранее европейским трактовкам, взамен появляется понятие игры, пастиша. И если А.Дж. Тойнби, равно как и Ж.-Ф. Лиотар, писал о постмодерне, возникшем как сопротивление западному активизму, то у Ф. Джеймисона мы видим значительно отличающуюся от этой трактовку постмодернизма. Связывая его появление с возникновением позднего, потребительского или многонационального капитализма, он считает, что его формальные особенности во многих отношениях выражают глубинную логику этой конкретной социальной системы. И хотя американский теоретик упоминает о разрыве между довоенным и послевоенным состоянием общества и культуры, качественное отличие этого разрыва видится ему лишь в уровне экономического развития и возросшем уровне потребления. Итак, согласно Ф. Джеймисону, «постмодернизм дублирует или воспроизводит – усиливает – логику потребительского капитализма»; что же касается того, сопротивляется ли постмодернизм логике потребительского общества, то, задавая этот вопрос, американский теоретик культуры оставляет его открытым<sup>15</sup>.

Среди многочисленных постмодернистских теорий воззрения Ж.-Ф. Лиотара и Ф. Джеймисона представляются наиболее характерными и в некотором роде полярными в интерпретации постмодернизма. Именно по отношению к их воззрениям попытаемся проследить преемственность и распространение идей в различных регионах мира.

### **Российский постмодернизм**

Российская постмодернистская теория – преемница западных теорий. Характеризуя специфику российского постмодернизма по отношению к запад-

---

<sup>14</sup> См.: Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. С. 290.

<sup>15</sup> Там же. С. 308.

ному, переводчик, филолог и философ В.В. Биbihин охарактеризовал его как «наш, только что протерший глаза постмодерн»<sup>16</sup>. На это суждение, высказанное еще до завершения XX века, можно ответить, что постмодерн в России так и не получил своего развития, как ожидалось, за исключением отдельных проявлений в художественной сфере, где постмодернистское видение проявилось, пожалуй, независимо от западного влияния. Подготовил почву для постмодернизма в России, как считает М. Эпштейн, Абрам Терц: его книга «Прогулки с Пушкиным» (Лондон, 1975) была написана в то время, когда деконструкция была еще новостью в Париже. Эта небольшая книжечка стала первым и лучшим образцом «деконструкции» художественного мира в российской культуре. Что касается философии, то здесь М. Эпштейн называет Г. Гачева, который своей манерой письма, соединяющей метаформизм, дневниковую интимность и системность понятийного мышления, способствовал формированию философского постмодернизма<sup>17</sup>.

Пожалуй, наиболее ярко постмодернизм представлен в литературном творчестве. В 1990-х гг. литературоведы Центра Славянских Исследований при Университете Хоккайдо (Япония), где изучаются литература, культура, история, экономика, политика, геология, география, этнология стран СНГ и Восточной Европы, работали над темой «Постмодернистская литература в России девяностых годов». В результате были выпущены сборники статей и опубликованы книги по современной русской культуре для широкого круга читателей. Таким образом, японские читатели могли познакомиться с российским «постмодернизмом». После успешных публикаций были проведены конференции «Москва–Токио 2001. Русские и японские писатели за круглым столом» (в Москве – в марте, в Токио – в октябре)<sup>18</sup>. В Россию на встречу с русскими писателями приезжали японские писатели: Масахико Симада, Ёко Тавада и Эими Ямада. Масахико Симада (род. в 1961 г.) – профессор Университета Хосэй, председатель Японского союза литераторов, автор рассказов, романов, эссе, пьес, лауреат премии Нома (1984 г.), литературной премии имени Идзуми Кёка (1992 г.). На конференции, прошедшей в Японии, выступили Григорий Чхартишвили, Татьяна Толстая, Виктор Пелевин, Владимир Сорокин, Сергей Гандлевский и Вячеслав Курицын.

В российской культуре интерес к японскому постмодернизму проявился еще в конце XX века. Свидетельством этого может служить подготовленный институтом научной информации по общественным наукам Российской академии наук научно-аналитический обзор «Постмодернизм и культурные ценности японского народа», в котором было отмечено, что, несмотря на критическое отношение к постмодерну некоторых специалистов, постмодерн завоевывает все большее признание за рубежом, что объясняется его стремлением

<sup>16</sup> См.: Биbihин В.В. Примечания переводчика // Деррида Ж. Позиции: пер. с фр. Киев: Д.Л., 1996. С. 185 [10].

<sup>17</sup> Проводя аналогию к приведенному ранее названию, сошлемся на книгу Г. Гачева «Осень с Кантом» (2004 г.).

<sup>18</sup> См.: Минако Такаги. Русская литература эпохи постмодерна в Японии // Топос. Литературно-философский журнал 06/10/2002. URL: [www.topos.ru/article](http://www.topos.ru/article) [11].



«теоретически обосновать качественно новые явления в жизни современных развитых стран»<sup>19</sup>.

Анализируя своеобразие российского постмодернизма, нельзя не видеть его неравномерного, прерывного развития. Всякий раз, исследуя его проявления, делались попытки уловить отличие российского постмодернизма от западного. Такое подчас виделось в следующем: западный постмодерн – результат свободной интеллектуальной и стилевой игры, творческих исканий интеллектуалов; российский – следствие коллизий посттоталитарного развития российско-советской культуры<sup>20</sup>. Отсюда выводилась особая черта российского постмодернизма – его критическая направленность. Однако от критической направленности, при всем многообразии составляющих постмодернистского концепта, он двигался по пути к доминированию игрового момента, развлекательности. Весьма неожиданными оказались его модификации, проявившиеся в культурной политике второго десятилетия XXI века. На это обращает внимание М. Эпштейн: «Вот и постмодернизм – философия неистощимого многообразия стилей и культур – стал служить оправданию любой лжи и бреда. Конечно, никто из западных постмодернистов не предполагал, что эта теория окажется таким мощным пропагандистским оружием»<sup>21</sup>. Речь идет о смене оптики видения, приводящей к всесмешению, и тогда уже не различить правду и ложь, факт и фикцию, – в таком мире симулякров вытесняется уважение к реальности. М. Эпштейн с сожалением отмечает: «На самом деле постмодерн стремился к совершенно другому: он хотел создания такого общества, где к каждому субъекту, к каждой этнической или культурной группе применялась бы их собственная мера, где не было бы всеохватывающих и всеобязательных нарративов, где признавалась бы кардинальная разница между интеллектами, стилями, эпохами, где царил бы плюрализм, разнообразие живого»<sup>22</sup>. Происходящая в последние годы актуализация некоторых архаичных черт российской культуры, скорее, побуждает увидеть не ее вхождение в постмодерн, а ее скатывание в домодерное состояние. Теоретическое осмысление российского постмодернизма принадлежит главным образом авторам, живущим вне российской действительности. Это еще раз подтверждает, что именно западные постмодернистские стратегии позволяют увидеть российскую действительность во всех ее досадных реалиях.

### Японский постмодернизм

Япония восприняла постмодернизм с Запада, но применительно к своей стране интерпретировала его иначе, выделив особенности собственно японского

---

<sup>19</sup> См.: Корнилов М.Н. Постмодернизм и культурные ценности японского народа: научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН, 1995. 38 с. [12].

<sup>20</sup> См. об этом более подробно: Дианова В.М. Российский постмодернизм // Культурные ценности и практики культуры: структура духовного мира современной России. Сер. Образование и ценностные ориентации (научно-методическое обеспечение). Вып. 2 / под ред. С.И. Дудника, Е.Г. Соколова. СПб., 2003. С. 63–78.

<sup>21</sup> Цит. по: Барышников В. Они любить умеют только мертвых. URL: [www.svoboda.org/a/28178789.html](http://www.svoboda.org/a/28178789.html).

<sup>22</sup> Там же.

постмодернизма. Хочется отметить, что интерес к самобытности друг друга был обоюдным: некоторые из японских авторов не только изучали западные тексты, но и были непосредственно знакомы с французскими структуралистами, постструктуралистами, деконструктивистами; в то время как западных авторов привлекала японская философия и культура.

Р. Барт, очарованный японской культурой, блестяще описал свои впечатления о виденном в сборнике путевых заметок «Империя знаков» (1970 г.), излагая их в русле постмодернистских идей. О причастности позднего Р. Барта к постмодернизму написано немало, приведем лишь суждение на этот счет Ф. Джеймисона: «В действительности понятие «постмодернизм» включает все составляющие эстетики Барта»<sup>23</sup>.

Неоднократно посещал Японию К. Леви-Стросс – предшественник многих идей М. Фуко и Ж. Деррида. В своем выступлении на коллоквиуме «Японские исследования во Франции» (Париж, 1979) он признается, что шесть недель, проведенные в Японии, произвели настоящий переворот в его сознании и изменили его жизнь<sup>24</sup>. Его восхищала быстрая модернизация японской культуры и одновременно сохранение тесной связи со своими духовными корнями. В курсе лекций, прочитанном в 1986 году в Токио по приглашению Фонда Исидзаки, К. Леви-Стросс озаглавливает одну из них «Конец культурного верховенства Запада», другую – «Признание культурного разнообразия: чему нас учит японская цивилизация»<sup>25</sup>.

Ж. Деррида вместе с японскими авторами написал несколько совместных текстов, один из них под названием «Общество сверхпотребления и роль интеллигенции» вышел на японском языке (1984 г.). Кроме того, следует упомянуть текст Ж. Деррида «Письмо японскому другу», в котором он разъясняет понятие «деконструкция»<sup>26</sup>. Идеи Ж. Деррида оказались необычайно близки японцам, свидетельством чему может послужить то, что, пожалуй, все произведения французского философа переведены в Японии. Хочется привести уместный здесь отзыв В.В. Бибикина, связанный с визитом Ж. Деррида в Россию: «Важно вот что. Профессор Деррида сумел сделать полными аудитории в Париже, в Америке, Японии; мы видели, как на восточном, темном конце Европы, одним своим краем тонущем в великом азиатском океане, огромный зал на каждой его лекции был еще люднее, чем в Париже» [10, с. 187].

С. Жижек бывал в Японии. В опубликованном по этому поводу интервью он сказал следующее: «Что интересует меня в Японии, это что она является хорошим аргументом против вульгарного, псевдомарксистского эволюционного

<sup>23</sup> Цит по: Андерсон П. Истоки постмодерна / пер. с англ. А. Апполонова; под ред. М. Маяцкого. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2011. С. 69 [4].

<sup>24</sup> Леви-Стросс К. Обратная сторона Луны // Леви-Стросс К. Обратная сторона Луны: Заметки о Японии / пер. с фр. Е. Лебедевой, науч. ред. А.Н. Мещеряков, предисл. Юндзо Кавады. М.: Текст, 2013. С. 47–65.

<sup>25</sup> Леви-Стросс К. Узнавать других. Антропология и проблемы современности / пер. с фр. Е. Чебучевой. М.: Текст, 2016.

<sup>26</sup> Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.

представления о том, что вы должны пройти через некоторые стадии эволюции. Япония доказывает, что вы можете избрать короткий прямой путь. Вы сохраняете некоторые элементы старой иерархической суперструктуры и легко соединяете их с наиболее эффективной версией капитализма, которая претендует быть таковой» [13].

Итак, интерес взаимный, поэтому весьма органичным представляется творческое осмысление западных идей в текстах японских авторов.

Одним из самых популярных теоретиков постмодернизма в Японии считается Акира Асада (род. в 1957 г.) – специалист по современному искусству, истории общественных мыслей и экономической философии. Он окончил экономический факультет университета Киото. В настоящее время декан Высшей школы искусств и дизайна университета Киото. Публикация его книги «Структура и власть: за семиотику» (Токио: Кэйсёсёбо, 1983) стала событием в читающем мире. В этой книге он объясняет французский структурализм и пост-структурализм, знакомит японского читателя с идеями Лакана, Батая, Делёза, Деррида. Следующая его книга – «Теория о бегстве: приключение шизофренических детей» (Токио: Тикумасёбо, 1984). В ней Асада утверждает, основываясь на текстах Ж. Делёза и Ф. Гваттари, что новое поколение японцев должно изменить свой образ жизни от «параноического» к «шизофреническому». Эта дуальность адресует нас к таблице И. Хассана, в которой он применил метод бинарных оппозиций для различения модернизма и постмодернизма. В журналистике А. Асада называли глашатаем нового академизма (New academism). Можно сказать, что к концу XX века благодаря его книгам впервые в Японии постмодернистские тексты были восприняты широкой читательской аудиторией вне академической среды. Об этом много писали в японской прессе, появился так называемый «феномен Асада Акира». Акира Асада создал свой вариант постмодернистской теории, в которой учтены особенности развития японской культуры. Об этом идет речь в его статье, опубликованной в сборнике «Постмодернизм и Япония» (1989 г.). Концепция А. Асада была с интересом встречена известными европейскими и американскими специалистами, в частности Ф. Гваттари и Ф. Джеймисоном.

Другой значительный теоретик, обратившийся к осмыслению японского постмодернизма, – философ и литературный критик Кодзин Каратани (род. в 1941 г.). Он окончил курс английской литературы Токийского университета. Был приглашен в Йельский университет в качестве сотрудника, где общался с Полем де Маном. Позднее сблизился с Ж. Деррида. В 1988–2002 гг. вместе с А. Асодой редактировал журнал «Хихё кука» («Критическое пространство»), в котором впервые в Японии были опубликованы сочинения С. Жижека. Его сочинения переведены на многие языки и высоко оцениваются в мире. Это «Критика конфуцианского “ли”»: премодерн и постмодерн в философской мысли» (1985 г.); «Транскритика: о Канте и Марксе» (2003 г.), на которую написал рецензию С. Жижек; статья «Революция и повторение» (2008 г.), опубликованная в журнале «Логос» (2012, № 2) и др. К. Каратани – один из наиболее значительных мыслителей Японии – в своих работах дал анализ западного постмодернизма, который содержит антизападные тенденции, проявляющиеся в отрицании рационализма Нового времени, осуждении антигуманизма индустриализма и др. тенден-

ции. В этом контексте К. Каратани анализирует своеобразие японского постмодернизма и приходит к выводу: «У японского постмодерна отличный от западного характер. Хотя в основе его лежит тот же радикальный процесс, что и на Западе, японский постмодерн не включает “сопротивления”, столь свойственного западному миру»<sup>27</sup>. Речь идет о сопротивлении западной метафизике, о том, что подверглось критике в качестве метанарраций в теории Ж.-Ф. Лиотара.

Среди теоретиков постмодерна более молодого поколения назовем Хироки Адзума (род. в 1971 г.). В 1999 г. он защитил докторскую диссертацию в Токийском университете, работал в нескольких вузах, стал профессором Международного университета Японии в 2003 году. Был исполнительным научным сотрудником и профессором Центра глобальных коммуникаций (GLOCOM), научным сотрудником Японского центра Стэнфордского университета, работал в Центре изучения мировых цивилизаций в Токийском технологическом институте. С 2013 года Х. Адзума занимается только акционерной компанией, создающей интеллектуальную продукцию, отвечающую его постмодернистскому мировидению. Х. Адзума опубликовал семь книг, в том числе книгу, посвященную творчеству Ж. Деррида (1998 г.), за которую был удостоен литературной премии (2000 г.). В книге «Зверствующий постмодерн: японское общество с точки зрения отаку» (Токио: Коданся, 2001) он осветил японскую поп-культуру сквозь призму постмодернизма.

Как видим, теоретическое обоснование постмодерна тесно увязано с реальными культурными практиками. В Японии, как и в России, более всего постмодернизм проявился в литературном творчестве. Среди ряда имен, чье творчество может быть отнесено к постмодернистскому, следует назвать Харуки Мураками и Рю Мураками, а также Банана Ёсимото, как наиболее известных и читаемых в мире современных японских писателей. Благодаря совместной российско-японской инициативе, в России издано два тома произведений менее известных писателей, озаглавленных «Он» и «Она». В них представлены работы Ян Согиру, Макото Сиина, Нацуки Икэдзава, Гэнъитиро Такахаси, Масахико Симада, Хидэо Леви, Кёдзи Кобаси, Хисаки Мацуура и многих других. Составители антологии – Григорий Чхартишвили и Мицүёси Нумано. Последний в предваряющем антологию тексте пишет: «Характерная особенность японской прозы последних двух десятилетий – безыдейность, ломка традиционных ценностей, намеренная углубленность в повседневность и детали быта ..., высокоразвитое общество потребления представлено множеством ярлыков, брендов и фирменных названий»[14, с. XXIII]. Автор цитируемого текста замечает, что японская литература обновилась почти полностью. Причину этому он видит в том, что «изменились различные контекстообразующие среды». Эти изменения вызваны, по его мнению, повышением среднего уровня потребления; несопоставимо большой степенью культурного проникновения первого мира в бывший второй и третий, обеспечиваемого глобальными коммуникативными системами; новыми познавательными стратегиями, сопряженностью культуры и экономики. В таком понимании японский пост-

<sup>27</sup> Цит. по: Корнилов М.Н. Постмодернизм и культурные ценности японского народа: научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН, 1995. С. 19 [12].

модернизм оказывается близким американской трактовке этого феномена культуры, в частности интерпретации Ф. Джеймисона.

Конечно, помимо литературы, постмодернизм широко представлен и в других областях современной культуры и искусства. В этой связи уместно вспомнить творчество современного японского художника Такаси Мураками, произведения которого неоднократно выставлялись во многих крупнейших выставочных залах мира<sup>28</sup>. Назовем имя еще одного широко известного современного японского художника – это Ясумаса Моримура, чье творчество может быть прочитано благодаря использованию многочисленных постмодернистских стратегий, обозначенных как деконструкция, коллаж, мимикрия, пастиш, текстуальность, игра и др. В этом могли убедиться посетители выставки «Ясумаса Моримура. История автопортрета», которая прошла с 31 января по 9 апреля 2017 г. в Галерее искусства стран Европы и Америки XIX–XX веков ГМИИ им. А.С. Пушкина.

Итак, постмодернизм как феномен культуры и философский концепт продолжает существовать и развиваться на многих континентах мира, а его основополагающие черты, хотя и подвергаются некоторым модификациям, обусловленным местом и временем, все же оказываются взаимопроникающим фактором, который способствует взаимопониманию и сближению народов.

### Список литературы

1. Джеймисон Ф. Введение [к книге Жака-Франсуа Лиотара «Постмодернистское состояние: Доклад о знании»] // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры: пер. с англ. М.: Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. С. 270–287.
2. Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 101–122.
3. Гваттари Ф. Архитектурные машины Шин Такамацу. URL: [kapitel-spb.ru/article/феликс-гваттари-архитектурные-машин](http://kapitel-spb.ru/article/феликс-гваттари-архитектурные-машин).
4. Андерсон П. Истоки постмодерна / пер. с англ. А. Апполонова; под ред. М. Маяцкого. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2011. 168 с.
5. Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982–1985 / пер. с фр., примеч. и общ. ред. А.В. Гараджи. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008. 145 с.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
7. Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия / пер. А.Б. Григорьева // Путь. 1992. № 1. С. 109–135.
8. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры: пер. с англ. М.: Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. С. 288–308.
9. Джеймисон Ф. Постмодернизм или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна: сб. обзоров и рефератов. Минск, 1996. С. 117–138.
10. Бибахин В.В. Примечания переводчика // Деррида Ж. Позиции: пер. с фр. Киев: Д.Л., 1996. С. 183–192.
11. Минако Такаги. Русская литература эпохи постмодерна в Японии // Топос. Литературно-философский журнал 06/10/2002. URL: [www.topos.ru/article](http://www.topos.ru/article).

<sup>28</sup> См. о постмодернизме Т. Мураками: Дианова В.М. Транскультурное пространство музея, или Сложности межкультурного взаимодействия // Международные отношения и диалог культур: сб. науч. ст. № 1 (2012). СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2013. С. 166–176.



12. Корнилов М.Н. Постмодернизм и культурные ценности японского народа: научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН, 1995. 38 с.
13. Жижек С., Ловинк Г. Япония в словенском зеркале размышления о медиа, политике и кино. URL: [dironweb.com/klinamen/dunaev9.html](http://dironweb.com/klinamen/dunaev9.html).
14. Мицүёси Нумано. Не только самураи // Он. Новая японская проза: сб. новелл: пер. с яп. / сост. Мицүёси Нумано, Григорий Чхартишвили. М.: Иностранка, 2001. С. VII–XXX.

### References

1. Dzheimison, F. Vvedenie [k knige Zhaka-Fransua Liotara «Postmodernistskoe sostoyanie: Doklad o znanii»] [Introduction to the book Lyotard J.-F. of the postmodern condition: a report on knowledge], in Dzheimison, F. *Marksizm i interpretatsiya kul'tury* [Marxism and Interpretation of Culture]. Moscow; Ekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy, 2014, pp. 270–287.
2. Giddens, A. Posledstviya moderniti [The Consequences of Modernity], in *Novaya postindustrial'naya volna na Zapade. Antologiya* [The New Postindustrial Wave in the West. The anthology]. Moscow: Academia, 1999, pp. 101–122.
3. Gvattari, F. *Arkhitekturnye mashiny Shin Takamatsu* [Les machines Architecturales de Shin Takamatsu]. Available at: [kapitel-spb.ru/article/феликс-гваттари-архитектурные-машин](http://kapitel-spb.ru/article/феликс-гваттари-архитектурные-машин)
4. Anderson, P. *Istoki postmoderna* [The Origins of Postmodernity]. Moscow: Izdatel'skiy dom «Territoriya budushchego», 2011. 168 p.
5. Liotar, Zh.-F. *Postmodern v izlozhenii dlya detey. Pis'ma 1982–1985* [The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982–1985]. Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, 2008. 145 p.
6. Liotar, Zh.-F. *Sostoyanie postmoderna* [The Postmodern Condition]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1998. 160 p.
7. Vel'sh, V. «Postmodern». Genealogiya i znachenie odnogo spornogo ponyatiya [Postmodern. Genealogy and the Value of One Controversial Idea], in *Put'*, 1992, no. 1, pp. 109–135.
8. Dzheimison, F. Postmodernizm i obshchestvo potrebleniya [Postmodernism and Consumer Society], in Dzheimison, F. *Marksizm i interpretatsiya kul'tury* [Marxism and interpretation of culture]. Moscow, Ekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy, 2014, pp. 288–308.
9. Dzheimison, F. Postmodernizm ili Logika kul'tury pozdnego kapitalizma [Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism], in *Filosofiya epokhi postmoderna: sbornik obzоров i referatov* [Philosophy in the Postmodern Era. Collected reviews and essays]. Minsk, 1996, pp. 117–138.
10. Bibikhin, V.V. Primechaniya perevodchika [Translator's Note], in Derrida, Zh. *Pozitsii* [Positions]. Kiev: D.L., 1996, pp. 183–192.
11. Minako, Takagi. Russkaya literatura epokhi postmoderna v Yaponii [Russian Literature in the Postmodern Era in Japan], in *Topos. Literaturno-filosofskiy zhurnal* [Topos. The literary-philosophical magazine]. 06/10/2002. Available at: [www.topos.ru/article](http://www.topos.ru/article).
12. Kornilov, M.N. *Postmodernizm i kul'turnye tsennosti yaponskogo naroda: nauchno-analiticheskiy obzor* [Postmodernism and Cultural Values of the Japanese People: Scientific-analytic review]. Moscow: INION, 1995. 38 p.
13. Zhizhek, S., Lovink, G. *Yaponiya v slovenskom zerkale razmyshleniya o media, politike i kino* [Japan in the Slovenian Mirror Reflections on Media, Politics and Film]. Available at: [dironweb.com/klinamen/dunaev9.html](http://dironweb.com/klinamen/dunaev9.html).
14. Mitsuesi, Numano. Ne tol'ko samurai [Not only the samurai], in *On. Novaya yaponskaya proza: sbornik novell* [He. New Japanese prose. Collected novels]. Moscow: Inostranka, 2001, pp. VII–XXX.



УДК 1(470:520)  
ББК 87.3(2Рос:5Япо)

## РУССКО-ЯПОНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

М.В. МАКСИМОВ, Л.М. МАКСИМОВА

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина  
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

*Представлен анализ опубликованных в журнале «Соловьёвские исследования» статей российских и японских авторов, посвященных проблемам русской и японской философской мысли, а также литературных произведений писателей двух стран. Русско-японский философский диалог современных исследователей на страницах журнала рассматривается как продолжение традиций взаимного интереса российских и японских мыслителей двух последних столетий к культурам двух стран. Отмечается особое значение посвященных исследованию «восточной темы» работ русских философов А.С. Хомякова, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьёва, а также современных российских авторов. Особое внимание уделено анализу публикаций профессора Митио Микосибы – известного японского ученого и авторитетного исследователя русской философии и наследия В.С. Соловьёва, а также статей Хироюки Хорие и Е.И. Иконниковой, посвященных сравнительному анализу взглядов японских философов XIX и XX веков и В.С. Соловьёва. Дан анализ совместной публикации Ацуси Саканивы и И.И. Евлампиева, посвященной рассмотрению творчества Ф.И. Тютчева и Ф.М. Достоевского. Сделан вывод о перспективах научного сотрудничества российских и японских философов, культурологов и литературоведов.*

Ключевые слова: русско-японский философский диалог, восточная тема в русской философии, философское, литературное и публицистическое наследие В.С. Соловьёва в Японии, сравнительный анализ литературных произведений.

## RUSSIAN-JAPANESE PHILOSOPHICAL DIALOGUE THROUGHOUT THE PAGES OF THE JOURNAL «SOLOVYOV STUDIES»

M. V. MAKSIMOV, L. M. MAKSIMOVA

Ivanovo State Power Engineering University named after VI. Lenin  
34, Rabfakovskaya St., Ivanovo, 153003, Russian Federation  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

*The articles by Russian and Japanese authors published in the journal «Solovyov studies» are analyzed. They are devoted to the problems of Russian and Japanese philosophical thought as well as literary works by the writers of both countries. Russian-Japanese philosophical dialogue throughout the pages of the journal is considered as continuation of the mutual interest of Russian and Japanese thinkers of the last two centuries and contemporary researchers to the cultures of both countries beginning with 19th century. The article notes the significance of the works devoted to the research of the «Eastern topic» by A.S. Khomyakov, N.J. Danilevsky, K.N. Leontyev, V.S. Solovyov as well as contemporary Russian authors. Special attention is paid to the analysis of publications by Professor Mitio Mikosiba – famous Japanese scientist and authoritative researcher of Russian philosophy and V.S. Solovyov's legacy as well as the articles devoted to the comparative analysis of the views of Japanese philosophers of the 19–20th centuries. The articles are presented in the publications by Hiroyuki Horie*

and E.I. Ikonnikova. The analysis of the cooperative publication by Atsushi Sakaniwa and I.I. Evlampieva devoted to the consideration of Ph.I. Tjutchev and Ph.M. Dostoevsky's work is given. It is concluded about perspectives of scientific collaboration among Russian and Japanese philosophers, culturologists and literary scholars.

Key words: *Russian-Japanese philosophical dialogue, «Eastern topic» in Russian philosophy, philosophical, literary and publicistic legacy of V.S. Solovyov in Japan, comparative analysis of literary works.*

Публикации российских и японских авторов в журнале «Соловьевские исследования», посвященные русской философии и культуре, а также культуре нашего восточного соседа, имеют глубокие основания. Тема Азии, осмысление дихотомии «Восток – Запад» были центральными в творчестве таких выдающихся русских мыслителей, как А.С. Хомяков, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев<sup>1</sup>. Их обращение к этой теме было связано с выяснением цивилизационных основ России и русского национального самосознания и положило начало исследованиям и концепциям, возникшим в XX веке. Интерес к истории осмысления русскими философами указанной проблематики весьма заметен в современной отечественной литературе. Отметим лишь некоторые публикации последних десятилетий, принадлежащие таким исследователям, как В.Э. Молодяков, К.А. Жуков, В.В. Сербиненко, Е.Б. Рашковский, С.И. Скороходова, А.В. Малинов и др.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> См.: Хомяков А.С. Записки о Всемирной истории // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1904. Т. VI. 533 с. [1]; Хомяков А.С. «Семирамида» (Исследование истины исторических идей) // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. М.: Московский философский фонд Издательство «Медиум», 1994. Т. 1. С. 15–446 [2]; Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. Сер.: Историко-литературный архив. Печатается по изданию СПб., 1871 г. М.: Книга, 1991. 576 с. [3]; Леонтьев К.Н. Византизм и славянство / Соч. К.Н. Леонтьева. М.: Имп. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1876. 132 с. [4]; Соловьев В.С. Китай и Европа // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1914. Т. VI. С. 93–152 [5]; Соловьев В.С. Япония // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911–1914. Т. VI. С. 153–173 [6]; Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911–1914. Т. X. С. 81–221 [7].

<sup>2</sup> Молодяков В.Э. Восток Ксеркса: Япония в философии истории В. Соловьева и А. Белого // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 1. С. 61–68 [8]; Жуков К.А. Восточный вопрос в историко-философской концепции К.Н. Леонтьева. СПб.: Алетейя, 2006. 227 с. [9]; Сербиненко В.В. Проблема соотношения китайской и японской культур в творчестве В.С. Соловьева // XV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 26–34 [10]; Сербиненко В.В. Дальневосточная тема в русской философии XIX в. (А. Хомяков, Н. Данилевский, В.С. Соловьев) // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. 1999. № 1. С. 101–111 [11]; Сербиненко В.В. О восточной теме в русской философии // <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/57252/> [12]; Рашковский Е.Б. Запад, Россия, Восток: Востоковедные темы в трудах русских религиозных философов // Азия и Африка сегодня. 1990. № 9. С. 53–55 [13]; Скороходова С.И. Азия в русской философии XIX века // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 26–43 [14]; Малинов А.В. Япония в историко-философской публицике В.С. Соловьева // Российско-японский философский диалог: сб. науч. ст. / отв. ред. И.И. Евлампиев. СПб.: Интерсоцис, 2016. С. 93–105 [15]; Коляда М.С., Трубникова Н.Н. История японской философской мысли в отечественных изданиях 2014–2015 гг. Обзор // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 90–100 [16]; Российско-японский философский диалог: сб. науч. ст. / отв. ред. И.И. Евлампиев. СПб.: Интерсоцис, 2016. 312 с. [17].

Значителен интерес к русской философии и культуре, проявляемый японскими авторами. Широко известны и авторитетны переведенные на русский язык труды профессора Накамуры Кэнноскэ – японского исследователя творчества Ф.М. Достоевского<sup>3</sup>. В первой трети XX в. были переведены на японский язык важнейшие сочинения В.С. Соловьева – «Чтения о Богочеловечестве» и «Оправдание добра». В 1982 г. проф. Митио Микосиба перевел на японский язык и опубликовал работу В.С. Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», а в 2011 г. издал свой труд «Владимир Соловьев – провидец и поэт-философ».

Знакомство японских исследователей русской философии с журналом «Соловьёвские исследования» состоялось в первые годы его существования благодаря их участию в конференциях, проводимых Соловьёвским семинаром. Профессор Митио Микосиба был первым из японских авторов, опубликовавших свои работы в журнале «Соловьёвские исследования». Его статьи посвящены анализу литературных, политических и религиозных споров Константина Леонтьева и Владимира Соловьева<sup>4</sup>, исследованию восприятия идей В.С. Соловьева в Японии<sup>5</sup>, изучению архивных документов, связанных с перепиской В.С. Соловьева с его корреспондентами<sup>6</sup>. Несколько статей опубликовал в «Соловьёвских исследованиях» Хироюки Хориэ, в те годы начинающий автор, исследователь философии В.С. Соловьева и японского философа Китаро Нисиды<sup>7</sup>. Есть и совместные публикации японских и российских авторов – И.И. Евлампиева и Ацуси Сакинавэ<sup>8</sup>, представляющие опыт плодотворного научного сотрудничества в исследовании русской классической литературы. Речь идет о статье «Возвращение к России: Тютчев и Достоевский», опубликованной во втором выпуске журнала «Соловьёвские исследования» за 2015 г. В статье рассматриваются известные в научной литературе о Ф.М. Достоевском оценки образа Версилова (роман Ф.М. Достоевского «Подросток»). Первостепенное внимание авторами статьи уделено критическому анализу интерпретации этой темы в хорошо известной монографии А.Г. Гачевой «"Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется..." Достоевский и Тютчев» (2004 г.)<sup>9</sup>. Совместная публикация А. Саканивы и И. Евлампиева,

<sup>3</sup> Накамура Кэнноскэ. Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1997. 332 с. [18]; Накамура Кэнноскэ. Словарь персонажей произведений Ф.М. Достоевского / пер. с яп. А.Н. Мещерякова. СПб.: ГИПЕРИОН, 2011. 400 с. [19].

<sup>4</sup> Митио Микосиба. О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьева «Три речи в память Достоевского» // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 32–55 [20].

<sup>5</sup> Микосиба М. О восприятии идей Вл. Соловьева в Японии // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 9. С. 160–169 [21].

<sup>6</sup> Микосиба М. О неопубликованных письмах Вл.С. Соловьева (Письма к Н.М. Соллогуб) // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 9. С. 112–145 [22].

<sup>7</sup> Хироюки Хориэ. К пониманию «смысла любви» Владимира Соловьева // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 7. С. 60–67 [23]; Хироюки Хориэ. Некоторые параллели представлений о всеединой структуре бытия во взглядах Вл. Соловьева и японского философа К. Нисиды // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 201–221 [24].

<sup>8</sup> Саканива А., Евлампиев И.И. Возвращение к России: Тютчев и Достоевский // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 2(46). С. 35–50 [25].

<sup>9</sup> Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев). М.: ИМЛИ РАН, 2004. 640 с.

безусловно, может быть оценена как важный опыт сотрудничества японского и российского исследователей, взаимно обогащающий научную литературу двух стран, посвященную творчеству Ф.М. Достоевского и Ф.И. Тютчева. «Восточному направлению» творчества В.С. Соловьева посвящена статья ивановского историка С.М. Усманова<sup>10</sup>. Сравнительный анализ понимания и трактовки власти микадо В.С. Соловьевым и Уэда Акинари представлен в статье Е.И. Иконниковой<sup>11</sup>, исследовательницы из Южно-Сахалинска.

Заметным событием, подтверждающим существование и развитие взаимного интереса российских и японских авторов к философским учениям и культурам двух народов, явилась Международная конференция «Российско-японский философский диалог», состоявшаяся 20–21 сентября 2016 года в Санкт-Петербургском государственном университете в рамках Четвертых Международных чтений по истории русской философии. В числе соорганизаторов этого научного форума – Соловьёвский семинар – Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва.

\*\*\*

Остановимся на некоторых аспектах упомянутых выше публикаций японских и российских авторов в журнале «Соловьёвские исследования».

Как мы уже отметили выше, первым японским автором «Соловьёвских исследований» стал профессор Митио Микосиба, опубликовавший в девятом выпуске за 2004 год статью «О восприятии идей Вл. Соловьёва в Японии». Статья открывала одно из важнейших направлений деятельности журнала – ознакомление его читателей и исследователей наследия В.С. Соловьёва с работами зарубежных авторов. В последующие годы были опубликованы подборки статей, посвященных исследованиям творчества русского мыслителя в Польше, Болгарии, Франции и других странах.

Статья проф. М. Микосибы содержит сведения, характеризующие восприятие русской философии и литературы в Японии начиная с конца XIX в. по 80-е гг. XX в.: переводы сочинений В.С. Соловьёва на японский язык, исследования и публикации японских авторов. Важной отличительной особенностью статьи является анализ культурного и социально-исторического фона, обусловившего специфику восприятия идей русского мыслителя.

Проф. М. Микосиба отмечает, что интерес к русской культуре в целом и, прежде всего, к творчеству И.С. Тургенева, Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского заметно возрастает в Японии с 1880-х годов, в эпоху Мэйдзи, положившего начало отказу Японии от самоизоляции. Он пишет, что представители японской интеллигенции «испытали влияние ... идей таких мыслителей, как Лев Шестов, Сергей Булгаков, Николай Бердяев»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Усманов С.М. Восток и Запад в итоговых размышлениях Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 2. С. 189–199 [26].

<sup>11</sup> Иконникова Е.А. Власть микадо в трактовке Владимира Соловьёва и Уэда Акинари // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 6. С. 102–105 [27].

<sup>12</sup> См.: Микосиба М. О восприятии идей Вл. Соловьёва в Японии. С. 160.

Первый перевод сочинений В.С. Соловьёва с русского на японский язык был осуществлен в 1916 г. Сэки Такесабуру, видным деятелем японской православной церкви. Это был перевод «Чтений о Богочеловечестве», критически воспринятый, как отмечает М. Микосиба, читающей публикой<sup>13</sup>. В рецензии католического теолога Ивасита Соити наряду с претензиями к качеству перевода высказывалось убеждение, что основной труд Соловьёва как «религиозного христианского моралиста» – это «Оправдание добра». Как пишет М. Микосиба, именно это сочинение русского мыслителя «оказало сильное воздействие на умы еще в 1920-е годы»<sup>14</sup>. Фрагмент этого этического трактата Соловьёва «Смысл войны» опубликовал в 1928 г. Окава Сюмэй, а в 1931 г. появился полный перевод «Оправдания добра», выполненный с немецкого издания Иосидой Сэйти, профессором этики Токийского Императорского университета. С интересом к этому сочинению связано внимание к правовым идеям В.С. Соловьёва, ставшим предметом исследования Танака Катаро, занимавшего пост председателя Верховного суда и министра юстиции<sup>15</sup>.

Характеризуя взгляды Окавы Сюмэй, проф. М. Микосиба отмечает его приверженность идеологии национализма, что и объясняет его внимание, прежде всего, к идее панмонголизма и трактовке войны В.С. Соловьёва. Окава Сюмэй был убежден, пишет японский автор, в важности идей русского мыслителя в условиях, когда в Японии «распространяется сентиментальный и отвлеченный пацифизм, в особенности появляются молодые офицеры, сомневающиеся в значении войны»<sup>16</sup>.

М. Микосиба указывает в своей статье, что существовало и иное восприятие философии В.С. Соловьёва, нашедшее отражение в этических сочинениях Иосиды Сэйти. Для этого японского автора наиболее ценным и значимым в философии Соловьёва был тезис о тождестве единичного и всеобщего. Проф. М. Микосиба приводит выдержку из сочинения Иосиды Сэйти «Нравственная философия» (1931 г.), в которой содержится высокая оценка соловьёвской идеи всеединства: «Соловьёв провозгласил цельный и всеединый принцип, отрицая исключительный, замкнутый принцип, и утвердил идею “единичное равняется всеобщему”, ликвидировав и индивидуализм, и пустой универсализм, иначе говоря, космополитизм. Он настаивал на идеальной национальной жизни, основанной на моральном принципе, порицая насильническую политику государства, и призывал к тому, чтобы просвещение морали затронуло все стороны жизни. В особенности, осуждая поклонение мамону, упрекая капиталистов за забывание тезиса «единичное равняется всеобщему» и пролетариев за действия социалистической реакции, Соловьёв показал, каково на самом деле должно быть улучшение общества» [21, с. 165]. Однако этическая мысль Соловьёва, вызывавшая, как отмечает М. Микосиба, симпатии у Иосиды Сэйти, шла вразрез с тенденциями времени, хотя и признавалась им эффективной для тогдашней Японии.

<sup>13</sup> См.: Микосиба М. О восприятии идей Вл. Соловьёва в Японии. С. 180.

<sup>14</sup> Там же. С. 160.

<sup>15</sup> Там же. С. 161.

<sup>16</sup> Там же. С. 163.



В послевоенных японских исследованиях наследия В.С. Соловьева проф. М. Микосиба выделяет статью юриста Танака Котаро «Философия права Соловьева». Этот автор, высоко ценивший мысль Соловьева о достижимости христианского идеала, сопоставляет его взгляды на государство и право с взглядами Г. Гегеля и Л. Толстого. Танака Котаро, как подчеркивает М. Микосиба, разделяет позицию Соловьева, выраженную в известной формуле: «право есть минимум добра». Танака Котаро пишет: «Право является необходимой предпосылкой нравственного совершенствования человека. Следовательно, нравственное начало само требует права. Между царством Добра и действительностью зла находится область права, как относительной, моральной ценности. Она наименьший моральный мир» [21, с. 167].

Интерес к идеям В.С. Соловьева в Японии в послевоенный период проф. М. Микосиба объясняет поисками правового порядка и нравственных оснований перестройки японского общества. Такое основание Танака Котаро видел в доверии к личности и в опоре на ее нравственные устои, что, по его мнению, является выводом из формулы Соловьева о праве как минимуме добра.

Проф. М. Микосиба подчеркивает, что восприятие философии В.С. Соловьева в Японии в рассматриваемый период не было однозначным и во многом обуславливалось социокультурными проблемами, перед решением которых находилось общество.

Проф. Митио Микосиба – глубокий знаток и тонкий исследователь русской философии. Его перу принадлежит книга «История русской религиозной мысли» (Токио, 2003), охватывающая период от св. Владимира до XVIII века<sup>17</sup>. Он является авторитетным специалистом и по истории русской философии XIX века. К числу его лучших исследований может быть отнесена статья «О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьева “Три речи в память Достоевского”», опубликованная в журнале «Соловьевские исследования» в 2004 году.

Статья М. Микосибы посвящена сложным отношениям двух великих русских мыслителей XIX столетия – В.С. Соловьева и К.Н. Леонтьева. Статья многоаспектна, так же как и многогранен интерес обоих мыслителей к процессам русской общественной жизни, идеям друг друга, к их отношениям с литературным и философским окружением.

Тематически комментарии проф. М. Микосибы к пометам К.Н. Леонтьева могут быть объединены в следующие группы: отношение Леонтьева к Толстому; оценка Леонтьевым позиции В.С. Соловьева по вопросу о нравственном воскресении Достоевского через опыт каторги; характеристика понимания Соловьевым религиозности русского народа и христианства как религии; указание Леонтьева на отличие его взглядов на Византию от оценок ее исторических судеб Соловьевым; отношение Леонтьева к идеям Достоевского о «всечеловечестве», «всемирности», «гармонии» и «братстве». Как видим, комментарии проф. М. Микосибы охватывают важнейшие сюжеты отношений К. Леонтьева и Вл. Соловьева, их

---

<sup>17</sup> С благодарностью вспоминаю нашу первую встречу и знакомство с проф. Митио Микосибой, состоявшиеся в 2003 г. в Москве, в «Доме А.Ф. Лосева», когда и была подарена мне эта книга.



идейных разногласий и споров. Ценность этих комментариев состоит в том, что они включают в себя экскурсы в историю русской мысли, обращение к многочисленным сочинениям Соловьева и Леонтьева, архивным материалам, раскрывая при этом широкий контекст их литературной и идейной полемики.

Есть еще одна публикация проф. М. Микосибы, раскрывающая скрытую от читателей, но не менее интересную и важную сторону работы В.С. Соловьева над рукописью «La Russie et l'Eglise Universelle» («Россия и Вселенская Церковь»)<sup>18</sup>. Это статья «О неопубликованных письмах Вл.С. Соловьева (Письма к Н.М. Соллогуб)», напечатанная в девятом выпуске «Соловьёвских исследований» за 2004 год. Она включает четыре письма В.С. Соловьева, адресованные Наталии Михайловне Соллогуб<sup>19</sup>, и обширный комментарий к ним. Обращение В.С. Соловьева к Н.М. Соллогуб связано с его работой над французской рукописью «La Russie et l'Eglise Universelle» и подготовкой ее к изданию в Париже. Как пишет М. Микосиба, Соловьев «просит отшлифовать стиль своей книги Н.М. Соллогуб, отличающуюся исключительным знанием французского языка и литературы»<sup>20</sup>.

Комментарии проф. М. Микосибы к письмам раскрывают обстоятельства работы В.С. Соловьева над сочинением, которому он придавал исключительно большое значение.

\*\*\*

Японскому автору Хироюки Хориэ принадлежат две статьи, опубликованные в «Соловьёвских исследованиях» в 2003 и 2004 гг. Первая из них – «К пониманию “смысла любви” Владимира Соловьева». Отмечая, что работа русского философа «Смысл любви» не утратила своей актуальности, автор предлагает «рассматривать содержание данного произведения ... в контексте общей космологической картины философа»<sup>21</sup>, необходимой для его понимания. Такой подход к исследованию заявленной темы действительно важен и интересен, так как он позволяет вскрыть глубинные основания трактовки Соловьёвым смысла феномена любви. Автор статьи отмечает, что, следуя платоновской традиции,

---

<sup>18</sup> Книга написана на французском языке, опубликована в Париже в 1889 г. (Soloviev Vladimir. *La Russie et l'Eglise Universelle* / Vladimir Soloviev. Albert Savine, editeur, 1889. 336 с.). В переводе с французского, выполненном Г.А. Рачинским, опубликована издательством «Путь» в типографии А.И. Мамонтова (М., 1911, а репринт – М.: ТПО «Фабула», 1991). В 1904 и 1908 гг. две первые части книги опубликованы в Кракове. Переиздана в Собрании сочинений В.С. Соловьева (Брюссель, 1969 г. Т. XI).

<sup>19</sup> Четыре письма В.С. Соловьева к Наталии Михайловне Соллогуб хранятся в Государственном литературном музее (ф. 175, оф. 2614/ 1-4).

<sup>20</sup> См.: Микосиба М. О неопубликованных письмах Вл.С. Соловьева (Письма к Н.М. Соллогуб). С. 126. В письме к брату Михаилу Вл. Соловьев пишет: «Вот я и на отъезде, – пять месяцев как не бывало. Уезжаю во вторник, 22-го, но не прямо в Москву, а к Соллогубам под Серпухов. Соллогубиха нужна мне ради исправления моей французской рукописи, треть которой уже готова. Обещают издать в Париже без моих иждивений» (Соловьев В.С. Письма брату Михаилу Сергеевичу Соловьеву. Письмо от 18 сент. 1887 г. // Собрание сочинений В.С. Соловьева. Письма. Т. 4. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1970. С. 113).

<sup>21</sup> См.: Хироюки Хориэ. К пониманию «смысла любви» Владимира Соловьева. С. 61.

«Соловьев предполагает существование некой всеединой сущности эмпирического мира» – Софии, которая является не только некоей метафизической сущностью, «но и живым собирательным организмом и обладает некой личностью женского рода. Следовательно, она имеет свое существование не только в уровне идеи, но и в уровне души»<sup>22</sup>. «Другой существенный космологический аспект Софии, – пишет Х. Хориэ, – заключается в том, что она является результатом отчуждения своей сущности Абсолютным. Она представляет собой выделение сущности самого Абсолютного, проектируется по его воле, акту мышления и чувствования и приобретает самостоятельное бытие и эту самостоятельную личность. Чувственно-материальный космос развивается по ее изначальной схеме развития всех организмов. Развитие космоса представляет собой постепенный диалогический процесс между этими двумя началами» [23, с. 61].

Эти указания Х. Хориэ на метафизические основания рассмотрения Соловьевым смысла любви позволяют автору выделить и проанализировать четыре аспекта понимания русским философом смысла любви. Это, во-первых, личностный аспект, состоящий в том, как отмечает автор, что смысл любви Соловьев видит «в реальном утверждении и оправдании безусловной личностной ценности предмета любви и через него ценности своей личности в любви»<sup>23</sup>. Во-вторых, это аспект всеединства, указывающий на то, что «утверждение абсолютной ценности отдельно взятой личности вместе с другими представляет собой один из последовательных этапов реализации всеединой структуры космоса, уже начатой душой мира, или сознательное продолжение подобного космического акта со стороны человечества», а «истинная личность человека представляет собой не исключительно мужскую или женскую, а соединение их в одно»<sup>24</sup>. В-третьих, это социально-природный аспект, включающий требование распространения отношений, основанных на чувстве любви, на отношения к социальным предметам в природе, которые должны рассматриваться «как живое “Другое”, восполняющее индивидуума». Четвертый аспект – «космическо-магический». Раскрывая его содержание, Х. Хориэ ставит интересный вопрос: представляет ли собой преобразование Космоса человечеством «просто сознательную реализацию всеобщей идеи ... или космос как таковой, вместе с его формой пространства и времени, уже начинает преображаться посредством некой энергии любви?». Вопрос, по мнению автора, остается открытым. Однако для Соловьева было очевидным, что «лишь одной своей улыбкой только София может преобразить мир», а «энергия половой любви ... является лишь одним из низших этапов развития данной космической энергии»<sup>25</sup>.

Значительный историко-философский интерес представляет статья Х. Хориэ «Некоторые параллели представлений о всеединой структуре бытия во взглядах Вл. Соловьева и японского философа К. Нисиды», опубликованная, как мы уже отмечали, в «Соловьевских исследованиях» в 2004 г.

<sup>22</sup> См.: Хироюки Хориэ. К пониманию «смысла любви» Владимира Соловьева. С. 61.

<sup>23</sup> Там же. С. 62.

<sup>24</sup> Там же. С. 62, 63.

<sup>25</sup> Там же. С. 65.

Китаро Нисида – выдающийся японский философ, основатель киотоской школы, место которого в японской философии, как пишет Х. Хориэ, «вполне сопоставимо с местом, занимаемым Владимиром Соловьевым в русской философии»<sup>26</sup>. Исследователь обращается к сравнительному анализу философских учений двух мыслителей, находя, что они «близки друг к другу, причем именно в идее всеединства». Сочинение К. Нисиды «Изучение Добра», в котором наиболее выпукло представлены возможные идейные совпадения и параллели со взглядами В.С. Соловьева, опубликовано в 1911 г.

Х. Хориэ указывает на две мировоззренческие модели, в которых взгляды японского и русского философов близки: это, во-первых, «предположение некоего метафизического единого и в то же время собирательного сознания человечества в целом и природы»; во-вторых, «представление о бытии как целенаправленно и постоянно развивающемся всеединстве»<sup>27</sup>. Что касается метафизически единого собирательного сознания человечества, то у Соловьева, отмечает Х. Хориэ, оно выражено в представлении о Софии. В учении К. Нисиды черты, свойственные Софии и характеризующие ее как единое и в то же время собирательное, живое и личное, присущи Единому. «София русского мыслителя и Единое японского мыслителя, – пишет Х. Хориэ, – одинаково представлены как единственное единое и в то же время собирательное метафизическое существо. Они одинаково являются сознанием человечества и космоса вообще» [24, с. 209].

Вместе с тем Х. Хориэ отмечает ряд расхождений во взглядах философов. Прежде всего, они содержатся в определении статуса этих метафизических существ: София у Соловьева – «это страдательное Другое, противопоставленное Сущему. Она – вторичное существо, которое воспринимает идею всеединства от Сущего»<sup>28</sup>. В учении К. Нисиды о Едином, пишет исследователь, «мы не обнаруживаем ... представления о едином метафизическом существе как вторичном существе»<sup>29</sup>. Далее, у Соловьева во все периоды творчества сохраняется представление о Софии как существе с женскими чертами, в то время как Единому К. Нисиды не присущи качества женственности.

Х. Хориэ указывает на различие в понимании В. Соловьевым и К. Нисидой отношений между метафизическим имманентным всеединным существом и сознанием индивидуума. У Соловьева это отношение понимается как одновременно пассивное и активное, что открывает возможности творческого сотрудничества двух начал. В модели К. Нисиды «индивидуум выступает как достаточно пассивно воспринимающий» воздействие метафизического всеединого сознания<sup>30</sup>.

Как уже было отмечено выше, Х. Хориэ усматривает сходство мировоззренческих систем В. Соловьева и К. Нисиды в том, что оба мыслителя понимают мир как целенаправленно развивающееся всеединство. Но и здесь есть отли-

<sup>26</sup> См.: Хироюки Хориэ. Некоторые параллели представлений о всеединой структуре бытия во взглядах Вл. Соловьева и японского философа К. Нисиды. С. 201.

<sup>27</sup> Там же. С. 208.

<sup>28</sup> Там же. С. 209.

<sup>29</sup> Там же. С. 210.

<sup>30</sup> Там же. С. 212.

чия: «у Владимира Соловьева... эта идея наиболее ярко выражена, помимо понятия о цельном знании, в концепции органического строя бытия. <...> Что касается Нисиды, у него тоже велик дух всеобщего синтеза», но японский мыслитель ограничивается констатацией тождества «сознания индивидуума и единого метафизического сознания»<sup>31</sup>.

Существенное расхождение позиций двух философов Х. Хориэ усматривает в двух моментах. Во-первых, в оценке причин несовершенства всеединой структуры бытия. Если у Соловьева осознание этого несовершенства является одной из его главных интуиций и его причину философ видит в «неправильной реализации свободы у Софии и всех существ», то в концепции Нисиды «такой причиной можно условно назвать недостаточность широты сознания каждого индивидуума»<sup>32</sup>. Во-вторых, если одной из характерных черт учения Соловьева о развитии является «идея развития как постепенного диалога двух начал, т.е. первого абсолютного начала и второго абсолютного (становящегося) начала», то в учении Нисиды «о развитии единства сознания ... нет таких диалогических отношений»<sup>33</sup>. Инициативная роль в диалоге двух начал, по Соловьеву, принадлежит активному сознательному началу, Логосу. Именно в вопросе о роли Логоса, как подчеркивает Х. Хориэ, «наиболее ярко проявляется различие между концепциями всеединства Нисиды и Соловьева»<sup>34</sup>.

Завершая сопоставительный анализ взглядов В.С. Соловьева и К. Нисиды, Х. Хориэ отмечает, что сегодня в условиях угрозы экологической катастрофы и возрастающего внутреннего психического напряжения человека они не теряют своей актуальности. Оба философа «не только подчеркнули значение бессознательного саморегулирующегося принципа, или природы, но и выразили в своих системах идею сотрудничества активного сознательного начала и пассивного бессознательного начала»<sup>35</sup>, без чего невозможно одухотворение природы как цели человеческой деятельности<sup>36</sup>.

Русско-японский философский диалог на страницах журнала «Соловьевские исследования» прочно укоренен в традициях русской мысли, он ведется на протяжении практически всех лет существования журнала, продолжается в наши дни, о чем свидетельствует настоящий выпуск «Соловьевских исследований», в котором представлена подборка статей японских и российских авторов, отражающих взаимный интерес к культурам двух народов и широкому кругу философских проблем. Сегодняшний русско-японский философский диалог дает основания надеяться на его дальнейшее развитие.

<sup>31</sup> См.: Хироюки Хориэ. Некоторые параллели представлений о всеединой структуре бытия во взглядах Вл. Соловьева и японского философа К. Нисиды. С. 214.

<sup>32</sup> Там же. С. 215–216.

<sup>33</sup> Там же. С. 216–217.

<sup>34</sup> Там же. С. 219.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Эта исключительно важная и плодотворная мысль В.С. Соловьева стала предметом исследования британского философа д-ра Оливера Смита в книге, опубликованной в 2011 г. (Oliver Smith. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston: Academic Studies Press, 2011. 308 p.).

## Список литературы

1. Хомяков А.С. Записки о Всемирной истории // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1904. Т. VI. 533 с.
2. Хомяков А.С. «Семирамида» (Исследование истины исторических идей) // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. М.: Московский философский фонд Издательство «Медиум», 1994. Т. 1. С. 15–446.
3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. Сер.: Историко-литературный архив. Печатается по изданию СПб., 1871 г. М.: Книга, 1991. 576 с.
4. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство / Соч. К.Н. Леонтьева. М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1876. 132 с.
5. Соловьёв В.С. Китай и Европа // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1914. Т. VI. С. 93–152.
6. Соловьёв В.С. Япония // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911–1914. Т. VI. С. 153–173.
7. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911–1914. Т. X. С. 81–221.
8. Молодяков В.Э. Восток Ксеркса: Япония в философии истории В. Соловьёва и А. Белого // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 1. С. 61–68.
9. Жуков К.А. Восточный вопрос в историософской концепции К.Н. Леонтьева. СПб.: Алетейя, 2006. 227 с.
10. Сербиненко В.В. Проблема соотношения китайской и японской культур в творчестве В.С. Соловьёва // XV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 26–34.
11. Сербиненко В.В. Дальневосточная тема в русской философии XIX в.: (А. Хомяков, Н. Данилевский, В.С. Соловьёв) // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. 1999. № 1. С. 101–111.
12. Сербиненко В.В. О восточной теме в русской философии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/57252/>
13. Рашковский Е.Б. Запад, Россия, Восток: Востоковедные темы в трудах русских религиозных философов // Азия и Африка сегодня. 1990. № 9. С. 53–55.
14. Скороходова С.И. Азия в русской философии XIX века // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 26–43.
15. Малинов А.В. Япония в историософской публицистике В.С. Соловьёва // Российско-японский философский диалог: сб. науч. ст. / отв. ред. И.И. Евлампиев. СПб.: Интерсоцис, 2016. С. 93–105.
16. Коляда М.С., Трубникова Н.Н. История японской философской мысли в отечественных изданиях 2014–2015 гг. Обзор // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 90–100.
17. Российско-японский философский диалог: сб. науч. ст. / отв. ред. И.И. Евлампиев. СПб.: Интерсоцис, 2016. 312 с.
18. Накамура Кэнноскэ. Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1997. 332 с.
19. Накамура Кэнноскэ. Словарь персонажей произведений Ф.М. Достоевского / пер. с яп. А.Н. Мещерякова. СПб.: ГИПЕРИОН, 2011. 400 с.
20. Митио Микосиба. О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьёва «Три речи в память Достоевского» // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 32–55.
21. Микосиба М. О восприятии идей Вл. Соловьёва в Японии // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 9. С. 160–169.
22. Микосиба М. О неопубликованных письмах Вл.С. Соловьёва (Письма к Н.М. Соллогуб) // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 9. С. 112–145.
23. Хироюки Хориэ. К пониманию «смысла любви» Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 7. С. 60–67.

24. Хироюки Хориэ. Некоторые параллели представлений о всеединой структуре бытия во взглядах Вл. Соловьева и японского философа К. Нисиды // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 8. С. 201–221.

25. Саканива А., Евлампиев И.И. Возвращение к России: Тютчев и Достоевский // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 2(46). С. 35–50.

26. Усманов С.М. Восток и Запад в итоговых размышлениях Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 2. С. 189–199.

27. Иконникова Е.А. Власть микадо в трактовке Владимира Соловьева и Уэда Акинари // Соловьевские исследования. 2003. Вып. 6. С. 102–105.

### References

1. Khomyakov, A.S. Zapiski o Vsemirnoy istorii [Commentaries on the world history], in Khomyakov, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 8 t., t. VI* [Collected works in 8 vol., vol. 6]. Moscow, 1904. 533 p.

2. Khomyakov, A.S. «Semiramida» (Issledovanie istiny istoricheskikh idey) [Semiramis (Research of the truth of historical ideas)], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya v 2 t., t. I* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond Izdatel'stvo «Medium», 1994, pp. 15–446.

3. Danilevskiy, N.Ya. *Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya Slavyanskogo mira k Germano-Romanskomu. Ser.: Istoriko-literaturnyy arkhiv* [Russian and Europe. View on cultural and political relations of the Slavonic world to the German-Romanic one]. Moscow: Kniga, 1991. 576 p.

4. Leont'ev, K.N. Vizantizm i slavyanstvo [Byzantism and Slavdom], in *Sochineniya K.N. Leont'eva* [Works by K.N. Leontyev]. Moscow: Imperatorskoe obshchestvo istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom universitete, 1876. 132 p.

5. Solov'ev, V.S. Kitay i Evropa [China and Europe], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI* [Collected works in 10 vol., vol. 6]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 93–152.

6. Solov'ev, V.S. Yaponiya [Japan], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI* [Collected works in 10 vol., vol. 6]. Saint-Petersburg, 1911–1914, pp. 153–173.

7. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii [Three plots about war, progress and end of the world history], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. X* [Collected works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg, 1911–1914, pp. 81–221.

8. Molodyakov, V.E. Vostok Kserksa: Yaponiya v filosofii istorii V. Solov'eva i A. Belogo [East of Xerxes: Japan in the philosophy of history of V. Solovyov and A. Bely], in *Problemy Dal'nego Vostoka*, 1991, no. 1, pp. 61–68.

9. Zhukov, K.A. *Vostochnyy vopros v istoriosofskoy kontseptsii K.N. Leont'eva* [Eastern issue in the historiographical conception of K.N. Leontyev]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2006. 227 p.

10. Serbinenko, V.V. Problema sootnosheniya kitayskoy i yaponskoy kul'tur v tvorchestve V.S. Solov'eva [The problem of correlation of Chinese and Japanese cultures in V.S. Solovyov's works], in *XV nauchnaya konferentsiya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae». Tezisy i doklady* [15th scientific conference «Society and state in China». Abstracts and reports]. Moscow: Nauka, 1984, vol. 1, pp. 26–34.

11. Serbinenko, V.V. Dal'nevostochnaya tema v russkoy filosofii XIX v.: (A. Khomyakov, N. Danilevskiy, V.S. Solov'ev) [Far-Eastern topic in Russian philosophy of the 19th century], in *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya Filosofiya*, 1999, no. 1, pp. 101–111.

12. Serbinenko, V.V. *O vostochnoy teme v russkoy filosofii* [On the Eastern topic in Russian philosophy]. Available at: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/57252/>

13. Rashkovskiy, E.B. Zapad, Rossiya, Vostok: Vostokovednye teme v trudakh russkikh religioznykh filosofov [West, Russia, East: oriental topics in the works of Russian religious philosophers], in *Aziya i Afrika segodnya*, 1990, no. 9, pp. 53–55.

14. Skorokhodova, S.I. Aziya v russkoy filosofii XIX veka [Asia in Russian philosophy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 1(49), pp. 26–43.



15. Malinov, A.V. Yaponiya v istoriosofskoy publitsistike V.S. Solov'eva [Japan in historiosophical publicism od V.S. Solovyov], in *Rossiysko-yaponskiy filosofskiy dialog: sbornik nauchnykh statey* [Russian-philosophical dialogue: collection of scientific articles]. Saint-Petersburg: Intersotsis, 2016, pp. 93–105.
16. Kolyada, M.S., Trubnikova, N.N. Istoriya yaponskoy filosofskoy mysli v otechestvennykh izdaniyakh 2014–2015 gg. Obzor [History of Japanese philosophical thought in the national publications of 2014–2015. Review], in *Voprosy filosofii*, 2016, no. 3, pp. 90–100.
17. *Rossiysko-yaponskiy filosofskiy dialog: sbornik nauchnykh statey* [Russian-philosophical dialogue: collection of scientific articles]. Saint-Petersburg: Intersotsis, 2016. 312 p.
18. Nakamura, Kenoske. *Chuvstvo zhizni i smerti u Dostoevskogo* [Feeling of life and death of Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Dmitriy Bulanin», 1997. 332 p.
19. Nakamura, Kenoske. *Slovar' personazhey proizvedeniy F.M. Dostoevskogo* [Glossary of characters from F.M. Dostoevsky's works]. Saint-Petersburg: GIPERION, 2011. 400 p.
20. Mitio, Mikosiba. O pometakh K. Leont'eva na polyakh broshyury Vl. Solov'eva «Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo» [On the notes of K. Leontyev on the margins of V. Solovyov's brochure «Three speeches and memory of Dostoevsky»], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 8, pp. 32–55.
21. Mikosiba, M. O vospriyatii idey Vl. Solov'eva v Yaponii [On the perception of ideas of V. Solovyov in Japan], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 9, pp. 160–169.
22. Mikosiba, M. O neopublikovannykh pis'makh Vl.S. Solov'eva (Pis'ma k N.M. Sollogub) [About unpublished letters of V. Solovyov (Letters to N.M. Sollogub)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 9, pp. 112–145.
23. Khiroyuki, Khorie. K ponimaniyu «smysla lyubvi» Vladimira Solov'eva [To understanding of «sense of love» of Vladimir Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, issue 7, pp. 60–67.
24. Khiroyuki, Khorie. Nekotorye paralleli predstavleniy o vseedinoy strukture bytiya vo vzglyadakh Vl. Solov'eva i yaponskogo filosa K. Nisidy [Some parallels of ideas about unite structure of being in the views of V. Solovyov and Japanese philosophy K. Nisidy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 8, pp. 201–221.
25. Sakanava, A., Evlampiev I.I. Vozvrashchenie k Rossii: Tyutchev i Dostoevskiy [Return to Russia: Tyutchev and Dostoevsky], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 2(46), pp. 35–50.
26. Usmanov, S.M. Vostok i Zapad v itogovykh razmyshleniyakh Vl. Solov'eva [East and West in the final reflections of V. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 2, pp. 189–199.
27. Ikonnikova, E.A. Vlast' mikado v traktovke Vladimira Solov'eva i Ueda Akinari [Power of Mikado in representation of Vladimir Solovyov and Ueda Akinari], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, issue 6, pp. 102–105.

**МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ**УДК 27-9  
ББК 86.37-3

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

**НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ\*****ГЛАВА 2. АПОКРИФ ИОАННА****2.4. Трагедия истории и вера в спасение  
(историософия и сотериология христианства)**

Начинается финальный фрагмент памятника с вопроса Иоанна о том, откуда появился «дух обманчивый», являющийся главным и, как теперь стало ясно, весьма могущественным фактором истории, препятствующим познанию и спасению. Отвечая Иоанну, Христос говорит, что Бог-Отец, Метропатор, продолжал сострадать человеку даже после того, как тот из исходного раздвоенного на Адама и Еву, но все еще близкого к совершенству состояния перешел в состояние полной «размноженности», в состояние многоликого человечества; Отец вновь возбудил в избранной части людей (в «роде совершенном») мысль и вечный свет (видимо, Эпинойу света). Но Ялдабаоф, который также продолжал пристально следить за человеком, увидел это проявление величия и сделал все возможное для того, чтобы воспрепятствовать движению даже части людей по пути познания и спасения: «Когда первый архонт узнал, что они возвышены более, чем он в вышине, и мыслят лучше, чем он, то он пожелал схватить их мысль, не зная, что они выше его в мысли и что он не сможет схватить их. Он держал совет со своими властями, теми, что его силы, и они вместе совершили прелюбодеяние с Софией, и они породили постыдную Судьбу <Имармену>, то есть последнюю из оков изменчивых: она такая, что (в ней) все изменчиво. И она тягостна и сильна, та, с которой соединены боги и ангелы, и демоны, и все роды по сей день. Ибо от этой Судьбы происходят всякое бесчестие, и насилие, и злословие, и ковы забвения, и незнание, и всякая тяжкая заповедь, и тяжкие грехи, и великие страхи. И таким образом все творение стало слепым, дабы они не могли познать Бога, который надо всеми ними. И из-за оков забвения их грехи утаены. Ведь они связаны мерами, временами, обстоятельствами, между тем как она (Судьба) господствует надо всем» (Апокриф Ин. 28:5–34).

Наверное, трудно найти еще один древний христианский памятник, который содержал бы такое же поэтичное и в то же время глубоко философское описание трагичности человеческой истории, господства безжалостной судьбы

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168; Санкт-Петербургский государственный университет). Начало публикации см. вып. 4(52).

над человеческим родом. Демиург-Ялдабаоф выступает как весьма последовательный и властный хозяин «мира сего». Создав земного человека по образу Небесного Человека, представшего ему свыше, и обнаружив, что его создание обладает совершенством, которое недоступно ему самому, он настойчиво борется за то, чтобы лишить его этого совершенства. Даже поняв, что полностью лишить Адама его внутренней силы он никогда не сможет, он добивается такого ее ослабления, что очень трудно поверить в возможность возвращения человека в совершенное состояние.

Напомним, что сначала Ялдабаоф и его подручные облекли человека в несовершенное тело, содержащее их темную природу (тьму незнания), в результате человек становится из бессмертного смертным. Однако этой радикальной печати несовершенства оказывается недостаточном для «унижения» человека. Ведь, оставаясь в своей сущности бессмертным, он хотя и «меняет» тела, но все равно продолжает жить и, значит, способен рано или поздно достичь познания себя. Осознав это, Ялдабаоф решается на второй, еще более мерзкий акт. Он совершает насилие над Евой, внедряет свою низменную, темную сущность в ее божественное начало, и это приводит к тому, что человек, по своей природе бывший цельным, подобным Плероме Бога-Отца, «раздробляется» в бесконечную совокупность несовершенных личностей, каждая из которых существует в своем ущербном, смертном теле. Это приводит к радикальному разделению сущности человека и к раздроблению его внутренней силы, в результате для потомков Ялдабаофа возрождение и спасение оказываются невозможными. Чтобы род человеческий не погиб в череде бессмысленных поколений, Адам сам соединяется с Евой и порождает Сифа, дающего начало иным человеческим поколениям, которые сохраняют возможность спасения для себя, а значит, и для всего человеческого рода.

Ялдабаоф оказывается достаточно проницательным и хитрым, он осознает, что ему вновь не удалось подавить в человеке его силу и его стремление к совершенству. И тогда, чтобы окончательно обезопасить себя, Ялдабаоф решается на самый ужасный акт, превосходящий по своему святотатству все, что он сделал до этого. Он совершает насилие над собственной матерью Софией!<sup>1</sup> Поскольку из всего высшего, совершенного мира ему открыта только София, он пытается именно ее силу использовать *против человека*. Соединяя свою тьму с ее божественным светом, он заставляет сам этот свет служить его злым целям. София – это Премудрость, ее сущность – свет разума, свет всеобщего и окончательного познания всех вещей. Если бы София была прямым источни-

---

<sup>1</sup> Дмитрий Алексеев предлагает альтернативный перевод этого места (Апокриф Ин. 28:10–15): «Он <Ялдабаоф> советовался со своими властями, то есть своими силами, они совершили разворот с премудростью друг друга и породили друг от друга горькую Имармену <Судьбу>, то есть последнюю из оков подражательных, и она подобна им, ибо они подражают друг другу» (Алексеев Дм. [Комментарий к Евангелию Иуды (Искарота)] // Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. С. 204). Но понять, как архонты могли породить «друг от друга» судьбу, гораздо труднее, чем понять ее как порождение Софии после насилия над ней, поэтому более правильным нам кажется перевод М.К. Трофимовой.

ком земного бытия, наш мир был бы *закономерным* и, значит, полностью ясным, прозрачным в своей закономерной связности. Внедряя свою тьму в божественный свет Софии, Демиург трансформирует божественную и свободную закономерность в *закономерность бессмысленной необходимости*, в результате свободная воля Софии, поддерживающая человека, обращается в своего темного двойника, в безжалостную Судьбу, господствующую над человеком и подавляющую его свободу.

Тем не менее при всей безнадежности положения человека по отношению к Судьбе, господствующей в истории, человек сохраняет способность преодолеть и эту могущественную преграду, стоящую на пути его познания и его свободы. Ведь, примешав свою тьму к свету Софии, Ялдабаоф не смог уничтожить сам этот свет. Поэтому история оказывается глубоко противоречивой: несмотря на всю ее бессмысленность, безжалостность и безраздельное господство над человеком, в ней же заключена возможность преобразования и освобождения от всего злого и темного. Будучи привязан к земному смертному телу и обреченный на бесконечное повторение актов умирания и нового рождения, человек только в бесконечности и непрестанной повторяемости событий истории может найти основу для раскрытия своей божественной силы. Это происходит по маленьким крупичкам, но, накапливаясь, эти крупички рано или поздно приведут хотя бы некоторых представителей человеческого рода к окончательному преобразению и спасению.

Здесь мы находим исток всех вариантов последующего европейского понимания истории. Тот факт, что античность не знала истории и что рождение парадигмы *исторического развития* общества, культуры и самого человека связано с христианским мировоззрением, не вызывает ни у кого сомнений. Однако почему-то мало кто до конца осознает, что идея истории – это изобретение гностического, а не ортодоксального христианства. То, что последнему эта идея была глубоко чужда, наглядно показывает философия Августина, подлинного родоначальника христианской философии в ее ортодоксальном варианте. Для Августина, как и для любого последовательного ортодоксального христианина, история сам по себе не имеет никакого значения, ведь ее события не зависят от нашей воли и целиком определены Богом, для ортодоксальной традиции важен только *конец истории*, окончательное расставание с ней и с ее ужасами.

Акцент на идее конца истории, выдвигание на первый план представления о скором приходе Христа «в силе и славе», для того чтобы судить грешных и награждать обездоленных, заметны во многих текстах ортодоксального христианства, и прежде всего в Откровении Иоанна, значение которого сводится исключительно к указанной идее. Но и в синоптических евангелиях нетрудно увидеть эту тенденцию в качестве одной из наиболее принципиальных. Неслучайно один из известнейших современных исследователей Нового Завета и всего раннего христианства Барт Эрман в результате своих многолетних трудов, посвященных детальному анализу памятников ортодоксального христианства, приходит к выводу, что *самой сутью* учения Иисуса Христа (именно в синоптических евангелиях) было ожидание скорого (в пределах одного поколения) конца света и прихода посланника Бога (Сына Человеческого, не совпадающего с са-

мим Иисусом) для окончательного Суда и разделения грешников и праведников: «Это была безусловно благая весть для людей, которые страдали от зла, все еще царствовавшего над миром. Бог должен был низвергнуть силы зла и установить свое Царство, в котором будут главенствовать любовь, милосердие и правосудие. Однако не все смогут войти в Царство Божие, а только те, кто себя к этому приготовил. ... мир должен был быть разрушен и избранные Богом должны были быть введены в новое Царство Божие. <...> Он <Иисус> был апокалиптически настроенным евреем, который считал, что скоро наступят дни суда, и принесет их с небес Сын Человеческий. В самых ранних дошедших до нас свидетельствах его высказываний он, судя по всему, упоминает не о самом себе, а о ком-то другом, когда он говорит о Сыне Человеческом, ниспосланном с небес судье космического масштаба»<sup>2</sup>.

Совсем иное мы видим в древнейших памятниках гностического христианства. Для истинных (гностических) христиан история – это не только путь падений и разочарований человека, но и цепь его взлетов и непреходящих достижений, все-таки ведущих, в далекой перспективе, к окончательному спасению. Хотя понадобится еще восемнадцать веков напряженных размышлений величайших европейских мыслителей над этими проблемами, прежде чем Гегель сумеет в зрелой и завершенной философской форме выразить ту гениальную интуицию о внутреннем смысле истории, которая была лаконично сформулирована в Апокрифе Иоанна.

Если процитированный выше фрагмент (Апокриф Ин. 28:5–34) выражает своего рода метафизику человеческой истории, то в следующем фрагменте описываются основные закономерности ее эмпирической реализации. Здесь мы вновь видим попытку Демиурга окончательно справиться с подспудной силой человека, живой и действенной, несмотря на все ухищрения архонтов. Поняв тщетность всех своих прежних мер «усмирения» человека, Ялдабаоф насылает на землю потоп, чтобы уничтожить свое творение; однако это ему не удается, поскольку высшие силы следят за тем, что происходит в земном мире и способствуют человеку в его стремлении сохранить себя и добиться окончательного познания. Продолжая полемику с Ветхим Заветом, автор (или авторы) Апокрифа Иоанна утверждает, что не только Ной, но и множество других представителей «рода недвижимого» (т. е. те, кто не поддался «духу обманчивому» и сохранил в себе силу Эпинойи света) сумели укрыться от потопа и спастись: «И он <Ялдабаоф> раскаялся из-за всего, что стало существовать через него. Вновь решил он наслать потоп на творение человека. Но величие света Пронойи наставило Ноя, и он провозгласил (это) всему семени, то есть сынам человеков. Но те, кто был чужд ему, не внимали ему. Не так, как Моисей сказал: “Они скрылись в ковчеге”, но они укрылись в месте, не только Ной, но также много других людей из рода недвижимого. Они вошли в место и укрылись в светлом облаке. И он (Ной) познал свое самовластие. И та, что от света, была с ним и стала светить на них, ибо он (первый архонт) принес тьму на землю» (Апокриф Ин. 28:31–29:16).

<sup>2</sup> Эрман Б. Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. С. 204–205.

Снова итоги действия Демиурга оказываются в полной противоположности к его намерениям. Ведь с помощью потопа он хотел уничтожить прежде всего тех людей, которые сохранили способность к познанию и спасению, т. е. весь «род недвижимый». Но в результате погибли как раз те, кто все равно уже утратил эту божественную способность и поэтому не представлял опасность для первого архонта. Это произошло потому, что они не были способны к познанию себя и не слушали тех призывов, которые обращали к ним представители «рода недвижимого». Ялдабаоф и его архонты вынуждены продолжать свою борьбу против человека, они снова совращают женщину (теперь это множество земных женщин), как это было сделано ими с Евой, чтобы вновь принудить ее к плотскому размножению «в образе тел», к порождению множества «низших» людей, не способных к познанию и покорных «князю мира сего».

Интересно, что это новое насилие дается архонтам не просто, «дочери человеков» оказываются достаточно проницательными, чтобы разгадать коварный замысел повелителей тьмы, и это неслучайно, ведь после потопа выжили те, кто принадлежит к «роду недвижимому», т. е. «высшие» люди, достойные познания. Кроме того, вспомним, что женщина по своему происхождению есть воплощение Епиной света, и, если она хотя бы немного знает себя и свою сущность, она особенно проницательна и ее трудно обмануть. Тем не менее у архонтов оказывается достаточно изощренной хитрости, чтобы все-таки обмануть женщин, представ перед ними в виде ангелов света. И, совратив-таки «дочерей человеков», Ялдабаоф и его архонты окончательно направили человеческую историю в нужное им русло, *окончательно поработили человечество, заставили его свернуть с пути истины*: «И он (первый архонт) держал совет со своими силами. Он послал своих ангелов к дочерям человеков, дабы они могли взять некоторых из них для себя и возбудить семя для их наслаждения. И поначалу они не добились успеха. Когда же они не добились успеха, они снова собрались вместе и держали вместе совет. Они создали дух обманчивый, имеющий сходство с Духом, который низошел, с тем чтобы осквернить души через него. И ангелы изменились в своем образе по образу их (дочерей человеков) напарников, наполнив их духом тьмы, который они присоединили к ним, и лукавством. Они принесли золото, и серебро, и дар, и медь, и железо, и металл, и всякого рода вещи. И они совратили людей, которые следовали за ними, в великие заботы, сбили их с пути многими обманами. Они старели, не имея досуга. Они умирали, не найдя истины и не познав Бога истины. И так все творение было поработлено навеки, от сотворения мира и доньне. И они брали женщин и рождали детей во тьме по подобию их духа. И они заперли свои сердца, и они затвердели в твердости духа обманчивого доньне» (Апокриф Ин. 29:15–30:14).

Что из памятников раннего христианства, да и вообще из древней литературы, может быть поставлено рядом с этим величественным и очень поэтичным, при всей его трагичности, описанием, которое ничего не теряет от несовершенства своей вторичной языковой формы? Кажется, что ничего. На этом фоне аналогичный памятник ортодоксального христианства, Откровение Иоанна, выглядит особенно бедным по своему содержанию и «топорным» по форме. Его внутренняя интенция прямо противоположна главной тенденции Апокри-



фа Иоанна. Откровение имеет цель не способствовать нашему познанию себя, скорее, наоборот, препятствовать такому познанию; оно выглядит как естественное продолжение Ветхого Завета, т. е. как новая книга Демиурга, снова и снова пытающегося не позволить людям понять трагичность своего положения и вступить на путь истины и борьбы за совершенство. Цель Демиурга, ясно просвечивающая через текст Откровения, – заставить людей коснеть в безмыслии, именно ради этого он убеждает людей поверить в грядущее сказочное Царство Небесное, где им с помощью «магического» действия «всемогущего» Христа будут дарованы «молочные реки с кисельными берегами».

Однако вернемся к тексту Апокрифа. Непосредственно после приведенного отрывка, дающего окончательное и экзистенциально конкретное описание трагедии человеческой истории, следует так называемый «гимн» Пронойи, который исследователи памятника почти единодушно признают выбивающимся из достаточно ясной логики развития его содержания, т. е., скорее всего, искусственно присоединенным к тексту при вторичном редактировании (или наоборот – первичным, самым древним фрагментом текста, вокруг которого в достаточно позднюю эпоху происходило формирование всего памятника в целом). На деле такой вывод ни на чем не основан, кроме априорной предвзятости к «апокрифу», который как бы «по определению» должен быть «компилятивным» и «вторичным», в сравнении с якобы цельными каноническими текстами.

Если внимательно всмотреться в строение всей той части Апокрифа, которая описывает создание человека и закономерности его истории, нетрудно заметить, что здесь используется один и тот же логический прием – прием резкого противопоставления. Подробно повествуя о кознях первого архонта, стремящегося уничтожить в людях стремление к познанию и освобождению от власти тьмы, неведомый автор памятника, раз за разом доходя до, казалось бы, полной безнадежности в описании судьбы человека, затем резко меняет оценку, показывая, что высшие начала всегда готовы вмешаться и разрушить коварные планы Демиурга, впрочем, не действуя прямо, а только помогая человеку сохранить память о своей силе и, значит, возможность познать и раскрыть ее. И нет ничего удивительного, что, дойдя до полной безнадежности в последнем описании трагедии человеческого существования, наш памятник не может оставить это в качестве окончательного вывода и итога. На фоне особенно мрачной картины подчинения человека духу тьмы нужно было дать яркий финал, обозначающий возможность победы света и истины. Его и дает «гимн» Пронойи.

Нужно обратить внимание на то, что этот фрагмент замыкает повествование в круг, придавая ему естественную завершенность. Ведь Пронойя-Барбело – это первая «эманация» Отца, Духа незримого, первое его явление в форме *бытия, существующего*. Именно Мысль-Пронойя для всех существующих существ выступает высшей инстанцией бытия, Духом святым, той Божественной Матерью, которая в качестве высшего, божественного света рождает все, пронизывает все и знает все. По сути, Мысль-Пронойя, т. е. Дух святой, высшее *женское* начало, является высшим *существующим* Богом для всего земного мира и Творцом всего существующего в мире. Это позволяет понять весьма странное утверждение, содержащееся и в канонических, и в апокрифических источниках, о том,

что «всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святаго Духа, тому не простится» (Лк. 12:10; ср.: Мф. 12:31–32, Мк. 3:28–29). Наиболее радикально эта мысль звучит в Евангелии от Фомы, где Иисус говорит даже о прощении хулы на Отца (!), но не хулы на Святого Духа (как и в других случаях, этот вариант выглядит исходным, а вариант канонических евангелий – сокращенным и искаженным): «Тот, кто высказал хулу на Отца, – ему простится, и тот, кто высказал хулу на Сына, – ему простится. Но тот, кто высказал хулу на Духа святого, – ему не простится ни на земле, ни на небе» (Фома 49). Отец есть Дух незримый, пребывающий за гранью существующего, поэтому хула на него может объясняться просто его незнанием и непониманием (что свойственно большинству людей); Сын, Иисус Христос, – это человек, один из нас, поэтому хула на него является следствием непонимания его отличия от нас; но вот хула на Духа святого, на Проную, означает только одно – сознательный отказ человека от пути спасения.

Но если Мысль-Проноя, Святой Дух, есть высший Бог для всего существующего, то ей до всего «есть дело» и она не может оставить в духовной «низменности» свое высшее творение – человека. Даже сумев подавить в людях ту частицу божественного света, которую несет Эпинойя света, Демиург не в состоянии отгородить человека от самого этого божественного света, т. е. от Пронойи, проникающей в любое бытие, даже в то, которое оказалось во власти тьмы. Именно о таком проникновении Пронойи в царство тьмы, созданное Демиургом и поработившее человека, и повествует финальный фрагмент Апокрифа Иоанна.

Единственный очевидный аргумент в пользу предположения о том, что «гимн» Пронойи был включен в уже готовый памятник, – это резкая смена в этом месте субъекта повествования. Действительно, внутри рассказа, который ведет Христос, без всякого объяснения возникает прямая речь Пронойи. Однако в связи с этим нужно напомнить, что в древних текстах прямая речь (высказывания от первого лица) пунктуационно никак не отделялась от основного текста. Как правило, переход от объективного повествования к речи героя производился с помощью прямого пояснения «он сказал» и т. п. Поскольку текст Апокрифа Иоанна носит на себе явные следы «порчи», произошедшей и на стадии перевода с греческого на коптский, и во время рукописного копирования, нет ничего невероятного в предположении, что существовавший в этом месте фрагмент, обозначавший введение прямой речи Пронойи в рассказ Христа, мог сначала претерпеть искажения, а потом и исчезнуть, в связи с тем, что перестал быть понятным. Ниже мы еще вернемся к вопросу о том, насколько естественно присутствие речи Пронойи в этом месте и можно ли однозначно признать краткую версию памятника (где «гимн» Пронойи отсутствует) более ранней, чем пространная. Теперь же обратимся к содержанию этой речи:

«Я же, совершенная Проноя всего, я изменилась в семени моем. Ведь была я вначале, ходя путями всякими. Ибо я – богатство света. Я – память Плеромы. Я вошла в величие тьмы, и я вытерпела, пока не вступила в середину темницы. И основания хаоса двинулись. И я, я сокрылась от них из-за лукавства, и они не познали меня. Снова вернулась я во второй раз. И я шла, я вышла из принадлежащего свету – я память Пронойи, – я вошла в середину тьмы и внутрь преис-

подней, я искала домостроительство мое. И основания хаоса двинулись, так что они могли упасть на тех, кто в хаосе, и уничтожить их. И снова бежала я к моему корню света, чтобы они не были уничтожены до времени. Еще шла я в третий раз – я, свет, который в свете, я, память Пронойи, – чтобы войти в середину тьмы и внутрь преисподней. И я наполнила лицо мое светом завершения их эона. И я вошла в середину их темницы, это темница тела, и я сказала: “Тот, кто слышит, да восстанет он ото сна тяжелого?” И он заплакал, и он пролил слезы. Тяжелые слезы отер он с себя и сказал: “Кто тот, который называет имя мое и откуда эта надежда пришла ко мне, когда я в оковах темницы?” И я сказала: “Я Пронойа света чистого. Я мысль девственного Духа, который поднял тебя до места почитаемого. Восстань и вспомни, ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я, милосердие, и укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал тебя, и стань, оберегаясь от сна тяжелого и заграждения внутри преисподней?” И я пробудила его и запечатлела его в свете воды Пятью Печатями, дабы отныне смерть не имела силы над ним. И смотри, ныне я иду в совершенный эон. Я наполнила тебе всеми вещами уши твои. Я же, я сказала все вещи тебе, чтобы ты записал их и передал своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого» (Апокриф Ин. 30:11–31:34).

Рассказ Пронойи логичен и вполне соответствует предшествующему изложению. Собственно говоря, нет никаких оснований называть его «гимном», это, скорее, возвышенное повествование о последнем акте метафизической истории человека, это последняя точка, которую ставят высшие силы в пророческой книге истории, давая человеку надежду на то, что он победит когда-нибудь силы тьмы и незнания. Те, кто называет этот рассказ «гимном», по сути, искажают его содержание ради того, чтобы отделить его от остального текста и тем самым создать видимость вторичности и эклектичности всего памятника. Но этот текст говорит сам за себя, нужно только внимательно читать его, без заранее принятой интерпретации.

Поскольку в начале Апокрифа Иоанна мы видели Пронойу в качестве Божественной Матери, в качестве источника всего существующего, необходимо объяснить, почему в конце повествования она предстает в виде всего лишь одной из божественных сил, занятой проблемами, казалось бы, частной области творения – земного мира, владений Ялдабаофа. И Пронойа, как бы предвосхищая эти вопросы читателей, отвечает на них. Она подтверждает, что была началом всего, но теперь она изменилась ради очень важной цели – спасения человека из той «темницы», в которую его поместил Демиург. Это означает, что судьба человека – это не частное дело одной из сфер бытия, это центр мировой трагедии, финал которой, как это ни парадоксально, может повлиять на все мироздание, в том числе на саму Плерому Отца (!). Человек должен спастись и ему непременно нужно помочь в этом – иначе *само божественное бытие, со всеми его эонами и силами, канет во тьму преисподней*. Вряд ли такой вывод делали первые христиане, читавшие этот пророческий текст, но он невольно рождается у современного вдумчивого читателя, находящегося в самом конце того круга истории, который описан в этом памятнике и который, как мы начинаем те-

перь догадываться, возможно, закончится не спасением, а окончательной гибелью человека, а значит, и всего мироздания.

Чтобы спасти не только человека, но и все творение, Проноя добровольно *уменьшается*, выходит из божественного света, в котором она пребывает и которым является. Только таким образом, низводя саму себя до одной из частных божественных сил, до всего лишь «памяти Пронойи», она оказывается способной войти в царство тьмы, в «середины темницы», как метафорически обозначен наш земной мир в этом фрагменте. Но, сохранив в себе всего лишь частицу собственного света, Проноя все равно потрясает основания темного мира. Поэтому она делает три попытки, чтобы окончательно войти в темный, земной мир и разбудить от «тяжкого сна» человека. Уже при первом ее схождении во тьму «основания хаоса двинулись». Когда она входит в царство тьмы второй раз происходит то же самое, вновь «основания хаоса двинулись», и Проноя пугается, что они (основания) могут упасть на тех, кто пребывает в хаосе, т. е. на земных людей, и погубить их. Поэтому она и во второй раз возвращается назад, к своему «корню света». И только при третьей попытке она окончательно входит в середину «темницы», которая есть «темница тела», т. е. больше всего определяется наличием в человеке телесной, смертной природы, навязанной архонтами. Обращаясь к человеку, Проноя (точнее, ее уменьшенная «копия», «память Пронойи») призывает человека вспомнить о себе и о своем собственном «корне», она особенно подчеркивает, что этот «корень» (сущность) человека *есть та же самая Проноя*, так как человек пришел в мир прямо от Отца и, значит, по своей сущности совпадает с Пронойей (первой «эманацией» воли Отца), является ее воплощением в вещественном мире.

«Миссия» Пронойи заканчивается успехом (иначе и не могло быть), ей удается разбудить человека от «тяжкого сна», т. е. направить его сознание на поиски истины, на познание себя и своего положения в мире. И первой мыслью «пробудившегося» человека является понимание своего униженного положения, своей скованности материальными узами, которые наложили на него архонты («ангелы бедности» и «демоны хаоса», как поэтично сказано в тексте). Но, пробудившись от своего «тяжкого сна», человек дальше должен действовать сам, он должен пройти долгий путь самопознания и на этом пути постоянно бороться с темными силами того мира, в который он помещен. Учитывая все козни архонтов, все те «оковы», которые они наложили на него, эта задача кажется очень трудной, почти невозможной. Поэтому Проноя совершает еще один акт, который дает человеку гораздо более существенную поддержку и надежду, чем просто пробуждение от «сна». Она показывает, что *смерть не имеет власти над людьми*. Она освобождает человека от самого тяжкого бремени, которое он несет по жизни и которое наиболее угнетает его и внушает мысль о своем бессилии перед исторической судьбой и властителями мира.

Вот как этот последний и самый важный элемент своей «миссии» описывает Проноя: «И я пробудила его и запечатлела его в свете воды Пятью Печатями, дабы отныне смерть не имела силы над ним. И смотри, ныне я иду в совершенный эон. Я наполнила тебе всеми вещами уши твои. Я же, я сказала все вещи тебе, чтобы ты записал их и передал их своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого» (Апокриф Ин. 31:21–34).

Важно заметить, что в середине этого фрагмента происходит очень важная смена регистра повествования. Начинает Проноя в духе объективного рассказа о произошедшем событии, которое выглядит не как реальное событие, а как метафорическое обозначение мистического преображения смертной природы людей. Но затем объективный стиль изложения сменяется прямым обращением, которое уже адресовано не всем людям, а конкретному человеку, который как бы выступает из всей массы людей, становится их представителем и от их имени принимает духовные дары, принесенные Пронойей. Но такой финал ее речи означает, что и предыдущее описание относится к тому же конкретному человеку, которого Проноя избрала, чтобы на нем показать иллюзорность власти смерти над людьми. Нетрудно догадаться, что *этим человеком является Иисус Христос*, который в этом последнем фрагменте рассказывает о себе *самом* – о том, как он был отмечен Пронойей, т. е. Богом-Отцом, ведь Проноя пришла как «представительница» Отца. Именно Христос, как избранник Пронойи, теперь показывает своим ученикам, а через них – всем людям, путь познания и жизни, разъясняя смысл своей жизни Иоанну и самим своим возвращением доказывая, что смерть над ним не властна.

В этом контексте получает логичное объяснение и появление прямой речи Пронойи в финале Апокрифа Иоанна: появившись перед Иисусом, Проноя должна была объяснить, кто она и зачем пришла в низший мир. Рассказывая Иоанну о важнейшем событии, сделавшем его посланником высших сил на земле, Иисус, конечно, должен был передать и смысл рассказа Пронойи. Так что этот фрагмент выглядит совершенно естественным в структуре повествования, ведущегося от лица Иисуса Христа, нужно только предположить, что в какой-то момент из текста исчезла фраза, в которой Иисус говорил о том, что Проноя явилась к нему и рассказала о своей миссии на земле.

Имея в виду такой совершенно логичный финал всей истории падения и спасения мира, естественно задать вопрос: возможно ли было, чтобы Апокриф Иоанна исходно существовал без этого финала, т. е. без «гимна» Пронойи? На наш взгляд, отрицательный ответ на этот вопрос очевиден. Однако в силу чрезвычайной распространенности среди исследователей этой точки зрения стоит рассмотреть аргументы ее сторонников подробнее.

Гипотеза о вторичном характере «гимна» основывается на утверждении, что изображенное в нем троекратное схождение Пронойи в мир Демиурга – это не новое событие по отношению к тому, что было описано раньше, а просто повторение ранее состоявшихся (и изображенных в тексте) актов проникновения высшей силы в темный мир. В этом смысле содержание «гимна» является как бы избыточным, не добавляющим ничего нового к основному повествованию. Первое из таких схождений – это появление образа Первого Человека, совпадающего по сущности с Пронойей-Барбело, в низшем мире, что вызвало потрясение этого мира и так поразило Ялдабаофа, что он решил сам создать Человека-Адама. Второе схождение – это внедрение Эпинойи света в Адама и Еву в процессе их создания Ялдабаофом (см. выше). Третье схождение Пронойи отождествляется с тем явлением Христа Иоанну, которое и является основой всего сюжета Апокрифа Иоанна. Защитники этой гипотезы



особое значение придают наличию двух версий памятника – пространной и краткой. Самое главное отличие краткой версии Апокрифа Иоанна заключается как раз в отсутствии финального рассказа («гимна») Пронной; именно поэтому эту краткую версию защитники рассматриваемой гипотезы признают более древней. Пытаясь доказать, что три схождения Пронной, о которых она рассказывает Иоанну, уже были описаны в предшествующем тексте, исследователи указывают на то, что в пространной версии Апокрифа, помимо добавления самого «гимна» Пронной, были сделаны и другие добавки, именно в тех местах, где говорится о появлении образа Первого человека и о внедрении Эпиной света в человека, причем в них более четко фиксируется роль Пронной в ее функции посланницы высших сил<sup>3</sup>.

Однако эта аргументация является ошибочной, поскольку невозможно свети рассказ («гимн») Пронной к простому повторению того, что уже было изображено в памятнике. Ведь этот фрагмент следует за мрачной картиной господства Судьбы (Имармены) в жизни человечества, и он является своего рода «ответом» высших сил на очередную и самую удачную попытку Ялдабаофа закабалить человека. Кроме того, было бы странным, если бы в христианском памятнике, рассказывающем о явлении воскресшего после своей смерти Иисуса Христа Иоанну, отсутствовал хотя бы намек на саму жизнь Иисуса и принесенное им учение, главный смысл которого в преодолении смерти. Если признать «гимн» Пронной «избыточным», жизнь Иисуса, в ее главном, евангельском смысле, полностью исключается из повествования. Трудно поверить в то, что это было возможно применительно к такому влиятельному тексту раннего христианства.

Можно выдвинуть совершенно иную гипотезу, объясняющую существование двух версий памятника, но обосновывающую обратное отношение их времени создания. Вспомним, что Апокриф Иоанна, по своему исходному замыслу, – это выражение сокровенного знания, которое должно быть известно не всем, но только самым верным ученикам Иисуса Христа. Однако любой сокровенный памятник со временем становится открытым, причем это происходит постепенно, в несколько этапов. Совершенно естественно, что одним из таких этапов было создание краткой версии текста, в которой были сознательно опущены места, которые община верующих полагала наиболее важными и требующими сокрытия даже тогда, когда остальной текст уже стал доступным для всех. Самый известный пример бытования двух версий сокровенного текста дает известная (хотя до сих пор остающаяся во многом загадочной) история скрытой версии Евангелия от Марка, или *Тайного* Евангелия от Марка, как некоторые его называют. О существовании этой скрытой версии евангелия свидетельствует Климент Александрийский в письме к Феодору, он приводит фрагмент из этого евангелия, который выглядит как ранняя версия истории воскрешения Лазаря, ныне сохранившейся только в Евангелии от Иоанна. Как пишет Климент, «Марк, по пребывании Петра в Риме, записал деяния Господни, но не все

<sup>3</sup> См.: Barc B., Painchaud L. La réécriture de l'Apocryphon de Jean à la lumière de l'hymne final de la version longue // *Le Muséon*. 1999. № 112. P. 317–333; King K.L. *The Secret Revelation to John*. Cambridge, Massachusetts, London, 2006. P. 244–253.



открыл, и, впрочем, на тайные не намекнул, но выбрал полезные к умножению наставляемых в вере. По мученичеству же Петра, Марк переехал в Александрию, увезя и эти и Петровы записи, из которых перенес в первоначальную свою книгу способствующее к накоплению знания». Таким образом и возникло Тайное евангелие Марка, оставленное александрийской церкви, «где оно и поныне все еще весьма надежно хранится, прочитываемое только посвящаемым в великие таинства»<sup>4</sup>. Повод для письма был связан с тем, что, по словам Климента, гностик Карпократ сумел незаконно получить копию Тайного Евангелия и дал ему интерпретацию в гностическом духе, совершенно расходящуюся с тем пониманием учения Иисуса Христа, которое было принято в ортодоксальной церкви. Большинство современных исследователей считают письмо Климента древней (!) подделкой, но для этого нелепого предположения нет никаких оснований, кроме неискоренимого желания конфессионально ангажированных историков сохранить ложный стереотип понимания апокрифических сочинений как «позднейших» и «поддельных» по отношению к каноническим. На деле же, письмо Климента почти наверняка является подлинным, поэтому нет никаких оснований сомневаться в существовании Тайного Евангелия от Марка, которое было, несомненно, гораздо более объемным, чем его «общедоступная» версия, – это, между прочим, объясняет, почему известное нам Евангелие от Марка является самым кратким из всех канонических евангелий.

Возвращаясь к Апокрифу Иоанна, можно предположить, что его краткий вариант был первой открытой, «общедоступной» его версией, из которой были изъяты те места, которые представляли какую-то особую религиозную значимость для верующих людей. Здесь можно вспомнить о гипотезе, выдвинутой по поводу сакрального значения «гимна» Пронойи: исследователи предполагают, что он использовался в богослужениях и таинствах первых христиан. В частности, здесь упоминается «Пять Печатей», которые Пронойа наложила на Иисуса Христа, чтобы освободить его от оков смерти и от власти архонтов. Возможно, эти «Пять Печатей» связаны с обрядом крещения, который очищает пять органов чувств человека и тем самым снимает с него бремя темного мира, позволяет чувствовать высший, божественный мир<sup>5</sup>. Поскольку именно магический обряд крещения являлся одним из центральных элементов религиозной жизни первых христиан, именно его могли скрывать наиболее долго при опубликовании самого памятника.

Наконец, в пользу того, что именно пространная версия памятника была исходной, а краткая была создана путем сокращения исходной полной версии, говорит упоминание самого факта трехкратного схождения Пронойи в темный

<sup>4</sup> Цит. по: Хазарзар Р. Сын Человеческий. М., 2004. С. 570.

<sup>5</sup> См.: Еланская А.И. [Комментарий к Троеобразной Протеннойе] // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с коптского, коммент. А.И. Еланской. СПб., 2001. С. 375. Как пишет А.И. Еланская, Пять Печатей могли обозначать несказанные, не подлежащие выражению имена Бога; как утверждает в трактате Троеобразная Протеннойа, «имеющий Пять Печатей этих имен сбрасывает с себя одежды незнания» (там же).

мир в краткой версии памятника. Сразу после рассказа о господстве Судьбы-Имармене над человечеством здесь следует такой текст: «Та же, которая блаженна, которая есть Мать-Отец <Метропатор>, обильная своим милосердием, принимает формы в своем потомстве с (самого) начала. Я вознесся к эону совершенному. Я же говорю эти (слова) тебе, что бы ты записал их и дал их твоим собратьям по духу втайне, ибо это таинство принадлежит роду неколебимому. Мать же пришла *в другой раз* ко Мне. Эти же (дела) она сотворила в мире: она исправила свое потомство. Я сообщу вам о том, что произойдет. Именно поэтому Я поведал эти (вещи) тебе, чтобы записать их и чтобы они были помещены надежно» (курсив мой. – И. Е.)<sup>6</sup>. Во-первых, здесь совершенно ясно сказано, что Проноя приходила в мир *еще раз* («в другой раз»), т. е. прямо признается, что речь идет о новом событии, а не о повторном упоминании уже произошедших. Во-вторых, невозможно поверить, что это фраза была в самой древнейшей версии памятника; религиозный текст, сообщающий о самых важных этапах мистической истории мира, не может дать сообщение о последнем акте этой истории в виде одной формальной фразы, ничего не говорящей о содержании этого события, – а ведь речь идет именно о главном событии, о схождении Пронои в человека Иисуса, который после этого и стал Спасителем всей земной реальности. Эти трудности можно преодолеть, если предположить, что этот вариант изложения является *сокращением* полного и только намекает на то, что известно посвященным и должно быть скрыто от посторонних.

Осознавая эти очевидные аргументы, русская переводчица краткой версии Апокрифа Иоанна А.И. Еланская в своих комментариях признает, что отсутствие подробного описания упомянутого в памятнике схождения Пронои в мир невозможно считать естественным: «Как бы ни казалась речь Пронои <в пространной версии памятника> чужеродной вставкой, она все же должна была существовать в прототипе нашей версии»<sup>7</sup> (т. е. в некоторой первичной рукописи краткой версии). А.И. Еланская дает свое объяснение отсутствия этого фрагмента – считает, что он исчез из текста в процессе переписывания. Для этого приходится предположить, что он находился на отдельном листе, который пропал по каким-то неизвестным причинам. Последняя мысль выглядит достаточно искусственной, маловероятно, что пропавшая история занимала ровно один лист, не больше и не меньше. Нам все-таки кажется более естественным предположить, что этот фрагмент был сознательно сокращен, по религиозным соображениям.

Окончательное и бесспорное доказательство первичности пространной версии Апокрифа Иоанна по отношению к его краткой версии дает сравнение этого памятника с другим известным гностическим текстом, содержащимся в библиотеке Наг-Хаммади, – трактатом Троеобразная Протеннойа. Этот памятник очень важен для понимания богословия раннего христианства, поскольку здесь мы находим подробное изложение первого варианта понимания христи-

<sup>6</sup> Апокриф Иоанна [краткая версия] // Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / пер., вступ. ст., коммент. А.И. Еланской. СПб., 2004. С. 300.

<sup>7</sup> Еланская А.И. [Комментарий к Апокрифу Иоанна] // Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. С. 345.

анской Троицы, весьма сильно отличающегося от того, который был позднее принят в ортодоксальной традиции. Поскольку Бог-Отец находится за гранью всего существующего, он не поддается описанию и ему не может быть приписана «троичность»; три лика, три ипостаси имеет только первый *существующий* Бог, а это и есть Первая Мысль (Протенной) Отца, т. е. та же самая Пронойа: по акту своего рождения (в качестве Первой Мысли), она есть Мать, по происхождению – она есть Отец (так как она выражает Отца как существующего), и, наконец, по своей функции – она есть Сын, поскольку она творит из себя Сына через связь (тождество) с Отцом.

В Троеобразной Протеннойе очень много буквальных совпадений с текстом Апокрифа Иоанна, и это показывает, что уже на самом раннем этапе развития христианства, еще до формирования ортодоксальной традиции, его богословие было весьма детально разработано и выражено в большом количестве влиятельных памятников. В контексте проведенных выше рассуждений важно отметить, что в заключении памятника рассказано о трех схождениях Протеннойи-Пронойи в земной мир, и эта часть повествования точно соответствует финалу Апокрифа Иоанна («гимну» Пронойи), но только в данном случае описание является более ясным и подробным. Сравнение этих двух фрагментов не оставляет никаких сомнений в том, что финал Апокрифа описывает самое важное событие всей мистической истории мира, приход в мир Пронойи и ее воплощение в образе Иисуса Христа.

Характерно уже то, что рассказ о трех схождениях Пронойи в мир находится в той части Троеобразной Протеннойи, которая озаглавлена «(Слово) об Имармене», т. е. речь идет (с точки зрения мистической хронологии мироздания) о той последней эпохе существования несовершенного мира, когда в нем уже было установлено господство Судьбы, – точно так же, как это было описано в Апокрифе Иоанна. Первое схождение Протеннойи-Пронойи из-за порчи текста сохранилось только в виде финального фрагмента, второе описано очень лаконично и не слишком содержательно, и это порождает мысль о том, что сама необходимость именно *трех* последовательных схождениях является для данного памятника заранее заданной – видимо, из-за необходимости согласовываться с уже существовавшим и широко распространенным рассказом об этих трех схождениях в Апокрифе Иоанна (в тексте «гимна» Пронойи).

Конец первого схождения и второй приход Пронойи в мир описаны в рассматриваемом памятнике кратко и формально: «...Я наставила их всех относительно таинства, пребывающего в зонах неведомых, несказанных. Я научила их таинству посредством Гласа, который был в разуме совершенном. И я была основой всего, и я дала силу им. / Второй раз я пришла в звучании моего Гласа. Я дала образ тем, которые приняли образ, до их конца»<sup>8</sup>. А вот третье схождение представлено очень подробно и с выразительными деталями, здесь главным персонажем оказывается Иисус Христос: «Третий раз я явилась им в их жилищах, будучи Логосом. И я явилась в виде их образа и носила одежду их всех, и я скры-

<sup>8</sup> Троеобразная Протеннойа // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. С. 359.

ла себя в них, и они не узнали того, кто дает силу им, ибо я пребываю во всех Властях и Силах, и в Ангелах <низшего мира, т. е. в архонтах>, и в движении всяком, существующем в материи всей. И я скрывалась в них, доколе не открылась моим братьям. И никто из них <архонтов> не узнал меня, хотя я действую в них, но они полагали, что все сотворено ими самими, поскольку они являются незнающими и не ведают своего корня – места, в котором они произросли»<sup>9</sup>. Это описание не совпадает с тем, как третье схождение Пронойи в низший мир описано в Апокрифе Иоанна, но оно является более подробным и более глубоким, поэтому между двумя описаниями нет противоречия, а есть дополнительность. Действительно, являясь источником всего существующего, Протенной-Пронойа не может не присутствовать в мире как его творящая основа, это и утверждается в данном описании. Ялдабаоф и все архонты, творя мир, думают, что творят «от себя», с помощью своих собственных сил, но, на деле, в них действует сила Отца, явленная Пронойей. Поэтому она всегда имманентно присутствует в мире и его несовершенных творцах. Но это скрытое присутствие Пронойи не дает возможности высшим существам этого мира, людям, принадлежащим к «детям света», к «роду недвижимому», соединиться с ней и обрести Гнозис, высшее знание о себе и своем предназначении. Поэтому Пронойа должна «проявить» себя, предстать перед людьми в форме, понятной им и способной раскрыть Гнозис. Ради этого она входит в человека Иисуса и делает его Учителем Гнозиса для людей.

К сожалению, начало текста, описывающего вхождение в человека Иисуса божественной силы Пронойи, утрачено, тем не менее главный смысл происходящего с Иисусом преобразования понятен: «...я дала ему от воды жизни, и он сбросил с себя хаос, этот, который пребывает с мраком крошечным, находящимся под всем мраком ...»<sup>10</sup>. Т. е. Иисус получает подлинную жизнь, очищаясь водой и светом от той смертной жизни, в которую его, как и каждого человека, поместили архонты. Пронойа продолжает свой рассказ: «Его же я разоблачила и облачила его в свет излучающийся, который есть знание мысли Отцовства, и вручила его тем, которые дают одеяния: Яммон, Элассо, Аменаи. И они облачили его в одеяние из одеяний света. И я вручила его крестителям. Они окрестили его: Михеус, Михар, Мнисинус»<sup>11</sup>. Дальше приводится еще десяток имен ангелов, которые помогают Пронойе в процессе просветления, преобразования сущности Иисуса, завершается это все таким образом: «Они <ангелы> взяли его в место светлое его Отцовства. И он принял Пять Печатей от света Матери, Протенной <Пронойи>. И они дали ему воспринять от таинства знания, и он стал светом в свете»<sup>12</sup>.

После завершения преобразования Иисуса и восприятия им Гнозиса, полноты знания, начинается его служение в земном мире, по сути это есть служение

<sup>9</sup> Троеобразная Протенной // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. С. 359.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 360.

самой Протенной-Пронойи, которая, являясь первоисходной творящей силой, теперь выступает в каждой сфере низшего мира в виде существ, обитающих в этой сфере: «...я пребывала среди них, одевшись как каждый (из них). Думали архонты, что я их Христос. Я же пребываю во всех. Однако среди тех, в которых я вложила силу светлую для смирения архонтов, я – их возлюбленный. В том же месте я облачилась как сын Прародителя и была подобна ему до конца его суда, то есть (конца) незнания Хаоса. И среди ангелов я явилась в их образе, и среди сил, будто я одна из них. Среди же сынов человека – будто я сын человека, будучи (однако) Отцом всякого. Я скрывалась среди этих всех, пока не открылась в моих членах, которые принадлежат мне. И я учила их заветам несказанным вместе с братьями – несказанны же они для властей всех и сил всех архонтских, но не для детей света – (заветам), которые суть заветы Отца»<sup>13</sup>. Многообразность образов, которые способна, по обстоятельствам, принимать Пронойа, связывает этот текст с началом Апокрифа Иоанна, где точно такое же качество демонстрирует Спаситель-Христос (эта же мысль по отношению к Христу будет повторена в Евангелии от Филиппа, в главе 3), это подтверждает, что его нужно понимать именно как воплощение Пронойи. Обратим также внимание на высказанную здесь мысль, что архонты приняли явившуюся в мир Пронойу за «своего» Христа. Здесь под «архонтским» Христом безусловно имеется в виду «иудейский» Христос (т. е. Христос синоптических евангелий), который не отрицает иудаизм как религию Демиурга-Ялдабаофа, а признает себя ее «продолжателем», тем самым «Помазанником», приход которого предрекается в Ветхом Завете. Но этот Христос является столь же ложным и обманым, как и вся религия Демиурга, поэтому поверить в такого Христа могут только люди, полностью покорные Демиургу. Перед своими же «братьями» Пронойа предстает не в ложном образе «иудейского» Христа, а в виде *подлинного* Христа, разоблачающего все ухищрения Ялдабаофа и его архонтов, отвергающего иудаизм и ведущего избранных «детей света» к знанию: «Среди этих (людей) такого рода завершится тьма, и скончается незнание, и Мысль творения, которая рассеяна, (соз)даст образ единый»<sup>14</sup>.

На всем протяжении этого рассказа о третьем схождении Пронойи в мир и о ее явлении перед людьми в образе Иисуса Христа само имя Иисуса не упоминается (возможно, оно присутствовало в тех фрагментах, которые оказались утраченными), но в самом конце текста оно появляется и делает бесспорной ту интерпретацию третьего схождения Пронойи, о которой мы говорим. Речь идет о том, что после распятия Иисуса Пронойа возвращает его к истокам творения, в «дом» Отца, т. е. демонстрирует возможность преодоления смерти и ухода из несовершенного мира Демиурга: «Я облеклась Иисусом, я сняла его с дерева (т. е. с креста) проклятого и поместила его в жилищах его Отца. И не узнали меня стерегущие их жилища, ибо я неосызаема вместе с моим семенем, и мое семя, которое мое, – я помещу его в свет святой, в молчание недостижимое»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Троеобразная Протенной // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. С. 360.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

Таким образом, Троеобразная Протеннойа совместно с Апокрифом Иоанна дает достаточно ясное и подробное изображение процесса рождения низшего мира в результате «ошибки» Софии и его последующего направления на путь спасения Троичным Богом (Протеннойей-Пронойей, Первой Мыслью, Барбелло), который/которая, не будучи высшим Богом («выше» него находится непостижимый Отец, Дух незримый, не обладающий даже характеристикой существования), явился в земную реальность в виде человека Иисуса Христа.

Тем не менее нужно признать, что спасительная миссия Христа изложена в указанных памятниках очень лаконично, главное место в них занимает описание процесса появления всего существующего из Неведомого Отца, из не-сущего Бога, и изображение структуры высшего, божественного мира (Плеромы) и мира тьмы, обреченного на незнание, страдание и смерть. Эта лаконичность заставляет некоторых исследователей предполагать, что история Иисуса была искусственно добавлена в эти и аналогичные им «гностические» памятники, т. е. что эти памятники исходно появились вне христианской традиции и только затем были подвергнуты «вторичной христианизации». Такая точка зрения требует внимательного рассмотрения в контексте нашего исследования, поскольку ведет к выводу о якобы «внехристианской» природе гностицизма.

## 2.5. Проблема дохристианского гностицизма

Безусловным центром христианства является учение и история жизни Иисуса Христа – основателя и главного «персонажа» новой религии. Самыми первыми документами, содержащими это ядро христианства, были собрания речений (логий) Иисуса, записанных его учениками, и евангелия, описывающие его жизнь и передающие (уже в существенно обработанном виде) его наставления и проповеди. В конечном счете только эти исходные (и бесценные!) тексты, как бы они ни были позднее обработаны, являются основанием для всех последующих богословских построений во всех линиях развития христианства, точно так же, как и основой для всех наших попыток понять главный смысл христианского благовестия.

Как мы выяснили выше, от исходного, подлинного христианства до нас дошли в достаточно цельном виде только два памятника – Евангелие от Фомы и Евангелие от Иоанна. Для ортодоксального христианства, сформировавшегося в более или менее окончательном виде только в середине II в., аналогичным основанием являются синоптические евангелия и Деяния апостолов. Кроме того, ценнейшим памятником являются Послания ап. Павла, которые, вероятно, были самыми первыми письменными произведениями, связно излагавшими христианское учение (логии Христа и первые версии евангелий первоначально циркулировали в устной традиции). Однако с середины II в. Послания ап. Павла предстают в качестве весьма двусмысленного документа. Написанные в духе подлинного учения Христа (т. е. в «гностическом» духе), они затем были существенно отредактированы в рамках ортодоксальной традиции и стали в последующие века орудием борьбы победившей ортодоксии с «гностицизмом».

Являясь главным источником любой версии христианского учения, евангелия не были единственным его идейным основанием. Во-первых, мы долж-



ны учесть, что Иисус Христос находился в некоторой религиозной традиции, которая, безусловно, повлияла на его представления и оставалась важным идейным источником на протяжении всего процесса развития христианского мировоззрения. Во-вторых, смерть основателя стала не завершением учения, а точкой отсчета для совершенно новых построений, осуществленных учениками и последователями Иисуса и своеобразно истолковывавших и его высказывания, и сам его образ.

Что касается первого момента, то ортодоксальная традиция, только по отношению к себе самой признающая законным наименование «христианства», признавала религиозные взгляды Христа «развитием» правоверного иудаизма; поэтому для нее весь Ветхий Завет был не менее важным источником, чем сами евангелия. Как мы видели выше, эта точка зрения не имеет реальных оснований, и, несмотря на все попытки церкви уничтожить все противоречащие ей факты, в наши дни она должна быть отвергнута под давлением неопровержимых исторических свидетельств. Реальным контекстом, в котором формировались взгляды Иисуса, была *назорейская религия*, радикальная иудейская «ересь», отвергавшая все основные догмы и источники традиционного иудаизма. Именно она может быть на вполне законных основаниях названа «дохристианским гностицизмом», и в этом качестве ее роль в отношении подлинного учения Иисуса Христа *полностью аналогична* роли иудаизма и Ветхого Завета по отношению к ортодоксальному (искаженному) христианству.

Учитывая это различие в понимании религиозных контекстов, по отношению к которым происходило формирование двух версий учения Иисуса Христа, мы будем вынуждены признать, что процесс, называемый «вторичной христианизацией», в равной степени происходил и в гностической, и в ортодоксальной традициях. Только вряд ли стоит здесь использовать термин «вторичная»; он был нарочито введен сторонниками традиционного христианства, чтобы доказать якобы «естественность» и «первичность» той «христианизации», которой были подвергнуты иудейские представления в рамках ортодоксальной традиции, в противоположность «вторичной» христианизации, характерной для гностицизма. Здесь нам навязывается ложный стереотип какой-то особой близости представлений Иисуса Христа к иудаизму и их удаленности от представлений, характерных для «дохристианского гностицизма», т. е. для назорейской религии. На деле преобразование собственного учения Иисуса Христа, которое было осуществлено в ортодоксальной традиции, в гораздо большей степени исказило это учение, чем аналогичное преобразование, осуществленное в гностической традиции. Учение Христа не подверглось какой-либо значительной трансформации, когда оно было согласовано с уже существовавшими назорейскими религиозными представлениями, но оно было заметно деформировано в процессе встраивания его в систему иудейских религиозных представлений.

В этом смысле можно еще раз сравнить Апокриф Иоанна и Откровение Иоанна. К обоим памятникам можно применить термин «вторичная христианизация», поскольку в их основе лежат древние религиозные представления, существовавшие еще до возникновения христианства и вторичным образом встроенные в христианское мировоззрение: в Апокрифе – древняя назорейская концеп-

ция сотворения мира, в Откровении – каноническая иудейская концепция Страшного Суда. Однако трудно не заметить принципиального различия форм «христианизации», характерных для этих памятников. В Апокрифе Иоанна она совершенно естественно развивает идеологию назорейства, в которой радикальная ошибка божественных сил при создании низшего мира должна быть исправлена человеком – особым существом, созданным вопреки воле властителей этого мира и несущем в себе высшее, божественное начало. Здесь «христианизация» вполне согласуется с главной идейной линией памятника, и в этом смысле она носит как раз «первичный» характер, она естественно развивает религиозный потенциал назорейства и при этом соответствует намерениям Иисуса, который сам был назореем и верил в свою миссию назорейского Учителя и Спасителя.

Откровение Иоанна, напротив, демонстрирует типичный пример «вторичной христианизации», поскольку пытается придать христианский характер представлениям, который невозможно естественно совместить с главным принципом неисказенного христианства – представлением об абсолютном характере человека (т. е. каждой человеческой личности, находящейся в неразрывной связи (в отношении единства-тождества) с Богом); кроме того, здесь мы видим процесс, прямо противоположный намерениям самого Иисуса Христа, который никаким образом не предполагал синтеза своего учения с иудаизмом – с религией «князя мира сего», и никогда не принял бы навязанной ему ортодоксальными наследниками роли иудейского Мессии.

В собрании рукописей Наг-Хаммади и в других древних рукописных кодексах мы находим большое количество памятников, примерно одинаковым образом описывающих процесс создания мира и человека. Безусловно, основополагающий памятник всей этой совокупности текстов – Апокриф Иоанна. Среди этих памятников некоторые прямо содержат образ Иисуса Христа как Учителя людей и потенциального Спасителя несовершенного мира (Апокриф Иоанна, Троеобразная Протеннойа, Ипостась архонтов, Мелхиседек), некоторые только упоминают его или даже едва намекают на него (Зостриан, Откровение Адама, Евангелие египтян), а некоторые вообще не содержат явных христианских элементов (Происхождение мира, Три стелы Сифа, Аллоген, Марсан). В связи с этим одной из популярных тем исследовательской литературы о гностицизме является построение различных концепций «влияния» христианства на гностицизм, причем последний признается либо поздним явлением, возникшим только в эпоху развитого христианства, либо более ранним, чем само христианство, но независимым от него. В обоих случаях «христианизация» рассматривается в качестве вторичного процесса, приведшего к резкому изменению исходного, «дохристианского» гностицизма и превращению его в «христианский гностицизм» II–III вв., который был объявлен ортодоксальной церковью ересью и в конце концов «побежден».

Здесь мы имеем наглядный пример негативного влияния неявно принятых стереотипов, которые даже не анализируются на предмет их истинности. В данном случае это стереотип независимого существования гностицизма, якобы исходно ничего общего не имеющего с христианством. Хочется спросить у тех, кто считает невозможным включить в кодекс «гностического христианства» (или

«христианского гнозиса») тексты, не содержащие прямых отсылок к образу Иисуса Христа: почему же вы не видите ничего странного в том, что в христианском Писании присутствует множество книг Ветхого Завета, не имеющих ни малейшего отношения к Иисусу Христу? Ортодоксальная традиция потратила немало сил на поиски ветхозаветных «пророчеств» об Иисусе Христе, чтобы сделать более естественной связь Ветхого Завета с евангелиями; а когда эти усилия оказались недостаточно результативными, она грубо исказила евангелия, чтобы добиться необходимого согласования с иудаизмом. По отношению к древним памятникам гностической традиции никакой искусственной связи искать не нужно, эта связь совершенно органично задана самой историей Иисуса. Даже в тех памятниках древнего гностицизма, где нет речи о Христе и Мессии, их вполне последовательное и целостное мировоззрение совершенно естественно предполагает в конце появления особого человека как Учителя людей и Спасителя земного мира, т. е. без больших проблем согласуется с евангельской историей Иисуса (конечно, указанное спасение мира не связано с голгофской жертвой, как в ортодоксальной традиции).

Упомянутые выше памятники «дохристианского гностицизма» играют по отношению к гностическому (подлинному) христианству ту же самую роль, какая приписывается Ветхому Завету в ортодоксальной традиции: это та религиозная среда, внутри которой сформировался Иисус Христос и из которой он черпал идеи для своего учения. Большинство современных исследователей идут по тому ложному пути, который задали первые борцы с ересями (Ириней, Ипполит, Епифаний и др.), пытаясь построить различные «классификации» гностических течений (сифиане, офиты, барбело-гностики, ессеи и т. п.). На деле все эти классификации просто выдуманы ортодоксальными авторами и имеют какой-то смысл только по отношению к поздним формам гнозиса (III–IV вв.), т. е. по отношению к той эпохе, когда речь шла уже только о его выживании под натиском торжествующей ортодоксальной церкви. Ранний, дохристианский гностицизм представлял собой *единое течение*, внутри которого естественным образом родилось и развивалось раннее христианство, заимствовавшее идеи из всех существовавших тогда памятников. Поэтому по-настоящему важной исследовательской задачей является не составление бессмысленных классификаций видов гнозиса, а распределение памятников по хронологии, с тем чтобы выделить группу первых, исходных и, значит, самых значимых для формирования христианства текстов. Именно в древних, действительно *дохристианских* памятниках нужно искать основания для учения Иисуса Христа и всего раннего христианства. При этом те памятники, которые не содержат следов «христианизации», как раз могут претендовать на статус самых древних и, значит, самых важных для понимания истоков христианства. Хотя, с другой стороны, самые распространенные и известные тексты с течением времени, по мере развития самого христианства, не могли оставаться в прежней форме и, безусловно, подвергались *первичной* «христианизации» – именно потому, что они составляли *основание* христианства. Несомненно, именно так произошло с Апокрифом Иоанна. Первоначально это, видимо, был текст, описывающий только возникновение мира, но, став одним из главных источников раннего христианства, он подвергся есте-

ственной трансформации, в нем появились нынешние введение и заключение, благодаря чему он был естественно встроен в систему христианских представлений, имеющих в качестве центра образ Иисуса Христа.

Если оставить в стороне очевидно поздние произведения, такие как Пистис София, то все гностические писания составляют достаточно цельный и связный комплекс, позволяющий ясно понять и концепцию возникновения мира, и антропологию, и представление о пути спасения несовершенного мира и человека (сотериологию). Никакой необходимости вводить какие-то классификации гностицизма по направлениям при таком целостном подходе не возникает. Представляется поистине удивительным тот факт, что при жесточайшей борьбе, которую церковь на протяжении веков вела с гностическим христианством, нам ныне все же доступно большое количество древних рукописей, позволяющих без малейших сомнений утверждать, что подлинное учение Иисуса Христа и подлинное христианство ничего общего не имеет с исторической церковью и ее догматическим учением. Можно действительно поверить, что «рукописи не горят», особенно рукописи сакральные! Более того, мы с достаточной точностью можем проследить, как раннее христианство, развиваясь, естественно взаимодействовало с самыми древними, дохристианскими текстами, такими как Происхождение мира, Откровение Адама, Аллоген, Зостриан, какая-то первичная форма Апокрифа Иоанна и др., как оно постепенно перерабатывало их и включало в свою расширяющуюся теоретическую систему. Иисус Христос выработал главные принципы своего религиозного учения в контексте мировоззрения, заданного этими древними текстами и под их влиянием; его идейные наследники распространили учение на это основание и переработали его в новом религиозном духе. В результате эти древние памятники были в той или иной степени согласованы с представлениями, выраженными в евангелиях (прежде всего, в Евангелии от Фомы и в Евангелии от Иоанна), в центральном и исходном элементе раннего христианства.

Особенно наглядно видна согласованность представлений, выраженных в Евангелии от Иоанна и в Апокрифе Иоанна. Эта тема уже хорошо освещена в исследовательской литературе<sup>16</sup>. Прежде всего, бросается в глаза принципиальное значение в обоих памятниках света как выражения божественного, творящего начала в мире. Пролог Евангелия от Иоанна без труда согласуется с концепцией творения мира, выраженной в Апокрифе Иоанна. Вопросы, которые задает себе Иоанн в начале текста Апокрифа, также легко сопоставить с теми словами, которые Иисус говорит ученикам в Евангелии от Иоанна. «Почему избран Спаситель? И почему он послан в мир своим Отцом? И кто его Отец, который послал его? И каков тот эон, к которому мы пойдём? Ибо что подразумевал он, когда сказал нам: “Этот эон, к которому вы пойдёте, принял вид эона того, нерушимого”. Но он не учил нас о том, каков он <эон нерушимый>» (Апокриф Ин. 1:20–29). Прямых высказываний про «этот» и «тот» эон в Евангелии от Иоанна мы не найдем, но сам термин «эон» постоянно присутствует в тексте, в русском варианте он переводится как «*век*» и обозначает всю земную, несовер-

<sup>16</sup> См.: King K.L. The Secret Revelation to John. P. 235–238.

шенную реальность. Но тогда неоднократные заявления Иисуса о том, что он идет к Отцу, идет туда, куда ученикам пока идти нельзя, но куда они тоже пойдут и т. п. (Ин. 7:33–36, 8:21 и др.), можно признать близкими по смыслу к приведенным словам из Апокрифа Иоанна, поскольку они также выражают противопоставление этого несовершенного мира (эона) и мира (эона) божественного, «нерушимого». Явная внутренняя связь Евангелия от Иоанна и Апокрифа Иоанна особенно важна в связи с тем очевидным фактом, что между евангелием и Откровением Иоанна нет ничего общего, и, по общему мнению, невозможно представить себе, что автором этих двух памятников мог бы быть один человек или что они могли быть приняты в одном круге верующих. Наоборот, сравнивая Евангелие от Иоанна и Апокриф Иоанна, можно обоснованно заключить, что по отношению к ним единое авторство и единый круг верующих представляются вполне вероятными.

Но не только евангельское учение влияло на древние тексты, которые выражали назорейский, дохристианский гностицизм; конечно, имело место и обратное влияние древней концепции сотворения мира и человека на жанр евангелий. В Евангелии от Иоанна это влияние носит очень опосредованный характер, и это неудивительно, ортодоксальная «цензура» не могла оставить в тексте евангелия слишком явных отсылок к гностической концепции «двух Богов» и к пониманию иудаизма как религии Демиурга-Ялдабаофа. Тем показательнее те несколько выражений в Евангелии от Иоанна, в которых эти отсылки сохранились (см. соответствующие цитаты в конце раздела 1.6).

С гораздо большей откровенностью соответствующие параллели присутствуют в апокрифических евангелиях. Например, в Евангелии Иуды Христос кратко (с некоторыми несущественными разночтениями) воспроизводит концепцию рождения Демиурга и сотворения им мира и человека, характерную для Апокрифа Иоанна и других древних памятников этого типа: «И вот явился из облака ангел, и лицо его истекает пламенем, облик же его осквернен кровью. Есть у него имя – Небро, его переводят – “отступник”, иные же – “Ялдабаоф”. И еще иной ангел вышел из облака – Сакла. <...> Тогда сказал Сакла своим ангелам: “Сотворим человека по подобию и по образу”. И они вылепили Адама и его жену Еву, называемую в облаке Зоей <Жизнью>, ибо под этим именем все поколения ищут его, и каждое из них называет ее этими именами»<sup>17</sup>. Евангелие Иуды было создано не позднее синоптических евангелий, в середине II в. (так как оно упоминается в книге Иринея Лионского, написанной около 180 г.). Его совершенно очевидная связь с древней гностической концепцией сотворения мира и человека дает веский аргумент в пользу гипотезы о происхождении первохристианства именно из этой древней традиции.

Итак, первый вектор развития и модификации учения Иисуса Христа, сохранившегося в записях его учеников и в устной традиции памятования его высказываний, был связан с встраиванием его в различный религиозный контекст – в назорейский гностицизм или в иудаизм, что привело к формированию альтерна-

---

<sup>17</sup> Евангелие Иуды (Искарота) // Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. С. 195 (пер. Дм. Алексева).



тивных направлений интерпретации этого учения. Теперь необходимо сказать о другом, более позднем процессе, определившем окончательные контуры христианского мировоззрения (в обоих его разновидностях). После смерти Иисуса его последователи не только начали свободно трактовать его загадочные высказывания, они стали создавать различные мифы вокруг его образа, встраивая их в формирующееся мировоззрение и тем самым придавая ему колорит, которого совсем не предполагал сам основатель христианства. Интересно, что в этой линии трансформации первичного ядра христианского учения между гностическим и ортодоксальным христианством обнаруживается больше сходства, чем различий. В обоих направлениях было произведено одно и то же искажение первоначального благовестия: Иисус из *обычного человека* был превращен в Бога-Сына, в Божественный Первопринцип, в Логос, творящий мир. Мы уже говорили об этом выше, но теперь стоит еще раз обратить внимание на то, что эта очень известная идея, играющая особенно большую роль в ортодоксальном христианстве, совершенно не соответствовала намерениям Иисуса в качестве пророка новой религии. В этой идее заключается не менее радикальное искажение его учения, чем в соединении этого учения с иудаизмом.

Как мы пытались показать, главное в том благовестии, которое принес Иисус, заключается в признании каждого человека «сыном Бога», т. е. подобным самому Иисусу, способным открыть в себе единство-тождество с Отцом, с истоком всего существующего, и через это обрести новую жизнь – вечную, бессмертную и блаженную. Признавая Христа Логосом, Богом-Сыном, составляющим вторую ипостась Бога-Троицы, ортодоксальное христианство решительно отделило его от обычных людей и тем самым сделало невозможным перенесение на них тех определений и состояний, которые Иисус в евангелиях называет самой сутью своего религиозного учения. Эта позднейшая точка зрения, которая, конечно же, не могла принадлежать самому Иисусу-человеку, особенно явно противоречит двум древнейшим евангелиям – Евангелию от Фомы и Евангелию от Иоанна. По отношению к синоптическим евангелиям это уже не так очевидно, поскольку они создавались в ту эпоху (середина II в.), когда идея Христа-Логоса уже активно пропагандировалась в среде ортодоксальных христиан. Именно поэтому мы находим определение «Логос» в прологе Евангелия от Луки и видим явную тенденцию к противопоставлению Иисуса обычным людям во всех синоптических евангелиях (особенно это заметно в самом «иудейском» из них – в Евангелии от Матфея). Напротив, в Евангелии от Иоанна главной мыслью является единство-тождество Иисуса со своими учениками и всеми людьми, при этом Логос, фигурирующий в прологе к евангелию, как мы пытались показать, не должен пониматься как определение Иисуса (см. раздел 1.5 главы 1).

Впрочем, мифологема Христа как Логоса и Бога-Сына оказалась достаточно популярной и в гностической традиции, пример ее внедрения в очень древний памятник мы видели выше, когда рассматривали содержание Апокрифа Иоанна. Пролог и эпилог памятника совершенно естественно вводят древнюю концепцию творения мира в христианский контекст; хотя здесь Христос и выступает в образе, делающем его непохожим на простого человека (он появляется из разверзшегося неба, превращается то в юношу, то в ребенка, то в старика,



рассказывает о самых глубоких тайнах бытия), это можно понять не как демонстрацию им своей божественности, противостоящей человечности обычных людей, а как раскрытие потенций, присущих каждому человеку. Но вот появление Христа в самих актах творения, как именно того Бога-Сына, которого порождает Божественная Мать, Проноя-Барбело, выглядит абсолютно необоснованно и вносит очевидную путаницу в логику развития сакрального сюжета. Если Христос есть Бог-Сын, порожденный Барбело, то он находится в неразрывном единстве с ней и с Отцом в сфере Плеромы. Тогда совершенно невозможно понять, почему в финале (в «гимне» Пронойи) он оказывается тем *несовершенным человеком*, в которого сходит Проноя-Барбело (или в котором она *являет себя*) для спасения темного мира, находящегося *вне Плеромы*. Вероятно, осознание этого противоречия по мере формирования концепции Христа-Логоса привело к известной гностической идее о «составленности» Иисуса Христа из земного человека Иисуса, ничем не отличающегося от каждого из нас, и Небесного Человека Христа, «вселившегося» в Иисуса в момент его крещения Иоанном и покинувшего его тело перед распятием или в момент смерти. Зависимость этой идеи от идеи Христа-Логоса означает, что она имеет вторичный характер и появилась на достаточно поздней стадии развития учения. Однако разрешение указанного противоречия здесь оказывалось чисто формальным (как и в ортодоксальной христологии – в догмате о двойственной природе Христа). Неслучайно все глубокие мыслители европейской истории, размышлявшие над этой проблемой в последующие века, неизбежно возвращались к центральному принципу собственного учения Иисуса Христа, согласно которому он является человеком и *только человеком*.

В этой связи нужно еще раз подчеркнуть, что в Евангелии от Иоанна Иисус Христос особенно часто именуется себя *Сыном Человеческим*, а не Сыном Божьим (см. раздел 1.6), можно предположить, что в исходных, неотредактированных версиях евангелий было только это обозначение, а «Сын Божий» появился в результате позднейшей правки: совершенно очевидно, что для ортодоксальной традиции нарочитое подчеркивание Христом своей «человечности» создает большие затруднения. Хотя именно в том, что он *человек*, состоит вся революционность его учения, ведь на своем примере Иисус показывает, что *любой человек* может выявить свое тождество с Богом и обрести новую, духовную жизнь.

В ортодоксальной традиции превращение Иисуса Христа в Бога-Сына совместно с внедрением иудейских представлений о неискоренимой греховности и немощности человека провело радикальную и непреодолимую границу между Христом-Богом и земными людьми, поэтому в новой религии, по сути, не осталось ничего принципиально нового, она стала версией иудаизма. В гностической традиции распространение этой идеи не привело к таким радикальным последствиям, поскольку она сохранила в качестве центрального религиозного принципа убеждение в нерасторжимом единстве-тождестве Бога и человека. Произошедшее изменение касалось только статуса и основной функции Иисуса в земном мире и по отношению к земным людям. Если в своих собственных представлениях он был просто первым, кто показал возможность выявить и сделать действенным единство человека с Богом, то в глазах своих последователей

он стал Посланником высших сил и Учителем, который раскрывает людям истину об их божественной природе. Хотя он и был противопоставлен всем людям, это противопоставление не исказило сути принесенного им знания-гнозиса. Впрочем, нужно признать, что указанная новая черта в его образе существенно ослабила значение его евангельской истории как практической демонстрации состоявшегося соединения *обычного человека* с Богом – что выглядит особенно впечатляюще в Евангелии от Иоанна.

На этом этапе понимания образа Иисуса Христа возникли тексты, которые давали детальную разработку его нового образа. Еще сохраняя (а больше – имитируя) связь этого нового образа с евангельским образом Иисуса-человека, эти сочинения также получили название «евангелий», хотя по смыслу они были уже далеки от тех главных текстов, в которых был схвачен жизненно конкретный образ Иисуса. Самыми выдающимся памятником этого рода, дошедшим до нас, является Евангелие от Филиппа.

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

**[Рец. на:] *Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought* / Artur Mrówczyński-Van Allen, Teresa Obolevitch, Paweł Rojek (eds). Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015. 252 p.**

О.М. ЗАПРОМЕТОВА

Библейско-богословский институт св. апостола Андрея

г. Москва, Российская Федерация

E-mail: ozaprometova@gmail.com

В сборнике статей под названием «Апология культуры»<sup>1</sup> представлены работы исследователей русской мысли из Англии, Германии, Испании, Польши, России и Украины. Всех их объединяет одна цель – понять будущее богословия и культуры, их взаимодействие в современном европейском секулярном контексте. Книга является продолжением публикаций ученого сообщества, сформированного «Краковскими встречами»<sup>2</sup>, в центре внимания которых интерес к русской философии. Утверждение редакторов сборника, что истинная религия включает в себе культуру, а культура требует истинной религии, вызывает ряд вопросов, на которые авторы сборника дают различные ответы. Нуждается ли русская культура в апологии? Как можно преодолеть разрыв между культурой и религией в современном мире? Есть ли надежда на восстановление и обновление христианства?

Книга открывается введением, которое помогает читателю войти в курс проблемы, дает краткий обзор русской мысли, показывает различие между традиционным мышлением Запада и Востока. Часть России географически находится в Европе и с позднего Средневековья ощущает на себе западное влияние дуализма религии и культур, однако в целом русская история и культура характеризуются особой целостностью, что отмечается составителями сборника. В России не было ни Средневековья, ни эпохи Возрождения или Просвещения как

<sup>1</sup> Апология культуры: религия и культура в русской мысли / под ред. Артура Мрувчински-Ван Аллена, Терезы Оболевич и Павела Ройека. Юджин, Орегон: Випф и Сток, 2015. 252 с. (в тексте ссылки на эту работу даются в круглых скобках с указанием страниц).

<sup>2</sup> Symbol w kulturzerosyjskiej / eds. Teresa Obolevitch & Krzysztof Duda. Serii Humanitas. Studia Kulturoznawcze. Krakow: WAM, 2010; The Influence of Jewish Culture on the Intellectual Heritage of Central and Eastern Europe / eds. Teresa Obolevitch & Jozef Bremer. Serii Humanitas. Studia Kulturoznawcze. Krakow: WAM, 2011; Russian Thought in Europe: Reception, Polemics, Development / eds. Teresa Obolevitch, Tomas Homa, Jozef Bremer. Serii Humanitas. Studia Kulturoznawcze. Krakow: WAM, 2013; Religion and Culture in Russian Thought / eds. Teresa Obolevitch & Paweł Rojek. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow, 2014; Faith and Reason in Russian Thought / edited by Teresa Obolevitch and Paweł Rojek. Krakow: Copernicus Center Press, 2015; Overcoming the Secular: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / edited by Teresa Obolevitch and Paweł Rojek. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press, 2015. See: <http://krakowmeetings.eu/> [12.08.2016]

таковых. Благодаря указам Петра Великого традиционное церковное правление было коренным образом преобразовано: на смену патриарху пришел Священный Синод, членов которого назначал сам император. Несмотря на то, что многочисленные западные влияния не обошли Россию стороной, православная духовность, сформировавшаяся под влиянием византийской культуры, осталась верна восточной (греческой) традиции. Известно, что восточная христианская мысль испытала сильное влияние платонизма, в то время как корни западного христианства восходят к учению Аристотеля. Сохранение целостности святоотеческого видения природы человека и отсутствие разделения на «естественное» и «сверхъестественное» в восточном христианстве объясняется тем, что в течение более чем трех столетий теология в России была отделена от университетского образования и академических исследований (с. 2). Принцип целостности привел к стиранию жанровых границ в русской культуре: философия не была отделена ни от богословия, ни от литературы, ни от религиозной жизни, ни от социальной и политической активности, равно как и от биографии человека в целом (с. 3). Настоящий сборник свидетельствует о том, что основные рассуждения русской христианской мысли, касающиеся взаимоотношений между культурой и религией, имеют сходство с современными западными идеями, представленными «радикальной ортодоксией»<sup>3</sup>. Основатель этого направления в философской мысли – Джон Мильбэнк – призывает к христианской интеллектуальной и культурной активности, корни которой уходят в теологию (в основании которой лежат библейская критика и церковная история), философию и литературу (с. 6–7). Вызов постмодерна христианству Востока и Запада, как и нашему общему культурному наследию, предоставляет нам, помимо общей почвы, и возможность новой встречи в новом контексте. Двадцать четыре эссе этого сборника посвящены феномену русской религиозной философии как рациональному выражению переживания божественного, его апологии и возможному влиянию на современное секулярное общество, предлагая последнему альтернативную модель культуры.

Первая часть, озаглавленная «Русская мысль и секулярный разум», содержит восемь статей исследователей из Испании (М.Л. Камброньеро, А. Мрувчински-Ван Аллен и О. Табатадзе – ин-т философии Эдит Штайн и международный центр изучения христианского востока, Гранада), Польши (П. Ройека – папский университет Иоанна Павла Второго, Краков) и России (Н. Павлюченкова, О. Ермишина, Н. Ликвинцева и С. Панич – ПСТГУ и Дом Русского Зарубежья им. А. Солженицына, Москва). Статья М.Л. Камброньеро «Человек как дух и культура: русский антропоцентризм» посвящена христоцентризму, присущему русской культуре, – близости со Христом в каждом человеческом переживании. В статье одного из редакторов сборника П. Ройека «Троица в истории и обще-

<sup>3</sup> Сравнительно недавнее философское явление, попытка посредством обновленной философской теологии доказать, что: 1) мир приводит нас к высшей «действительно существующей реальности», призывая к особой теологической концепции онтологии, и 2) это более глубокое и более интенсивное существование, данное человеческому существу Богом, требует богословского понятия посредничества. См.: <http://www.theopedia.com/radical-orthodoxy> [4.08.2016]

стве: русская идея, польское мессианство и постсекулярный разум» дается анализ польского мессианства Зигмунда Красинского и Августа Цешковского и проводится их сравнение с русской идеей Владимира Соловьёва (с. 24–42). Объяснив различие «мессианства» и «миссианства» в русской и польской мысли (от Н. Бердяева до А. Валицкого), автор показывает, что Красинский и Соловьёв были носителями и того и другого. Статья «*Carmen Saeculare* Георгия Федотова: Размышление о культуре как суждении о современности – философии и теологии отдельных русских мыслителей XIX–XX вв.», также написанная одним из редакторов сборника Мрувчински-Ван Алленом, посвящена актуальным вопросам антропологии – *мужественности и женственности*, все еще не до конца проясненным (с. 43–52). Следующие две работы (О. Табатадзе и Н. Павлюченкова) отражают связь культуры и культа в трудах А. Хомякова, К. Аксакова, В. Соловьёва, Е. Трубецкого, П. Флоренского, а также М. Бахтина, М. Юдиной и других (с. 61). Авторы пытаются соединить принцип всеединства Соловьёва с «универсальной церковностью, главой и сердцем которой был бы Христос» (с. 70). Возрождение православной культуры в современной России не должно быть направлено на восстановление отдельных «русских традиций» – на замещение религии этничностью, подчеркивает Павлюченков. Заключительные три статьи первой части написаны сотрудниками Дома Русского Зарубежья и посвящены проблемам христианской культуры в трудах В. Зеньковского (О. Ермишин), матери Марии Скобцовой (Н. Ликвинцева) и А. Шмемана (С. Панич). Эти эссе касаются миссии христианской культуры, наиболее ясно выраженной в православной идее внутреннего преобразования личности. Ликвинцева, рассматривая жизнь Скобцовой как призыв к творческим совместным действиям ради удовлетворения нужд других людей, показывает, как богословская мысль превращается в пророчество. Анализ С. Панич журналов А. Шмемана, в которых представлена «апология культуры», приводит автора к заключению, что настоящая культура в некотором смысле является общением (с. 89).

Вторая часть, самая объемная, посвящена историческим аспектам русской мысли в контексте общеевропейской истории и содержит одиннадцать кратких статей: Катарини Анны Брекнер (1962–2015), переводчицы на немецкий язык С. Булгакова; преподавателей из Польши Б. Пуделко (Опольский ун-т) и М. Леховской (Ягеллонский ун-т г. Кракова), из России – Ю. Лисицы (ПСТГУ, г. Москва), Н. Данилкина (БФУ им. И. Канта, г. Калининград) и Украины – Н. Колтаковой (МАУП, г. Донецк), В. Чернышова (ПолтНТУ, г. Полтава), а также аспирантов четырех университетов (двух краковских, РГГУ и Warwick, UK). Речь идет об истоках современной русской и украинской мысли – начиная с концепции Высокой Республики Григория Сковороды (с. 99–109) до последовавшей секуляризации русской интеллектуальной истории в XIX в., от декабристов до большевиков (с. 110–118). Затем авторы переводят внимание читателя от представлений Л. Толстого и Дж. Конрада о христианстве (с. 119–128) к метафизике богочеловечества Н. Федорова в его поздних философских трудах (с. 129–137). Особый интерес для тех, кто ожидает обновления нашего мира, представляет сходство польской и русской культур, что проявляется, по мнению Колтаковой, и в общих чертах переживаемого ими кризиса сознания в

XX в. (с. 138–145). Идеи и труды Н. Бердяева, В. Иванова и И. Ильина анализируются нашими современниками в свете философской мысли как предшествовавшего им времени, так и настоящего, подготавливая читателя к появлению нового представления о человеке, к новой антропологии, которая явит человека во всей полноте, включая переживания и эмоции, «мир чувств» (с. 165). Две статьи посвящены формированию христианской идентичности, их авторы пытаются пролить свет на религиозный реализм В. Зеньковского и дискурсивные стратегии середины прошлого века, обсуждая «самосознание духовной жизни» и «внутреннюю свободу» во Христе. В этих примерах можно усмотреть попытки, предпринимаемые представителями русской религиозной мысли в отношении разработки христианской антропологии как новой системы внутри философии. Завершает эту часть статья аспиранта Р. Туровского о так называемой синергичной антропологии представителя современной русской мысли С. Хоружего (с. 187–196). Туровский показывает, как российский исследователь пытается выработать адекватные средства для истолкования тех метаморфоз, которые претерпевает человек сегодня, следуя за европейской феноменологией Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и М. Фуко и используя подход С. Кьеркегора. Однако основные антропологические концепции Хоружего взяты им из исихазма (православной аскетической традиции, корни которой восходят к IV в.). Тем самым синергичная антропология оказывается верной интегральному видению человека, присущему патристике, как единству, без разделения на «естественное/природное» и «сверхъестественное». А новый поиск симфонического единства традиций, претендующих на полноту и универсальность, представляется Туровскому одним из возможных применений синергичной антропологии, имеющим целью объяснение логики происходящих культурных и цивилизационных изменений.

Третья часть сборника – «Религия, политика и экуменизм» – содержит лишь пять статей (эссе). Первые две написаны Ю. Орехановым (ПСТГУ) и М. Складановским (Католический университет Иоанна Павла II, г. Люблин) и посвящены пониманию взаимоотношений Востока и Запада в исторической перспективе. Ю. Ореханов рассматривает труды Ф. Тютчева, В. Соловьева, Л. Карсавина, С. Булгакова и Н. Арсеньева (с. 199–207), в то время как М. Складановский обращает внимание читателя на актуальные вопросы современности (с. 208–217). В следующих двух статьях Г. Аляева (Украина, г. Полтава) и О. Шиманской (Россия, г. Нижний Новгород) соединены в одну тему «единой и невидимой вселенской Церкви», межденоминационного диалога в философии С. Франка (с. 218–226) и русского мира/неославянофильства Н. Данилевского (с. 227–234). Полной неожиданностью для читателя, пребывающего в контексте общей идеи проекта (апологии культуры), оказывается завершающая издание статья М. Долинской-Рыдзек (Германия, г. Гиссен) «Идея антихриста в России», в которой автор оставляет религиозный нарратив и обращается к политическому (с. 235–241). После краткого упоминания *русской идеи* в связи с православной церковной традицией, староверами и взглядами на идею антихриста Д. Мережковского и Ф. Достоевского, Н. Бердяева и В. Соловьева автор обращается к А. Дугину и его провокационному неоевразийству. Недоумение вызывает и то, что при этом



не проводится анализ работ самого Дугина, не дается ссылок на его публикации (доступные в интернете), автор опирается лишь на вторичные источники.

Как в большинстве работ, представляющих собой труд нескольких авторов, одни статьи вносят большой вклад в общее понимание и решение проблемы, другие меньший. Эта публикация бросает вызов читателю, переориентируя христианское толкование «апологии» и «культуры», «любви к стране» и «любви к истине» на обретение истины, в которой «мы нуждаемся особенно сейчас, чтобы встретить новые опасности современных национализмов» (с. 9).

«Апология культуры» является важным вкладом в продолжающиеся дебаты между Востоком и Западом, касающиеся унаследованных моделей и недостаточно исследованных предположений, связанных с религией и культурой. Можно ожидать, что за публикацией данного сборника последует дискуссия. Говоря о слабых сторонах данного предприятия, можно выделить три основных момента. Первый связан с тем, что все части книги недостаточно сбалансированы: заключительная часть очевидно гораздо слабее первых двух и требует другого заголовка, отражающего идеи данных статей, которые ставят под вопрос существование экуменизма в русской культуре. Второй связан с тем, что авторы часто отмечают влияние истолкователей истории русской мысли на представление о русской культуре, при этом сами они не дают четкого определения собственной позиции и не признаются в своих явных пристрастиях. Не скрывается ли за таким подходом к европейской и русской культуре характерное для нашего времени стремление к достижению религиозного плюрализма? И третий: настоящий сборник очевидно требует эпилога или общего заключения. Вместо этого читателя оставляют один на один с идеями А. Дугина, представленными в основном под углом зрения польской критики. Следует ли рассматривать это как заключение ко всем опубликованным статьям? Кроме того, как было отмечено, в последнем эссе отсутствует какой-либо серьезный авторский анализ работ самого Дугина. Все вышеперечисленное свидетельствует о том, что повышенное внимание, уделяемое нашей национальной идентичности, в действительности ведет к ущемлению нашей христианской идентичности. Сегодня Восток и Запад все еще предстают пред миром как разделенное христианство. И все же, несмотря на эти недостатки, «Апология культуры» представляет собой ценный вклад в анализ современных проблем, стоящих перед христианством, и заслуживает внимательного прочтения. Этот труд можно рекомендовать каждому интересующемуся развитием русской мысли, а также восприятием её на Западе, в том числе в родственных нам славянских культурах.

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 111.84:93  
ББК 87.701.2

### **ДОБРО ЕСТЬ РЕАЛЬНАЯ СИЛА ИСТОРИИ О студенческой философской конференции, посвященной 120-летию публикации сочинения В.С. Соловьева «Оправдание добра»**

Есть философские сочинения, ценность которых не уменьшается с течением времени: они с большим интересом воспринимаются как современниками их авторов, так и последующими поколениями любителей мудрости. К таким произведениям, несомненно, относится сочинение Владимира Сергеевича Соловьева «Оправдание добра. Нравственная философия». 120-летию выхода в свет этого сочинения и была посвящена студенческая городская философская конференция, состоявшаяся 17 мая 2017 года в Ивановском государственном энергетическом университете.

Конференция была подготовлена в рамках молодежных проектов Соловьевского семинара – Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева. Ее организаторы – директор Центра, доктор философских наук, профессор М.В. Максимов и кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Л.М. Максимова. В подготовке конференции приняла участие доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии энергоуниверситета К.Л. Ерофеева.

Участники конференции – студенты двух университетов нашего города – Ивановского государственного энергетического университета и Ивановского государственного университета.

В название конференции ее организаторы вынесли одну из важнейших идей В.С. Соловьева, сформулированных и обоснованных в этой книге: «Человек мог бы быть определен как животное стыдящееся», концентрируя тем самым внимание участников на важнейшей проблеме философии выдающегося русского мыслителя – проблеме человека, нравственных оснований его бытия и смысла жизни.

Приветствуя участников конференции, проф. М.В. Максимов отметил, что актуальность темы конференции обусловлена не только юбилейной датой – 120-летием публикации выдающегося этического сочинения великого русского философа. Это важный повод для разговора на темы, волнующие современного человека. Существует непреходящая актуальность этического дискурса, выражающаяся в необходимости осмысления потребности и способности индивида строить гармоничные отношения с другими людьми и обществом в целом. Но как сформировать моральное отношение к действительности? Как разрешить противоречие между нравственной нормой и практической выгодой, общественным долгом и индивидуальными целями, голосом совести и эгоистическими устремлениями?

Ответы на эти вопросы давали многие мыслители. В истории этических идей непреходящей ценностью обладают и призыв древнекитайского мудреца

Конфуция к постоянному индивидуальному совершенствованию, ибо в этом и состоит способ человеческого существования, и учение Будды о духовном самоуглублении индивида, и Моисеев декалог – десять заповедей, важнейшая из которых – не убий, и парадоксальный призыв Христа любить врагов, трансформировавшийся в учении Льва Толстого в требование непротivления злу насилieм. Высшее проявление добродетели древнегреческий философ Аристотель видел в том, чтобы человек не только понимал, что такое добродетель, но совершал нравственные поступки и стремился к достижению счастья как высшего блага. Иммануил Кант предложил людям следовать категорическому императиву – нравственному закону, гласящему: «поступай так, чтобы правило твоей воли всегда могло быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства», и относись к человеку всегда как к цели и никогда – как к средству.

А каков ответ В.С. Соловьёва на эти волнующие нас вопросы? В чем состоит содержание его нравственной философии, изложенной в сочинении «Оправдание добра», и каково его современное значение?

В приветственном слове, обращенном к участникам конференции, доцент Л.М. Максимова отметила, что нравственное учение, изложенное в трактате «Оправдание добра», является составной частью философской системы В.С. Соловьёва – системы философии всеединства, включающей, наряду с этикой, теорию познания и философию творчества – эстетику. Истина, Добро и Красота, по Соловьёву, – важнейшие непреходящие ценности и цели как отдельного человека, так и человечества в целом. Добро, пронизывающее наше стремление к Истине и Красоте, является безусловным началом и руководящим принципом бытия общества и сознания отдельного индивида. Но добро – это не только безусловное божественное начало, оно укоренено также в человеческой природе и реализует себя в истории человечества. Добро – это реальная сила истории. В чем оно состоит и как реализует себя? На эти вопросы пытались найти ответ наши докладчики, для которых «Оправдание добра» было настольной книгой на протяжении второго семестра.

В.С. Соловьёв считал, что философия имеет ценность тогда, когда она задается вопросами о цели и смысле жизни. С их обсуждения и начинается его этический трактат. «Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл? Если есть, то имеет ли он нравственный характер, коренится ли он в нравственной области?» – спрашивает философ в Предисловии к первому изданию «Оправдания добра». Эти вопросы стали предметом рассмотрения первого докладчика – Д.С. Смирновой, студентки факультета экономики и управления ИГЭУ. Тема ее доклада – «Проблема смысла жизни в нравственной философии В.С. Соловьёва и ее современное значение». Соглашаясь с философом в том, что смысл жизни в добре, докладчица подчеркивает, что для человека недостаточно принять его внешние непреложные формы, такие как семья, отечество, церковь. Необходимо вносить в эти внешние формы свои добрые дела. Смысл жизни достижим на путях нравственного делания.

Но как это возможно, какова природа человека, в чем состоят первичные основания его нравственности, без которых невозможно осуществление добра как правды. На эти вопросы попытался ответить А. Голубев, студент инженер-

но-физического факультета ИГЭУ, в своем докладе «В.С. Соловьев о первичных данных нравственности». Рассмотрение этой темы продолжили студентки-социологи ИвГУ Т. Краснова в выступлении «Чувства сострадания и жалости как основания нравственности (идеи В.С. Соловьева и их современные интерпретации)» и А. Михайлова, представившая тему «Понятие благоговения в этике В.С. Соловьева: актуальные аспекты». Существенным достоинством обсуждения вопроса о трактовке В.С. Соловьевым первичных оснований нравственности стало обращение докладчиков к анализу проявлений нравственного кризиса современного общества, восприятию молодыми людьми таких, казалось бы, незыблемых нравственных ценностей, как стыд, жалость и благоговение. По мнению докладчиков, без них трудно представить формирование личности человека, способного к активной деятельности в созидании добра.

Идея добра как норма, как должное пронизывает все сферы общественной жизни. Но как добро может стать реальной силой истории? Ответ на этот вопрос искали в своих докладах студенты инженерно-физического факультета и факультета экономики и управления И. Голованова («В.С. Соловьев о соотношении личности и общества») и Л. Мыльникова («В.С. Соловьёв о соотношении религии и нравственности»), Д. Лаптева и А. Локоть («Проблема соотношения власти и нравственности в сочинении В.С. Соловьева “Оправдание добра”»), Д. Голубев («Право как минимум добра: В.С. Соловьев о соотношении морали и права»), Е. Сазанов («Интерпретация В.С. Соловьевым отношений церкви и государства»), А. Якимов («Концепция национального вопроса В.С. Соловьева и ее актуальный смысл»), Н. Применицкий и А. Смирнова («В.С. Соловьев о смысле войны»).

Добро может стать реальной силой истории, если ее активный созидатель – человек как внутренняя форма добра – сохранит в себе чувство достоинства и будет способен измерять свои отношения с другими людьми мерой их человечности. Эту мысль подчеркнул в своем докладе студент инженерно-физического факультета И. Шаров и студентка факультета экономики и управления Е. Семенова («В.С. Соловьев о достоинстве человека»).

Выступления всех докладчиков вызвали живой интерес у участников конференции. Вот вопросы, которые никого не оставили равнодушными и вызвали активное обсуждение: В чем смысл жизни современного человека? Можно ли преодолеть нравственный кризис современного человеческого общества? Способно ли государство быть гуманным? Может ли экономическая деятельность осуществляться, не нанося ущерба человеческому достоинству? Возможны ли справедливость и равенство в современном обществе? Нужна ли церковь государству? Совместимы ли политика и нравственность?

Важным достоинством докладов молодых исследователей философского наследия В.С. Соловьева стало их внимательное отношение как к тексту «Оправдания добра», так и к исследовательской литературе. Имена современников В.С. Соловьева, одобрительно и критически воспринявших его сочинение, – Е.Н. Трубецкого, Б.Н. Чичерина, А.А. Никольского, имена российских и зарубежных авторов – С.Л. Франка, А.Ф. Лосева, А.А. Гусейнова, П.П. Гайденко, А. Буллера, К.Л. Ерофеевой, А. Кожева, Я. Красицки, М.В. Максимова, Е.А. Прибытковой и др. звучали практически во всех докладах.

Проявленные докладчиками эрудиция, ораторское мастерство и великолепное владение материалом произвели глубокое впечатление не только на студентов, но и на преподавателей, присутствовавших на конференции. Вот несколько отзывов слушателей: «я не предполагал, что философия может быть такой интересной»; «слушая доклады ребят, я получила огромную информацию, над которой буду размышлять»; «в работе над докладом мне очень помогли публикации в журнале “Соловьёвские исследования”».

Закрывая конференцию, проф. М.В. Максимов поблагодарил ее участников за их доклады и предшествующий этому труд, а слушателей – за внимание, вопросы и участие в дискуссиях. Он отметил, что в выступлениях были ярко и убедительно раскрыты содержание и актуальное значение нравственной философии В.С. Соловьёва, ее роль в осмыслении современных проблем индивидуальной и социальной этики: смысла жизни, оснований нравственности, права человека на достойное существование, социальной справедливости и ответственности бизнеса, социального и межнационального мира, достоинства человека.

*Профессор М.В. Максимов, доцент Л.М. Максимова*

## НАШИ АВТОРЫ

- Моисеев**  
Вячеслав Иванович  
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии биомедицинской этики и гуманитарных наук Московского государственного медико-стоматологического университета имени А.И. Евдокимова, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: vimo@list.ru
- Буллер**  
Андреас  
Dr. phil., Министерство по социальным делам и интеграции земли Баден-Вюртемберг, г. Штутгарт, Германия.  
E-mail: andreas.buller@gmail.com
- Гусакова**  
Тамара Федоровна  
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Российская Федерация.  
E-mail: t\_gus@mail.ru
- Гравин**  
Артём Андреевич  
канд. техн. наук, магистрант кафедры философии и методологии науки Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина, г. Тамбов, Российская Федерация.  
E-mail: gravin\_artiom@list.ru
- Сапенко**  
Роман  
д-р филос. наук, профессор, заведующий отделом философии культуры Института философии Зелёногурского университета, г. Зелёна Гура, Польша.  
E-mail: R.Sapenko@ifil.uz.zgora.pl
- Загорюлько**  
Мария Анатольевна  
канд. филос. наук, преподаватель Черниговского базового медицинского колледжа Черниговского областного совета, г. Чернигов, Украина.  
E-mail: uvertura\_m@mail.ru
- Kiejzik**  
Lilianna  
(Киейзик Лилянна)  
д-р гуманитарных наук, ординарный профессор, заведующий кафедрой истории философии, директор Института философии Зеленогурского университета, г. Зелена Гура, Польша.  
E-mail: L.Kiejzik@ifil.uz.zgora.pl
- Миура**  
Рэйя  
канд. филол. наук, докторант кафедры русского языка и культуры Университета Васэда, г. Токио, Япония.  
E-mail: ray.bougainvillea@gmail.com
- Томарино**  
Рёити  
канд. филол. наук, докторант кафедры русского языка и культуры Университета Васэда, г. Токио, Япония.  
E-mail: r.tomarino@ruri.waseda.jp
- Ямамото**  
Кэнсо  
д-р филос. наук, доцент Центра изучения Северо-Восточной Азии факультета общей политики Университета префектуры Симанэ, г. Хамада, Япония.  
E-mail: kenso.yamamoto@gmail.com



- Малинов**  
Алексей Валерьевич  
д-р филос. наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: a.v.malinov@gmail.com
- Оболевич**  
Тереза  
д-р философии, заместитель декана философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша.  
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl
- Шелковая**  
Наталья Валерьевна  
канд. филос. наук, доцент, г. Харьков, Украина  
E-mail: nshelk@rambler.ru
- Михайлова**  
Елена Евгеньевна  
д-р филос. наук, профессор кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета, г. Тверь, Российская Федерация.  
E-mail: mihaylova\_helen@mail.ru
- Дианова**  
Валентина Михайловна  
д-р филос. наук, профессор кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: v.dianova@spbu.ru
- Максимов**  
Михаил Викторович  
д-р филос. наук, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Максимова**  
Лариса Михайловна  
канд. филос. наук, доцент кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, отв. секретарь редколлегии журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Евлампиев**  
Игорь Иванович  
д-р филос. наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Запрометова**  
Ольга Михайловна  
канд. биол. наук, канд. культурологии, старший преподаватель кафедры библеистики Библейско-богословского института св. апостола Андрея, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: ozaprometova@gmail.com

## О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»  
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

*Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.*

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,  
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва  
(Соловьёвский семинар)  
т. (4932) 26-97-70  
(4932) 26-98-57  
e-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)  
[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор  
Максимов Михаил Викторович,  
д-р филос. наук, профессор  
т. (4932) 26-97-70  
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96  
e-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

**On «Solovyov Studies» journal**

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

*«Solovyov Studies» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.*

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

**The Editorial Office Address**

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage  
(The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)  
[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru), [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

## О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

**Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.**

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В.,  
или по E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaximov@yandex.ru](mailto:mvmaximov@yandex.ru)

## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

*Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.*

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзывы научного руководителя.

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru) (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

### 3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

*В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.*

### 4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой разверну-

тое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: « *Текст цитаты* » [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: <sup>1</sup>См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.  
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru) ; [mvmaximov@yandex.ru](mailto:mvmaximov@yandex.ru)



Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
2017. Вып. 2(54)

Редактор С.М. Коткова  
Компьютерная верстка и макетирование  
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору  
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 24.06.2017. Дата выхода в свет 30.06.2017.  
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 18,53. Уч.-изд. л. 19,25.  
Тираж 150 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:  
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический  
университет имени В.И. Ленина»,  
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,  
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.