



# Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2019 Том 23 № 2

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

---

## ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

*Белов Владимир Николаевич,*

РУДН, Россия

E-mail:

[belov\\_vn@rudn.university](mailto:belov_vn@rudn.university)

## ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

*Степаняц Мариэтта*

*Тиграновна,* ИФРАН, Россия

E-mail:

[marietta@iph.ras.ru](mailto:marietta@iph.ras.ru)

## ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

*Марцева Анна Владимировна,*

РУДН, Россия

E-mail:

[martseva\\_av@rudn.university](mailto:martseva_av@rudn.university)

## Члены редакционной коллегии

*Автономова Наталия Сергеевна,* РУДН, Россия

*Альбертини Тамара,* Гавайский университет, США

*Баева Людмила Владимировна,* Астраханский государственный университет, Россия

*Бенджамин Поллок,* Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль

*Визе Кристиан,* Франкфуртский университет им. Гёте, Германия

*Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович,* ИФРАН, Россия

*Йонкус Далюс,* Университет Витовта Великого, Литва

*Кирабаев Нур Серикович,* РУДН, Россия

*Миронов Владимир Васильевич,* МГУ им. Ломоносова, Россия

*Норас Анджей Ян,* Силезский университет, Польша

*Пеху Рузана Владимировна,* РУДН, Россия

*Свидерский Эдвард,* Фрибургский университет, Швейцария

*Соболева Майя Евгеньевна,* Филиппс-университет Марбурга, Германия

*Стейла Даниэла,* Туринский университет, Италия

*Тлостанова Мадина Владимировна,* Линчёпингский университет, Швеция

*Цанк Михаэль,* Бостонский университет, США

*Цвык Владимир Анатольевич,* РУДН, Россия

# Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

## Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>.

Электронный адрес: [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university).

---

Литературный редактор: *К.В. Зенкин*  
Компьютерная верстка: *Е.П. Довголевская*

Адрес редакции:  
115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3  
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)

Почтовый адрес редакции  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2  
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university)

Подписано в печать 17.06.2019. Выход в свет 24.06.2019. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 17,21. Тираж 500 экз. Заказ № 623. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов» (РУДН)

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН  
115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,  
тел. (495) 952-04-41; [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)



## RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2019 VOLUME 23 No. 2  
<http://journals.rudn.ru/philosophy>  
DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

---

### EDITOR-IN-CHIEF

*Vladimir Belov*

RUDN University, Russia

E-mail:

[belov\\_vn@rudn.university](mailto:belov_vn@rudn.university)

### DEPUTY EDITOR

*Marietta Stepanyants*

Institute of Philosophy Russian

Academy of Sciences, Russia

E-mail:

[marietta@iph.ras.ru](mailto:marietta@iph.ras.ru)

### EXECUTIVE SECRETARY

*Anna Martseva*

RUDN University, Russia

E-mail:

[martseva\\_av@rudn.university](mailto:martseva_av@rudn.university)

### EDITORIAL BOARD

*Albertini Tamara*, University of Hawaii, United States

*Avtonomova Nataliya*, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Baeva Lyudmila*, Astrakhan State University, Russia

*Benjamin Pollock*, Hebrew University of Jerusalem, Israel

*Guseynov Abdusalam*, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Jonkus Dalius*, Vytautas Magnus University, Lithuania

*Kirabaev Nur*, RUDN University, Russia

*Michael Zank*, Boston University, USA

*Mironov Vladimir*, Lomonosov Moscow State University, Russia

*Noras Andrzej Jan*, University of Silesia in Katowice, Poland

*Pskhu Ruzana*, RUDN University, Russia

*Soboleva Maja*, Philipps University of Marburg, Germany

*Steila Daniela*, University of Turin, Italy

*Swiderski Edward*, University of Fribourg, Switzerland

*Tlostanova Madina*, Linköping University, Sweden

*Tsvyk Vladimir*, RUDN University, Russia

*Wiese Christian*, Goethe University Frankfurt, Germany

**RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY**  
**Published by the Peoples' Friendship University of Russia**  
**(the RUDN University), Moscow, Russian Federation**

**ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)**

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>

**Aims and Scope**

*RUDN Journal of Philosophy* is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

**E-mail:** [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university)

---

**Review Editor** *K.V. Zenkin*  
**Computer design** *E.P. Dovgolevskaya*

**Address of the Editorial Board:**  
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia  
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)

**Postal Address of the Editorial Board:**  
10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia  
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university)

Printing run 500 copies. Open price  
Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "RUDN University"  
6 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia

**Printed at RUDN Publishing House:**  
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia,  
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции .....	117
<b>МАТЕРИАЛЫ К ПОЛНОМУ СОБРАНИЮ СОЧИНЕНИЙ В.С. СОЛОВЬЕВА</b>	
Черняев А.В., Бердникова А.Ю. Путь В.С. Соловьева к «Истории и будущности теократии»: полемика о догматическом развитии церкви на страницах журнала «Вера и разум» (1884—1891) .....	118
<b>ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ</b>	
Белов В.Н. Русский европеец Б.В. Яковенко .....	133
Ванчугов В.В. «Хочу быть профессором философии»... История одного «проекта» И.С. Тургенева .....	145
<b>ЭЛЕКТРОННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ</b>	
Аляев Г.Е., Цыганков А.С. Семён Людвигович Франк: жизнь и учение .....	172
Ворожихина К.В. Лев Шестов .....	192
<b>ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ</b>	
Найдыш В.М. Мифология и теология. Статья вторая .....	210
<b>СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ</b>	
Antonov A.V. Is Marxism a Historical Materialism? (Антонов А.В. Является ли марксизм историческим материализмом?) .....	222
Бондарь О.Ю. Об имажинативной составляющей (латино)американского идентификационного дискурса .....	230
<b>ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА</b>	
Тетюев Л.И. Рецепция этики дискурса в современной западноевропейской философии .....	240
<b>НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ</b>	
Ivleva M.L., Romanov D.D. The Science. Education. Regions. (Review of the Session of the Philosophical Sciences Section of the Professor Forum on February 6—7, 2019) (Ивлева М.Л., Романов Д.Д. Наука. Образование. Регионы. (Обзор заседания секции философских наук Профессорского форума. 6—7 февраля 2019 г.)) .....	253

## CONTENTS

<b>Editorial notes</b> .....	117
<b>PAPERS TO THE COMPLETE WORKS OF VL. SOLOVIEV</b>	
<b>Chernyaev A.V., Berdnikova A.Yu.</b> Vladimir Soloviev's way to “The History and The Future of Theocracy”: controversy about the dogmatic development of the church on the pages of “Faith and Reason” magazine (1884—1891) .....	118
<b>HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY</b>	
<b>Belov V.N.</b> Russian European B.V. Yakovenko .....	133
<b>Vanchugov V.V.</b> “I want to be a philosophy professor” or the story of one of the A.S. Turgenev’s “projects” .....	145
<b>ELECTRONICAL PHILOSOPHICAL ENCYCLOPEDIA</b>	
<b>Aliaiev G.E., Tsygankov A.S.</b> Simon L. Frank: Life and Doctrine .....	172
<b>Vorozhikhina K.V.</b> Lev Shestov .....	192
<b>PHILOSOPHY OF MYTHOLOGY</b>	
<b>Naydysh V.M.</b> Mythology and Theology. Second Article .....	210
<b>SOCIAL PHILOSOPHY</b>	
<b>Antonov A.V.</b> Is Marxism a Historical Materialism? .....	222
<b>Bondar O.Yu.</b> On the Imaginative Component of (Latin) American Identity Discourse .....	230
<b>DISCUSSION PLATFORM</b>	
<b>Tetyuev L.I.</b> Reception of Ethics of Discourse in Modern Philosophy .....	240
<b>SCIENTIFIC REVIEWS</b>	
<b>Ivleva M.L., Romanov D.D.</b> The Science. Education. Regions (Review of the Session of the Philosophical Sciences Section of the Professor Forum on February 6—7, 2019) .....	253



## ОТ РЕДАКЦИИ

Текущий выпуск журнала посвящен истории русской философии. Вниманию читателей предлагаются три рубрики, посвященные истории русской философии. Одна из них постоянная — «История русской философии», а две другие впервые появляются на страницах издания: это «Электронная философская энциклопедия» и «Материалы к Полному собранию сочинений и писем В.С. Соловьева». В качестве презентации данных рубрик собраны статьи, отражающие результаты работы, полученные в процессе реализации двух крупных научных проектов Института философии РАН: подготовки инновационной Электронной философской энциклопедии (ЭФЭ) и Полного собрания сочинений и писем В.С. Соловьева. Электронная философская энциклопедия — беспрецедентный для отечественной философской науки долгосрочный проект, имеющий как научное, так и общественное значение. Новая энциклопедия призвана систематизировать и критически переоценить достижения в различных областях философского знания за последние десятилетия, создав на этой основе обобщающую картину развития философской мысли во всем ее многообразии. Электронный формат издания должен позволить в полной мере использовать преимущества современных технологий и вписаться в мировой тренд, ибо уже с конца 90-х гг. мировая гуманитарная наука переходит на электронные энциклопедии; такие философские систематизации, как Стэнфордская, Рутледж (Routledge), Блумсберская энциклопедия философов, энциклопедия Пирса и др. уже обошли по рейтингу цитирования многие научные журналы и периодические издания. Среди основных преимуществ электронного формата по сравнению с бумажным — возможность значительного увеличения объемов энциклопедических статей и их оперативного обновления, что позволяет рассматривать Электронную философскую энциклопедию как не только справочно-информационный, но и полноценный научно-исследовательский проект. В данном номере публикуются журнальные варианты избранных статей по русской философии, предназначенных для Электронной философской энциклопедии. Статья рубрики, посвященной наследию В.С. Соловьева, подготовлена в рамках работы над Полным собранием сочинений и писем этого мыслителя и представляет собой часть историко-философской преамбулы к комментариям для тома, включающего в себя произведения «теократического» периода идейной эволюции Соловьева. Таким образом, тексты, предлагаемые вниманию читателей в новых рубриках, знакомят с работой, которая ведется в настоящее время исследователями, участвующими в реализации указанных научных проектов Института философии РАН.

### **Приглашенный редактор номера**

руководитель сектора русской философии Института философии РАН,  
к. филос. н. **А.В. Черняев**



**МАТЕРИАЛЫ К ПОЛНОМУ СОБРАНИЮ СОЧИНЕНИЙ  
В.С. СОЛОВЬЕВА  
PAPERS TO THE COMPLETE WORKS  
OF VL. SOLOVIEV**

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-118-132

**ПУТЬ В.С. СОЛОВЬЕВА  
К «ИСТОРИИ И БУДУЩНОСТИ ТЕОКРАТИИ»:  
ПОЛЕМИКА О ДОГМАТИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ ЦЕРКВИ  
НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ВЕРА И РАЗУМ» (1884—1891)**

**А.В. Черняев, А.Ю. Бердникова**

Институт философии РАН  
*ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия, 109240*

Предпринимается историко-философская реконструкция полемики между В.С. Соловьевым и авторами журнала Харьковской духовной семинарии «Вера и разум», пришедшейся на «богословско-публицистический» (или «теократический») период творчества русского философа (1880-е гг.). Особое внимание уделяется спорам, которые вели с Соловьевым по поводу теории догматического развития в церкви Т. Стоянов (К.Е. Истомин), А.П. Шостьин и французский православный священник о. Владимир Гетте. В контексте данной полемики проанализированы также аргументы «в защиту» позиции Соловьева, приводившиеся на страницах журнала «Православное обозрение» богословом, последователем К.Н. Леонтьева И.И. Кристи. Показывается рецепция теократических идей Соловьева и реакция на его взгляды по церковному вопросу как в католических, так и в православных кругах российского и западного общества (в частности, идейно продолжающая полемику с авторами «Веры и разума» критика идей Соловьева на страницах французских журналов «L'Univers», «L'Union Chrétienne», «Revue d'Eglise greque-unie» и т.д.). Продемонстрирована эволюция взглядов Соловьева на проблему взаимоотношений католичества и православия, возобновления церковного общения между христианскими конфессиями, основные результаты чего нашли свое отражение в неоконченной работе мыслителя «История и будущность теократии» (Загреб, 1887). Делается вывод о поверхностности суждений большинства идейных оппонентов В.С. Соловьева, а также более поздних интерпретаторов его наследия, вслед за французским иезуитом Мишелем д'Эрбиньи пытавшихся представить его как «русского Ньюмена», перешедшего из православия в католическую веру. Показано, что разрабатывавшийся Соловьевым проект «религии Св. Духа» и создания на ее основе «Вселенской церкви» следует рассматривать прежде всего в контексте философских исканий автора, а не в связи с конфессиональными и идеологическими дивергенциями того времени.

**Ключевые слова:** теократия, В.С. Соловьев, «Вера и разум», Вселенская церковь, теория догматического развития, экуменизм, православие, католичество



В творческой биографии В.С. Соловьева период 1880-х гг. принято считать наиболее дискуссионным и малоисследованным [10. С. 206]. Если в вопросе определения предыдущего («теософского») и последующего («теургического») периодов у исследователей сложился определенный консенсус, то промежуточный этап характеризуется по-разному: как «богословско-публицистический» (Е.Н. Трубецкой, А.А. Никольский), «теократический» (Д.Н. Стремоухов, Н.О. Лосский), «период борьбы, пропаганды и проповеди» [6. С. 131]. Характерно, что после смерти В.С. Соловьева за ним закрепилась слава не в последнюю очередь именно богослова, «пророка» «религии Святого Духа», идеолога экуменического движения, главной заслугой которого считалась разработка проекта объединения восточной и западной церквей в рамках единой Вселенской церкви во главе с римским папой и российским императором. Во многом этому способствовали и первые монографические исследования, посвященные учению Соловьева, в особенности книга Мишеля д'Эрбиньи, — французского священника, члена ордена иезуитов, после революции 1917 г. ставшего главой одной из католических общин России, «В.С. Соловьев: русский Ньюмен» («Un Newman Russe. Vladimir Soloviev (1853—1900)», 1911). В этой книге д'Эрбиньи проводил параллель между Соловьевым и Джоном Генри Ньюменом (1801—1890) — кардиналом, перешедшим из англиканства в католичество [См.: 31]. Благодаря такого рода «сенсационным» интерпретациям в глазах как российской, так и зарубежной общественности вопрос о том, принимал ли Соловьев католичество, оказался едва ли не первостепенным для понимания всего его наследия. О «поверхностности» таких суждений и «скоротечности» выводов с сожалением писала сестра покойного мыслителя Мария Сергеевна Безобразова (1), утверждая, что с тринадцати лет «соединение церквей» (а не принятие католической веры) было «великой мечтой» Соловьева [2. С. 39]. На это же сетовал, уже находясь в эмиграции, один из последователей соловьевской «метафизики всеединства» С.Л. Франк: «Владимир Соловьев был одним из самых выдающихся европейских интеллектуалов XIX века. Несколько его работ было переведено на английский. Но, несмотря на это, здесь он практически неизвестен. В нем заинтересованы преимущественно римские католические круги. Для них он православный теолог, принявший католицизм, „русский Ньюмен“» [27. С. 110].

К «богословско-публицистическому» этапу творчества В.С. Соловьева относится период его деятельности, начиная с публичной речи в защиту народолюбцев — убийц императора Александра II, произнесенной философом 28 марта 1881 г. в зале Кредитного общества в Санкт-Петербурге, и заканчивая его докладом «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891). К магистральным работам мыслителя по богословской тематике, вышедшим в течение этого десятилетия, относятся: «Три речи в память Достоевского» (1881—1883), «Великий спор и христианская политика» (1883), «Духовные основы жизни» (в первой редакции — «Религиозные основы жизни» — 1884 г., второе издание — 1897 г.), перевод текста «Учение двенадцати апостолов» («Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων», 80 г. н.э.), осуществленный Соловьевым совместно с братом Михаилом (1886), а также

статьи на церковную тематику в газете И.С. Аксакова «Русь», журналах «Новое время», «Православное обозрение», «Вестник Европы» и т.д. Отдельного упоминания заслуживает работа «История и будущность теократии», которая частично была опубликована в журнале «Православное обозрение» и вышла отдельным изданием в 1887 г. в Загребе. Изначально эта книга задумывалась Соловьевым как первая часть трехтомного труда (второй и третий тома должны были носить названия «Философия церковной истории» и «Задачи теократии»), но по мере реализации данного замысла, особенно в связи с постоянно возникавшими трудностями (запрет духовной цензуры на публикацию книги в России, критика со стороны консервативно настроенных кругов русского общества, неудобства издания книги в Хорватии), материалы, подготовленные философом для второго тома, легли в основу отдельного труда «Россия и Вселенская церковь» («La Russie et L'Eglise Universelle», Париж, 1889 г.). Параллельно с разработкой проекта «всемирной теократии» происходила полемика Соловьева со славянофилами (И.С. Аксаковым, Н.Н. Страховым, П.Е. Астафьевым, Л.А. Тихомировым), нашедшая свое отражение в цикле статей «Национальный вопрос в России» (1883—1891).

Таким образом, по мере публикации своих трудов, посвященных национальному и церковному вопросам, Соловьев вступает в полемику с представителями церковно-богословских и общественно-консервативных кругов, с большинством из которых он прежде состоял в дружественных отношениях (А.М. Иванцов-Платонов, И.С. Аксаков, К.Н. Бестужев-Рюмин, А.А. Киреев, М.Н. Катков). Идеи Соловьева шли вразрез с охранительной политикой обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, опасавшегося, что «религиозное просвещение приведет к протестантизму» и «расколу» русской церкви [26. С. 51]. Проект «свободной теократии» у Соловьева как развитие его учения о Всеединстве и Богочеловечестве, по мнению некоторых исследователей, явился закономерным ответом на «ложную теократию... современной ему Российской империи», олицетворением которой была «официальная идеология М.Н. Каткова и К.П. Победоносцева» [8. С. 5].

Сопоставимой по масштабам с дискуссией по национальному вопросу была полемика Соловьева о церкви и теократии с богословами на страницах журнала «Вера и разум», издававшегося при Харьковской духовной семинарии. А.А. Никольский, автор первого русскоязычного исследования о Соловьеве «Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев», также первоначально выходившего в журнале «Вера и разум» (Вера и разум, — далее ВиР, — 1902, май, кн. 2. С. 407—425; июнь, кн. 1. С. 443—462, кн. 2. С. 495—530; июль, кн. 1. С. 1—32, кн. 2. С. 33—54; август, кн. 1. С. 73—111, кн. 2. С. 121—154; сент., кн. 1. С. 155—186, кн. 2. С. 195—224; окт., кн. 1. С. 251—290; дек., кн. 1. С. 407—411, кн. 2. С. 453—485), говоря об этой полемике, справедливо указывает, что ее всестороннее исследование — «дело специальной монографии о нем (т.е. Соловьеве, — прим. авт.) как о богослове» [7. С. 148]. Фактически в ходе этой полемики Соловьевым были написаны статьи для журнала «Православное обозрение»: «Евангельское основание бого-

властия» (Православное обозрение, — далее ПО, — 1885. № 1); «Царство Божие и Церковь в откровении Нового Завета» (ПО, 1885. № 9); «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей» (ПО, 1885. № 12); «Теократия праотцев» (ПО, 1886. № 5—6), послужившие основой его труда «История и будущность теократии».

Журнал «Вера и разум» стал издаваться с 1884 г., то есть уже после публикации Соловьевым первых работ по церковному вопросу. Его название было предложено В.Д. Кудрявцевым-Платоновым, на протяжении долгих лет являвшимся автором журнала, и представляло собой отсылку к «Посланию к евреям» апостола Павла («Верую разумеваем», 11:3). Замысел создания журнала принадлежал архиепископу Амвросию (Ключареву), который возглавил Харьковскую епархию в 1882 г. С самого начала журнал выходил с разрешения обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева, а одной из основных задач редакционной политики являлась полемика против инакомыслия и «борьба за истину Христову и за церковь» [3. С. 144]. В то же время журнал не был полностью посвящен богословским и апологетическим проблемам; философские вопросы также трактовались в нем, под них был даже выделен специальный отдел (всего таких отделов до 1907 г. было три: церковный, философский и новостной «листок Харьковской епархии», затем первые два были объединены в богословско-философский отдел).

Полемика против Соловьева в журнале «Вера и разум» открывается уже в конце 1884 г. статьей неизвестного автора под псевдонимом «А.Н.», озаглавленной «Голос из юго-западного православного славянства по поводу статей г. Соловьева о соединении с Римом». В ней критически разбираются статьи Соловьева о национальном вопросе, написанные в 1884 г. для «Известий Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества» («О народности и народных делах России» (№ 2); «Славянский вопрос» (№ 6), «Взгляд первого славянофила на церковный раздор» (№ 7)). В это время с Соловьевым уже вели активный спор И.С. Аксаков (на страницах своей газеты «Русь»), А.А. Киреев, А.М. Иванцов-Платонов и др. (в том числе и на страницах «Известий...»). Автор «Веры и разума» в своей критической статье признает, что мечта Соловьева о «создании всемирной христианской культуры» по сути верна, но пути ее реализации, предлагаемые философом, в корне неправильны, поскольку, по его мнению, при объединении католичества и православия русскому народу придется пожертвовать своей национальной славянской идентичностью: «Вся тактика Рима вот несколько веков уже устремлялась, как и теперь стремится к двум целям: во-первых, чтобы из национальной политики сделать средство для римской церкви, во-вторых, чтобы веру народов сделать средством для римской политики» [1. С. 655].

В 1885 году в «борьбу» с соловьевскими идеями включается уже «фактический редактор» журнала «Вера и разум» (занимавший эту должность официально с 1899 по 1906 гг.) Константин Евстафьевич Истомина (в полемике с Соловьевым выступавший чаще всего под псевдонимом Т. Стоянов). Цикл его статей под названием «Наши новые философы и богословы» растягивается практически на три года (последняя выходит в 1888 г.). В первых трех статьях из этого цикла

Стоянов находит основания теократического проекта Соловьева в его же собственных более ранних работах из «теософского» периода (в частности, докторской диссертации «Критика отвлеченных начал», 1880). Свои теософские идеи, по мнению Стоянова, Соловьев противопоставляет христианской (и в частности, православной) догматике, что и становится впоследствии фундаментом для его учения о «соединении» восточной и западной церковей (ВиР, 1885, янв., кн. 1). В основе теософии Соловьева, полагает Стоянов, лежат понятия *всеединства* и «*богочеловечности*», которые, по его мнению, русский философ заимствует у Шеллинга. Кроме этого, в первых статьях из своего цикла Стоянов критикует позицию Соловьева по протестантскому и национальному вопросу, а также учение об особой миссии русского народа (или «русской идее» (2)), реализация которой на практике возможна только в союзе с другими христианскими народами (т.е. католичеством, поскольку, по мнению Стоянова, у протестантов в интерпретации Соловьева «нет своей Церкви» [21, 1885, янв., кн. 1. С. 104—105]).

Ответ Соловьева Стоянову не заставил себя ждать. Уже в майском выпуске «Веры и разума» (кн. 1) он дал краткие замечания, в которых разобрал по пунктам основные претензии Стоянова. Здесь же впервые Соловьев затрагивает вопрос о теории догматов и *догматическом развитии в церкви*, на который потом сместится основной фокус полемики между ним и авторами «Веры и разума». Сама теория догматического развития появилась в работе уже упомянутого ранее кардинала Дж.Г. Ньюмена (1801—1890) «Эссе о развитии христианского вероучения» (An Essay on the Development of Christian Doctrine, 1845), с которым впоследствии Соловьев сравнивал Мишель Д'Эрбиньи. В православном богословии также существовали похожие теории, но в них речь шла скорее не о развитии, а о *раскрытии* догматов (рассуждения об этом можно встретить у Ю.Ф. Самарина, А.В. Горского, А.М. Иванцова-Платонова и др.) [24. С. 507]. Делая выводы в конце своей статьи, Соловьев признает *все* догматы первых семи Вселенских соборов и *наиболее значительные* догматы как католической, так и православной церкви (не подразделяя их при этом по протестантскому принципу на «более» и «менее существенные», в чем пытался обвинить его ранее Стоянов) [14. С. 591]. В ответе Стоянова на возражения Соловьева, который был опубликован в том же номере журнала, как и в последующих его статьях из этого цикла, получила продолжение полемика о догматическом развитии (ВиР, 1885, июнь, кн. 1). Соловьев вновь включился в полемику в августовском номере (кн. 1), заявив, что в будущей Вселенской церкви в принципе не может существовать разделения догматов на существенные и несущественные. В свою очередь Стоянов обозначает собственную позицию как консервативную, именуя позицию Соловьева прогрессистской, и резюмирует свои возражения против теории развития догматов риторическим вопрошанием: «Можно ли пояснить тайну другою тайною?» [21. 1885, авг., кн. 1. С. 194].

Итогом полемики Соловьева со Стояновым (а также частичным результатом его полемики со славянофилами) становится его статья «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церковей», вышедшая в 1885 году в жур-

нале «Православное обозрение». Большая часть этой статьи вошла затем в предисловие и первую книгу отдельного издания «Истории и будущности теократии» («Разбор главных предрассудков против теократического дела в России»). Суть полемики со Стояновым Соловьев видит здесь в противостоянии *теории развития* (сюда философ относит не только теорию развития догматов, но и вообще все прогрессистские теории в обществе и церкви) и *охранительного движения*. В последнем Соловьев видит некую сознательную и преднамеренную уловку: ведь в ходе исторического процесса охранение и развитие всегда находятся в тесном взаимодействии. Единственная неизменная вещь, существующая в христианской религии, считает философ, — первоначально дарованное Богом Откровение, которое составляет (если выражаться в терминах западных богословов) необходимый «залог веры», или «*depositum fidei*» [11. С. 747]. Соответственно, все «догматические определения» представляют собой «лишь новые обнаружения одной и той же неизменной истины» [Там же]. При этом, подводит итог Соловьев, все изменения и прогресс относятся лишь к *человеку* и его *религиозному опыту*, Божественная же Истина едина и являет себя одинаково *всем* людям (как христианам, так и язычникам или атеистам). Последнее Соловьев не без иронии демонстрирует на примере вымышленного диалога г. Стоянова и иудея [См.: 11. С. 782—783; 12. С. 64—65; 13. С. 321—322]. Примечательно, что редакция «Православного обозрения» после этой статьи Соловьева поместила свои возражения против теории догматического развития и принятия догматики католической церкви [См.: 11. С. 798].

На этом полемика Соловьева со Стояновым не заканчивается. В апрельском номере «Веры и разума» за 1886 г. выходит следующая часть «Наших новых философов и богословов» Стоянова, явившаяся его реакцией на статью Соловьева в «Православном обозрении». Нельзя сказать, по мнению Стоянова, что идеал Вселенской церкви, о которой мечтает Соловьев, совершенно недостижим. Вся суть полемики философа с его оппонентами, утверждает здесь Стоянов, в том, что соединение церковью невозможно на данный момент из-за *временных* условий, ему препятствующих [См.: 21, 1886, апр., кн. 2. С. 530]. Достижение этого идеала, по убеждению Стоянова, возможно только при условии «всемирно-культурного сознания православных начал» [Там же. С. 541]. В следующей статье (ВиР, 1886, май, кн. 2) Стоянов наконец дает *определение* понятию догмата: «догмат... не есть только богооткровенная истина и не есть только *истина определяемая и предлагаемая Церковью*, но есть вместе и то, и другое, в своем внутреннем соединении представляющее нераздельное единство» [21, 1886, май, кн. 2. С. 675—676]. Продолжая далее оспаривать позицию Соловьева, он утверждает, что «вселенские соборы вовсе не задавались целью опознавать и определять догматы, неизвестные по вселенской Церкви со времен апостольских, а имели лишь в виду охранить от еретических искажений общеобязательные религиозные истины, искони известные ей через наставление от самих апостолов» [Там же. С. 676—677]. Догматические определения, подытоживает Стоянов, несут тем самым лишь *отрицательную* функцию, заключающуюся в установлении границ истинной церкви [21, 1886,

июнь, кн. 2. С. 799]. Отказываясь признавать теократическую концепцию Соловьева оригинальной, Стоянов выносит ей окончательный вердикт, именуя философа «разновером» или «недовером», которому еще предстоит определиться и сделать в будущем выбор между консервативным православием и «прогрессивным латинством» [Там же. С. 825].

В 1888 г. выходят две заключительные статьи из цикла Стоянова «Наши новые философы и богословы» (в 1885—1888 гг. в журнале выходил одноименный цикл критических статей М.А. Остроумова, еще одного харьковского богослова, посвященный разбору религиозных воззрений Л.Н. Толстого). Окончательный вывод, к которому приходит Стоянов в них, таков: едино и неизменно лишь Божественное Откровение, мнения же людей являются изменчивыми по определению. Откровение, в свою очередь, бывает двух видов: *естественное* и *сверхъестественное*. С этой точки зрения Стоянов обращается к критике воззрений Соловьева на еврейский вопрос, высказанных им, в частности, в статье «Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии» (Русская мысль, 1886) (3). В данной статье Соловьев стремился показать единство и внутреннюю преемственность между Ветхим и Новым Заветом (т.е. между иудаизмом и христианством). Ссылаясь на ветхозаветное обетование, данное Богом Аврааму «*да благословятся о тебе все племена земная*» (эта же аргументация используется им и во второй главе «Теократия праотцев» в «Истории и будущности теократии»), Соловьев подчеркивает, что примирение этих двух религиозных систем возможно, но для его осуществления необходимо сперва преодолеть разногласия внутри самого христианства. По мнению Стоянова, Соловьев, говоря о таком внутреннем родстве авраамических религий (о примирении с мусульманством речь также шла в «Истории и будущности теократии»; идеальной целью теократического проекта Соловьева было объединение всего человечества независимо от вероисповедания и религиозной принадлежности), отрицает сверхъестественную сторону новозаветного откровения и смешивает воедино в произвольном порядке факты из библейской истории (в первую очередь обращая внимание на наиболее удобные для своей концепции).

В 1886 г. в полемику Стоянова и Соловьева о догматическом развитии в церкви и соединении церковей включился доцент Московской духовной академии Александр Павлович Шостьин (1862—1913), первые две статьи опубликовавший под криптонимом «А. Ш.» (ВиР, 1886, апрель, кн. 2; октябрь, кн. 2). Это вмешательство было всецело поддержано редакцией «Веры и разума»: «Предоставляя г. Стоянову полную свободу в развитии своего взгляда на богословско-философские суждения г. Соловьева и имея в своем распоряжении еще дальнейшие его статьи по этому предмету, редакция с особенным удовольствием помещает и эту статью г. А. Ш., как по ее фактической доказательности и явности выводов, так и особенно потому, что этот новый и для редакции сторонний голос в защиту ее воззрений подает надежду, что и другие наши ученые и истинно православно мыслящие богословы примут участие в разъяснении вопроса о развитии догматов, чрезвычайно важного, и по существу, по настоящему времени, и по разнообразию приемов в его разре-

шении...» [28. С. 547]. Первая статья Шостыина явилась прямым откликом на статью Соловьева о догматическом развитии в церкви, вышедшую в декабрьском номере «Православного обозрения» за 1885 г. В отличие от Стоянова, рассуждавшего предельно широко и пытавшегося критиковать Соловьева в первую очередь с позиций его философских (или, говоря словами самого Стоянова, *теософских*) воззрений, Шостыин в своей статье оперирует конкретными фактами из церковной истории, а именно: пытаясь оспаривать тезис Соловьева о том, что церковный догмат приобретает свою силу и определенность только на Вселенском соборе, он детально разбирает осуждение ересей монофелитства, монофизитства и несторианства; арианские споры о единосущной (ὁμοούσιος) и подобосущной (ὁμοιούσιος) природе Христа; рассуждает об установлении иконопочитания и осуждении ереси иконоборчества на VII Вселенском соборе (787 г.); осуждает мысль Соловьева (высказывавшего ее с опорой на недавно на тот момент обнаруженный раннехристианский текст «Учение двенадцати апостолов» («Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων»)) о том, что в апостольские времена не шло речи о *всеобщем* воскресении, а только о воскресении *последователей Христа* и т.д. Со стороны Соловьева, в свою очередь, следует статья в Православном обозрении (1886. № 6) «Ответ анонимному критику по вопросу о догматическом развитии в Церкви». В ней он снова по пунктам отвечает на каждое замечание, по-прежнему отстаивая свой тезис о том, что в первом веке христианства, т.е. непосредственно во времена апостолов, никаких догматов, установленных позже на Вселенских соборах, еще не существовало [См.: 16. С. 654], а догматы, появлявшиеся до их утверждения на Вселенских соборах, не носили *общеобязательного* и *общепризнанного* характера. «Ответ на „ответ“ Соловьева» от Шостыина вышел в октябрьском номере «Веры и разума» за 1886 год. В нем он, находя контраргументы по каждому пункту возражений Соловьева, выставлял его позицию в конечном итоге как *частное мнение*, противоположное истинному учению Вселенской церкви.

Против Шостыина в защиту Соловьева в полемике о догматическом развитии в 1887 году на страницах журнала «Православное обозрение» выступил ученик К.Н. Леонтьева Иван Иванович Кристи (1861—1894). Как он сам указывал, первое его обращение к творчеству Соловьева (равно как и лично к философу через редакцию газеты «Русь») состоялось в 1883 году после выхода цикла статей последнего «Великий спор и христианская политика». Соловьев ответил своему оппоненту и был настроен весьма доброжелательно, как отзывался об этом Кристи в своей дальнейшей переписке с К.Н. Леонтьевым. Но для Кристи, однако, в ответе Соловьева так и остался «непроясненным» вопрос «касательно правоты католичества, а главное касательно того, что наша законная власть в Риме — папа» [25. С. 253]. В своей статье 1887 г. Кристи не представлял себя как сторонника теократического учения Соловьева, а просто указывал на очевидные недостатки в аргументации его оппонентов (в особенности А.П. Шостыина). Несмотря на это, данная статья чуть не стоила ему всей академической карьеры: из-за нее, по свидетельству С.А. Рачинского, его «провалили на экзамене в Моск<овской> Академии» [Там же. С. 254]. Выводы, к которым Кристи приходит в своей статье, были весьма суще-

ственны для оправдания теории догматического развития в церкви с точки зрения православной веры: догматическое развитие следует отличать от научного (оно происходит при непосредственном «содействии Духа Святаго»); оно касается только догматов, уже утвержденных и принятых на Вселенских соборах; между всеми догматами существует внутренняя связь, в контексте которой непосредственно и возникают новые догматы (также при «содействии Духа Святаго»). Тем самым Кристи относит теорию догматического развития к области *церковного предания*, а Вселенские соборы определяет как «органы постепенно расширяющегося при содействии Св. Духа сознания церкви» [4. С. 313].

После выступления Кристи на страницах «Православного обозрения» Шостьин снова включился в полемику, выступив уже под своим полным именем со статьей «Авторитеты и факты в вопросе о развитии церковных догматов» (ВиР, 1887, нояб., кн. 2; 1888, июль, кн. 1). В ней он, ссылаясь на А.В. Горского, митр. Московского Филарета (Дроздова) и митр. Киевского Платона (Городецкого), к идеям которых апеллировал в своей статье И. Кристи, почти полностью переходит уже на выяснение личных отношений, обвиняя своего оппонента в «преднамеренной лжи», «искажении» библейских фактов и идей признанных церковных авторитетов. Кристи решил не отвечать на эти статьи, полагая, что «голос такого знатока», как Шостьин, «не опасен истине...» [24. С. 510].

В 1887 г. со стороны «Веры и разума» в полемику против Соловьева по вопросу о догматическом развитии в церкви также вступает Владимир Гетте (в миру Рене-Франсуа Гетте, 1816—1892) — бывший католический священник, в 1862 г. перешедший в православие. Стоит отметить здесь, что статьи Гетте (в переводе К.Е. Истомина с французского на русский язык) регулярно печатались в журнале «Вера и разум» практически с самого момента его основания. В июньском номере «Веры и разума» за 1887 г. были опубликованы ответы Гетте на вопросы Соловьева, адресованные прот. А.М. Иванцову-Платонову, ранее напечатанные во французском журнале «Revue de l'Eglise grecque-unie» (затем появившиеся также в журналах «L'Univers» и «L'Union Chrétienne», — издателем последнего был Гетте). В католических кругах (по сведениям, которые приводит Стоянов, предваряя перевод на русский язык ответов Гетте) вопросы Соловьева восприняли с большим воодушевлением, назвав их «событием», а самого автора сразу заочно «записав» в католики: «Кто высказывает подобного рода недоумения, тот уже отрешился от православия» [19. С. 804]. Сами вопросы Соловьева признавались «провокационными» и «прокатолическими» не только в заинтересованных кругах его современников; такого же мнения, к примеру, придерживался А.Ф. Лосев в своем исследовании творчества русского философа [См.: Лосев, 1990. С. 314]. Соловьевым были поставлены следующие вопросы: нужно ли соблюдать Никео-Цареградский Символ веры по смыслу или только «по букве»? Заключает ли в себе слово «Filioque», прибавленное затем к Никео-Цареградскому Символу веры, общепризнанную на Вселенских соборах ересь? Почему «ересь Filioque» не была осуждена на VI (680 г.) и VII (787 г.) Вселенских соборах, хотя о ней было известно в богословских кругах уже в VI в.? Можно ли следовать примеру св. Максима Испо-



ведника, в письме к пресвитеру Марину оправдывавшему эту «ересь» с точки зрения православия? Какие в рамках католической церкви существуют еретические учения кроме «Filioque» и на каких Вселенских соборах они были анафематствованы? Можно ли все обвинения в адрес католичества признать не еретическими, а схизматическими, и если можно, то от какой законной церковной власти она в этом случае удалась? Можно ли утверждать, что разделение христианских церквей по своей сути представляло собой дело только светской политики? Не должны ли все христиане стремиться к воссоединению Восточной и Западной церквей? Будет ли верным шагом препятствие этому воссоединению с точки зрения более мелких разногласий между Восточной и Западной церквями? [См.: Там же. С. 807—809]. На все вопросы Соловьева Гетте отвечает, последовательно опровергая его тезисы о символе веры, Вселенских соборах, Filioque и церковном общении между православием и католичеством, упрекая оппонента в «односторонности»; почему, — интересуется он, — к примеру, именно православная церковь должна идти навстречу католической? Разве не обязаны они обе в равной степени стремиться к возобновлению церковного общения? [См.: Там же. С. 827]. В дальнейшем на страницах «Веры и разума» (1887, авг., кн. 1) вышла еще одна публикация, освещавшая дальнейшую полемику Гетте с западными богословами по поводу вопросов Соловьева (происходившей, в частности, на страницах журнала «Revue de l'Eglise grecque-unie»). В данной полемике обеими сторонами снова были затронуты вопросы о Filioque, соотношении церковной и светской власти, «охранительном начале» православия и невозможности окончательного преодоления догматических разногласий между христианскими церквями.

Завершением полемики между Соловьевым и авторами журнала «Вера и разум» можно считать статью Гетте в переводе Стоянова, содержащую критический разбор работы Соловьева «Россия и Вселенская церковь» (1891, янв., кн. 1; февр., кн. 2). Ей предшествовало еще несколько публикаций, посвященных разбору полемики Соловьева с католическим богословом Марковичем, ведшейся на страницах хорватской газеты «Katolicky List» (ВиР, 1886, дек., кн. 2), а также его работе «Русская идея» («L'Idée russe»), вышедшей в Париже в 1888 г.

После кончины Соловьева отношение к нему в журнале «Вера и разум» кардинальным образом меняется. Если при жизни философа аспекты его творчества рассматривались в журнале «в основном в критико-полемическом ключе» [3. С. 146], то уже в номерах за 1901 и 1902 гг. мы можем видеть исследовательские статьи А.А. Никольского, а также работы редактора «Смоленских Епархиальных Ведомостей» И. Сперанского, в которых он трактовал учение Соловьева о всеединстве в пантеистическом ключе (4), за что статьи последнего подвергались обстоятельной критике А.Ф. Лосевым в его книге о Соловьеве [См.: 5. С. 298].

Резюмируя вышесказанное, можно констатировать, что усилия Соловьева 1880-х гг., направленные на разработку проекта вселенской теократии, «возвращения к вере отцов» и возрождения христианства в его первоначальном неразделенном виде, привели к восприятию его идей в качестве прокатолических

со стороны как западных богословов, так и отечественных защитников православия, равно как и публицистов из консервативного лагеря. Неприятие концепции Соловьева в России было обусловлено тем, что, в представлении его оппонентов, идеи философа подрывали основы национального бытия, в котором «православие», «славянство» и «национальный идеал» выступали как некое неразрывное единство и являлись почти синонимами. Исходя из этого, объединение православной и католической церковью сулило русскому народу потерю национальной и культурной идентичности. Одной из основных тем, по которым расходились позиции Соловьева и его оппонентов, стало также учение о догматическом развитии в церкви, основные аспекты полемики вокруг которого нашли отражение на страницах журнала «Вера и разум».

© Черняев А.В., 2019; Бердникова А.Ю., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) В качестве автора статьи «Был ли Соловьев католиком?» (Русская мысль, 1915. Кн. 11. Отд. 2. С. 39—53) иногда ошибочно указывают М.В. Безобразову (1857—1914), первую женщину в истории России, получившую степень доктора философии, идеолога феминистского движения, ученицу Р. Эйкена и т.д. (См.: Гапоненков А.А. Комментарии / Франк С.Л. <Три беседы о Владимире Соловьеве> // Вопросы философии, 2017. № 6. С. 121—122). Аргументация автора названной статьи и речевые обороты, употребляемые в ней (в частности, через всю статью проходит обращение к Соловьеву «мой брат»), указывают на то, что это была именно Мария Сергеевна (а не вышеуказанная Мария Владимировна) Безобразова (1863—1919), сестра мыслителя, автор мемуаров «Воспоминания о брате Владимире Соловьёве» (1908).
- (2) Труд В.С. Соловьева с аналогичным названием («L'Idée russe») вышел на французском языке в Париже в 1888 году, т.е. уже после рассматриваемого критического очерка Т. Стоянова (К.Е. Истомина).
- (3) Вопросу о «талмудизме», в том числе и критике воззрений В.С. Соловьева на еврейский вопрос, будет посвящен еще один цикл статей Стоянова в «Вере и разуме» под названием «Современная апология Талмуда и „талмудистов“» (ВиР, 1888, июль, кн. 2. С. 79—110; авг., кн. 1. С. 158—188; сент., кн. 1. С. 298—345; 1889, июль, кн. 1. С. 22—54; окт., кн. 2. С. 487—512; дек., кн. 2. С. 740—772; 1890, март, кн. 2. С. 340—371).
- (4) См.: Сперанский Ив. Религиозно-философские воззрения Вл. Соловьева // Вера и разум. 1901. № 3. С. 103—132. Он же. Действительный смысл религиозно-философских воззрений Вл. Соловьева // Там же. № 5. С. 181—211; № 6. С. 229—252.

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] А.Н. Голос из юго-западного православного славянства по поводу статей г. Соловьева о соединении с Римом // Вера и разум. 1884. Декабрь. Кн. I. Отдел церковный. С. 649—659.
- [2] Безобразова М. Был ли Соловьев католиком? // Русская мысль, 1915. Кн. 11. Отд. 2. С. 39—53.
- [3] Ермичев А.А. История русской философии в журнале «Вера и разум» // Вестник РХГА, 2008. № 2. С. 143—152.
- [4] Кристи И.И. Чему учит теория развития догматов? // Православное обозрение. 1887. Т. 1, № 2. С. 286—314.

- [5] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с.
- [6] *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев: жизнь и учение. Париж: YMCA press, 1936. 264 с.
- [7] *Никольский А.А.* Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев / предисл. и прим. А.А. Ермичева. СПб.: Наука, 2000. 420 с.
- [8] *Прибыткова Е.А.* Христианство и империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьев // Соловьевские исследования, 2009. № 1. С. 4—24.
- [9] Профессор Александр Павлович Шостын: (Некролог). Сергиев Посад, 1916. 67 с.
- [10] *Смирнов Марк. В.* Соловьев и К. Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / ред. В. Порус. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 203—217.
- [11] *Соловьев В.С.* Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей // Православное обозрение, 1885. № 12. С. 727—798.
- [12] *Соловьев В.С.* История и будущность теократии (Исслед. всемирно-ист. пути к истинной жизни). Т. 1. Предисл. Вступ. Философия библейской истории. Загреб: Акционерная тип., 1887. XXII + 396 с.
- [13] *Соловьев В.С.* История и будущность теократии // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 12 тт. / под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 4. Брюссель, 1966. С. 243—658.
- [14] *Соловьев В.С.* Замечания г. Соловьева // Вера и разум, 1885. Май. Кн. 1. Отд. церковн. С. 588—591.
- [15] *Соловьев В.С.* Заметка на ответ г. Стоянова // Вера и разум, 1885. Август. Кн. 1. Отд. церковн. С. 166—170.
- [16] *Соловьев В.С.* Ответ анонимному критику по вопросу о догматическом развитии в Церкви // Православное обозрение, 1886. № 6. С. 354—366.
- [17] *Соловьев В.С.* Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Русская мысль, 1886. Кн. VIII. С. 122—146.
- [18] *Соловьев В.С.* Теократия праотцев // Православное обозрение, 1886. № 5—6. С. 249—305.
- [19] *Стоянов Т. [Истомин К.Е.]* Вопросы г. Соловьева о взаимных отношениях Церкви восточной и западной и ответы на них о. Владимира Гетте // Вера и разум, 1887. Июнь. Кн. I. Отдел церковный. С. 803—828.
- [20] *Стоянов Т. [Истомин К.Е.]* Из полемики о. Владимира Гетте с католическим журналом «Revue de l'Eglise grecque unie» по поводу вопросов г. Соловьева о соединении восточной и западной Церкви // Вера и разум, 1887. Август. Кн. I. Отдел церковный. С. 152—168.
- [21] *Стоянов Т. [К.Е. Истомин].* Наши новые философы и богословы // Вера и разум. Отдел церковный. 1885, янв., № 1. С. 46—64; янв., № 2. С. 98—118; февр., № 1. С. 171—191; апр., № 1. С. 432—459; июнь, № 1. С. 688—725; 1886, апр., № 8. С. 524—546; май, № 10. С. 670—701; июнь, № 12. С. 782—826; ноябрь, № 21. С. 523—550; 1888, янв., № 2. С. 97—126; март, № 6. С. 417—452.
- [22] *Стоянов Т. [Истомин К.Е.]* Несколько мыслей по поводу замечаний г. Соловьева на статьи «Наши новые философы и богословы» // Вера и разум, 1885. Май. Кн. I. Отдел церковный. С. 592—607.
- [23] *Стоянов Т. [Истомин К.Е.]* Несколько слов о «заметке» Соловьева на наш ответ ему // Вера и разум, 1885. Август. Кн. I. Отдел церковный. С. 171—206; август. Кн. II. Отдел церковный. С. 224—253.
- [24] *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Издательство «Пушкинский дом», 2012. 784 с.
- [25] *Фетисенко О.Л.* Забытые страницы русского богословия: Иван Кристи // Филаретовский альманах. М., 2011. Вып. 7. С. 245—275.
- [26] *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.) М.: Духовная библиотека, 2002. 364 с.

- [27] Франк С.Л. <Три беседы о Владимире Соловьеве> / публ. и комм. А.А. Гапоненкова // Вопросы философии, 2017. № 6. С. 109—121.
- [28] Ш[остьин] А. К вопросу о догматическом развитии Церкви // Вера и разум, 1886. Апрель. Кн. II. Отдел церковный. С. 547—570.
- [29] Ш[остьин] А. К вопросу о догматическом развитии Церкви. (Ответ на «ответ» г. Вл. Соловьева) // Вера и разум, 1886. Октябрь. Кн. II. Отдел церковный. С. 429—467.
- [30] Шостьин А. Авторитеты и факты в вопросе о развитии церковных догматов // Вера и разум, 1887. Ноябрь. Кн. II. Отдел церковный. С. 557—578.
- [31] *D'Herbigny Michel*. Un Newman Russe. Vladimir Soloviev (1853—1900). Paris, 1911. 336 p.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-118-132

## VLADIMIR SOLOVIEV'S WAY TO "THE HISTORY AND THE FUTURE OF THEOCRACY": CONTROVERSY ABOUT THE DOGMATIC DEVELOPMENT OF THE CHURCH ON THE PAGES OF "FAITH AND REASON" MAGAZINE (1884—1891)

A.V. Chernyaev, A.Yu. Berdnikova

RAS Institute of Philosophy  
Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240

**Abstract.** The main article is devoted to the historical and philosophical reconstruction of controversy between Vladimir Solovyov and the authors of the "Faith and Reason" — a magazine of the Kharkov Theological Seminary. This controversy took its place in the "theological and journalistic" or the "theocratic" period of Solovyov's works (1880s). Particular attention is paid to the disputes of Solovyov and T. Stoyanov (Konstantin Istomin), A.P. Shost'in and the French Orthodox priest Fr. Vladimir Gette on the theory of dogmatic development in the church. In the context of this controversy, the arguments for the "defense" of Solovyov's position, cited in the magazine "Orthodox Review" by a theologian and Konstantin Leontyev's follower Ivan Kristi are also analyzed. The reception of Solovyov's theocratic ideas and reaction to his ecclesiastical views in both the Catholic and Orthodox circles of Russian and Western society is shown. Especially it concerns the criticism of Solovyov's ideas in the pages of the French magazines "L'Univers", "L'Union Chrétienne", "Revue d'Eglise greque-unie", etc. The evolution of Solovyov's views on the problem of the union of Eastern and Western churches, the renewal of church communication between Orthodoxy and Catholicism, the main result of which was his fundamental but unfinished work "The History and Future of the Theocracy" (Zagreb, 1887) was demonstrated. A conclusion about the "superficiality" of the judgments of the majority of Vladimir Solovyov's ideological opponents, as well as later interpreters of his legacy, following the French Jesuit Michel d'Herbigny, who tried to present him as a "Russian Newman" who converted from Orthodoxy into the Catholic faith is drawn. It is shown that Solovyov's projects of the "religion of the Holy Spirit" and the "Universal Church", created on its basis, should be considered primarily in the context of his own philosophical quest, and not in connection with the confessional and ideological divergences of his time.

**Key words:** Theocracy, Vladimir Solovyov, "Faith and Reason", Universal Church, Theory of the dogmatic development of the church, Ecumenism, Orthodoxy, Catholicism

### REFERENCES

- [1] A.N. Golos iz yugo-zapadnogo pravoslavnogo slavyanstva po povodu statei g. Solov'eva o soedinenii s Rimom. In: *Vera i razum*. 1884. Dec. Vol. I. pp. 649—659. (In Russ.).
- [2] Bezobrazova M. *Byl li Solov'ev katolikom?* In: *Russkaya mysl'*, 1915. Vol. 11. Dep. 2. pp. 39—53. (In Russ.).

- [3] D'Herbigny Michel. *Un Newman Russe. Vladimir Soloviev (1853—1900)*. Paris; 1911. 336 p. (In French).
- [4] Ermichev AA. *Istoriya russkoi filosofii v zhurnale "Vera i razum"*. In: *Vestnik RKhGA*, 2008. № 2. pp. 143—152. (In Russ.).
- [5] Fetisenko OL. "*Geptastilisty*": *Konstantin Leont'ev, ego sobesedniki i ucheniki*. St. Petersburg: Izdatel'stvo "Pushkinskii dom"; 2012. 784 p. (In Russ.).
- [6] Fetisenko OL. *Zabytye stranitsy russkogo bogosloviya: Ivan Kristi*. In: *Filaretovskii al'manakh*. M., 2011. Vol. 7. pp. 245—275. (In Russ.).
- [7] Firsov SL. *Russkaya Tserkov' nakanune peremen (konets 1890-kh — 1918 gg.)*. Moscow: Dukhovnaya biblioteka; 2002. 364 p. (In Russ.).
- [8] Frank SL. <*Tri besedy o Vladimire Solov'evе*> In: *Voprosy filosofii*, 2017. № 6. pp. 109—121. (In Russ.).
- [9] Kristi II. *Chemu uchit teoriya razvitiya dogmatov?* In: *Pravoslavnoe obozrenie*. 1887. Vol. 1, № 2. pp. 286—314. (In Russ.).
- [10] Losev AF. *Vladimir Solov'ev i ego vremya*. Moscow: Progress; 1990. 719 p. (In Russ.).
- [11] Mochul'skii KV. *Vladimir Solov'ev: zhizn' i uchenie*. Paris: YMCA press; 1936. 264 p. (In Russ.).
- [12] Nikol'skii AA. *Russkii Origen XIX veka Vl. S. Solov'ev*. St. Petersburg: Nauka; 2000. 420 p. (In Russ.).
- [13] Pribytkova EA. *Khristianstvo i imperiya: Foma Akvinskii, Dante, Vl. Solov'ev*. In: *Solov'evskie issledovaniya*. 2009: (1):4—24. (In Russ.).
- [14] *Professor Aleksandr Pavlovich Shost'in: (Nekrolog)*. Sergiev Posad; 1916. 67 p. (In Russ.).
- [15] Sh[ost'in] A. *K voprosu o dogmaticheskom razvitii Tserkvi*. In: *Vera i razum*. 1886. April. Vol. II. pp. 547—570. (In Russ.).
- [16] Sh[ost'in] A. *K voprosu o dogmaticheskom razvitii Tserkvi. (Otvet na "otvet" g. Vl. Solov'eva)*. In: *Vera i razum*. 1886. October. Vol. II. pp. 429—467. (In Russ.).
- [17] Shost'in A. *Avtoritety i fakty v voprose o razvitii tserkovnykh dogmatov*. In: *Vera i razum*. 1887. November. Vol. II. pp. 557—578. (In Russ.).
- [18] Smirnov Mark. V. *Solov'ev i K. Bestuzhev-Ryumin: razryv s konservatorami*. In: *Rossiya i Vselenskaya Tserkov': V.S. Solov'ev i problema religioznogo i kul'turnogo edineniya chelovechestva*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreyana; 2004. pp. 203—217. (In Russ.).
- [19] Solov'ev VS. *Dogmaticheskoe razvitie tserkvi v svyazi s voprosom o soedinenii tserkvei*. In: *Pravoslavnoe obozrenie*, 1885. № 12. pp. 727—798. (In Russ.).
- [20] Solov'ev VS. *Istoriya i budushchnost' teokratii (Issled. vseмирno-ist. puti k istinnoi zhizni). T. 1. Predisl. Vstup. Filosofiya bibleiskoi istorii*. Zagreb: Aktsionernaya tip.; 1887. XXII + 396 p. (In Russ.).
- [21] Solov'ev VS. *Istoriya i budushchnost' teokratii*. In: Solov'ev VS. *Sobranie sochinenii v 12 tt.* ed. by S.M. Solov'eva, E.L. Radlova. Vol. 4. Brussel, 1966. pp. 243—658. (In Russ.).
- [22] Solov'ev VS. *Zamechaniya g. Solov'eva*. In: *Vera i razum*, 1885. May. Vol. 1. pp. 588—591. (In Russ.).
- [23] Solov'ev VS. *Zametka na otvet g. Stoyanova*. In: *Vera i razum*, 1885. August. Vol. 1. pp. 166—170. (In Russ.).
- [24] Solov'ev VS. *Otvet anonimnomu kritiku po voprosu o dogmaticheskom razvitii v Tserkvi*. In: *Pravoslavnoe obozrenie*, 1886. № 6. pp. 354—366. (In Russ.).
- [25] Solov'ev VS. *Talmud i noveishaya polemicheskaya literatura o nem v Avstrii i Germanii*. In: *Russkaya mysl'*, 1886. Vol. VIII. pp. 122—146. (In Russ.).
- [26] Solov'ev VS. *Teokratiya praottsev*. In: *Pravoslavnoe obozrenie*, 1886. № 5—6. pp. 249—305. (In Russ.).
- [27] Stoyanov T. [Istomin K.E.] *Voprosy g. Solov'eva o vzaimnykh otnosheniyakh Tserkvi vostochnoi i zapadnoi i otvety na nikh o Vladimira Gette*. In: *Vera i razum*. 1887. June. Vol. 1. pp. 803—828. (In Russ.).

- [28] Stoyanov T. [Istomin K.E.] *Iz polemiki o. Vladimira Gette s katolicheskim zhurnalom "Revue de l'Eglise grecque unie" po povodu voprosov g. Solov'eva o soedinenii vostochnoi i zapadnoi Tserkvi*. In: *Vera i razum*. 1887. August. Vol. 1. pp. 152—168. (In Russ.).
- [29] Stoyanov T. [Istomin K.E.] *Nashi novye filosofy i bogoslovy*. In: *Vera i razum*. 1885. Jan., № 1. pp. 46—64; Jan., № 2. pp. 98—118; Febr., № 1. pp. 171—191; Apr., № 1. pp. 432—459; June, № 1. pp. 688—725; 1886, Apr., № 8. pp. 524—546; May, № 10. pp. 670—701; June, № 12. pp. 782—826; Nov., № 21. pp. 523—550; 1888, Jan., № 2. pp. 97—126; March, № 6. pp. 417—452. (In Russ.).
- [30] Stoyanov T. [Istomin K.E.] *Neskol'ko myslei po povodu zamechaniy g. Solov'eva na stat'i "Nashi novye filosofy i bogoslovy"*. In: *Vera i razum*. 1885. May. Vol. I. pp. 592—607. (In Russ.).
- [31] Stoyanov T. [Istomin K.E.] *Neskol'ko slov o "zametke" Solov'eva na nash otvet emu*. In: *Vera i razum*. 1885. August. Vol. I. pp. 171—206; August. Vol. II. pp. 224—253. (In Russ.).

**Для цитирования:** Черняев А.В., Бердникова А.Ю. Путь В.С. Соловьева к «Истории и будущности теократии»: полемика о догматическом развитии церкви на страницах журнала «Вера и разум» (1884—1891) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 118—132. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-118-132.

**For citation:** Chernyaev A.V., Berdnikova A.Yu. Vladimir Soloviev's way to "The History and The Future of Theocracy": controversy about the dogmatic development of the church on the pages of "Faith and Reason" magazine (1884—1891). *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 118—132. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-118-132.

**Сведения об авторах:**

Черняев Анатолий Владимирович — кандидат философских наук, заместитель директора Института философии РАН по научной работе (e-mail: chernyaev@iphras.ru);

Бердникова Александра Юрьевна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: alexser015@yandex.ru).



## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-133-144

### РУССКИЙ ЕВРОПЕЕЦ Б.В. ЯКОВЕНКО

В.Н. Белов

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

В статье проводится анализ творчества одного из самых известных русских неокантианцев Бориса Валентиновича Яковенко. Несмотря на то, что творчество Яковенко становится предметом анализа все большего количества исследователей как в России, так и за рубежом, системного анализа его пока не состоялось. В статье предпринимается попытка рассмотреть философское творчество русского философа системно, выявив как основные направления европейской мысли, которые оказали наибольшее влияние на позицию Яковенко, так и главные области философии, на которые были направлены усилия отечественного мыслителя. К таковым, по мнению автора статьи, относятся история философии и система так называемого трансцендентального плюрализма.

Указывается на то, что история философии для Яковенко — это единый целостный процесс и потому — это история развития философских идей, а не история жизни и творчества отдельных философов. Общезнакомая схема исторического развития, согласно Яковенко, выглядит так: от греческого космозизма к немецкому гносеологизму и начинающемуся онтологическому повороту в современной философии.

Отмечается также убеждение Б.В. Яковенко в том, что никакой национальной философии не существует. По его мнению, философия, как и наука в целом, может быть только интернациональной. Второй основной его тезис касательно развития философии состоит в том, что философия должна быть самостоятельной, независимой от других отраслей человеческого познания и знания. Она не должна быть служанкой ни богословия, ни науки.

В статье приводятся также различные этапы разработки русским философом своего варианта концепции плюралистической философии. По мнению Яковенко, познать сущее как основной объект философии способна лишь плюралистическая философия.

**Ключевые слова:** трансцендентальный плюрализм, история русской философии, неокантианство, феноменология

### ВВЕДЕНИЕ

Философское творчество Б.В. Яковенко — это яркий пример безмерной преданности своему делу. Достаточно рано определившись как со своим жизненным призванием, так и с самостоятельной философской позицией, он до конца своих дней оставался им верен, последовательно и настойчиво отстаивая право философии на независимость, а философа — на свою точку зрения.

Революционный пафос родителей и своей юности Яковенко трансформировал в критический дух своей философской системы, главной особенностью которой стало неприятие какого бы то ни было догматизма и постоянный поиск истинно-сущего. Убежденный сторонник единой истории мировой философской мысли, он видел свою миссию в открытии этой истории для русской интеллектуальной общественности и включению зарождающейся русской философии в общее движение мирового философского духа.

Следует также отметить, что в биографии философа открывается все больше и больше различных подробностей [См., напр.: 2—5], не в последнюю очередь и потому, что творчество Яковенко становится предметом анализа все большего количества исследователей как в России, так и за рубежом.

Хотя, казалось бы, совсем недавно картина была иной. Например, еще в предисловии к избранным работам Яковенко составитель этого тома и известный исследователь его творчества А.А. Ермичев замечает, что имя русского философа «сегодня знакомо только небольшому кругу философски образованных читателей» [1. С. 5]. Но уже спустя 12 лет тот же автор указывает на то, что имя Яковенко уже «стало привычным для небольшого круга философски образованных читателей» [2. С. 71].

Следует указать на два современных отечественному философу направления философской мысли, оказавших на него наибольшее влияние. Первое — это неокантианство марбургского образца, в котором основную роль он отводит системе Германа Когена. Несмотря на то, что в Германии Яковенко учился у Виндельбанда и Риккерта, его философские симпатии были на стороне Когена. На самому себе заданный вопрос о том, какая из двух неокантианских школ в большей степени соответствует традиции философской мысли и свободна от психологических заблуждений, он дает однозначный ответ: это марбургская школа неокантианства, а еще точнее, философская система ее основателя Германа Когена. Определяя перспективы развития философской мысли и, соответственно, своих философских устремлений, отечественный философ отмечает: «Мы должны с самого начала заявить, что наши надежды лежат в направлении философии марбургцев, философии Когена» [6. С. 265].

Главную заслугу Когена Яковенко видит в том, что тому удался синтез двух великих систем немецкой классической философии, а именно Канта и Гегеля. Причем производит этот синтез искусно, используя сильные стороны обоих философов и таким образом открывая новую страницу в поступательном развитии мировой философии [Более подробно об отношении Яковенко к философии Германа Когена и неокантианству в целом см.: 7].

Именно такой подход, культивировавшийся Когеном в отношении к философскому творчеству, совмещавший в себе как строго критическую и конструктивную мысль, так и стремление всеми силами сохранять и преумножать историко-философские традиции, предоставлял возможность и его ученикам не быть только апологетами концепции учителя, но искать свои собственные пути к научной истине в безбрежном океане философских задач и проблем.



Другим философским направлением, которому Яковенко уделяет повышенное внимание и которое, несомненно, оказало влияние на его собственные взгляды, стала феноменология. Отечественный философ приветствует, прежде всего, антипсихологические усилия Э. Гуссерля и его последователей и учеников. Яковенко особо подчеркивает то, что именно Гуссерль впервые в истории философии «выдвинул требование полнейшего антипсихологизма» [8. С. 583].

Кроме того, отечественный философ выделяет еще два достижения учения основателя современной феноменологии, которые делают его, убежден Яковенко, несомненным лидером новой эпохи развития философского мышления. Это — закрепление за логической сферой идеальной реальности, которая обладает такой же бытийной сущностью, как и простые предметы. И — доказательство того, что в основании акта философского познания лежит акт интеллектуальной интуиции.

Однако так же, как и с оценкой неокантианства когеновского образца, феноменология гуссерлевского образца воспринимается Яковенко не апологетически, а критически. И у Когена, и у Гуссерля отечественный философ находит очевидные недоработки, а то и заблуждения, которые, по его мнению, следует преодолеть в следующем историческом усилении философии.

Если обобщить все претензии Яковенко к феноменологии, то можно указать на две основные, взаимосвязанные между собой и определяющие все остальные, — это догматизм и психологизм. То есть, согласно Яковенко, получается, что то, против чего и выступала гуссерлевская феноменология в своих программных заявлениях, является на самом деле имплицитным фактором ее становления и развития. Просто данные характеристики лежат не на поверхности этого современного философского направления и поэтому выявляются только при более детальном и критическом рассмотрении.

Яковенко называет догматизм гуссерлевской феноменологии «догматизмом сознания» в отличие от догматизма системы в гегелевской феноменологии. Именно такой догматизм, по его мнению, не позволяет современной феноменологии признать то, что она в действительности «совершенно очевидно, образует некую точку зрения и значимо представляет собой некую теорию» [15. С. 344], а не описывает феномены вне какой-либо точки зрения. Еще одним роковым заблуждением в феноменологии Гуссерля, как полагает отечественный философ, является феномен интенциональности, который на самом деле «не есть нечто налично-фактическое и дескриптивно находимое, но напротив того — нечто теоретически придуманное. То, что в познании выявляется как непосредственно находимое, есть или конкретно(абстрактно-)предметное нечто, либо пережитое психическое состояние познания. Но эти два момента никогда и нигде не обнаруживаются в познании вместе и одновременно; и так же они в принципе не связаны друг с другом» [15. С. 345]. Сам же философ готов признать выдающуюся пропедевтическую роль феноменологической установки для начала философствования, функция которой должна ограничиваться функцией «пропедевтической подготовки к усмотрению сущностей» [15. С. 347].

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ, КАК ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ

Яковенко — революционер духа. Его критика абсолютна. Его плюрализм — только возможность не подвергнуть критической аннигиляции и свои собственные утверждения. Его девизом могло бы стать переиначенное выражение Декарта «Критикую, следовательно, существую». Яковенко можно смело записывать в рекордсмены философской критики. Такой объем критикуемой литературы на различных языках и такое количество критикуемых авторов вряд ли можно встретить у какого-то другого философа.

Яковенко повезло с учителями и коллегами. Но среди них выделяется имя родоначальника баденского неокантианства Вильгельма Виндельбанда тем, что его метод анализа и представления историко-философского материала, несомненно, стал эталоном для историко-философских штудий и отечественного философа. Те оценки, которые он дал творчеству выдающегося немецкого философа, мы вполне можем отнести на счет самого Яковенко, его историко-философских построений.

Прежде всего, история философии для него — это единый целостный процесс, и потому это история развития философских идей, а не история жизни и творчества отдельных философов. И хотя понятно, что развивают эти идеи конкретные философы и философские школы и направления, их выбор у него продиктован тем вкладом, который они внесли или вносят в общеполитическую схему исторического развития. Она у Яковенко достаточно проста: от греческого космолизма к немецкому гносеологизму и начинающемуся онтологическому повороту в современной философии.

Главным инструментом, позволяющим современной философии осуществлять этот поворот, является, согласно русскому философу, разрешение проблемы психологизма. И здесь именно у Виндельбанда в его «Прелюдиях» он находит четкие основания для разделения психологических и логических законов. Если первые, согласно немецкому философу, выступают принципами объясняющей науки, имеющей дело с отдельными фактами нашей душевной жизни, то вторые, напротив, обращаются к таким свойствам фактов, которые делают последние общезначимыми.

Кроме того, Яковенко отмечает у Виндельбанда четкость и ясность изложения даже самого трудного материала, краткость, не упускающую, а напротив, выделяющую самое важное и основное. Следование таким установкам историко-философского исследования позволяет самому Яковенко на основе разно-стороннего и глубокого анализа различных философских школ и многочисленных отдельных философов давать их позициям краткие и достаточно содержательные характеристики. В частности, философское кредо той школы неокантианства, к которой принадлежал сам Виндельбанд, то есть баденской школы, Яковенко кратко, но емко и точно формулирует следующим образом: «Все отдельные науки занимаются рассмотрением того, что есть, бытия, данного, фактов. Философия своим исключительным предметом имеет не то, что есть, а то, что должно быть, долженствующее быть, заданное, идеалы, ценности. Философия есть наука о должном или ценностях» [9. С. 477].

Следует указать на еще одну, пожалуй, самую главную специфическую черту историко-философских исследований Яковенко — это многочисленные исследования современных ему философских школ, направлений и отдельных философов. Можно как угодно скептически относиться к его чрезмерно субъективным оценкам и выводам, но нельзя не признать того вклада, который он сделал в ознакомление философской общественности с такими направлениями, как неокантианство, феноменология, прагматизм, с такими национальными (согласно территориальному, но не содержательному составу) школами философии, как итальянская, чешская, немецкая, американская. Причем здесь следует отметить, что анализ производился по первоисточникам, по тем работам, которые появились на национальных языках и в национальных издательствах.

Ни одна национальная история философии не вызывала у Яковенко такого интереса, как история русской философии. К этой теме он обращался на протяжении всей своей творческой жизни, публикуя обзоры и очерки по истории русской философии на различных языках и, как и в отношении к истории западной философии, делая акцент на анализе современных ему тенденций и авторов.

В отличие от представителей так называемой русской религиозной философии Б.В. Яковенко убежден в том, что никакой национальной философии не существует. По его мнению, философия, как и наука в целом, может быть только интернациональной.

Второй основной его тезис касательно развития философии состоит в том, что философия должна быть самостоятельной, независимой от других отраслей человеческого познания и знания. Она не должна быть служанкой ни богословия, ни науки.

Опираясь на подобные утверждения, Яковенко вынужден прийти к печальным выводам в отношении наличия русской философии. По его стойкому убеждению, таковой нет и быть не может. Что же касается действительно самостоятельного философского интереса в России, то о нем, согласно Яковенко, можно вести речь не ранее, чем с начала XX века, да и то достаточно осторожно. Только к этому времени философия в России постепенно освобождается от влияния религии и науки и начинает осознавать свою отдельную задачу и свое самостоятельное значение.

По мнению Яковенко, развитие философии может происходить только в рамках уже существующей традиции философского мышления, которая не отменяет и возможности оригинальной трактовки этой самой традиции. Поэтому для любого нового этапа в развитии философии необходимо наличие как традиции, так и оригинальности. Опираясь на эту формулу движения философской мысли, отечественный философ вынужден прийти к неутешительным выводам в отношении русской философии: «...русский дух не жил еще до сих пор в полной мере традицией... и не дал еще ничего действительно оригинального... Все, что Россия имела и дала философского, все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько господствующих чужих течений» [10. С. 713].

Но Яковенко нельзя причислять к пессимистам и отрицателям каких бы то ни было философских перспектив у России. Напротив, печальные выводы относительно ее философского прошлого, по его убеждению, являются интеллектуальным вызовом настоящим и будущим поколениям российских философов, чтобы больше трудиться на благо философии, подготавливая «единственный и, по всем видимостям, неминуемый момент ее воистину самостоятельного и по правде оригинального и творческого выступления» [11. С. 842].

### **ФИЛОСОФИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПЛЮРАЛИЗМА**

Предметом философии Яковенко определяет Сущее. Оно не очевидно и даже более того — скрыто от непосредственной чувственно-пространственной реальности. Поэтому жизнь как таковая, обыденная жизнь простого человека ничего сказать об искомом Сущем не может. Приближается к таковому, по мнению отечественного философа, культура, но и она способна лишь частично постигнуть смысл Сущего.

И только философия как высший продукт культуры может претендовать на познание этого Сущего. Однако и не любая философия; монизм, дуализм и даже монодуализм, согласно Яковенко, из-за своей метафизической предвзятости ограничивают сами себя и свои возможности в постижении истинно-сущего, которое по природе своей множественно.

Поэтому, заявляет он, познать такое Сущее, как «Всемножественное Всесущее Все», способна лишь «плюралистическая философия, которая по своему гносеологическому подходу будет до конца критико-мистична, в своей онтологии подлинно трансцендентальна (отнюдь не трансцендентна), а в своей морали абсолютно свободна, абсолютно демократична» [11. С. 839].

Разработкой своего варианта концепции плюралистической философии Яковенко занимался в течение всей своей творческой жизни. Первым свидетельством такой разработки стал доклад «Что такое трансцендентальный метод?» (1909 г.), представленный Яковенко на III Международном конгрессе по философии. В нем он заявляет, что, как и у всех наук, у философии есть свой предмет и свой метод. Предметы философии — это трансцендентальные предметы, соответственно, философский метод — есть трансцендентальный метод.

Прояснить свою позицию в отношении трансцендентального метода и трансцендентализма как такового Яковенко пытается в другой своей работе, которая уже самим своим названием делает заявку на ее программный характер. Статья «Что такое философия? (введение в трансцендентализм)» (1911/12 гг.) претендует на то, чтобы предложить последнее общее определение философии через ее как историческое, так и систематическое изложение. То есть здесь представлена глобальная схема развития всей философской мысли и дана оценка ее ограничений, заблуждений, их преодоления и перспектив. В общем-то, представлена схема, по которой написаны почти все содержательные статьи Яковенко.

Исходный тезис философа — единство философии, несмотря на все многообразие философских учений и систем. Едина благодаря единому предмету и еди-

ному методу. Что касается предмета, то им является «Сущее во всем своем целом, во всех своих деталях, во всех своих обнаружениях, — значит, Сущее как Сущее» [12. С. 95].

Что касается метода, то единым философским методом является «критическая, разумная интуиция, стремление опознать Сущее во всей его неприкосновенности и своеобразности, — значит, таким, каково оно есть» [12. С. 95]. Этот метод осуществляет рационально-интуитивный поиск Сущего.

Продолжая далее свою схему, Яковенко указывает на дуалистическую схему философского мышления, которая довлеет над ним и обуславливает его заблуждения. Опять же этот дуализм обусловлен как внешними, историческими обстоятельствами, так и обстоятельствами внутренними, систематическими.

Что касается первых обстоятельств, то более конкретно это — постоянное слияние с другими сферами, и Яковенко рассматривает их: религия, искусство, государство и наука. Вторые обстоятельства — это те изначальные предрассудки, которые детерминируют философское мышление. К таковым он относит натурализм, психологизм, интенционализм.

Продолжая рассматривать и анализировать тему трансцендентализма, начатую в более ранних статьях и докладах, Яковенко и в работе «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще (второе, более специальное введение в трансцендентализм)» (1912—13) старается показать, что само развитие современной ему философии подводит к необходимости выводов, о которых он и пишет в этой статье. Прежде всего, он указывает на то, что проблема трансцендентности является центральной проблемой философии, более того, является почвой, на которой философия только и могла зародиться.

Всю философскую традицию решения проблемы трансцендентности Яковенко делит на две эпохи: натуралистическую и гносеологическую. Первая продолжалась до Канта и не могла поставить решение проблемы на верные гносеологические рельсы, так как не обладала правильными понятиями познания и сознания, что удалось предложить только Канту. Однако лишь современная философия, по мнению отечественного мыслителя, дала проблеме трансцендентности такое гносеологическое решение, которое подготовило почву для следующего этапа постижения сущего, а именно онтологического. Как и в предыдущих и в последующих работах Яковенко, в данной статье основное внимание уделяется критике гносеологических построений различных философов.

Но вот как именно плюрализм разрешает вечную философскую проблему трансцендентальности, конкретного ответа Яковенко и в этой своей работе не дает. Создается впечатление, что решение должна содержать в себе «магия ажурных словосочетаний», которыми философ сопровождает свои рассуждения о его форме плюрализма. Например, такая сентенция со множеством курсивов: «*Само множественное едино, ибо оно есть оно, именно множественное множественности; едино как множественность... самую свою множественностью множественности множественного; едино как множественность не „в“ множественном, а множественным множественности множественного*» [13. С. 240]. Или такая, в самом конце статьи, где помимо частого курсива, усилить смысл выражений,

по мысли Яковенко, должны и слова с заглавной буквы: «Адекватное выражение Сущего во всей сущей его сущности и во всем сущностном его существовании можно дать, стало быть, лишь в терминах *трансцендентально Множественного или множественно Трансцендентального*. А подлинной системой *Сущего* может быть только *плюралистический трансцендентализм или трансцендентальный плюрализм*» [13. С. 243].

Повторяя последовательность своей критики всех философских систем древности и современности, основанных на дуалистической, монистической или монодуалистической парадигме решения проблемы сущности бытия, которой Яковенко придерживался в своих более ранних работах, он и в своей статье «Сущность плюрализма» (1928) сосредотачивает внимание на ответах критикам плюрализма. Все возражения в адрес плюрализма, по его мнению, можно сконцентрировать в четырех основных.

Первое, отмечающее характер единства реального в философском мышлении, касается того, что, обращаясь к опыту как наличию множественности, плюрализм тем не менее вынужден говорить о нем как некоем единстве. Что, однако, как замечает Яковенко, на самом деле истинным возражением и не является, вынуждая лишь уточнить, что в плюрализме речь идет о таком простом единстве, которое «полностью принимает в себя любую множественность» [14. С. 287].

Второе возражение основано на преувеличении значения социально-культурного контекста существования философского знания. Оно исходит из того, что плюрализм переносит на характер сущего схему существования социума, в котором общественный организм является совокупностью индивидов. Отмечая примитивность такой экстраполяции социального в теорию познания, Яковенко все же соглашается с тем, что «культурно и исторически плюрализм возникает в эпоху утверждения демократии и социализма...» [14. С. 288].

Два последних возражения философ считает принципиальными, так как касаются они характера самого процесса познания. Первое из них касается того факта, что множественность в познании выступает лишь моментом искомого единства, находящего свой высший предел в установлении закона. Однако здесь, по мнению Яковенко, мы имеем дело с утверждением точки зрения мыслящего субъекта, его доминирующей позицией в бытии. В реальности же между многими вещами и процессами нет никакой связи.

Тут уже, согласно философу, возникает и последнее возражение, указывающее на то, что даже если между предметами и нет никаких отношений, сам познавательный акт есть установление отношения между субъектом и объектом. В этом возражении Яковенко обнаруживает рецидив психологизма, заявляя о том, что акт познания и содержание познания (смысл) никак «друг с другом не связаны — ни логически, ни каузально» [14. С. 290].

Заканчивает свою работу о сущности плюрализма Яковенко рассуждениями о методе, где уже не дает места никакому плюрализму, подчеркивая, что «в своей теории познания плюрализм выдвигает критическую и рациональную интуицию в качестве единственного существенного источника истины и достоинства фило-

софствования» [14. С. 291], что позволяет истинному плюрализму в учении об истине утверждать «одновременно и абсолютность, и многообразие истин», в учении о бытии — «одновременно и многообразие, и равную абсолютность сущностей», в этике — «подлинное многообразие и равную абсолютность нравственного самоутверждения личности», в учении о красоте — «многообразие и одинаковую абсолютность проявлений прекрасного», в области религии — «многообразие и одинаковую абсолютность всех проявлений и форм святого» [14. С. 291].

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если и имеет смысл говорить о влиянии философии Яковенко на последующую традицию, то, скорее, следует говорить в целом о таких явлениях, как русское неокантианство (или, шире, русское западничество) и онтологический поворот в философии XX века, поскольку прямых учеников или последователей у Яковенко не было и родоначальником отдельной философской традиции в силу своей преимущественно критической ко всем без исключения философским традициям позиции он также не стал.

Что касается онтологического поворота, то здесь отечественный философ оказался в числе тех, кто не только диагностировал этот поворот как исторический факт, но и стал одним из его творцов, в числе других русских философов, таких как Н.О. Лосский, С.Л. Франк, В.Э. Сеземан.

Более продуктивным, если так можно выразиться, оказался его критический настрой в полемике с представителями русской религиозной философии и отстаивании общемировой значимости философских усилий русских неозападников. Яковенко со всей силой своего темперамента включился в полемику вокруг журнала «Логос», отвечая на обвинения Эрн в извращении, то есть рационализации, платоно-христианского термина Логос и забвении русской философской традиции. Не остались без критического анализа и появляющиеся работы основных представителей русской религиозной философии — Бердяева, Булгакова, Флоренского и других. Полагая причиной активизации творчества русских религиозных философов их болезненную реакцию на истинно-философское движение, связанное, по мнению Яковенко, с деятельностью русских неозападников, он предрекает религиозной философии в России скорую смерть.

Однако, скорее всего, судьбой русской философии является никогда не прекращающийся спор, дискуссия, философский диалог двух направлений, одно из которых ориентирует философию на религию, другое — на науку. И на этом пути развития русской философии Б.В. Яковенко занимает достойное место как ярый и яркий поборник научности философии, не в последнюю очередь благодаря последовательной критике им религиозной философии в России.

© Белов В.Н., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Ермичев А.А.* О неокантианце Б.В. Яковенко и его месте в русской философии // Яковенко Б.В. *Мощь философии*. СПб.: Наука, 2000. С. 5—45.
- [2] *Ермичев А.А.* Жизнь и философия Бориса Валентиновича Яковенко // Борис Валентинович Яковенко / под ред. А.А. Ермичева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 71—123.
- [3] *Магид С.* Философ Яковенко. Подготовительные материалы // Борис Валентинович Яковенко / под ред. А.А. Ермичева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 9—71.
- [4] *Ренна К.* Борис Яковенко и европейская философская культура: биографическая реконструкция // Борис Валентинович Яковенко / под ред. А.А. Ермичева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 123—143.
- [5] *Шитов А.М.* Архив Б.В. Яковенко в Праге // Борис Валентинович Яковенко / под ред. А.А. Ермичева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 509—515.
- [6] *Яковенко Б.В.* Обзор немецкой философии // Логос. М., 1910. Кн. 1. С. 250—267.
- [7] *Белов В.Н.* Б.В. Яковенко и неокантианство // Борис Валентинович Яковенко / под ред. А.А. Ермичева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 288—306.
- [8] *Яковенко Б.В.* Философия Эд. Гуссерля // Яковенко Б.В. *Мощь философии*. СПб.: Наука, 2000. С. 581—628.
- [9] *Яковенко Б.В.* Вильгельм Виндельбанд // Яковенко Б.В. *Мощь философии*. СПб.: Наука, 2000. С. 473—485.
- [10] *Яковенко Б.В.* О положении и задачах философии в России // Яковенко Б.В. *Мощь философии*. СПб.: Наука, 2000. С. 711—740.
- [11] *Яковенко Б.В.* Очерки русской философии // Яковенко Б.В. *Мощь философии*. СПб.: Наука, 2000. С. 740—843.
- [12] *Яковенко Б.В.* Что такое философия? (введение в трансцендентализм) // Яковенко Б.В. *Мощь философии*. СПб.: Наука, 2000. С. 91—164.
- [13] *Яковенко Б.В.* Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще (второе, более специальное введение в трансцендентализм) // Яковенко Б.В. *Мощь философии*. СПб.: Наука, 2000. С. 164—244.
- [14] *Яковенко Б.В.* Сущность плюрализма // Яковенко Б.В. *Мощь философии*. СПб.: Наука, 2000. С. 282—295.
- [15] *Яковенко Б.В.* Kritische Bemerkungen über die Phänomenologie (Критические заметки о феноменологии) // Антология феноменологической философии в России. Т. 2. Сост., общая редакция, предисл. и комм. И.М. Чубарова. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 2000. С. 342—353.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-133-144

## RUSSIAN EUROPEAN B.V. YAKOVENKO

V.N. Belov

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)  
Miklukho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russia, 117198

**Abstract.** The article analyzes the creativity of one of the most famous Russian neokantians Boris V. Yakovenko. Despite the fact that the work of Yakovenko becomes the subject of analysis of an increasing number of researchers both in Russia and abroad, it has not yet taken place in a systematic



analysis. The article attempts to consider the philosophical creativity of the Russian philosopher systematically, revealing both the main directions of European thought that had the greatest influence on the position of Yakovenko and the main areas of philosophy to which the efforts of the national thinker were directed. These, according to the author, include the history of philosophy and the system of so-called transcendental pluralism.

It is pointed out that the history of philosophy for Yakovenko is a single holistic process and therefore is the history of the development of philosophical ideas, and not the history of life and work of individual philosophers. According to Yakovenko, the general philosophical scheme of historical development looks like this: from Greek cosmism to German epistemology and the beginning ontological turn in modern philosophy.

There is also the belief of B.V. Yakovenko that there is no national philosophy. In his opinion, philosophy, as well as science in General, can only be international. His second main thesis concerning the development of philosophy is that philosophy should be independent from other branches of human knowledge and knowledge. She must not be a servant of theology or science.

The article also presents various stages of the Russian philosopher's development of his version of the concept of pluralistic philosophy. According to Yakovenko, only pluralistic philosophy is able to know the essence as the main object of philosophy.

**Key words:** transcendental pluralism, history of Russian philosophy, neokantianism, phenomenology

## REFERENCES

- [1] Ermichev AA. *O neokantiaze B.V. Jakovenko I ego meste v russkoji filosofii* [About Neokantianer B.V. Yakovenko and his place in Russian philosophy]. In: Jakovenko BV. *Moch filosofii* [Power of philosophy]. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 5—45. (In Russ.).
- [2] Ermichev AA. *Zhizn' i filosofija Borisa Valentinovicha Jakovenko* [The life and philosophy of Boris V. Yakovenko]. In: *Boris Valentinovich Jakovenko* [Boris V. Yakovenko]. AA Ermichev, editor. Moscow: Rossijskaja poloticheskaja enziklopedija (ROSSPEN); 2012. P. 71—123. (In Russ.).
- [3] Magid S. *Filosof Jakovenko. Podgotovitel'nie materialy* [Philosopher Yakovenko. Preparatory material]. In: *Boris Valentinovich Jakovenko* [Boris V. Yakovenko]. AA Ermichev, editor. Moscow: Rossijskaja poloticheskaja enziklopedija (ROSSPEN); 2012. P. 9—71. (In Russ.).
- [4] Renna K. *Boris Jakovenko i evropejskaja filosofskaja kultura: biograficheskaja rekonstrukcija* [Boris Yakovenko and European philosophical culture: biographical reconstruction] In: *Boris Valentinovich Jakovenko* [Boris V. Yakovenko]. AA Ermichev, editor. Moscow: Rossijskaja poloticheskaja enziklopedija (ROSSPEN); 2012. P. 123—143. (In Russ.).
- [5] Shitov AM. *Archiv BV Jakovenko v Prage* [B. V. Yakovenko archive in Prague]. In: *Boris Valentinovich Jakovenko* [Boris V. Yakovenko]. AA Ermichev, editor. Moscow: Rossijskaja poloticheskaja enziklopedija (ROSSPEN); 2012. P. 509—515. (In Russ.).
- [6] Jakovenko BV. *Obzor nemezkoji filosofii* [Overview of German philosophy]. *Logos*. 1910; (1): 250—267. Moscow. (In Russ.).
- [7] Belov VN. *BV Jakovenko i neokantianstvo* [Boris V. Yakovenko and Neo-Kantian] In: *Boris Valentinovich Jakovenko* [Boris V. Yakovenko]. AA Ermichev, editor. Moscow: Rossijskaja poloticheskaja enziklopedija (ROSSPEN); 2012. P. 288—306. (In Russ.).
- [8] Jakovenko BV. *Filosofija Ed. Gusserlja* [The Philosophy of Ed. Husserl] In: Jakovenko BV. *Moch filosofii* [Power of philosophy]. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 581—628. (In Russ.).
- [9] Jakovenko BV. *Vil'gel'm Vindel'band* [Wilhelm Windelband]. In: Jakovenko BV. *Moch filosofii* [Power of philosophy]. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 473—485. (In Russ.).
- [10] Jakovenko BV. *O poloshenii i zadachach filosofii v Rossii* [On the position and tasks of philosophy in Russia]. In: *Jakovenko BV. Moch filosofii* [Power of philosophy]. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 711—740. (In Russ.).
- [11] Jakovenko BV. *Ocherki russkoji filosofii* [Essays on Russian philosophy]. In: Jakovenko BV. *Moch filosofii* [Power of philosophy]. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 740—843. (In Russ.).

- [12] Jakovenko BV. *Chto takoje filosofija? (vvedenije v transzentalizm)* [What is philosophy? (introduction to transcendentalism)]. In: Jakovenko BV. *Moch filosofii* [Power of philosophy]. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 91—164. (In Russ.).
- [13] Jakovenko BV. Ob immanentnom transzendentizme, transzendentnom immanentizme i dualizme voobzhe (vtorje, bolee spezial'noe vvedenije v transzentalizm) [On immanent transcendence, transcendent immanentism and dualism in general (the second, more special introduction to transcendentalism)]. In: Jakovenko BV. *Moch filosofii* [Power of philosophy]. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 164—244. (In Russ.).
- [14] Jakovenko BV. *Suzhnost' pljuralizma* [Essence of pluralism]. In: Jakovenko BV. *Moch filosofii* [Power of philosophy]. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 282—295. (In Russ.).
- [15] Jakovenko BV. Kritische Bemerkungen über die Phänomenologie (Kriticheskije zametki o fenomenologii) [Critical notes on phenomenology]. In: Antologija fenomenologičeskoi filosofii v Rossii. Chubarov IM, editor. M.: Logos, Progress-Tradizija, 2000. P. 342—353. (In Russ.).

**Для цитирования:** Белов В.Н. Русский европеец Б.В. Яковенко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 133—144. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-133-144.

**For citation:** Belov V.N. Russian European B.V. Yakovenko. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 133—144. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-133-144.

**Сведения об авторе:**

Белов Владимир Николаевич — доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: belov\_vn@rudn.university).

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-145-171

## «ХОЧУ БЫТЬ ПРОФЕССОРОМ ФИЛОСОФИИ»... ИСТОРИЯ ОДНОГО «ПРОЕКТА» И.С. ТУРГЕНЕВА

В.В. Ванчугов

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
*Ленинские горы, д. 1, Москва, Россия, 119991*

Статья посвящена начальному этапу творческого пути И.С. Тургенева, когда он намеревался посвятить себя занятиям философией. В первой части историко-философского исследования представлен студенческий этап жизни, приобщение Тургенева к университетскому курсу философии сначала в Московском, затем в Петербургском университетах. В Московском университете это произошло благодаря профессору М.Г. Павлову, последователю шеллингианской философии, читавшему физику в натурфилософском формате. В Петербургском университете Тургенев слушает курс лекций по метафизике А.А. Фишера, который одним из первых приступил к чтению философии в соответствии с уваровской идеологической триадой «православие, самодержавие, народность». Во второй части рассматривается зарубежный период. Окончив курс по филологическому факультету С.-Петербургского университета в 1837 году, весной следующего года Тургенев отправляется «доучиваться» в Берлин, будучи убежденным, что в России возможно только набраться некоторых приговорительных сведений, а источник настоящего знания находится за границей. Здесь он изучал древние языки, историю, постигал философию Гегеля под руководством профессора Вердера. После прибытия в университет Шеллинга слушает его лекции и готовит для российского журнала перевод некоторых разделов его учения. Завершающая часть статьи дает представление об обстоятельствах попыток получения степени магистра, занятия кафедры философии. В начале 1842 года, предоставив диплом на степень кандидата, данный ему от Петербургского университета, Тургенев просил Совет Московского университета допустить его к испытанию на степень магистра философии, имея намерение занять пустующую здесь долгое время кафедру философии. Потерпев неудачу в Москве, отправляется в Петербург, где сдает соответствующие искомым степени экзамены. Однако не предоставив требуемую для подобной процедуры диссертацию, не получает ученую степень магистра философии и в дальнейшем целиком посвящает себя литературной деятельности, сохранив интерес к философским проблемам, которые будут решаться им уже в прозаическом формате.

**Ключевые слова:** образование, университет, студент, кандидат, магистр, профессор, кафедра, учебный процесс, экзамен, лекция, идеология, философия

Вспоминая свое знакомство с Иваном Сергеевичем Тургеневым и последующее общение (зимой 1877/78 г.), П.А. Кропоткин отметил, что, желая развить мысль, тот не прибегал к аргументам, хотя был мастер вести философский спор, а говорил, как и писал, — образами [12. С. 397] (1). Однако было время, когда Тургенев, желая развить мысль, предпочитал прибегать к аргументам и намеревался принимать участие в ведении философских споров в академической среде.

Детство его прошло в имении Спасское-Лутовиново, что неподалеку от Мценска Орловской губернии, но чтобы дать детям образование, Тургеневы затем поселились в Москве. Вскоре отец заболел, и доктора посоветовали ему отпра-

виться за границу, чтобы сделать там операцию. Поместив детей — Ивана и Николая — в пансион Вейденгаммера, он уехал с женой в Париж. Пансион размещался на углу Гагаринского переулка и Староконюшенной, с небольшим числом приглашенных педагогов, главным образом из лиц, служивших в Воспитательном доме. Содержатель пансиона Иван Иванович (Иоганн-Фридрих) Вейденгаммер служил учителем Университетского благородного пансиона и инспектором Воспитательного дома. Его пансион был одним из многих частных заведений для воспитанников мужского пола, предназначенных для подготовки к вступлению в военную и статскую службу. О пребывании Ивана в пансионе почти ничего не известно, и только в рассказе «Яков Пасынков» (1855) упоминается частный пансион немца Винтеркеллера, где и можно найти мелкие детали быта (2).

После кратковременного пребывания сыновей еще в одном пансионе Краузе начались их занятия дома с приглашенными учителями. Сообщая о них в письмах дяде Николаю Николаевичу Тургеневу (в марте и апреле 1831 г.), Иван, в частности, отметил: «Вторник, 31-го марта. Утром приехал к нам г-н Дубле; композиция моя была „L'Homme vain“ (3) и окончание Мирабо речи /.../. После был г-н Платон Николаевич. Из алгебры мы делали задачи /.../. Пообедавши, был г-н Щюровский. Мы говорили после класса, как ты думаешь, о чем: о философии!.. еще более... мы углублялись в глубочайшую премудрость и пр. и пр.» [6. С. 124].

Этому разговору о философии тринадцатилетний Иван обязан был Григорию Ефимовичу Щуровскому. Выходец из московской мещанской семьи, из-за бедности отдан был матерью в Воспитательный дом, где и получил фамилию от купца Щурова, пожертвовавшего деньги на его воспитание. Отучившись в гимназии при Воспитательном доме, в 1822 году Григорий был определен опекуном советом на медицинский факультет Московского университета, который окончил в 1826 году со званием лекаря 1-го отделения, после чего был оставлен для подготовки к экзамену на степень доктора медицины, одновременно давая уроки в пансионе Вейденгаммера. Еще будучи студентом, он посещал лекции и на физико-математическом отделении, в основном — по химии, физике, зоологии и ботанике, и среди преподавателей особое внимание его привлек Михаил Григорьевич Павлов — доктор медицины и ординарный профессор физики, минералогии и сельского хозяйства, известный современникам как апологет и агитатор философии Шеллинга.

Помимо круга наук по своей кафедре, Павлов читал в разное время также физику, исходя при этом из преимущества «умозрительного» научно-философского метода исследования перед «эмпирическим» [14. С. 1—41]. Этот подход демонстрируется и в издаваемом им журнале «Атеней» (1828—1830), где печатались его сочинения по философии и физике (4). А.И. Герцен, учившийся в университете с 1829 по 1833 г., указывал в воспоминаниях («Былое и думы». Часть четвертая), что германская философия была привита Московскому университету Павловым, который преподавал введение к философии вместо физики и сельского хозяйства, при этом «физике было мудро научиться на его лекциях, сельскому хозяйству — невозможно, но его курсы были чрезвычайно полезны. Стоя в дверях физико-математического отделения, он останавливал студентов вопросом:

„Ты хочешь знать природу? Но что такое природа? Что такое знать?“», и в ответ на эти вопросы Павлов далее излагал учение Шеллинга и Окена. Щуровский и был как раз одним из таких студентов, оказавшихся под натурфилософским воздействием Павлова (5). А потому нам понятны отчеты Ивана любимому дяде о ходе занятий весной 1831 года: «Суббота, 4-го февраля. Утром от 8-10 был — латинский учитель: толковал урок, написал очень хорошо, и начались рассуждения о медицине, о натуре, о философии; словом, г-н Щюрковский есть философ» [6. С. 128]; «После обеда был г-н Щюрковский, учитель латинского и философии. Он занимался с нами, и я получил „очень хорошо“» [Там же. С. 129]. Вряд ли что понимал из сказанного о философии Иван Тургенев, однако можно с уверенностью сказать, что, благодаря этому наставнику, он имел на тот момент исключительно положительные впечатления.

Летом 1833 года Тургенев готовится к поступлению в университет, и о его жизни в этот период можно получить представление по повести «Первая любовь» (1860): «Я жил в Москве у моих родителей. Они нанимали дачу около Калужской заставы, против Нескучного. Я готовился в университет, но работал очень мало и не торопясь» [8. С. 304]. Тем временем в университете готовились к выходу в жизнь студенты старших курсов. По результатам выпускных экзаменов на отделении физических и математических наук и диссертационному сочинению «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» студенту Герцену присуждена серебряная медаль и звание кандидата. А в торжественном собрании университета профессор отделения словесных наук Н.И. Надеждин произнес речь «О современном направлении изящных искусств», в которой особое внимание уделялось проявлению «духа народности»: «Теперь уже как необходимое следствие сей естественности является равно могущественное современное направление современного героя к народности, составляющее также отличительный признак его вырабатывающейся физиономии. Разумею под народностью то патристическое одушевление изящных искусств, которое, питаясь родными впечатлениями и воспоминаниями, отражает в своих произведениях родное благодатное небо, родную святую землю, родные драгоценные предания, родные обычаи и нравы, родную жизнь, родную славу, родное величие» [17. С. 346—347].

Этот год стал знаменательным годом для внутренней политики в целом и системы образования в частности, где начался переход обучения на новые «начала». Министерство народного просвещения в марте возглавил С.С. Уваров. Годом ранее, еще будучи заместителем Ливена, он сделал набросок письма, чтобы представить императору свои соображения относительно принципов внутренней политики, в которой немаловажную роль играло и его ведомство: чтобы отечество усиливалось и благоденствовало, следует придерживаться трех «великих государственных начал» — «национальной религии», «самодержавия» и «народности». Эта триада повторяется и в отчете о ревизии Московского университета, представленном императору 4 декабря 1832 года, где Уваров сообщает о необходимости наличия у нас «правильного, основательного» образования, которое следует соединить «с глубоким убеждением и теплою верою в истинно русские

охранительные начала православия, самодержавия и народности» (6). Ну а после вступления в полное управление министерством в циркулярном предложении, предназначавшемся для попечителей всех учебных округов, до сведения причастных к ведомству лиц доносилось, что их общая обязанность состоит в том, «чтобы народное образование совершалось в соединенном духе православия, самодержавия и народности» [4. С. XLIX—L. (С. XLIX)] (7).

Министр выразил уверенность, что каждый профессор и наставник, проникнувшись одним и тем же чувством «преданности трону и отечеству», использует все свои силы и дарования, чтобы сделаться «достойным орудием правительства и заслужить полную доверенность оно́го»; что всяк на своем месте доведет преподавание вверенной ему науки или ремесла до совершенства, «посвящая всего себя на образование юношества» [4. С. L]. Так Уваров сразу же четко определил, каковы критерии истинного просвещения для тех, кто работает, точнее, служит отечеству по его ведомству: образование юношества в духе «охранительных начал», изучение всего и вся таким образом, чтобы прошедшие высшую школу оставались приверженцами «православия, самодержавия и народности» всю свою сознательную жизнь.

Так что Ивану Тургеневу предстояло вступить в «обновленный» университет. В середине июня отец отправляется к помощнику попечителя Московского учебного округа Д.П. Голохвастову с просьбой разрешить Ивану, не достигшему 15 лет, держать вступительные экзамены в университет. На эту просьбу Голохвастов отвечает отказом, ссылаясь на правила Министерства народного просвещения от 18 марта 1831 г., согласно которым в студенты должны приниматься юноши не моложе 17 лет. Тогда С.Н. Тургенев ходатайствует за сына перед директором училищ Московской губернии М.А. Окуловым. Тот посещает Голохвастова, но в итоге получает ответ, что без особенного приказа министра он сделать этого не может.

Тогда Окулов отправляет Уварову письмо: «Был у меня вчера́сь Сергей Николаевич Тургенев. Я не знаю, знаете ли вы его, но вот в чем дело состоит: у него два сына, которых он готовил к военной службе, но меньший оказал столь великие успехи и страсть его столь велика к занятиям, что он никак и слышать не хочет о военной службе и хочет быть употреблен по статским делам и теперь желает продолжать учение в Университете. Сам же Тургенев едет в Петербург записывать старшего в Гвардии, а меньшого желал бы оставить здесь и чтобы он ходил в Университет слушать лекции и чтобы слушал оные, когда выдержит экзамен; а он мальчик таковых познаний, что не только такого рода экзамен, но даже почти может выдержать экзамен для выпуска» [5. С. 44—45]. В итоге в августе Иван пишет прошение в Правление университета о включении его после надлежащего испытания «в число своекоштных студентов по Словесному отделению», где указывает, что «от роду мне шестнадцатый год», хотя на самом деле ему 14 лет и 11 месяцев. Также в своем прошении он сообщал, что в доме своих родителей он обучался «закону божию, языкам: российскому, латинскому, немецкому, французскому, английскому, арифметике, алгебре и геометрии, физике, истории и географии» [6. С. 340].

В университетах второй год действовали новые правила о вступительных экзаменах, обязывавшие поступающих из числа получивших домашнее образование показывать «равные познания с теми, кои с успехом окончили учение в гимназии». Дело в том, что 9 ноября 1831 г. был опубликован императорский указ министру народного просвещения, из которого следовало, что до сведения монарха дошло, что в университеты часто поступают молодые люди без надлежащих предварительных познаний, отчего они не в состоянии следовать за чтением лекций, и потому вместо приобретения высшего образования теряют понапрасну время. Так что указ предписывал: «Повелеваю вам принять меры и строго блюсти, чтобы впредь в студенты университетов никто не был принимаем, не окончив в гимназиях полного курса положенных наук, не получив одобрительного о том свидетельства; тех же, кои, обучаясь дома у родителей своих, или в частных пансионах, пожелают вступить в университет, подвергать строгому испытанию во всех предметах полного гимназического учения и тогда только принимать в студенты, когда окажут равные познания с теми, кои с успехом окончили учение в гимназиях» [22. С. 458—459].

В сентябре экзамены были успешно выдержаны, и по решению Совета от 20 сентября 1833 г. Тургенев зачислен своекоштным студентом. Далее ему пришлось дать подписку в том, что он «ни к какой масонской ложе и ни к какому тайному обществу ни внутри империи, ни вне ее не принадлежит и никаких сношений с ними не имеет», а лейб-гвардии отставной штабс-капитан Николай Алексеевич Теплов поручился за то, что студент Иван Тургенев во время своего нахождения в университете будет являться в предписанной от начальства форменной одежде и своим поведением не нанесет начальству никакого беспокойства (8).

В университете в это время числилось 56 профессоров и преподавателей, обучавших 541 студента. По Уставу 1804 г. университет делился на четыре отделения: нравственных и политических наук; физических и математических наук; врачебных или медицинских наук; словесных наук, и последнее состояло из «профессорских кафедр»: красноречия, стихотворства и языка российского; греческого языка и словесности греческой; древностей и языка латинского; всемирной истории, статистики и географии; истории, статистики и географии Российского государства; восточных языков; теории изящных искусств и археологии. За первый общеобразовательный курс Тургенев прослушал русскую словесность, всеобщую историю, физику, латинский и французский языки. Позднее в «Автобиографии» (9) он сообщал, что «слушал профессоров Погодина», «старика Победоносцева, державшего студентов на ломоносовских похвальных речах и задававшего им „хрию“», а также Павлова, «последователя шеллинговской философии, читавшего по ней физику».

Однако пребывание Тургенева в Московском университете было непродолжительным. Прослушав общеобразовательный курс, он приступает в конце мая — начале июня 1834 г. к сдаче переходного экзамена, а в это время С.Н. Тургенев сообщает старшему сыну: «Со вчерашнего дня начались экзамены Вани, итак теперь наверное могу сказать, что через две недели мы выедем в Питер» [24. С. 143].

По результатам экзамена Иван оказался третьим из 13 студентов, и одним из 6, переведенных на второй курс. Но тут от его имени поступает прошение о возвращении ему документов и выдаче свидетельства для перевода в Петербургский университет: «Поступив в сей университет в число своекоштных студентов по экзамену в октябре месяце 1833-го года; а как ныне имею желание поступить для слушания профессорских лекций в Санкт-Петербургский университет, то прошу оное Правление, уволив меня из университета, снабдить надлежащим о учении моем свидетельством, с возвращением представленных мною при вступлении документов» [6. С. 340—341] (10).

Дело в том, что отец решил перевести его в С.-Петербургский университет для совместного жительства со старшим братом Николаем, который еще в конце 1833 г. определен был в столице в артиллерийское училище для последующего вступления в лейб-гвардии конную артиллерию. 18 (30) июля Иван Тургенев подал прошение о зачислении его своекоштным студентом С.-Петербургского университета (11) и был принят на первый курс, откуда по его новому прошению в сентябре (12) переведен на второй курс после сдачи переходных экзаменов.

Появился в этом учебном году «новенький» и среди преподавателей: для чтения курса древней и средневековой истории в университет принят... Н.В. Гоголь. О нем будет сказано далее, а пока особо следует отметить А.А. Фишера, которому был поручен курс философии. Приехавший в Россию когда-то на положении гувернера, немец Адам Фишер стал у нас в итоге профессором философии в Главном педагогическом институте, затем и в созданном на его основе университете. Свои лекции он читал сначала на французском языке, а затем перешел на русский, что более соответствовало духу нового направления Министерства народного просвещения. Именно он первым ввел идеи С.С. Уварова в состав российского любомудрия, изложив осенью 1834 г. в программной речи «О ходе образования в России и об участии, какое должна принять в нем философия» свой философский «символ веры».

«После сказанного мною, — заявил ординарный профессор Фишер на торжественном собрании в университете 20 сентября, обращаясь к аудитории на французском, — думаю, нельзя уже сомневаться, чтоб основания эти не были: священное уважение к религии, непоколебимая верность монарху и безусловное повиновение существующим законам» (13). Эта речь продемонстрировала коллегам Адама Фишера, что значит для философии принять «должное» направление: министерская инструкция получала «обоснование», а философия обретала статус благонадежной науки.

В начале учебного курса 1834/35 г. Фишер собирался приступить к чтению истории философских систем, но университетское начальство почему-то отменило эти лекции, уже объявленные в расписании. Тогда студенты юридического и филологического факультетов обратились в совет университета с прошением, в котором называли лекции Фишера «для себя в высшей степени полезными» и ходатайствовали о том, «чтобы совет разрешил ему чтение обещанной истории философских систем», долженствовавшей завершить «их философское образование столь же удовлетворительным образом» [3. С. 23] (14).



Профессор Фишер, вспоминал сокурсник Тургенева, «по фигуре своей всегда важный, высокого роста, в белом галстуке и синем виц-мундире», «казался нам крайне ученым мужем», — «читал нам антропологию и метафизику» [18. С. 463]. Иван Тургенев завел тетрадь, обозначив на обложке «Метафизика» и добавив пояснение: «Сокращение метафизических положений, читаемых в С.-Петербургском императорском университете ординарным профессором Фишером» [23. С. 226]. Вскоре листы стали покрываться торопливыми записями: «Всякое отправление духа, возбуждающее внутреннее чувство, происходит во времени, и как бы скоро оно не проходило, однако ж имеет какую-либо продолжительность», «Для большей ясности представим на особой таблице сии категории и суждения с протекающими от них понятиями и идеями, кои сим понятиям соответствуют, дабы воззреть всё вышепоказанное одним взглядом» [23. С. 227]. В итоге исписанными оказались 104 страницы. А вскоре студент делает набросок первой автобиографии (вероятно, в ноябре 1835 г.): «Мне 17 лет было тому с неделю. Я хочу написать все, что я знаю о себе, — всю мою жизнь. Для чего я это делаю — две причины. Во-первых, читал недавно „Les Confessions“ de J.J. Rousseau. Во мне возродилась мысль написать и свою Исповедь; во-вторых, написав свою жизнь теперь, я не стану трогать этой тетради лет до пятидесяти (если доживу), и тогда мне наверное приятно будет вспомнить, что думал, что я мечтал в то время, когда я писал эти строки. Итак, сделав exordium, необходимое всюду, я начинаю...» [25. С. 401]. Но далее одного абзаца после этого краткого введения дело не пошло.

1836 год был для Тургенева выпускной. Это время в «Мемориале» обозначено кратко: «Я не выдерживаю на кандидата. Действ<ительный> студ<ент>». Летом он держал выпускные экзамены на звание кандидата, но получил по курсу всеобщей истории у профессора И.П. Шульгина низкий балл (2  $\frac{1}{2}$ ), а потому удостоился звания только «действительного студента». Не в оправдание Тургенева, но в пояснение ситуации следует уделить небольшое внимание курсу всеобщей истории и вернуться в начало обучения Ивана в С.-Петербургском университете.

Дело в том, что к тому времени Н.В. Гоголь возмечтал обогатить науку своим курсом лекций и, не без содействия покровителей, получил должность адъюнкта по кафедре всеобщей истории при С.-Петербургском университете, имея в своем творческом активе лишь несколько беллетристических произведений. Утвержденный в должности 24 июля 1834 г., в сентябре того же года приступивший к чтению лекций, 31 декабря 1835 г. он был уволен «по случаю преобразования» университета... Чем было вызвано столь стремительное завершение ученой карьеры? Здесь уместно обратиться к воспоминаниям студента Тургенева, который был одним из слушателей «адъюнкта» Николая Васильевича: «Это преподавание, правду сказать, происходило оригинальным образом. Во-первых, Гоголь из трех лекций непременно пропускал две; во-вторых, даже когда он появлялся на кафедре, — он не говорил, а шептал что-то весьма несвязное, показывал нам маленькие гравюры на стали, изображавшие виды Палестины и других восточных стран, и все время ужасно конфузился. Мы все были убеждены (и едва ли мы ошибались), что он ничего не смыслит в истории — и что г. Гоголь-Яновский, наш профессор (он так именовался в расписании лекций), не имеет ничего общего

с писателем Гоголем, уже известным нам как автор „Вечеров на хуторе близ Диканьки“. На выпускном экзамене из своего предмета он сидел, повязанный платком, якобы от зубной боли — с совершенно убитой физиономией — и не разевал рта. Спрашивал студентов за него профессор И.П. Шульгин. Как теперь вижу его худую, длинноносую фигуру с двумя высоко торчавшими — в виде ушей — концами черного шелкового платка. Нет сомнения, что он сам хорошо понимал весь комизм и всю неловкость своего положения...» [26. С. 67].

Неудивительно, что при таком отношении к курсу всемирная история для многих студентов осталась белым пятном. Итак, по курсу всеобщей истории Тургенев получил низкую отметку. Учившийся вместе с ним Н.М. Колмаков представил ситуацию следующим образом: «Отъезд Гоголя и оставление им лекций были неожиданными и отразились на нас весьма неблагоприятно. Профессор Шульгин на экзамене задавал нам такие вопросы, которые вовсе не входили в программу лекций Гоголя /.../ Ему попался на экзамене вопрос о пытках, или так называемом Божиим суде /.../ Ответ Тургенева не понравился Шульгину /.../ он стал задавать Тургеневу другие вопросы по части хронологии и, разумеется, Шульгин достигнул своего: Тургенев сделал ошибку и получил неодобрительную отметку. Засим и кандидатство его улыбнулось» [18. С. 461—462]. Впрочем, от самого Тургенева у нас нет подробных сведений, а к свидетельствам посторонних следует относиться осторожно, учитывая искажения памяти и часто встречающуюся «студенческую мифологию» о злых профессорах, которые «валят» способных студентов.

По новому Уставу, высочайше утвержденному 26 июля 1835 г., философский факультет объединял филологическое и математическое отделения с четырехлетним курсом обучения вместо прежнего трехлетнего, что дало Тургеневу возможность продлить курс обучения еще на год, получив на это «изустное разрешение» ректора И.П. Шульгина. В мае 1837 г. Тургенев подал ему прошение о допуске его к выпускным испытаниям (15), которые выдержал десятым из 14 казеннокоштных и 5 своекоштных студентов, и получил желаемую степень кандидата, дававшую право на чин 10-го класса, т. е. коллежского секретаря. В журнале заседаний Первого отделения философского факультета 24 июня (6 июля) было отмечено: «Действительный студент Тургенев, выпущенный из университета с сею степенью в прошлом году, с разрешения совета посещавший целый год лекции третьего курса и оказавший на нынешнем испытании отличные или очень хорошие успехи, удостоивается звания кандидата».

После этого Тургенев отправился в деревню с намерением вернуться к 5 сентября для сдачи экзамена: за ним, несмотря на уже состоявшееся положительное решение, все же числился не сданным один экзамен по русской истории, отложенный на осень из-за болезни жены профессора Н.Г. Устрялова. Однако накануне предполагаемого отъезда из Спасского он сломал руку и вынужден был задержаться на полтора месяца. Впрочем, судьба последнего экзамена неизвестна. Зато у Тургенева имелся аттестат, в котором сказано, что при «благонравном поведении» он окончил полный курс учения и показал следующие успехи: «в законе

божьем, политической экономии и русской истории — очень хорошие; в греческой и римской словесности, истории русской литературы, всеобщей истории и французском языке — отличные; и, по окончательном испытании, признан Советом университета достойным степени кандидата 1-го отделения Философского факультета 10-го июля 1837 года...» [6. С. 538].

Удивительно, но философия в перечне дисциплин почему-то отсутствует. Но отныне Тургенев будет везде подписываться «кандидат философии». И в его планах — и формально повысить свой ученый статус, и реально углубиться в философию, пройдя специализированный курс соответствующего обучения. В письме С.М. Фиглеву (26 марта / 7 апреля) 1838 г. он сообщал, что в мае этого года едет за границу — в Берлин, где проведет «года два — буду учиться прилежно и, вернувшись — надеюсь выдержать экзамен в магистры» [Там же. С. 139—140]. Позже, в «Литературных и житейских воспоминаниях» (Баден-Баден. 1868 г.) он объяснял это решение следующим образом: «Окончив курс по филологическому факультету С.-Петербургского университета в 1837 году, я весной 1838 года отправился доучиваться в Берлин. Мне было всего 19 лет; об этой поездке я мечтал давно. Я был убежден, что в России возможно только набраться некоторых приготовительных сведений, но что источник настоящего знания находится за границей. Из числа тогдашних преподавателей С.-Петербургского университета не было ни одного, который бы мог поколебать во мне это убеждение; впрочем, они сами были им проникнуты; его придерживалось и министерство, во главе которого стоял граф Уваров, посылавшее на свой счет молодых людей в немецкие университеты» [26. С. 7].

В мае 1838 года Иван Тургенев на корабле «Николай I» отправлялся в Германию. Только начавшись, путешествие едва трагически не оборвалось: корабль «Николай I» загорелся недалеко от немецких берегов. Вяземский впоследствии как бы «простодушно» рассказывал московским и петербургским знакомым о недостойном поведении юноши во время эвакуации с тонущего корабля, расталкивающего пассажиров и кричавшего «я единственный сын у своей матери!» и «умереть таким молодым, не успев ничего создать!» (16). Как бы там ни было, Тургенев смог продолжить путь к цели своего путешествия и приступить к занятиям в Берлинском университете.

Профессор Московского университета М.П. Погодин, в 1835 г. командированный министерством народного просвещения за границу «с ученой целью», отчеты которого в форме писем публиковались в ведомственном журнале, сообщал, что Берлинский университет считается в настоящее время одним из первых университетов в Германии, и пояснял: «И в самом деле, нигде нет столько ученых знаменитостей, как здесь: Стеффенс, Неандер, Савиньи, Риттер, Ганс, Раумер, Вилькен, кроме натуралистов и медиков Миллера, Мичерлиха, Розе и проч. Университет недавно еще потерял двух первоклассных профессоров: Шлейермахера и Гегеля. На место последнего приглашали Шеллинга, но он не согласился. Преподавателей считается, кажется, слишком 150. Одну и ту же науку читают пять, шесть человек, смотря по тому, кто какую ее часть обработал» [20. С. 546]. Риттера

и Савиньи он назвал «полными хозяевами своего предмета», Штеффенс (Стеффенс) — «один из первых философов в Германии, товарищ и друг Шеллинга», и Погодина пленил «его жар, одушевление, участие, которое он принимает в своих словах, желание сообщить другим истины, в коих он убежден, наконец, его доброе почтенное лицо и приятный голос», и если прочие профессора «преподают, имея свои тетради перед глазами», то «Стеффенс говорит прямо из головы и от сердца» [20. С. 546] (17).

Полезной для понимания университетского уклада той поры является статья в «Журнале министерства народного просвещения» под названием «Устройство юридических факультетов в разных иностранных университетах, и в особенности в Германии». «Все известные учреждения факультетов в разных университетах Европы, — сообщает автор (18), — основаны на двух различных правилах: 1) Учреждения, в коих господствует свобода преподавания и слушания учения (таковы суть университеты Северной Германии); 2) Учреждения в Австрии и других государствах, в коих образ преподавания и слушания уроков определены законом» [27. С. 316]. Описывая северо-германские университеты, автор сообщает, что каждый профессор или доцент «избирает такую науку или часть науки своего факультета, какую заблагорассудит — ту, где он прославился и которая не преподается другими», и чтение курса ведется не по заданным руководствам, а «непосредственно, живой речью», что и записывается слушателями. Также можно было узнать, что профессора или доценты определяются не к кафедре, а к факультету, благодаря чему имеется возможность сделать программу преподавания более гибкой и отвечающей развитию науки. Приглашение профессоров определяется их «славой преподавания или изданием книг», и немецкие университеты борются между собой за лучших наставников, которые, в свою очередь, при обилии предложенных лекций конкурируют между собой за слушателей, для чего имеются и финансовые основания — гонорары по 1—2 луидора с посетителя в семестр. Перед поступлением в университет студенты обязаны сдать экзамены в гимназии по единой для всех программе, которая определяет их готовность к посещению занятий в высшем учебном заведении. После же зачисления они могут произвольно слушать лекции избранного ими факультета (или даже других факультетов) в течение шести семестров: именно такой срок считается достаточным, чтобы усвоить все основные курсы. Окончание университета не предполагает какого-либо экзамена, за исключением тех случаев, когда студент сам пожелает его сдать, чтобы получить ученую степень. Проверка же того, какие знания молодые люди получили в университете и каков их уровень подготовки, происходит при вступлении на службу, где им предстоит сдать экзамены по соответствующему департаменту [27. С. 327].

Среди первых слушателей лекций в Берлинском университете был 24-летний И.В. Киреевский, который в феврале 1830 г. начал слушать лекции профессоров Риттера, Ганса, Шлейермахера, Гегеля. Впрочем, здесь он пробыл всего лишь два месяца. А.И. Кошелев провел здесь несколько недель летом 1831 г., слушая лекции Ганса, Савиньи и Шлейермахера. Весной 1836 г. здесь появился

Грановский. Первый год он провел не записываясь в студенты, занимаясь преимущественно немецким и латинским языками, в зимнем семестре 1836—1837 гг. начал посещать в качестве «слушателя», лекции, выбрав курсы Риттера и Ранке. В июле 1837 г. к нему присоединился Я.М. Неверов. Официальное положение Неверова позволило ему записаться в слушатели университета, но студентом он так и не стал. Осенью 1837 г. в Берлин приехал Н.В. Станкевич. Он снял целый этаж в доме на Neustädtische Kirch-straße возле Dorotheen-Kirche, а Неверов с Грановским разместились в трех комнатах под ним. В это же время вместе с мужем, отставным гвардейским офицером, сюда приехала Елизавета Павловна Фролова, которая вскоре организовала литературно-философский салон, где Станкевич и его друзья познакомились с профессором Карлом Вердером, читавшим в Берлинском университете курсы лекций по гегелевской философии. Осенью 1838 г. Грановский переехал в дом на Kronenstraße, 47, где жил профессор, для частных занятий. В зимнем семестре 1837—1838 гг. Станкевич, Неверов и Грановский выбрали в качестве основных лекции двух университетских профессоров, посещая при этом у Вердера курсы логики и метафизики, а также историю новой философии от Декарта до современности и у Ранке курс новейшей истории, начиная с XVIII столетия. В том же зимнем семестре они посещали лекции по истории искусства, слушали курс философии права, который читал профессор Э. Ганс.

Грановский, получивший от Министерства народного просвещения разрешение на продление своей научной командировки еще на один год, в начале апреля оставил Берлин, выехал в Дрезден, Прагу и Вену для работы с источниками и изучения славянских языков, а Неверов и Станкевич в начале мая отправились в путешествие по Германии. Первоначально они хотели остаться в Саксонии, но по совету врача Станкевича из Дрездена отправились на Рейн, и в курортном городке Бад Эмсе в конце июня произошла их мимолетная встреча с И.С. Тургеневым, который к тому времени еще не достиг основного места своего назначения — Берлина.

Из Эмса Тургенев отправляется в Гейдельберг, где посещает соотечественников — семейство Сухово-Кобылиных, с 1836 г. путешествующих по Европе. В первый визит он рассказывает о своем злключении на море (пожаре на корабле). Из дневника Евдокии Васильевны Сухово-Кобылиной узнаем, что Тургенев «приходил к нам часто, два раза обедал, на третий день опять пришел, побранился с маменькой об Московском университете, говорит, что он полон дураками» [15. С. 340].

Это мнение Тургенева, что Московский университет «полон дураками», часто воспроизводили разного рода описатели его жизни и творчества, умалчивая о том, что произошло далее. А случилось следующее: «маменька при мне такую ему нотацию пропела, что он с тех пор не казал глаз к нам, — и уехал не простясь. Туда и дорога» [Там же]. Реакция «маменьки» — Марии Ивановны (в девичестве Шепелевой) — нам совершенно понятна: в московском доме Сухово-Кобылиных частыми гостями бывали университетские профессора С.Е. Раич и Н.И. Надеждин, занимающиеся с ее детьми, сын Александр только что окончил физико-математи-

ческое отделение философского факультета Московского университета и за представленное сочинение на заданную тему «О равновесии гибкой линии с приложением к цепным мостам» награжден золотой медалью; в отчетах указывалось, что «сей студент на репетициях и годичных экзаменах оказал отличные успехи» и, удостоенный в итоге «за отличные успехи и поведение» степени кандидата, отправляется на три года за границу изучать литературу и философию в университетах Берлина и Гейдельберга.

4 октября 1838 г. Тургенев и Станкевич одновременно записались в студенты и вместе слушали университетские лекции в течение еще одного семестра (19). Станкевич относил свое первое знакомство с Тургеневым ко времени их совместного пребывания в Московском университете, однако сам Тургенев и в «Мемориале», и в «Воспоминаниях о Станкевиче» считал началом знакомства берлинский период 1838 г.: «Меня познакомил с Станкевичем в Берлине Грановский — в 1838-м году, в конце. До того времени я слышал о нем мало /.../ В течение зимы я довольно часто видался с Станкевичем — но не помню, чтоб мы вместе ходили на лекции: он брал *privatissima* у Вердера — а в университет не ходил. Станкевич не очень-то меня жаловал — и гораздо больше знал с Грановским и Неверовым» [7. С. 360].

Весной 1839 г. уехал Грановский, с остановкой на лечение в Зальцбрунне, откуда в Россию, чтобы в сентябре прочесть свою первую лекцию в Московском университете. В конце мая Берлин покинул Неверов через северную Германию, и также в Россию. В июне на лечение в Зальцбрунн отправился и Станкевич, затем на курорты Швейцарии и Италии. Тургенев же продолжал слушать лекции, занимаясь в летнем семестре древними языками (у филологов Цумпта и Бёка), философией и историей (у Вердера и Ранке).

Тургенев слушал у Вердера лекции по истории философии, по логике и метафизике и брал у него частные уроки по философии. Сохранились конспекты лекций Вердера по гегелевской философии и по чистой метафизике, составленные Тургеневым в 1840 г. В письме Грановскому 8 (20) июня 1839 г. сообщает, что, занимаясь наблюдениями над собственным характером, пришел к ряду забавных мыслей, и доводит до сведения своего приятеля, что происходит в Берлине: «Кстати. Вердер дошел до Grund в отделении о Wesen — и я могу сказать, что я изведаль хоть *l'avant-gout* того, что он называет — *die spekulativen Freuden*. Вы не поверите, с каким жадным интересом слушаю я его чтения, как томительно хочется мне достигнуть цели, как мне досадно и вместе радостно, когда всякий раз земля, на которой думаешь стоять твердо, проваливается под ногами — так мне случилось при *Werden, Dasein, Wesen* etc. Я думаю, все эти ощущения Вам знакомы» [6. С. 143].

В этом же письме Тургенев сообщал Грановскому: «Курсы кончаются 1-го августа, по случаю перестройки университета — около 7-го я буду, если бог даст, в Москве — около 15-го мы увидимся» [Там же]. В середине августа 1839 г. Тургенев покинул Германию, затем появился в Петербурге, в Москве. Только в начале 1840 г. он вновь выехал за границу и провел весну в Риме вместе со Станкевичем,

после чего отправился в Берлин. «Видели ли Вы Вердера? — спрашивает его Станкевич в письме (31 мая (11 июня) 1840 года). — Напишите мне ради Бога, что он читает этот семестр и вышла ли его 1-я часть „Beitrag“. Я готовлюсь, при здоровье, написать о ней известие для русской публики» [28. С. 65]. В письме к Грановскому (18 (30) мая 1840 г.) Тургенев сообщает: «Вердер. Кстати, он мне дает уроки. Дело, слава богу, идет на лад», а также, что помимо этого, он прочел «Philosophie und Christenthum» («Сущность христианства») Фейербаха!: «О славный человек, ей-богу, Этот Ф<ейербах>» [29. С. 188—190].

В «Литературных и житейских воспоминаниях» Тургенев укажет: «В Берлине я пробыл (в два приезда) около двух лет. Из числа русских, слушавших университетские лекции, назову: в течение первого года — Н. Станкевича, Грановского, Фролова; в течение второго — столь известного впоследствии М. Бакунина. Я занимался философией, древними языками, историей и с особенным рвением изучал Гегеля под руководством профессора Вердера» [26. С. 8].

Бакунин появится в Берлине в июле 1840 г. «Я приехал в Берлин, — признавался Тургенев Бакунину в сентябре 1840-го года, — предался науке — первые звезды зажглись на моем небе — и, наконец, я узнал тебя, Бакунин. Нас соединил Станкевич — и смерть не разлучит. Скольким я тебе обязан — я едва ли могу сказать — и не могу сказать: мои чувства ходят еще волнами и не довольно еще утихли, чтобы вылиться в слова» [6. С. 163]. И чуть далее сообщал приятелю: «Ты не поверишь, как я счастлив, что могу говорить тебе — ты. У меня на заглавном листе моей энциклопедии написано: „Станкевич скончался 21-го июня 1840 г.“, а ниже: „я познакомился с Бакуниным 20 июля 1840 г.“» (20).

В конце лета отправляется в Мариенбад — курорт с лечебными водами, и в списке гостей лечебницы («Курлисте») под 19 августа 1840 г. записано: «Herr Ivan Turgéneff, Candidat der Philosophie aus St. Petersburg» остановился в отеле «Гамбург» (21). Отсюда он уехал 12 (24) сентября в Лейпциг, затем Дрезден, снова Берлин, где в октябре 1840 г. появляется М.Н. Катков. На зимний семестр 1840—1841 гг. Бакунин и Ефремов записались в студенты 31 октября, Тургенев вторично занес свое имя в матрикулы 18 ноября, а Катков — 25 ноября 1840 г. О планах на этот семестр Тургенев чуть раньше сообщал Бакунину: «Нам надо будет заняться древними языками. Нам надо будет работать, усердно работать в течение зимы. Я надеюсь, мы проведем ее прекрасно. Университет, занятия, а вечером будем сходиться у твоей сестры, ходить слушать хорошую музыку; составим чтения; Вердер будет к нам приходить. Постой, дай перечеть, сколько месяцев наслаждения, с 1-го октября по 1-е мая — 7 месяцев, 210 дней!» [30. С. 21].

В этом семестре Бакунин намеревался слушать у Вердера курсы логики и истории новой философии (т.е. те же, что раньше посещали Станкевич и Грановский), а кроме того, эстетики у Готы, учения о боговоплощении у Ватке, физики, новейшей истории, заниматься фехтованием и верховой ездой. Бакунин и Тургенев жили в Берлине на одной квартире по Миттельштрассе, 60: «Мы живем с ним в одном доме, в третьем этаже, в одном коридоре друг против друга и работаем вместе от раннего утра до позднего вечера» [1. С. 31].

Бернгардт Икскуль Фиккель, который посещал утренние лекции логики профессора Вердера в Берлине, сообщал в своих воспоминаниях: «На эти лекции являлось немного слушателей; в числе их находилось двое молодых людей, говоривших по-русски. Я вскоре познакомился с ними; это были Иван Тургенев и Михаил Бакунин; они занимались, подобно мне, в этом семестре философией и историей. И оба были восторженные приверженцы гегелевской философии, казавшейся нам в то время ключом к познанию мира. Подобную горячую любовь к занятиям философией могут понять лишь те люди, коих молодость протекла в начале двадцатых и тридцатых годов, но и в них она вызывает теперь улыбку и кажется почти невероятною тем самым лицам, которые ее пережили. Таковыми энтузиастами были Тургенев, Бакунин и я сам; вот почему я и указываю на это обстоятельство, полагая, что подобная восторженная любовь к изучению философии и преувеличение ее значения повлияли на характер и судьбу очень многих, а в том числе и на самого Тургенева. Мы, земляки, скоро познакомились и часто, не менее двух раз о неделю, сходились по вечерам то у меня, то у обоих друзей, живших на одной квартире, для занятия философией и для беседы. Хороший русский чай, в то время редкость в Берлине, и хлеб с холодной говядиной служили материальной придачей этих вечеров; вина мы никогда не пили и несмотря на это просиживали иной раз до раннего утра, увлекшись разговором, переходившим нередко в спор. Тургенев был самый спокойный из нас...» [9. С. 75—76] (22).

Окончание лекций Вердера студенты отметили прощальной серенадой, которая позже будет упомянута Тургеневым в «Письмах из Берлина» (1 марта 1847 г.). Эта серенада и ответная речь Вердера также будут описаны М.Н. Катковым в очерке «Берлинские новости», где они отнесены к 9 (21) мая 1841 г. [31. С. 111—114].

Тургенев собирается в конце весны выехать в Россию. Катков с Ефремовым отправились на воды в Тюрингию, а Бакунин в Галле и Дрезден. Тем временем Тургенев на пароходе «Александра» прибывает в Петербург, лето проводит в Москве и Спасском, откуда отправляется в родовое имение Бакуниных Премухино, пробыв там до октября.

К началу зимнего семестра 1841 г. Катков, Ефремов и Бакунин собрались в Берлине. Главным событием того времени стал приезд в университет Ф.В. Шеллинга, покинувшего Мюнхен, где он до этого преподавал почти пятнадцать лет. Первым из русских его навестил Бакунин, передав поклон от А.П. Елагиной, с которой философ прежде виделся в Карлсбаде. Их беседа продолжалась около получаса, Шеллинг интересовался занятиями Бакунина и пригласил к себе на лекции, а также к более близкому знакомству.

Первая лекция Шеллинга в Берлинском университете состоялась 15 ноября 1841 г. Эта лекция целиком будет напечатана в «Отечественных записках» [32. С. 65—70]. Чуть позже редактор «Отечественных записок» заявит: «Мы надеемся сообщить читателям обстоятельнейшее известие о духе и содержании лекций Шеллинга, обещанное нам нашим берлинским корреспондентом, постоянно посещавшим эти лекции в продолжении всего семестра» [33. С. 38—39] (23). Тем временем Катков в письме к А.А. Краевскому сообщает, что Тургенев занят «пред-



назначаемым также для „Отечественных записок“ переводом речи Шеллинга об изящных искусствах» [10. С. 77] (24).

Но Тургенева нет в Берлине. Обосновавшись в Москве, он посещает литературные кружки и салоны: кружок Т.Н. Грановского, светский салон А.Н. Елагиной (здесь Тургенев встретился раза два с Н.В. Гоголем, познакомился с братьями Киреевскими, с И.С. Аксаковым). «С Константином Сергеевичем Аксаковым я познакомился в Москве, зимою 1841 года. Я только что вернулся из Берлина и был весь, так сказать, пропитан философией Гегеля, которую изучал в течение трех семестров под руководством профессора Вердера. В Москве существовало тогда несколько домов, в которых чуть не каждый вечер происходили словесные препиранья о предметах важных... и ненужных — о предметах отвлеченных и философских, и политических. Люди сходились, спорили долго, горячо и нелепо; время летело; кучера у подъезда зябли; лакеи в передней спали; дамы слушали и не спали, хотя удовольствия ощущали мало; что делали девицы — неизвестно; юноши отсутствовали. Пospоривши всласть, ратоборцы разъезжались — до следующего вечера. В числе их были, как водится, первые теноры, простые баса и хористы; были также и гости без речей. Покойный А.С. Хомяков играл роль первенствующую, роль Рудина. Всё это мне было на руку — недаром же я жил в Берлине, изощрялся в диалектических тонкостях, а потому я, хоть и не в передних рядах, однако высвистывал свою партию тоже. Помню мое первое столкновение с самим великим Алексеем Степанычем: внутренно я робел, но самолюбие меня поддержало. О победе, разумеется, не могло быть речи, но и позорного поражения не потерпел: около полутора или двух часов [старался] [потщился] я разъяснить — частью Х<омяков>у, частью самому себе, каким образом дух (Geist) посредством понятия (Begriff) самого себя ставит или сажает (setzt sich) как природу (Nature). Ни до чего, кажется, не договорился, но и не уступил. Чего же еще было желать? Я попал в цех словоизвергателей, выражаясь щедр<ински>м языком» [26. С. 286].

Весной 1842 г. Бакунин покинул Берлин и переехал в Дрезден, а М.Н. Катков проучился еще один семестр. В июне 1842 г. В.Ф. Одоевский сообщал из Берлина редактору «Отечественных записок» А.А. Краевскому: «Шеллинг произвел большой переворот — гегелисты защищаются крепко, но между ними нет никого, равного силою с Шеллингом. Вердера здесь называют профессором-актером. Партия гегелистов дошла до совершенного атеизма и материализма; отрасль этой партии силится составить отдельное общество от христиан» [21. С. 383]. В это же время в Берлин прибыл магистр юридического факультета Московского университета А.Н. Попов, которому Ю.Ф. Самарин сообщал вскоре в письме из Москвы: «Душевно радуюсь, что вы остаетесь в Берлине; прошу не забывать обещания и посылать нам выписки из лекций Шеллинга... Недавно оттуда приехавшие Мельгунов и Тургенев сказывали, что все порядочные люди приняли сторону Шеллинга, и что Гегель похоронен» [2. С. 292].

А Тургенев тем временем хлопочет о повышении своего академического статуса (25). Сразу по прибытии в Россию Тургенев обращается к А.В. Никитенко,

и из письма видно его намерение получить степень магистра философии: «Я недавно — на прошлой неделе — приехал в Петербург /.../ — Мне хотелось у Вас спросить совета насчет книг, которые я должен получить из-за границы /.../ я завтра ожидаю с пароходом „Александра“ ящик с книгами; хотя я старался выбрать такие, которым, по моему предположению, цензура не представит никаких препятствий — но, быть может — в числе <их> есть и запрещенные: к кому мне обратиться и кто властен позволить мне пропуск этих книг? Я кандидат философии и намерен держать в магистры: эти книги мне необходимы» [6. С. 184].

Магистр — вторая — до 1884 г. (после «кандидата» (26)) ученая степень в России и примерно соответствует нынешнему «кандидату наук». Но в планах Тургенева есть еще одна академическая цель. Афанасий Фет, который в 1838 году поступил в Московский университет, сначала на юридический факультет, затем — на историко-филологическое (словесное) отделение философского факультета, рассказывал, что впервые увидел Тургенева в стенах Московского университета, беседующего с профессором Степаном Петровичем Шевыревым: «В комнату вошел высокого роста молодой человек, темнорусый, в модной тогда „листовской“ прическе и в черном, доверху застегнутом сюртуке. Так как появление его меня нисколько не заинтересовало, то в памяти моей не удержалось ни одного слова из их непродолжительной беседы; помню только, что молодой человек о чем-то просил профессора, и самое воспоминание об этой встрече, вероятно совершенно изгладилось из моей памяти, если бы по уходе его Степан Петрович не сказал: «Какой странный этот Тургенев: на днях он явился со своей поэмой „Параша“, а сегодня хлопочет о получении кафедры философии при Московском университете» [9. С. 152]. Яков Полонский, поступивший в университет в том же году, что и Фет, также стал свидетелем этих хлопот Тургенева: «Я стал навещать Тургенева не как писателя, а как молодого ученого, который (по слухам) приехал в Москву из Берлина, с тем чтоб в университете занять кафедру философии» [16].

В начале 1842 года, предоставив диплом на степень кандидата, данный ему от Петербургского университета, он просил Совет Московского университета допустить его к испытанию на степень магистра философии. Ректор М.Т. Каченовский передал 17 марта его просьбу в 1 отделение философского факультета (отделение словесных наук), декан которого — И.И. Давыдов — сообщил ректору, что отделение находит возможным произвести испытание кандидату Тургеневу на искомую степень, однако прибавил: «Поелику же кафедра философии в университете не открыта и профессора по сему предмету нет, то отделение испрашивает разрешения у высшего начальства на произведение испытания и вместе с тем находит нужным ввести на будущее время преподавание философии» [11. С. 146] (27).

Это сообщение было представлено ректором попечителю Московского учебного округа С.Г. Строганову, который 28 марта ответил, что допущение Тургенева к испытанию на степень магистра философии зависит от самого университетского начальства и не требует разрешения начальства высшего, а потому желательно иметь объяснение: какое именно разрешение, по мнению 1 отделения философ-

ского факультета, нужно в данном случае? На запрос этот, переданный ректором в словесное отделение, которое и обсуждало его 1 апреля, отделение к прежнему своему ответу прибавило, что «оно не принимает на себя ответственности по сему предмету, относя незаемещение кафедры философии в продолжение 15 лет в Московском университете, открытой между тем в других университетах, к особым причинам начальства» [11. С. 147].

На другой день ректор представил попечителю это объяснение отделения. 17 апреля попечитель уведомил ректора, что «ответственность ни в каком случае не может падать на членов университета за неоткрытие той или другой кафедры, ибо это принадлежит усмотрению и распоряжению высшего начальства», и снова требовал объяснения: «на какой именно предмет испрашивало 1-е отделение философского факультета разрешения по поводу поданного кандидатом С.-Петербургского университета г. Тургеневым прошения о допущении его к испытанию на степень магистра философии, тогда как вопрос об экзаменах на ученые степени определен Положением 1839 г. апреля 28». На такой запрос И.И. Давыдов отвечал, что «1-е отделение философского факультета в отзыве, представленном им по поводу прошения кандидата Тургенева о допущении его к экзамену на степень магистра философии, выразило свое сомнение на счет возможности допустить просителя к испытанию в науке, которая в течение 15-ти лет не преподается в университете. Вследствие сего отделение сочло необходимым обратиться к начальству с просьбой разрешить его сомнение и определить: как должно поступать отделение впредь, когда опять явятся лица, желающие подвергнуть себя испытанию на высшие ученые степени из предметов, для которых в университете не существует кафедр» [Там же].

Таким объяснением, подписанным деканом отделения И.И. Давыдовым и секретарем Т.Н. Грановским, и закончилось дело, возникшее вследствие намерения Тургенева приобрести степень магистра философии в Московском университете. Но это формально, по бумагам. Однако следует учесть и неформальный момент. Согласно свидетельству Ф.И. Буслаева, бывшего в то время домашним учителем в семействе С.Г. Строганова, попечителя Московского учебного округа, решающую роль в этом деле сыграл именно он: «Раз мне пришлось довольно долго ожидать его выхода из кабинета. Граф появился, наконец, вместе с молодым человеком высокого роста и с длинными красивыми волосами. По уходе последнего Строганов обратился ко мне со словами: „Вот это — молодой ученый Тургенев, недавно возвратившийся из-за границы. Он просил меня разрешить ему читать философию в университете; но я отказал ему за неимением кафедры философии“... Затем Строганов переменил предмет разговора» [34. С. 58] (28).

Здесь необходимо сделать небольшой экскурс в прошлое кафедры философии. В 1826 г. в университете предприняли попытку «восстановить» кафедру философии, поставив во главе ее Давыдова. Еще пять лет тому назад профессор Брянцев ушел в мир иной, а кафедра, где он с 1795 г. читал курс логики и метафизики, так и оставалась вакантной, поскольку министерство никого не утверждало, несмотря на то, что еще в 1822 г. Совет университета избрал Давыдова на кафедру,

и попечитель Оболенский представил его на утверждение высшему начальству. В 1824 г. прошение повторили, о чем Давыдов напомнил новому министру народного просвещения Шишкову в письме от 16 июня 1825 г., сообщив, что Совет снова просит позволить ему чтение хотя бы «логики и истории философии, которые по Уставу университета и правилам для производства в ученые степени поставленным, предписаны и которые в других университетах ныне преподаются» [35. С. 291]. По представлению попечителя учебного округа Писарева Шишков дал согласие на преподавание философии, но при условии контроля со стороны попечителя округа и использовании рекомендованных правительством учебных пособий. В итоге была назначена пробная лекция, для которой Давыдов выбрал тему «О возможности философии как науки», с которой и выступил в Большой аудитории 12 мая 1826 г. в присутствии должностных лиц университета и высокопоставленного ревизора из столицы — графа Сергея Строганова, в то время флигель-адъютанта императора. Строганов приехал в Москву, получив секретное предписание обратить внимание на «вредный образ мыслей», господствовавший между студентами университета и особенно воспитанниками Благородного пансиона, на систему преподавания наук в университете и «благонамеренность самих наставников». Ну а инициированы эти предписания были страхами, посеянными когда-то доносом Магницкого, в частности, на его «Начальные основания логики», изданные в 1821 г. как учебное руководство для воспитанников Благородного пансиона. В итоге из Петербурга поступило приказание Шишкова: «Учинить немедленное распоряжение о прекращении преподавания профессором Московского университета Давыдовым логики и истории философии», от попечителя Московского учебного округа А.А. Писарева (29) потребовали докладную об образе мыслей и нравственности профессора Давыдова и поручительство за него. В итоге Шишков доложил императору о произведенной проверке и предложил оставить Давыдова в университете, но избрать его на другую должность. После того как император с этим предложением согласился, 6 октября 1827 г. Давыдов вынужден был перейти на физико-математическое отделение, где стал читать курс математики... Через три года руководство университета сделало доклад в министерство о разрешении читать в университете курс философии, однако одобрения не получило, так что кафедра философии оставалась вакантной. Ее-то и хотел занять Тургенев, предварительно попытавшись получить в Московском университете необходимую для этого ученую степень магистра философии.

Потерпев здесь неудачу, 26 марта (7 апреля) он отправился в Петербург, где 31 марта (12 апреля) подал прошение на имя ректора Петербургского университета П.А. Плетнева о допуске к испытаниям на степень магистра философии: «Желая получить степень магистра философии, покорнейше прошу Ваше превосходительство допустить меня к испытанию. При сем прилагаю копию с аттестата, выданного мне 10-го июля 1837-го года под № 1468-м Санкт-Петербургским университетом на степень кандидата» [6. С. 344].

В Петербурге Тургенев остановился на квартире старшего брата Николая в Графском переулке. Экзамены предстояло сдать в период с 8 (20) апреля

по 5 (17) мая. Первый экзамен у него должен был быть по философии. Обстоятельства подготовки он сообщает Алексею и Александру Бакуниным в письме: «Я здесь с 30-го марта. На будущей неделе у меня экзамен из философии — я готовлюсь и никого не вижу /.../ Брат мне отвел прекрасную комнату с камином и тремя, заметьте — тремя волтеровскими креслами /.../ я блаженствую и с трепетным, тайным, восторженным удовольствием наслаждаюсь уединением — и работаю — много работаю. Например, вчера съел за один присест Декарта, Спинозу и Лейбница; Лейбниц у меня еще бурчит в желудке — а я себе на здоровье скушал Канта — и принялся за Фихте: но этот человек несколько черств, и потому я, для отдыха — пишу к вам письмо» [Там же. С. 192—193].

8 апреля 1842 г. Тургенев на отлично ответил экзаменационной комиссии (в составе декана факультета и четырех профессоров) на вопросы: 1. «Что есть философия, ее содержание». 2. «Истина субъективная». 3. «Изложение сущности философии Платоновой». 4. «О методе философствования в разные времена» [13. С. 6]. Вскоре братья Бакунины получили письмо: «Объявляю вам, что я выдержал экзамен из философии блестящим образом — то есть наговорил с три короба разных общих мест — и привел профессоров в восторг, хотя я уверен, что все специально-ученые (историки, математики и т. д.) не могли внутренне не презирать и философию и меня: да, помилуйте, я бы их стал презирать, если б они меня не презирали!..» [6. С. 193].

Следующий экзамен (по латинской словесности) Тургенев держал 1 мая. Профессор Фрейтаг предложил ему прочитать, перевести и объяснить отрывок из элегии Тибулла. В отметке, полученной Иваном Сергеевичем на этом экзамене, значилось: «Перевод и изъяснение сделаны хорошо». Испытания по греческой словесности. Экзаменационная комиссия единогласно признала, что перевод и изъяснение отрывков из «Истории Пелопоннесской войны» Фукидида сделаны Тургеневым «очень хорошо». После устных экзаменов 5 мая начались письменные испытания. От профессора Фишера был задан такой вопрос: «Показать внутренние причины беспрестанно возникающего пантеизма и привести его многообразные формы, данные в истории философии, к немногим видам» [13. С. 7]. Тургенев дал краткий очерк истории возникновения и развития этого философского воззрения, начав свой обзор с представителей ионической школы и кончив «новейшим пантеизмом», под которым разумел учение Фейербаха (30). На следующем письменном экзамене профессор Фрейтаг поставил перед Тургеневым вопросы о степени влияния греческой философии и литературы на римскую: «Что в философии римляне сами сделали и что они переняли у греков?», «Что римляне в литературе заимствовали у греков?» [13. С. 8]. Если ответ на вопрос Фишера был дан на русском, то теперь Тургенев должен был писать на латыни (31). Наконец последним в письменных испытаниях был вопрос, предложенный профессором Грефе: «Что достоверного может почерпнуть история из произведений поэтов?». Начало ответа Тургенев писал на латыни, а затем перешел на немецкий язык (32).

Однако для получения степени магистра от соискателя требовали еще, помимо устных и письменных экзаменов, представления диссертации. Но ее

Тургенев не представил. Вскоре «кандидат философии» уходит в сторону, далекую от университетской жизни: подает прошение на имя министра внутренних дел Л.А. Перовского о поступлении на службу в Министерство внутренних дел: «Желая поступить в Министерство внутренних дел и не имея в наличности диплома на звание кандидата философии, выданного мне здешним университетом, копию с которого я обязываюсь в скором времени представить, покорнейше прошу Ваше высокопревосходительство по случаю моего прошения приказать учинить следующее распоряжение. Кандидат философии Иван Тургенев» [6. С. 344]. В связи с этим прошением Перовский обратился к министру народного просвещения с запросом, имеет ли Тургенев право поступить на службу в Министерство внутренних дел. Министр народного просвещения ответил, что Тургенев выдержал магистерские экзамены, в недалеком будущем должен защищать диссертацию и тогда получит право на поступление в Министерство внутренних дел, не подчиняясь ограничениям. Летом 1843 г. Перовский причислил Тургенева к своему министерству, назначив «для занятий по Особенной канцелярии министра», а указом Правительствующего сената Тургенев был утвержден в чине коллежского секретаря.

В 1844 г. появился рассказ Тургенева «Андрей Колосов», где нашел свое отражение его «философский роман» с сестрой Бакунина (33). А в апреле 1845 г. Тургенев вышел в отставку в звании «отставного коллежского секретаря». Чуть ранее он начал — по итогам визита в Москву — статью (так и не завершенную) о напечатанных в «Москвитянине» (№ 1, 2—3) работах И.В. Киреевского «Обозрение современного состояния словесности» и «Обозрение современного состояния литературы», написал рецензию на издание «Фауста» Гете (34), где высказал, среди прочего, свои философические наблюдения: «„Фауст“ — великое произведение. Оно является нам самым полным выражением эпохи, которая в Европе не повторится, — той эпохи, когда общество дошло до отрицания самого себя, когда всякий гражданин превратился в человека, когда началась, наконец, борьба между старым и новым временем и люди, кроме человеческого разума и природы, не признавали ничего непоколебимого. Французы на деле осуществили эту автономию человеческого разума; немцы — в теории, в философии и поэзии» [25. С. 215]. Кроме перевода первой части «Фауста» и изложения второй, Вронченко поместил в своей книге большую статью под заглавием: «Обзор обеих частей „Фауста“», на что Тургенев заметил: «Не можем не пожалеть, что почтенный переводчик почел за нужное напечатать эту статью. В этом „Обзоре“ неприятно поражает читателя какое-то странное озлобление против философии и разума вообще и против немецких ученых в особенности. Г-н Вронченко называет их „толковниками“ и уверяет, „что нет сомнения, и из Бовы-Королевича выйдет подтверждение какой угодно философической системы“» [Там же. С. 220].

Затем им предпринята поездка в Германию, чтобы присутствовать на предстоявших выступлениях П. Виардо в Берлинской опере, благодаря чему вскоре появляются его «Письма из Берлина» (Письмо первое, 1 марта 1847), где он не без грусти подводит итоги, фиксирует изменение интеллектуальной атмосферы.

В то время как «наружность» Берлина не изменилась, видны большие «внутренние» перемены: «Помните ли восторженные описания лекций Вердера, ночной серенады под его окнами, его речей, студенческих слез и криков? Помните? Ну, так смотрите же, помните хорошенько, потому что здесь все эти невинные проделки давным-давно позабыты. Участие, некогда возбуждаемое в юных и старых сердцах чисто спекулятивной философией, исчезло совершенно — по крайней мере в юных сердцах. В сороковом году с волнением ожидали Шеллинга, шикали с ожесточением на первой лекции Штала, воодушевлялись при одном имени Вердера /.../ с благоговением слушали Стеффенса; теперь же на лекции Штала никто не ходит, Шеллинг умолк, Стеффенс умер /.../ Один Вердер с прежним жаром комментирует логику Гегеля, не упуская случая приводить стихи из 2-й части „Фауста“; но увы! — перед „тремя“ слушателями, из которых только один немец, и тот из Померании /.../ литературная, теоретическая, философская, фантастическая эпоха германской жизни, кажется, кончена» (35).

И сам Тургенев отходит от философии все далее и далее, выбрав стезю не академического деятеля, а писателя. Отныне носителями и выразителями философских идей становятся его персонажи, и Тургенев получает больше возможностей для воздействия на умы современников, чем те, которые он имел бы, получив степень магистра философии и заняв университетскую кафедру. Так что фиаско в академической философии в полной мере компенсировалось впоследствии превращением в писателя и получением мирового признания.

© Ванчугов В.В., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) И чуть далее: «Проза его звучна, как музыка, как глубокая музыка Бетховена; а в ряде его романов — „Рудин“, „Дворянское гнездо“, „Накануне“, „Отцы и дети“, „Дым“ и „Новь“ — мы имеем быстро развивающуюся картину „делавших историю“ представителей образованного класса начиная с 1848 года. Все типы очерчены с такой философской глубиной и знанием человеческой природы и с такою художественною тонкостью, которые не имеют ничего равного ни в какой другой литературе» [12. С. 398—399].
- (2) «Я был очень самолюбивый и избалованный мальчик, вырос в довольно богатом доме и потому, поступив в пансион, поспешил сблизиться с одним князьком, предметом особенных попечений Винтеркеллера, да еще с двумя-тремя маленькими аристократами, а со всеми другими важничал». [См.: 7. С. 59].
- (3) Тщеславный человек (фр.).
- (4) «Различие между изящными искусствами и науками» (1828, № 5), «О предмете физики» (1828, № 6), «Содержание и расположение физики» (1828, № 7).
- (5) Позже он напишет о Павлове: Щуровский Г.Ф. Михаил Григорьевич Павлов / Г.Ф. Щуровский, К.Ф. Рулье, Я.Н. Калиновский // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета за истекающее столетие, со дня учреждения января 12-го 1755 года по день столетнего юбилея января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей, занимавших кафедры в 1854 году и расположенный по азбучному порядку: ч. 1—2 / [ред. орд. проф. С. Шевырев]. М.: Университет. тип., 1855. Ч. 2. С. 183—199.

- (6) По результатам ревизии Уваров представил 4 декабря 1832 г. отчет императору: «Главные предметы, на кои я обратил особое внимание: нравственность, ученье и общий дух университета».
- (7) См. также: Сборник распоряжений по Министерству народного просвещения. Т. 1. СПб., 1866. Стб. 838.
- (8) В феврале 1834 г. состоялось Высочайшее утверждение «Положения о гражданских мундирах»: «§88. Студентам и воспитанникам всех учебных заведений, под ведомством Министерства народного просвещения состоящих, иметь мундир темно-зеленого сукна, с темно-синим суконым же воротником, с золотыми или серебряными петлицами из галуна, по округам. Покрой, как мундиров, так и положенных студентам и воспитанникам сюртуков, иметь ныне существующий и носить им фуражки суконные темно-зеленые с околышком по цвету воротника». В мае Указ Николая I о введении в университете должностей инспектора студентов и пяти его помощников, подчинявшихся непосредственно попечителю. Ношение формы для студентов стало обязательным и в университете, и вне его (Полное собрание законов Российской империи. II. Т. IX. № 6860).
- (9) В конце мая — начале июня 1875 г. Стасюлевич с согласия Тургенева подписал контракт с издателем его сочинений Ф.И. Салаевым на выпуск шестого тома «Русской библиотеки», посвященного Тургеневу. К писателю он обратился с просьбой написать для этого тома свою автобиографию.
- (10) Экзамены и прием Тургенева в Московский университет состоялись не в октябре, а в сентябре 1833 г.
- (11) «Поступив в 1833-м году в число своекошных студентов Московского университета для продолжения наук по Словесному факультету и быв в нынешнем году, после экзаменов, переведен из числа первогодичных студентов во второй курс, ныне имею желание поступить в число своекошных студентов С.-Петербургского университета по Историко-филологическому факультету и покорнейше прошу Ваше превосходительство сделать о сем надлежащее распоряжение» [6. С. 341].
- (12) «Пробыв год в Московском университете и выдержав надлежащий экзамен для перехода из первого курса во второй, в доказательство чего подан мною в правление Ст.-Петербургского университета аттестат и надлежащие бумаги, прошу Ваше превосходительство позволить мне держать экзамен для вступления во второй курс Историко-филологического факультета» [6. С. 342].
- (13) Журнал министерства народного просвещения. 1835. Ч. 5. № 1.
- (14) Примечательно, что инициатор этого прошения, Т.Н. Грановский, несколько лет спустя писал из Берлина своему товарищу по Петербургскому университету В.В. Григорьеву: «Признаюсь тебе, я не знал, что такое философия, пока не приехал сюда. Ф<ишер> читал нам какую-то другую науку, пользы которой я теперь решительно не понимаю» [3. С. 18].
- (15) Это возможно было сделать на основании § 35 Устава: «Получивший звание действительного студента имеет право не ранее года подвергнуться вновь испытанию на степень кандидата из предметов главных, причем освобождается от повторения экзамена из предметов дополнительных».
- (16) В рассказе «Пожар на море» (Буживаль. 17 июня 1883 г.), ставшем предсмертной исповедью Тургенева, нет и напоминания о криках пострадавшего про «единственного сына у матери» или каком-либо другом малодушии, проявленном героем рассказа. Там так: «Я с оцепенением смотрел на красную пену, которая клочкотала подо мною и брызги которой долетали мне в лицо, и говорил себе: „Так вот где придется погибнуть в девятнадцать лет!“ — потому что я твердо решился лучше утонуть, чем испечься».
- (17) Свои впечатления от посещения лекций Берлинского университета Погодин позже изложит в статье «Университет и Академия наук в Берлине»: Москвитянин. 1846. № 11—12. С. 114—139. О посещении университета в Бонне: ЖМНП. 1836. № 7. С. 218—225.



- (18) Автор публикации в оглавлении журнала указан буквами М. Б.
- (19) В одном из писем в ноябре 1838 г. Станкевич сообщал: «На этих днях я начал уже посещать лекции, записавшись по форме в здешние студенты. Мне выдали студенческий диплом и знаменитую карточку, по предъявлении которой студент не может быть арестован, ни в каком случае, полициею: она только доносит его начальству. Разумеется, что мне с нею нечего делать, но все это свято бережется как напоминание. Профессора особенно вежливы к нам, иностранцам, и дают нам всегда лучшие места на лекциях»: Переписка Н.В. Станкевича. 1830—1840. М., 1914. С. 79.
- (20) [6. С. 164—165]. На книге: Hegel G.W.F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3-te Ausgabe. Heidelberg, 1830. На заглавном листе этой книги его рукою написано: «N. Stankewitsch ist am 24-ten Jtmi 1840 gestorben», а ниже: «Ich bin mit M. Bakunin am 25 Juli bekannt geworden <Я познакомился с М. Бакуниным 25 июля>».
- (21) См.: Климова Д.М. Комментарии: И.С. Тургенев. Автобиографические материалы. Мемориал // И.С. Тургенев. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. М.: Наука, 1982. Т. 11. С. 457.
- (22) Впервые опубликовано в «Baltische Monatschrift», XXXI, 1884, В. I, № 1, под инициалами Б.У.Ф.
- (23) Но этого не следует, поскольку из-за отсутствия средств и обремененности долгами Катков не сможет более оставаться за границей и примет решение вернуться в Россию.
- (24) Перевод этот неизвестен. В библиотеке Тургенева имеются некоторые сочинения Шеллинга.
- (25) Я хочу быть профессором философии! (Погорельский, Строганов.) Экзамен на магистра. — Еду держать его в Петербург за отказом Давыдова. Выдерживаю. (Грефф, Фишер.) // Тургенев И.С. Автобиографические материалы. Мемориал // И.С. Тургенев. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. М.: Наука, 1982. Т. 11. С. 199.
- (26) Студенты, окончившие полный курс университета с отличными успехами и представившие диссертацию, одобренную факультетом, получали степень «кандидата» и оставлялись при университете для получения магистерского и профессорского звания.
- (27) См. также: [34. С. 56].
- (28) От себя Буслаев добавил: «Я думаю... что графа остановили также слишком молодые годы Тургенева, которому не было тогда 25 лет».
- (29) А.А. Писарев (1780—1848) — генерал, военный губернатор Варшавы, в 1826—1833 гг. попечитель Московского учебного округа и Московского университета.
- (30) Полный текст ответа: [13. С. 9—18]. Вспомним письмо Грановскому от 18 (30) мая 1840 г.): «/.../ прочел „Philosophie und Christenthum“ Фейербаха! О славный человек, ей-богу, Этот Ф<ейербах>».
- (31) Полный текст ответа: [13. С. 18—20, 20—21]. Далее дан перевод на русском.
- (32) Кроме указанной работы (Лисовский Н.М. Новые материалы для биографии И.С. Тургенева) см. также: Егурнов А.Н. Письменные ответы Тургенева на магистерском экзамене [в Петербургском университете, 1842 г.] // Тургеневский сборник: Материалы к Полному собр. соч. и писем И.С. Тургенева / гл. ред. М.П. Алексеев; ред. и др. М.: Наука, 1964; Т. 2: Тургеневский сборник / ред. Н.В. Измайлов, Л.Н. Назарова. М.: Наука, 1966. С. 87—108.
- (33) Впервые опубликовано: Отечественные Записки, 1844, № 11, отд. I, С. 109—134, с подписью: Т. Л. (ценз. разр. 30 октября 1844 г.).
- (34) Фауст, траг. Соч. Гёте. Перевод первой и изложение второй части. М. Вронченко. 1844. Санкт-Петербург. Опубликовано: Отечественные Записки, 1845, т. XXXVIII, № 2, отд. V. С. 40—66.
- (35) Впервые опубликовано в «Современнике», 1847, № 3, отд. «Смесь», С. 46—49, с подписью «Т.» (в оглавлении «И. Т-в»). «Письма из Берлина», судя по заглавию и помете

«Письмо первое» в печатном тексте, должны были составить целую серию; но дальнейших писем Тургенев за все пребывание в Берлине, откуда он выехал 13 (25) мая, сопровождая больного Белинского, не напечатал и, по всем вероятностям, не написал, несмотря на обещание в конце первого письма. Тургенев И.С. Письма из Берлина // И.С. Тургенев. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. М.: Наука, 1978. Т. 1. С. 291—294.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бакунин М.А.* Собрание сочинений и писем. Т. 3. М., 1935.
- [2] *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина: В 22 т. СПб., 1888—1910. Кн. 6. 1892.
- [3] *Григорьев В.В.* Т.Н. Грановский до его профессорства в Москве // *Русская беседа*. 1856. Т. III. отд. «Смесь».
- [4] Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Ч. 1.
- [5] Иван Сергеевич Тургенев и Москва. Сборник статей. М.: Русский путь, 2009.
- [6] *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Письма в восемнадцати томах. Издание второе, исправленное и дополненное. М., Наука, 1982. Том 1: Письма 1831—1849.
- [7] *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. М.: Наука, 1980. Т. 5.
- [8] *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. М.: Наука, 1981. Т. 6.
- [9] Тургенев И.С. в воспоминаниях современников. В 2 т. М.: Худ. лит., 1983. Т. 1.
- [10] *Неведенский С.* Катков и его время. СПб., 1888.
- [11] История русской литературы. VIII. Иван Сергеевич Тургенев: I. Попытка его получить степень магистра философии, в 1842 г. Сообщ. профес. Нил Алексан. Попов // *Русская старина*. Т. 28. Вып. 5—8. 1880.
- [12] *Кропоткин П.А.* Записки революционера. М.: Московский рабочий, 1988.
- [13] *Лисовский Н.М.* Новые материалы для биографии И.С. Тургенева. СПб., 1892.
- [14] Мнемозина. 1825. Ч. IV.
- [15] Литературное наследство: И.С. Тургенев: Новые материалы и исследования / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. М.: Наука, 1967. Т. 76.
- [16] Мои студенческие воспоминания // Полонский Я.П. Проза. М.: Советская Россия, 1988.
- [17] *Надеждин Н.И.* Сочинение в двух томах (Т. I: Эстетика. Т. II: Философия). СПб., 2000.
- [18] Очерки и воспоминания Н.М. Колмакова с 1816-го г. // *Русская старина*. Т. 70. Выпуск 4—6. 1891.
- [19] Переписка Н.В. Станкевича. 1830—1840. М., 1914.
- [20] Письмо. Орд. Проф. Московского Университета Погодина, из Германии // Журнал министерства народного просвещения. 1835. № 9.
- [21] *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. Т. I. Ч. I. М., 1913.
- [22] Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 2. 1825—1855. Отд. I. 1825—1839. СПб., 2-е изд., 1875.
- [23] Тургеневский сборник: Материалы к Полному собранию сочинений и писем И.С. Тургенева. Выпуск 1. М.-Л.: Наука, 1964.
- [24] Тургеневский сборник под редакцией А.Ф. Кони. Издание Тургеневского об-ва. Петербург, Кооперативное изд-во литераторов и ученых, 1921.
- [25] *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. М.: Наука, 1978. Т. 1.
- [26] *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем в 30 т. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1983. Т. 11.
- [27] Журнал министерства народного просвещения. 1834. № 8.

- [28] Переписка И.С. Тургенева. В 2 т. Т. 1. М.: Худ. лит., 1986.
- [29] *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. М.; Л. 1961. Т. 1.
- [30] *Тургенев И.С.* Собрание сочинений. Т. 12. М., 1956.
- [31] Отечественные Записки. 1841. № 6. «Смесь».
- [32] Первая лекция Шеллинга в Берлине // Отечественные записки. 1842. Т. XX. № 2.
- [33] Отечественные записки. 1842. Т. XXII. Отд. VII. «Смесь».
- [34] *Гутьяр Н.М.* Иван Сергеевич Тургенев. Юрьев: тип. К. Маттисена, 1907.
- [35] Прощение И.И. Давыдова министру народного просвещения А.С. Шишкову // Русские профессора: университетская корпоративность или профессиональная солидарность. М., 2012.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-145-171

## “I WANT TO BE A PHILOSOPHY PROFESSOR” OR THE STORY OF ONE OF THE A.S. TURGENEV’S “PROJECTS”

V.V. Vanchugov

Lomonosov Moscow State University  
*GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, Russian Federation, 119991*

**Abstract.** The article devotes to the initial stage of I.S. Turgenev’s creativity path, when he intended to devote himself to philosophy. The first part of the historical and philosophical research covers the studentship stage of his life, Turgenev’s involvement to the University course of philosophy primarily in Moscow, then in St. Petersburg universities. Everything happened at Moscow University due to Professor M.G. Pavlov, Shelling’s philosophy follower, who was teaching physics in a philosophical format. He listened course of lectures on metaphysics at St.-Petersburg University, given by A. A. Fisher, who was one of the first who started to teach philosophy in accordance with Uvarov’s ideological triade “Orthodoxy, Autocracy and Nationality”. The second part touches upon the period of education abroad. After he had finished the philological faculty of St.-Petersburg University in 1837, he became convinced that Russian universities could provide only preliminary education and real source of knowledge could be found only abroad; that is why he goes “to finish his education” in Berlin. There he studied ancient languages, history and Hegel’s philosophy under the guidance of Professor Werder. Turgenev also prepared different parts of Shelling’s teaching for publishing in Russian periodic, after famous philosopher had given lectures in University of Berlin. The last part of this article gives a picture of Turgenev attempts to receive masters’ degree and tries to take place at the Department of Philosophy. At the beginning of 1842, after presenting the diploma of candidate, granted by St.-Petersburg University, he asked Moscow University Council to give him a permission to receive the masters’ degree; his utter motive was to occupy the place at the Department of Philosophy, which was vacant for a long time. But he failed to do so in Moscow and moved to St.-Petersburg, where he tried to pass exams needed to get degree again. However, he failed again due to not giving the dissertation work; as the result, he didn’t receive masters’ degree and, furthermore, he dedicated himself entirely to literature. However, Turgenev saved his interest to philosophical problems, which he tried to solve in prose format.

**Key words:** education, university, student, candidate, master, professor, department, educational process, exam, lecture, ideology, philosophy

### REFERENCES

- [1] Bakunin MA. *Sobranie sochinenii i pisem*. Vol. 3. Moscow, 1935. (In Russ.).
- [2] Barsukov NP. *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina*. In 22 vols. St. Petersburg. 1888—1910. V. 6. 1892. (In Russ.).

- [3] Grigor'ev VV. TN Granovskii do ego professorstva v Moskve. *Russkaya beseda*. 1856. V. III. "Smes". (In Russ.).
- [4] *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. 1834. Part 1. (In Russ.).
- [5] *Ivan Sergeevich Turgenev i Moskva. Sbornik statei*. Moscow: Russkii put'; 2009. (In Russ.).
- [6] Turgenev IS. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v tridsati tomakh. Pis'ma v vosemnadsati tomakh*. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Nauka; 1982. V. 1: Letters 1831—1849. (In Russ.).
- [7] Turgenev IS. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v tridsati tomakh*. Moscow: Nauka; 1980. V. 5. (In Russ.).
- [8] Turgenev IS. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v tridsati tomakh*. Moscow: Nauka; 1981. V. 6. (In Russ.).
- [9] *Turgenev IS v vospominaniyakh sovremennikov*. In 2 vols. Moscow: Khud. lit.; 1983. V. 1. (In Russ.).
- [10] Nevedenskii S. *Katkov i ego vremya*. St. Peterburg, 1888. (In Russ.).
- [11] *Istoriya russkoi literatury*. VIII. Ivan Sergeevich Turgenev: I. Popytka ego poluchit' stepen' magistra filosofii, v 1842 g. Soobshch. profes. Nil Aleksan. Popov. *Russkaya starina*. V. 28; (5—8). 1880. (In Russ.).
- [12] Kropotkin PA. *Zapiski revolyutsionera*. Moscow: Moskovskii rabochii, 1988. (In Russ.).
- [13] Lisovskii HM. *Novye materialy dlya biografii IS Turgeneva*. St. Petersburg, 1892. (In Russ.).
- [14] *Mnemozina*. 1825. Part. IV. (In Russ.).
- [15] *Literaturnoe nasledstvo: IS. Turgenev: Novye materialy i issledovaniya*. AN SSSR. In-t mirovoi lit. im. A.M. Gor'kogo. Moscow: Nauka; 1967. V. 76. (In Russ.).
- [16] *Moi studencheskie vospominaniya*. Polonskii YaP. *Proza*. Moscow: Sovetskaya Rossiya; 1988. (In Russ.).
- [17] Nadezhdin NI. *Sochinenie v dvukh tomakh* (Т. I: Estetika. Т. II: Filosofiya). St. Petersburg, 2000. (In Russ.).
- [18] Ocherki i vospominanii H.M. Kolmakova s 1816-go g. *Russkaya starina*. V.70;(4—6). 1891. (In Russ.).
- [19] *Perepiska NV Stankevicha*. 1830—1840. Moscow; 1914. (In Russ.).
- [20] Pis'mo. Ord. Prof. Moskovskogo Universiteta Pogodina, iz Germanii. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. 1835;9. (In Russ.).
- [21] Sakulin PN. *Iz istorii russkogo idealizma. Knyaz' V.F. Odoevskii. Myslitel'. Pisatel'*. V. I, pt. I. Moscow; 1913. (In Russ.).
- [22] *Sbornik postanovlenii po Ministerstvu narodnogo prosveshcheniya*. V. 2. 1825—1855. pt. I. 1825—1839. 2<sup>nd</sup> ed. St. Petersburg, 1875. (In Russ.).
- [23] *Turgenevskii sbornik: Materialy k Polnomu sobraniyu sochinenii i pisem I.S. Turgeneva*. Part 1. Moscow—Leningrad; 1964. (In Russ.).
- [24] *Turgenevskii sbornik pod redaktsiei A.F. Koni. Izdanie Turgenevskogo ob-va*. Peterburg, Kooperativnoe izd-vo literatorov i uchenykh, 1921. (In Russ.).
- [25] Turgenev IS. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v tridsati tomakh*. Moscow: Nauka, 1978. V. 1. (In Russ.).
- [26] Turgenev IS. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v tridsati tomakh*. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Nauka, 1983. V. 11. (In Russ.).
- [27] *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. 1834;8. (In Russ.).
- [28] *Perepiska IS Turgeneva*. In 2 v. V. 1. Moscow: Khud. lit.; 1986. (In Russ.).
- [29] Turgenev IS. *Poln. sobr. soch. i pisem*. in 28 vols. Moscow; Leningrad; 1961. V. 1. (In Russ.).
- [30] Turgenev IS. *Sobranie sochinenii*. V. 12. Moscow, 1956. (In Russ.).
- [31] *Otechestvennye Zapiski*. 1841: 6. (In Russ.).
- [32] Pervaya lektsiya Shellinga v Berline. *Otechestvennye zapiski*. 1842. XX;(2). (In Russ.).
- [33] *Otechestvennye zapiski*. 1842. XXII;(VII). (In Russ.).

- [34] Gut'yar NM. *Ivan Sergeevich Turgenev*. Yur'ev: tip. K. Mattisena; 1907. (In Russ.).
- [35] Proshenie II Davydova ministru narodnogo prosveshcheniya A.S. Shishkovu. *Russkie professora: universitetskaya korporativnost' ili professional'naya solidarnost'*. Moscow; 2012. (In Russ.).

**Для цитирования:** *Ванчугов В.В.* «Хочу быть профессором философии»... История одного «проекта» И.С. Тургенева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 145—171. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-145-171.

**For citation:** Vanchugov V.V. “I want to be a philosophy professor” or the story of one of the A.S. Turgenev’s “projects”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 145—171. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-145-171.

**Сведения об авторе:**

*Ванчугов Василий Викторович* — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории русской философии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (e-mail: vanchugov@gmail.com).



## ЭЛЕКТРОННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ELECTRONICAL PHILOSOPHICAL ENCYCLOPEDIA

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-172-191

### СЕМЁН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК: ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ

Г.Е. Аляев<sup>1</sup>, А.С. Цыганков<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Полтавский национальный технический университет им. Юрия Кондратюка  
*пр. Першотравневый, д. 24, Полтава, Украина, 36011*

<sup>2</sup>Институт философии РАН  
*ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Москва, Россия, 109240*

В статье рассматриваются основные биографические вехи и дается общая эволюция философских взглядов русского философа Семёна Людвиговича Франка. На начальном этапе творческого пути Франк — экономист и критический марксист. Обращение к философии в 1900-е гг. характеризуется влиянием неокантианства, имманентной философии и философии жизни. Около 1908—12 гг. происходит переход Франка на позиции метафизики и начинается формироваться его собственная философская система — абсолютный реализм. Одной из главных особенностей творчества Франка является системность. На всем своем творческом пути философ развивал, углублял и детализировал изначальную философскую интуицию — интуицию сверхрационального единства бытия, которая фиксируется уже в его ранних философских работах. Абсолютное бытие есть конкретная метало-гическая реальность, раскрывающаяся в живом знании. Одновременно потенциальность и транс-финитность абсолютного бытия выступает основой индивидуальности и творчества человека, источником его свободы. Философский метод Франка — рациональное постижение рационально непостижимого, основанное на принципе антиномистического монодуализма. Философия религии разворачивается как феноменологический анализ религиозного опыта. В социально-политической области Франк обосновывает позицию либерального консерватизма и христианского реализма.

**Ключевые слова:** биография С.Л. Франка, русская религиозная философия, живое знание, абсолютное бытие, социальная философия

Семён Людвигович Франк (16 [28] I 1877, Москва — 10 XII 1950, Лондон), русский философ, создатель системы абсолютного реализма.

Франк родился в еврейской семье врача, награжденного за отвагу во время русско-турецкой войны 1877—1978 гг., получившего личное дворянство. После смерти отца в 1882 г. большое влияние оказал на него дед по матери М.М. Росси-янский, учивший его древнееврейскому языку и Священному Писанию. Франк учился в лицее Лазаревского института восточных языков в Москве (1887—1892), затем в классической гимназии Н. Новгорода (1892—1894), куда после второго

замужества переехала его мать. Отчим Франка В.И. Зак, бывший ссыльный народоволец, познакомил его с идеями русских революционеров-демократов. Франк участвовал в марксистском гимназическом кружке, познакомился с народнической средой (С.Я. Елпатьевский, В.Г. Короленко).

В 1894 г. поступил на юридический факультет Московского университета для изучения политической экономии. В 1899 г. не смог сдать государственный экзамен из-за студенческих беспорядков в университетах, был лишен права проживать в университетских городах на два года. Во время пребывания в Берлине (кон. 1899 — нач. 1901) посещал лекции Г. Зиммеля в университете и писал свою первую книгу «Теория ценности Маркса и ее значение» (1900). В 1901 г. сдал государственный экзамен в Казанском университете.

Развитие критического отношения к марксизму, а затем и переход «от марксизма к идеализму» были связаны с влиянием П.Б. Струве, с которым Франк познакомился в 1898 г. и сохранил дружеские отношения на всю жизнь. Актуализация философского мировосприятия произошла под влиянием Ф. Ницше, в результате которого ему впервые открылась «реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе» [1. С. 121]. Первая философская статья «Фр. Ницше и этика „любви к дальнему“» вошла в сб. «Проблемы идеализма» (1902). В дальнейшем Франк участвовал в сборниках статей «Вехи» (1909, «Этика нигилизма») и «Из глубины» (1918, «De profundis»), отразивших отношение русской интеллигенции к революции.

Период 1903—1908 гг. характеризуется влиянием неокантианства (Г. Зиммель, В. Виндельбанд, В. Шuppe) с отчетливым тяготением к неофихтеанству и социальному психологизму («О критическом идеализме», 1904; «Проблема власти», 1905). В 1903—1906 гг. Франк принимал участие в организованных Струве журналах «Освобождение» (за границей), «Полярная звезда» и «Свобода и культура». Участник первого съезда партии кадетов. Однако в результате Франк осознал «свою полную непригодность в этой области и нерасположенность к ней» [См.: 2. С. 79]. С 1903 г. он переводит «Прелюдии» Виндельбанда, «Историю новой философии» К. Фишера, «Введение в философию» О. Кюльпе, «Логические исследования» Э. Гуссерля, «Человеческое, слишком человеческое» Ницше и др.

В 1905—1917 гг. жил в Санкт-Петербурге (Петрограде). С 1906 г. преподает в гимназии Стоюниной, на Высших Бестужевских курсах и в других частных учебных заведениях Санкт-Петербурга, а также в Психоневрологическом и Политехническом институтах. В 1912—1917 гг. — приват-доцент кафедры философии Петербургского университета. В этот период происходит его возвращение к вере, в 1912 г. принимает крещение, при этом свое христианство он признавал «как наложение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни своего детства» [1. С. 109—110]. С 1907 г. участвует в работе Петербургского Религиозно-философского общества, совместно со Струве редактирует журнал «Русская мысль» (1907—1917).

В 1908—1912 гг. Франк отходит от неокантианства, испытывает влияние В. Штерна и И.В. Гёте, разрабатывает собственную философскую концепцию,

базирующуюся на первоначальной интуиции сверхрационального всеединства бытия, которое открывается в «живом знании» («Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», 1913—14). После защиты в 1916 г. магистерской диссертации заканчивает вторую книгу — «Душа человека».

С сентября 1917 г. декан и проф. новообразованного историко-филологического факультета Саратовского университета. Осенью 1921 г. переехал в Москву, где активно участвовал в работе Вольной академии духовной культуры, созданной Н.А. Бердяевым, и преподавал в Московском университете. Издал курсы лекций «Очерк методологии общественных наук» и «Введение в философию в сжатом изложении» (1922). В 1922 г. Франк был арестован и выслан за границу.

В 1922—1937 гг. жил в Берлине. Отмечая близость русской и немецкой интеллектуальных культур [См.: 2. С. 173], Франк считал Германию «второй родиной» [3]. Он читал лекции в Религиозно-философской академии, в Русском научном институте (в 1932 г. был его директором), активно сотрудничал с РСХД. Выступал с докладами в отделениях Кантовского общества в Германии, выезжал с лекциями в Италию, Прибалтику, Сербию, Болгарию, Голландию и др. страны. В 1930—1933 гг. читал лекции в Берлинском университете. Участвовал в Польском философском съезде в 1927 г. и во Всемирном философском конгрессе в Праге в 1934 г. Был близок в конце 1920-х гг. с М. Шелером и в 1930-е гг. с Ф. Хайлером. В 1929—1930 гг. в переписке с А. Эйнштейном призывал его публично выступить против начавшихся в советской России политических репрессий [4]. С 1934 г. начинается его дружба с швейцарским психиатром Л. Бинсвангером.

С приходом к власти национал-социалистов в 1933 г. академическая деятельность Франка прекратилась. Переехать в другие страны долгое время не удавалось. Лишь в конце 1937 г. он уехал во Францию, в 1938 г. закончил русский вариант «Непостижимого». Годы Второй мировой войны Франк с женой пережил на юге Франции, не прекращая при этом творческой деятельности, полагая своим заветом «творить всегда, непрерывно, неустанно, до последнего вздоха (буквально!)» [5. С. 355].

До конца дней Франк оставался верным русской церкви, однако при этом отстаивал идеи христианского универсализма, рассматривая себя «членом Единой и Неделимой Вселенской Церкви» [6. Р. 212].

С октября 1945 г. он с женой жил в Англии у дочери Натальи, работал над книгами «Свет во тьме» и «Реальность и человек», антологиями текстов В.С. Соловьёва [7. С. 6—55] и русских религиозных мыслителей.

### **АБСОЛЮТНЫЙ РЕАЛИЗМ И ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ С.Л. ФРАНКА**

Свое философское учение Франк называет «абсолютным реализмом», точнее, «абсолютным или конкретным идеал-реализмом» [8. С. VII]. Франк решает основной гносеологический вопрос — «о природе и условиях возможности знания» — путем соединения гносеологии с онтологией. Гносеология как теория познания, часто склонная к психологизму, заменяется теорией знания, ориентиро-



ванной на исследование предмета знания. Такой синтез Франк называет аристотелевским термином *«первая философия»*, определяя ее как «ни на что иное уже не опирающееся исследование основных начал бытия, на почве которых впервые возможно различение между знанием и предметом знания» [8. С. V—VI].

Всякое знание наряду с моментом определенности предполагает нечто неопределенное, неизвестное — непостижимое основание этой определенности. Парадокс знания состоит в том, что *«мы знаем то, чего мы не знаем»*, и это *«то, чего мы не знаем, есть для нас основа и носитель того, что мы знаем»* [8. С. 25]. Чистая определенность — собственно содержание, имманентное нашему сознанию, — становится знанием лишь в своей связи с трансцендентным предметом в качестве содержания этого предмета. Неизвестное не является какой-то недоступной «вещью самой по себе», оно *«именно в этом своем характере неизвестности и неданности дано нам с такой же очевидностью и первичностью, как и содержания непосредственного опыта»* [8. С. 111]. Это нечто «имеющееся» окружает со всех сторон «данное» нам что-то.

Франк различает в содержании нашего опыта то, что как бы непосредственно «дано», и трансформируется отвлеченным знанием в содержание, выражаемое в понятиях и логических суждениях, и то, что, не будучи воспринимаемым как непосредственно «данное», тем не менее, фактически имеется в нашем опыте, будучи неустрашимым «фоном», «горизонтом», «атмосферой» для данного. Это «неданное», но «имеющееся», есть всеединство, которое не может «трансформироваться» в содержание отвлеченного знания, а может быть лишь «схвачено» в этой своей целостности и конкретности. Это «схватывание» всеединства, «обладание» им Франк именуется *«интуицией целостного бытия, как такового»* [8. С. 241].

В отношении к отвлеченному знанию интуиция предстает основой, логически предшествующей ему *«единой направленностью»* на *«целостное бытие»*. Однако эта интуиция является, в сущности, неполной и недостаточной. Во-первых, она является обладанием отдельным предметом во всеединстве, а не всеединством во всей его полноте (что, впрочем, и не может быть доступно человеку). Во-вторых, эта интуиция остается созерцательной, т.е. интуицией сознания, которое действует здесь (в актах внимания и актуализации, «первом определении» и «первом объединении») в качестве сознания, т.е. субъекта, противопоставленного объекту.

Решение гносеологической задачи Франк видит в выходе за пределы понятия сознания как последней основы теории знания и усмотрении основы отношения сознания к «предмету» в сверхвременном единстве, данном нам не в форме сознания, а в форме бытия. Это не предметное, а абсолютное бытие как абсолютно имманентная основа всякой трансцендентности — «не бытие для другого, а чистое бытие-для-себя, но такое бытие для себя, которое предшествует раздвоению на субъект и объект и есть абсолютно единое в себе и для-себя-бытие» [8. С. 156].

Абсолютное бытие, которому в качестве бытия принадлежит и наше сознание, есть присутствующее в нас первичное единство, на почве которого впервые становится возможным раздвоение между познающим сознанием и его предметом.

Абсолютное бытие как конкретная металоогическая реальность «не совпадает ни с каким комплексом определенностей» [9. С. 52]. Иррациональность, или конкретность бытия раскрывается Франком через такие его характеристики, как трансдефинитность, индивидуальность, трансфинитность, становление, потенциальность и свобода.

Трансдефинитное (неопределенное) в реальности есть то, что никогда не может быть освоено в системе понятий: в рациональном познании можно лишь касаться металоогического существа реальности, улавливать его, истолковывать — но невозможно вполне адекватно овладеть им. Реальность как нечто трансдефинитное есть *«нечто большее и иное, чем все, что мы можем познать в ней»* [9. С. 53].

Индивидуальность реальности является характеристикой ее как целого и одновременно каждой ее части. Франк не отрицает логического реализма, рассматривая общее как объективное, а не субъективное единство. Но это общее так же конкретно, как и единичное, поэтому *«в конкретном содержании реальности безусловно отсутствует множественное число»* [9. С. 54]. Абстрагирование, «отвлечение» от индивидуального, делающее вообще возможным понятийное знание, одновременно удаляет его от конкретной реальности.

Трансфинитность металоогической реальности выводится из понимания определения как ограничения. При этом безграничность характеризует реальность не столько как «нечто большее и иное», чем все мыслимое, сколько как *«нечто большее и иное, чем все, что оно как бы в готовом, законченном виде уже есть»* [9. С. 59].

Обобщающая характеристика иррациональности бытия — его потенциальность, сущая мочь. «Если в бытии есть становление, то бытие есть нечто большее и иное, чем все, что уже наличествует в готовом виде, — а именно, оно есть и то, что еще будет или может быть» [9. С. 62]. И эта возможность есть одновременно и действительность — *«все сущее есть и то, что оно еще не есть»* [9. С. 64].

Эта реальность как таковая, обладающая характеристиками иррациональности, индивидуальности, трансфинитности, становления, потенциальности и свободы, не может быть адекватно постигнута созерцательной интуицией в ее пассивной сопринадлежности абсолютному бытию, а может раскрываться только в переживании, точнее — в *«мыслящем переживании»*, или «живом знании».

Франк акцентирует внимание на онтологическом измерении «живого знания»: это не знание в обыденно-профанном значении, то есть определенная совокупность идей, понятий, даже интуитивных озарений, которые имеет субъект (индивидуальный, коллективный или трансцендентальный) об определенном объекте. Это не знание как определенное идеальное содержание мысли (которое, конечно, может получать определенную материальную форму, но при этом остается идеальным содержанием). Ударение в этом двойном термине Франк делает на первой части — это *живое знание, живознание как жизнь*, «непосредственно сама себя переживающая» [8. С. 156], это уже интуиция не индивидуального сознания, а самой жизни как «индивидуальной сверхиндивидуальности». Это сама действи-

тельность как она сама себе открывается, «*непосредственное самобытие*» (unmittelbares Selbstsein) [9. С. 122]. Метафизика Франка строится как онтология самораскрывающегося абсолютного бытия, в которой «живое знание» занимает место ключевой гносеологической категории в онтологическом измерении и ключевой онтологической категории в измерении гносеологическом.

Таким образом, «сознаваемость» не есть универсальная, всеобъемлющая форма для всего доступного нам: нам доступно и бытие как таковое. Сознание есть «интенциональность», направленность на трансцендентное, но эта направленность возможна лишь на основе бытийности самого сознания. Сознание есть «поток актуальных переживаний, объединенный сверхвременным единством и тем самым уже содержащий в себе самом отношение к своему запредельному» [8. С. 150]. С одной стороны, мы имеем всю безграничность абсолютного бытия, ибо слиты с ним и неотделимы от него, как и оно — от нас; с другой стороны, оно не превращается в чисто имманентное «содержание нашего сознания», ибо сознание есть лишь малая часть этого бытия — именно *актуальная* часть непосредственно очевидного бытия, за пределами которого мы имеем абсолютно достоверное бытие, не присутствующее, однако, актуально в сознании. «...Мы непосредственно и вечно обладаем в *форме бытия* тем, что в форме содержания знания есть лишь результат особого процесса познания» [8. С. 178]. Человеческое сознание в его интенциональности оказывается особой формой реальности — это реальность, «*открывающаяся самой себе*», ее бытие есть «непосредственное бытие-для-себя, самопрозрачность», открывающаяся нам в «*форме живого знания*» [10. С. 222].

В своей онтогносеологии Франк оперирует — в различной пропорции в работах разных периодов — категориями «абсолютное бытие», «всеединство», «реальность». Все они, однако, оказываются недостаточными для раскрытия всех признаков Божества как исконной первоосновы, которую мы должны постигать «по аналогии с жизнью и в этом смысле называть ее *первожизнью*, живым первоисточником жизни» [9. С. 226]. Первооснование (Божество) есть не только онтологическая почва, но также ценность и истина, не только наличествующее бытие, но также творчество и созидание.

Концепция творчества Франка основывается на понимании абсолютного бытия как всеединого «лона неопределенности и становления», при этом он обращается к анализу новейших естественнонаучных открытий. Обращая внимание на разнообразные явления, свидетельствующие о действии закона энтропии, говорящего о необратимых процессах рассеивания энергии, прекращения движения, уменьшения меры неопределенности состояния физических систем, Франк придает этому закону всеобщий характер: закон постепенного затухания творческого толчка, утраты качественного разнообразия жизни присущ не только природе, но и обществу. Но если физика сформулировала закон неубывания энтропии, то метафизика формулирует идею первичности и неустранимости творческого начала, творческой силы, обеспечивающей существование и развитие мира. Идея длительности творения предполагает понимание того, что в мире нет ничего абсо-

лютно постоянного и, в то же время, абсолютно невозможного. И космология, и биология, и социология, и антропология свидетельствуют о непрерывности творения. Отсюда — основной космологический и онтологический тезис концепции творчества Франка: «...Бытие (в измерении времени) есть *борьба между творческим и разрушающим началом*. И если мир доселе существует, то гораздо более вероятно не то, что он *еще не успел умереть и разложиться* <...>, а то, что творческое начало *противостоит* разрушающему и — в общем и целом — его одолевает» [11. С. 364].

При этом в составе позитивной творческой активности Франк различает два момента: «1) активность *самоутверждения* или *самосохранения* в борьбе против беспрерывно ослабляющих, разрушающих сил — начало *консерватизма*, которое само есть *творческое* начало, упорство непрерывного поддержания живой формирующей силы; 2) активность развития, формирования, *творчества нового*, самовоплощения, прогрессивного внедрения духа в материю и выражения в ней» [11. С. 361]. Консерватизм и прогрессивная активность оказываются, таким образом, одним и тем же началом, только разной степени силы. Творческое начало не ограничивается творением новых, высших, лучших форм: оно действует уже в сохранении достигнутого.

### **DOCTA IGNORANTIA И АНТИНОМИСТИЧЕСКИЙ МОНОДУАЛИЗМ С.Л. ФРАНКА**

Философский метод осмысливается Франком как рациональное постижение рационально непостижимого. Философия, будучи рациональным знанием, по-настоящему начинается только тогда, когда выходит за пределы чистого рационализма: «Лишь в силу того, что через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит первым основанием самих понятий как таковых, возможно свободное от порочного круга философское знание вообще» [8. С. 336]. Эта «предшествующая сфера» постигается только «умным видением, созерцающим то, что прежде всякого познания» [8. С. V]. Методологический инструментарий такого постижения Франк находит в учении Николая Кузанского о *docta ignorantia* («знающем незнании», или «умудренном неведении») и принципе антиномистического монодуализма.

Франк различает в этом методе несколько этапов. Первым шагом является уяснение того, что при определении непостижимого отрицание должно выступать как «потенцированное отрицание — именно, как отрицание самого отрицания» [9. С. 100]. Опираясь на Николая Кузанского, Франк считает, что все определенное, в качестве «такого, а не иного», предполагает категориальную форму «не-инаковости», тождественную непостижимому, «которое мы улавливаем и познаем именно тем путем, что отрицаем в отношении него отрицание». Иными словами, применимое к сфере определенности начало «либо одно, либо другое», заменяется началом «и то, и другое», в котором мы имеем непостижимое как «всеобъемлющую полноту» [9. С. 100—101].

На втором этапе выясняется, что формула «и-то-и-другое» сама является соотносительной различению «либо-либо», т.е. уже предполагает некое многооб-

разие и потому неприменима к первичному единству. В этом аспекте непостижимое не есть ни «и-то-и-другое», ни «либо-либо» — оно предстает уже как «ни-то-ни-другое» [9. С. 102] и тем самым как безусловно отрешенное ничто.

Но таким образом мы приходим не к отрицанию отрицания, а к утверждению абсолютного отрицания. Выход из этого тупика Франк видит не в умножении логических отрицаний и последующем их синтезе (гегелевским снятием), а в возвращении к первому этапу и переосмыслении его как восхождения к металогики бытия. На третьем этапе путем уяснения ограниченности чисто логического смысла отрицания отрицания необходимо действительное преодоление отрицания через усмотрение в нем положительного содержания — момента связи различного. Онтологический смысл отрицания состоит в различении, т.е. «усмотрении различия, дифференцированности бытия как его положительной онтологической структуры», и в этом смысле «отрицательное отношение» и «отрицаемое» на самом деле не может быть отрицаемо, ибо предстает в качестве «правомерной и неустранимой реальности» [9. С. 107]. От чисто логической триады Франк переходит к триадической логике самого бытия, основным принципом которой является принцип антиномистического монодуализма: «Мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании, вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга — что одно не есть другое, и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» [9. С. 119].

Металогика, или антиномистический монодуализм (Франк называет этот метод также «трансцендентальным мышлением») означает использование понятий, выходящих за рамки односторонности своего определения, они, собственно, уже не являются понятиями, поскольку не определяют (о-предел-яют) ограниченную качественную область («вид»), относящуюся к другой области («роду»), а скорее охватывают всю возможную совокупность своих определений. Если речь идет о бытии (абсолютном) — то не как о чем-то противоположном сознанию, а как о том бытии, которое является основой противопоставления бытия и сознания. Если говорится о всеединстве — то не как о единстве, противопоставляемом множеству, а как о первичном единстве, на основе которого только и возможно раздвоение единства и множества. То же самое относительности бесконечности, вневременности и т.д. Иными словами, речь идет не о понятийном (логическом), а о металогическом познании. Оно приближается к образному познанию: так, не понятиями, а образами «света» и «тьмы» пользуется евангелист Иоанн, давая «некий наглядный намек на отвлеченно непостижимую тайну бытия» [12. С. 25]. Металогическое познание существует и как необходимое дополнение и уточнение логического. Оно дополняет формальную логическую связь материальным содержанием, на основе которого только и возможны логические построения.

### **ФИЛОСОФСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ С.Л. ФРАНКА**

В центре философской психологии Франка в качестве ее основного предмета находится понятие души. В составе конкретной душевной жизни человека Франк выделяет три основных состояния: состояние чистой душевной жизни, состояние

самосознания и предметного сознания и состояние духовной жизни. Первое состояние — чистая душевная жизнь — «есть пребывание в бесформенной общности душевной стихии; здесь нет ни субъекта, ни объекта в собственном смысле, нет различия между „я“ и „не-я“» [13. С. 218]. Душевная стихия фактически совпадает у Франка со сферой подсознательного. Это душевная жизнь «в узком смысле», в смысле самого субстрата или корня психической жизни. Это само присутствие переживания и ощущения, а не то, что переживается и ощущается.

Душевная жизнь переходит в актуальность сознания «через выделение содержания предметного сознания из душевной жизни и образование противостоящего ему мира или центра, в форме личного самосознания индивидуально-единичного „я“» [13. С. 218]. Предметное сознание — «предметный мирок человека», т.е. совокупность содержания знания, — есть результат деятельности волевого «я», интенциональной активности, направленной на внешний объект. Здесь появляется, во-первых, раздельность «между „я“ и „не-я“, внутренним и внешним миром, субъективной и объективной стороной бытия» и, во-вторых, обособленность «единичных индивидуальных сознаний или различных „я“» [13. С. 218].

Уже в самой интенциональности Франк усматривает исходное единство душевной жизни и знания. С одной стороны, мир человеческого знания определен субъективно, формирующей силой душевной жизни, и только поэтому образует определенное иррациональное единство. С другой стороны, душа как действенное жизненное начало управляет знанием именно в силу того, что она по своему существу есть потенция знания и слита с ним в глубочайшем своем корне.

Для характеристики третьего состояния — жизни духа — Франк использует образ перевернутого конуса: центром духовной жизни личности является обращенная в глубину вершина этого конуса, которая связана центральной осью волевого начала с поверхностью душевно-соматической стихии и одновременно выходит в объективную сферу надындивидуального духа, в абсолютное сверхчувственное всеединство. С преодолением противоположности между субъектом и объектом, «я» и «не-я», внутренним и внешним преодолевается на этом уровне и противоположность между различными «я», происходит переход от «мнимо-абсолютной раздельности и обособленности» к «сознанию и переживанию высшего, коренного единства этой раздельности и множественности». Переживая единство с абсолютным бытием, а также со всеми другими «я», наше «я» в состоянии духовного бытия сознает себя «лишь частным излучением абсолютного единства жизни и духа», однако именно сознает, находит, а не теряет. «Всё подлинно-творческое, объективное и вместе оригинально-индивидуальное в нас есть проявление сознания этой глубины и ее непосредственного присутствия в нас» [13. С. 219].

Вслед за В. Штерном Франк утверждает понятие личности как «живого действенного телеологического единства» [14. С. 233], «нейтрального в психо-физическом отношении». Природа личности выражается как в психической, так и в физической ее жизни, и «каждая из них может „действовать“ на другую только потому, что они обе совместно сотрудничают в осуществлении и воплощении потенциального синтетического единства личности» [14. С. 236].

Философская антропология Франка является вариантом философии диалога. «Я» как таковое конституируется в соотношении с «ты», при этом Франк различает две основные формы такого отношения. Во-первых, это существование «я» «перед лицом „ты“ как чужого, жутко-таинственного, страшного и смущающего своей непостижимостью явления мне-подобного-не-я» [9. С. 162]. Во-вторых, это узнавание в «ты» некой успокоительной, отрадной реальности — реальности вне себя самого, внутренне ему тождественной. «Это есть чуткое, понимающее, проникающее вовнутрь “ты” и его раскрывающее отношение „я—ты“, в котором впервые это отношение конституируется в его полной актуальности» [9. С. 163]. В этой актуальности речь идет не столько о двух разных типах отношения «я—ты» — отрицательном и положительном — сколько о двух моментах, имманентно присущих всякому конкретному отношению «я—ты».

Двойственность природы человека Франк понимает как дуализм духа и душевно-телесного существа. При этом личность принадлежит именно духу человека и согласно концепции всеединства является частью общего, всеединого бытия. Франк описывает это таким образом, что этой первичной реальности, т.е. человеческому «я», присущ момент трансцендирования: «Я не могу иметь „мое собственное“ бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы. Сознать или иметь границу и выходить за нее означает здесь одно и то же» [10. С. 235].

В личности человек обретает свою принадлежность высшему началу, причем таким образом, что Абсолют принимает в нем вполне конкретную, индивидуальную форму. Личность экстерриториальна миру, существование личности — это великая хартия вольности христианской морали [16. С. 304], т.е. гарантия человеческой свободы. В этом смысле человеческая личность неподсудна миру, она возвышается над позитивной моралью, ибо спасение личности важнее всего для человека. Христианство парадоксально «берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями», живая человеческая личность для него «ценнее даже начала морального добра» [16. С. 305]. Философская антропология Франка, таким образом, есть своеобразный «персонализм всеединства».

### **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ С.Л. ФРАНКА**

Общественное бытие по своей природе выходит за пределы антитез «материальное — психическое» и «субъективное — объективное», поскольку это бытие духовное. Специфику духовной жизни Франк видит в том, что в ней объективная, надиндивидуальная реальность дана человеку не в форме предметной действительности (как «объект», противостоящий «субъекту»), а в форме реальности, присутствующей в самом человеке. Общество есть «подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек» [17. С. 97].

Общество, как и всякая непостижимая реальность, обладает признаками трансрациональности (единства рациональности и иррациональности) и антиномичности. Оно требует конституирующей силы закона и государственного пред-

писания. Без этой консервативной силы было бы немислимо бытие свободной личности. Франк утверждает в качестве имманентных закономерностей общественной жизни, определяемых вечной природой человека и общества, наличие организации, власти и авторитета для обеспечения единства общей жизни, а также для реализации свободы личности с помощью организованного и общепринятого «естественного» права и сдерживания присущей человеку греховности, проявляющейся, прежде всего, в стремлении нарушить права и свободу других людей. Франк рассматривает общество как двойственную целостность — единство «соборности» и «внешней общественности». Согласно принципу антиномистического монодуализма, «момент организации в общественной жизни» и «ее внутренняя ограниченность» не совпадают и даже противоположны друг другу, но одновременно «под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства» [17. С. 102, 105]. Во внутреннем слое — соборности — господствует единство многих «я», там настоящая стихия «мы», или, точнее сказать, связь каждого «я» с первичным «мы» (согласно Франку, «само „я“ мыслимо лишь в качестве члена „мы“ и в принципе не может существовать вне данного отношения» [15. С. 257]). Во внешней общественности «я», т.е. личности, появляются индивидуально и раздельно, единство распадается на разделение, противостояние и противоборство многих «я».

Франк формулирует основные характеристики соборности, отличающие ее от внешней общественности. Во-первых, соборность есть органическое единство «я» и «мы», это «свободная жизнь», в которой единство целого и самостоятельность его членов не конкурируют между собой, а органически взаимодействуют, где целое — это «как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов» [17. С. 113—114]. Во-вторых, соборное единство «образует жизненное содержание самой личности», поэтому всякое умаление соборности или отрыв от нее (например, от родины или семьи) «испытывается личностью как умаление, обеднение ее самой, как лишение». Это жизненное содержание, или связь, «в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние», есть отношение любви [17. С. 114—115]. В-третьих, соборное единство как отношение любви может испытываться только к конкретному индивидуальному целому: к данной семье, данному народу, данной церкви. Критикуя абстрактный гуманизм, Франк тем не менее допускает возможность конкретной любви и к человечеству в целом — но для этого надо либо «конкретно воспринять и любить все народы — каждый в отдельности, — его составляющие», либо воспринимать его как «единый соборный организм Богочеловечества» [17. С. 116—117]. Наконец, в-четвертых, соборность носит сверхвременной характер, она включает в себя и общественную память, и общественное предвидение, будучи внутренней связью современного поколения с предками и потомками: «во всяком своем „настоящем“ видимое общество живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью» [17. С. 120].

В конкретной полноте бытия различные смыслы, воспринимаемые логическим анализом как неразрешимые противоречия, существуют, однако, в неразрыв-



ном единстве. К таким противоречивым принципам общественных отношений Франк относил начала свободы и солидарности, иерархизма и равенства, консерватизма и творчества, планомерности и спонтанности.

Так, антиномия солидарности и свободы состоит в том, что, будучи метафизически одинаково первичными и глубоко едиными, эмпирически эти начала проявляются как противоположные, что отражается в противоборстве ценностей общества и личности. Предпочтение той или другой системы ценностей создает круговорот несовершенных политических форм, колеблющихся между деспотизмом и анархией. Выход из этого противоречия Франк видит в религиозно-социальном служении. Первую заповедь — «возлюби Господа Бога твоего» (Мф. 22:37) — он считает основой не только религиозной жизни и религиозного сознания человека, но и общественно-политического существования человечества. Служение Богу является источником всякой общественности, и только оно может обеспечить прочность любого политического образования. Поэтому Франк считает единственным «прирожденным и неотъемлемым» правом человека «право требовать, чтобы ему было дано исполнить его обязанность», а именно «обязанность перед Богом, обязанность служения правде» [18. С. 17].

Ни общество, ни отдельный человек не могут быть признаны самостоятельными. В этом (но только в этом) смысле ни у личности, ни у государства нет никаких «естественных», «прирожденных» прав. Как отдельное лицо, так и государственная власть не просто пользуются своими правомочиями, но и оплачивают их своим служением, самоограничением, выполнением обязанности перед Богом и перед соборным единством людей, не воплощаемым ни одним из социальных или политических институтов. «Моментом служения определена, как верховным началом, вся структура прав и обязанностей, образующая общественный строй» [17. С. 227]. Это означает, что степень и характер допускаемых государством прав и свобод личности является показателем нравственного здоровья самого государства.

### **ХРИСТИАНСКИЙ РЕАЛИЗМ И ЛИБЕРАЛЬНЫЙ КОНСЕРВАТИЗМ С.Л. ФРАНКА**

Будучи увлеченным в молодости революционным движением, а также идеями либерализма и демократии, Франк в более зрелые годы приходит к концепции либерального консерватизма и пониманию относительной ценности политики и государства: ценности их как инструментов ограждения от эмпирического зла, но относительности с точки зрения их способности непосредственно упрочивать в жизни начала добра. Понимание Франком либерального консерватизма выражено в его осмыслении этой позиции у А.С. Пушкина и П.Б. Струве.

В политическом мировоззрении Пушкина Франк усматривает три основных консервативных момента: элитаризм (убеждение, что историю творят избранные люди, вожди — своеобразный аристократизм); тонкое чувство традиции как основы политической жизни (пиетет к историческому прошлому, почвенничество); заботу о мирном политическом и культурном развитии, не прерываемом насиль-

ственными переворотами. Что касается либеральных начал в мировоззрении великого поэта, то это — требование личной независимости и свободы культурного и духовного творчества (предъявляемое не только к другим людям, но и к самоощущению: «читать самого себя»), дополненное требованием прочного правопорядка. Из стремления к свободе творчества возникает принцип не столько политической, сколько духовной свободы, принципиальное утверждение независимости личности в частной жизни [См.: 24. С. 47—53].

Либеральный консерватизм Струве Франк описывает как убеждение в том, что «традиция, историческое преемство, органическое произрастание нового из старого есть необходимое условие подлинной свободы», и напротив, всякий «революционизм», всякая насильственная и радикальная ломка общественного порядка ведет к деспотизму и рабству [19. С. 567]. По характеристике Франка, это «политика *духовно свободного*, не скованного предубеждениями и омертвевшими привычками *консерватизма* или — что то же самое — политика новаторства, черпающего свои творческие силы из благоговейного уважения к живому содержанию прошлой, уже воплощенной духовной жизни» [17. С. 271].

Свою социально-этическую позицию Франк определяет как христианский реализм, своеобразие которого состоит в особой двойственности сознания — это осознание укорененности личности в благодатном, сверхмирном бытии, предполагающее ее стремление к абсолютному совершенству, и одновременно это видение несовершенства мира и относительной ценности всех общественных реформ, и соответственно — трезвый реализм в оценке этих реформ, проведенных в пределах самого мира и его средствами [12. С. 315].

Двуединая — богочеловеческая — природа человека определяет не только его способность к творчеству и добру, но его неспособность достичь абсолютного совершенства собственными, несовершенными силами. Поэтому надлежит различать задачу внешнего, организационно-принудительного ограничения зла и его последствий, которую должны выполнять государство и право, чем и оправдывается их существование, и задачу внутреннего, сущностного преодоления самого истока зла, греховной стороны человеческой природы. Внешнее государственное принуждение не может распространяться на внутреннюю свободу человека без того, чтобы не разрушить его автономную природу. Но поскольку автономная воля человека практически неотделима в нем от воли самочинной, то свобода личности включает в себя и свободу греховной воли. Государство вправе ограждать жизнь от губительных последствий этой свободы (такова его обязанность) и создавать внешние условия, благоприятные для внутреннего самосовершенствования человека (в том числе с помощью церкви). Таким образом, суверенитет государственной власти изнутри ограничен сферой свободы личности, в которой совершается — независимо от государства — борьба между нравственной волей человека, творимой и вдохновляемой Богом, и греховной, мнимо-свободной его волей.

Обобщая политический опыт первой половины XX столетия, Франк с позиций христианского реализма критикует социально-политический утопизм, опреде-

ляя его как веру «в осуществимость и в предопределенное осуществление абсолютного добра в мире» [12. С. 43]. Несостоятельность утопической «ереси», которая есть «восстание человеческой нравственной воли против Творца мира и против самого мира, как его творения» [20. С. 389], он видит в непонимании того, что жизнь есть органическое творчество, осуществляемое только в стихии свободы, а не искусственное рациональное построение, поэтому любая попытка принудительного планомерного «водительства» общественной жизни направляющей разумной волей приводит к омертвлению жизни. Франк называет это «тоталитаризмом», понимая под этим саму идею ограничения свободы как стихии зла и неразумия, впервые выраженную у Платона [См.: 20. С. 385].

### **НЕПОСТИЖИМОЕ: ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА, ИЛИ УМОЗРИТЕЛЬНАЯ МИСТИКА С.Л. ФРАНКА**

Уже в «Предмете знания» непостижимое (непознаваемое) — это не гносеологическая характеристика какой-либо части предметного бытия, а философско-рациональное и одновременно мистически-сверхрациональное описание абсолютного бытия. В «Непостижимом» абсолютное бытие, всеединство и непостижимое, в конечном счете, сводятся к Богу, Святыне, Божеству (хотя и не отождествляются с ним). Франк подчеркивает, что металогический анализ абсолютного бытия как «невыразимого единства противоположностей» дает возможность прочувствовать и понять металогическую Богочеловечества.

Философия религии Франка построена как философский анализ религиозного опыта. При этом главной предпосылкой анализа является различие между «*опытным сознанием*», встречающимся с непостижимым во всех его проявлениях, и «*постигающим познанием*», для которого оно остается недоступным [9. С. 17].

Ключевое у Франка понятие религиозного опыта становится основой и предметом анализа в «Непостижимом» и в других, особенно поздних работах. Сравнивая философию и религию, Франк отмечает их совпадение «в устремленности на „истинное, абсолютное бытие“», однако религиозное сознание есть направленность практически-жизненная, а философия — теоретическая. «Религия сама по себе не есть знание или искание теоретической истины, она есть форма жизни, и знание есть лишь один из служебных моментов в ней» [21. С. 45, 46]. Решение вопроса о соотношении философии и религии Франк ищет в фундаментальном принципе «единства жизни и мысли»: «...Истинное бытие может в нас быть, как непосредственная жизнь, и как содержание мысли» [21. С. 48]. Абсолютное изначально присутствует в человеке потенциально, и его актуализация — это «особый жизненный процесс, усилие притяжения абсолютного или раскрытия души для него» [21. С. 49—50]. В этом существе «духовной работы» религиозной веры, совпадающей по своей интенции, но отличающейся по своему характеру от умственной работы философского познания. Философия сближается Франком не со всякими формами религии, а прежде всего с «умозрительной мистикой» [9. С. 7], и не со всякими типами богословия, а с богословием отрицательным (апофатическим).

В онтологическом аспекте философии религии Франк анализирует соотношение трех «центров» бытия — Бога, человека и мира. Между Богом и человеком устанавливается внутренняя сущностная связь («человек есть существо, укорененное в сверхчеловеческой почве» [9. С. 280]), позволяющая говорить об отношении Бога и человека как о некоей единой реальности, абсолютной основе человеческой личности — «Бог-и-я», или «Бог-со-мною». Эта реальность кажется поглощающей все без остатка, однако здесь же напоминает о себе третий «центр притяжения» — мир, который своей принудительностью словно «берет меня в плен». Мир характеризуется как данная в опыте конкретная реальность, «совокупность всего чувственно и умственно воспринимаемого мною», отношения к другим людям, мои внутренние «слепые» (т.е. неконтролируемые мною) страсти и т.д. В результате такого понятийного расширения мир предстает вообще как «безличное бытие», совокупность всего, что «носит характер насильственно, принудительно навязывающейся мне фактической реальности» [9. С. 285]. Главным в восприятии мира оказывается именно его «безличный» характер, он противостоит человеческой личности как «Оно», а не как «Ты».

В противостоянии человека (укорененного в Божестве) и мира как фактического и безличного бытия Франк выделяет два аспекта: 1) вопрос о смысле мирового бытия, об основании или «происхождении» мира, и 2) проблема мирового зла, его природы и происхождения (проблема теодицеи).

Констатируемое Франком отсутствие в самом мире основания его бытия является свидетельством наличия Первоосновы, которая сама «уже не есть мир». Мир — неполное и несовершенное воплощение Бога, он не исчерпывает Творца и неадекватен Ему. Отношение Бога и мира монодуалистично, речь идет об их металогическом несходстве. Бог как первичная реальность хотя и наполняет собой мир, давая ему жизнь, но сам остается вне мира, в том числе — вне логических законов тождества и исключенного третьего. Это металогическая реальность, которая свертывает в себе все, в том числе и противоположности. Франк определяет свою позицию как метафизический реализм и религиозный панентеизм, «для которого Бог не только трансцендентен своему творению, но одновременно и имманентно присутствует в нем, как Его вечная основа и животворящее начало» [12. С. 15]. В этом он осознает свою близость к В.С. Соловьёву, характеризуя его мировоззрение также как «панентеизм» [22. S. 37]. Проводя четкое различие между теизмом, пантеизмом и панентеизмом, Франк безусловно отдает предпочтение последнему: «Теизм и пантеизм — оба ложные, т.к. рациональные концепции. Истинен только панентеизм, как сверхрациональное единство того и другого, единство трансцендентности и имманентности» [21. С. 56].

Франк считает несостоятельными учение об «эманации» и пантеизм, поскольку они предполагают «сущностное тождество между Богом и миром». Идея «сотворения» переосмысливается Франком как идея «творчества», причем — драматического: «Бог во всяком случае не всемогущ, в том смысле, что Ему сразу удавалось бы сполна все, Он пробует, совершенствуется подобно художнику. Драма миро-

вого бытия — драма творчества!» [5. С. 351]. Рассматривая в этом контексте проблему теодицеи, Франк настаивает на ее парадоксальном характере и невозможности чисто рационального (логического) ее обоснования [12. С. 29].

Эсхатологическая концепция Франка предполагает различие двух актов спасения. С первым пришествием Иисуса Христа связано «избавление души от власти мира», победа над грехом как основным онтологическим недостатком творения. При этом внешняя эмпирическая оболочка мира не претерпевает существенных изменений. Второй акт спасения — собственно, конец мира — это его преобразование, радикальное изменение всех нынешних условий существования. Франк исходит из двойственности бытийных оснований мира: «царство Божие прочно утверждено и обладает всей полнотой реальности в ином, незримом измерении бытия, наряду с которым „до времени“, т.е. до конца мира, сохраняется непросветленный мир с неизбежной в нем — в его пределах самим Богом поставленной — властью „кесаря“» [12. С. 162].

Франк отличает свое понимание Божественного всемогущества как от гностически-манихейского дуализма, так и от чрезмерного религиозного оптимизма. Всемогущество Божие, проявившееся уже в первом акте спасения, остается, однако, незримым, а потому не обнаруживается адекватно в эмпирическом плане бытия. Если для сил природных (телесных, плотских) существует рационально понятная зависимость между их мощностью и размерами производимого ими эффекта, то для силы надприродной (духовной, Божественной) верна совсем иная закономерность: «Размер силы и могущества отнюдь не всегда определяется величиной производимого ею эмпирического эффекта» [12. С. 183]. Всемогущество Божие приходит в мир не как внешняя сила, физическими способами преобразующая этот мир, а как сила духовная, и непосредственным носителем этой силы является человек.

В этом контексте в свободе личности осуществляется ее принадлежность одновременно и к истинному бытию (ее Богочеловечность), и к эмпирическому бытию — слепым природным силам. Свобода выводит человека за границы действия этих сил, «самое существо жизни состоит в свободе, в самопреодолении, в возрождении через умирание и жертву» [23. С. 197]. Только осознание нашей внутренней связи с первичной реальностью является подлинным первоисточником личного творчества. «Через эти глубины Бог определяет мое бытие, но определяет его именно как свободное самобытие. <...> В этом — тайна первичного отношения между „благодатью“ и „свободой“: благодать, „дар свыше“, не противостоит моей свободе, а творит ее саму» [10. С. 352].

### **ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА С.Л. ФРАНКА КАК ПРИБЛИЖЕНИЕ К ПЕРВИЧНОЙ ИНТУИЦИИ**

Вслед за А. Бергсоном Франк рассматривал философскую интуицию как стержень любого философствования, как своеобразную судьбу философа, который «вечно исправляет свою формулу, исправляет само исправление, и с помощью

этой все возрастающей сложности мыслей пытается все более приблизиться к простоте своей первичной интуиции» [24. С. 32]. Выделяя мысль Бергсона о том, что «философ руководится всегда первичной интуицией и никогда не *исходит* из каких-либо готовых, до него существовавших идей», Франк утверждает, что всякая философия есть метафизика, понимаемая как «*прозревание*», проникновение вглубь бытия, и говорит о «непосредственной *глубинности* философского опыта» [24. С. 34, 35].

Философское учение самого Франка развертывалось как постоянное, все углубляющееся приближение к формуле первичной интуиции, явившейся как откровение мистического опыта в 1913 г., во время написания «Предмета знания»: «И вот, ночью голос мне сказал: „Неужели ты не понимаешь такой простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!“ <...> „Cogito, ergo est esse absolutum“. Это — моя основная интуиция, и вся моя философия основана на этом» [26].

О подобном мистическом опыте свидетельствуют и философские дневники Франка «Первая философия» и «Мысли в страшные дни» [См.: 25. С. 52—56]. За несколько месяцев до смерти в другом философском дневнике он писал: «В ночь на 7 марта опытно испытал основную интуицию моей философии: в последней глубине моего “я” — присутствие (в смутной, далее неопределимой форме) первоосновы бытия вообще. Основное отношение: эта первооснова есть нечто глубоко родственное мне и мое отношение к ней есть отношение полного доверия. И вместе с тем эта последняя глубина реальности есть высшее, верховное, *святое*. Такова моя первичная интуиция того, что зовется “Бог”. Отсюда первая аксиома религиозного сознания: нечто родственное мне и высшее и святое — есть *абсолютная первооснова всяческого бытия*» [27].

Этот метафизический опыт был постоянным «стимулом» исканий Франка, не позволявшим «остановиться» его философской системе. Сам характер его философствования как *рационального постижения рационально непостижимого* был чужд системному схематизму, о чем он сам написал в одном из писем в 1944 г.: «1) моя философия — начиная с „Предмета знания“ — всегда заключалась в философском преодолении отвлеченной мысли, в *docta ignorantia*, 2) к этому я присоединяю теперь отрицание всеобъемлющих философских синтезов или систем — что есть только иная сторона предыдущей мысли» [28. С. 169].

© Аляев Г.Е., 2019; Цыганков А.С., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД. 1986. № 146. С. 103—126.
- [2] Колеров М.А. Изнутри. Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898—1905 / 1921—1925). М., 2018.
- [3] S. Frank an F. Heiler 25.1.1946. Universitätsbibliothek — Philips Universität Marburg. Nachlass Friedrich Heiler (MS 999).

- [4] Оболевич Т., Цыганков А.С. Свидетели «великого перелома»: переписка А. Эйнштейна и С.Л. Франка // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 111—116.
- [5] Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 347—393.
- [6] Frank S. Letter to the Editor. Orthodoxy and the West // The Tablet. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212.
- [7] Аляев Г.Е. С. Франк: подготовка антологии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2017. № 1. С. 6—55.
- [8] Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915.
- [9] Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.
- [10] Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 208—431.
- [11] Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 347—393.
- [12] Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949.
- [13] Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917.
- [14] Франк С.Л. О природе душевной жизни // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого: Сб. статей / Под ред. В.С. Франка. Paris, 1972. С. 156—239.
- [15] Франк С.Л. «Я» и «мы» (К анализу общения) // История философии. 2011. № 16. С. 246—264.
- [16] Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 217—404.
- [17] Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930.
- [18] Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9—30.
- [19] Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 549—582.
- [20] Франк С.Л. Ересь утопизма // Квинтэссенция'1991. М., 1992. С. 378—395.
- [21] Франк С.Л. <Размышления. Первая философия> // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016—2017 год. М., 2017. С. 39—134.
- [22] Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg, 1926.
- [23] Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 147—216.
- [24] Франк С.Л. Пушкин как политический мыслитель // Франк С.Л. Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957. С. 28—57.
- [25] Франк С.Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. № 3. С. 31—35.
- [26] Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Топология мистической интуиции: С. Франк в Ребрюке, Баденвайлере, Лемго, Сен-Пьер д'Алеваре // Значение — смысл — символ — II: Теология, философия и эстетика на рубеже веков. Материалы международной научной конференции (26—28 октября 2017 г. Мцхета, Грузия) / Под ред. А.И. Резниченко. М., 2017. С. 52—56.
- [27] Bakhmeteff Archive... S.L. Frank Papers. Box 13. Thoughts of Semen Frank.
- [28] Bakhmeteff Archive... S.L. Frank Papers. Box 15: Notebooks of Semen Frank. <Записная книжка С.Л. Франка за 1950 год>.
- [29] Франк С.Л. О невозможности философии. (Письмо к другу) // Вестник РХД. 1977. № 121 (II). С. 162—170.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-172-191

## SIMON L. FRANK: LIFE AND DOCTRINE

G.E. Aliaiev<sup>1</sup>, A.S. Tsygankov<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Poltava Yuri Kondratyuk National Technical University  
*Pershotravnevyi Ave., 24, Poltava, Ukraine, 36011*

<sup>2</sup>RAS Institute of Philosophy  
*Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240*

**Abstract.** The article discusses major biographical milestones and provides a general evolution of philosophical views of the Russian philosopher Simon L. Frank. At the initial stage of the creative way, Frank is an economist and critical Marxist. Appeal to philosophy in the 1900s characterized by the influence of neo-Kantianism, the immanent philosophy and philosophy of life. Around 1908—12 Frank's transition to the position of metaphysics begins to take shape his own philosophical system, absolute realism. One of the main features of the work of Frank is consistency. Throughout his creative career, the philosopher developed the deepened and detailed original philosophical intuition — the intuition of the supra-rational unity of being — which was already fixed in his early philosophical works. Absolute being is a concrete metalogical reality, revealed in the living knowledge. Simultaneously, the potentiality and transfiniteness of absolute being acts as the basis of individuality and creativity of man, the source of his freedom. The philosophical method of Frank, rational comprehension of rationally incomprehensible, based on the principle of antinomic monodualism. Philosophy of religion unfolds as a phenomenological analysis of religious experience. In the social political field Frank justifies the position of liberal conservatism and Christian realism.

**Key words:** biography of S.L. Frank, Russian religious philosophy, living knowledge, absolute being, social philosophy

### REFERENCES

- [1] Frank SL. Predsmertnoe. Vospominaniya i mysli. *Vestnik RHD*. 1986; 146: 103—126. (In Russ.).
- [2] Kolerov MA. Iznutri. Pis'ma Berdyaeva, Bulgakova, Novgorodceva i Franka k Struve. Perepiska Franka i Struve (1898—1905 / 1921—1925). Moscow, 2018. (In Russ.).
- [3] S Frank an F Heiler 25.1.1946. Universitätsbibliothek — Philips Universität Marburg. Nachlass Friedrich Heiler (MS 999).
- [4] Obolevich T, Tsygankov AS. Svideteli “velikogo pereloma“: perepiska A. Ejnshtejna i SL Franka. *Voprosy filosofii*. 2018; 11:111—116. (In Russ.).
- [5] Frank SL. Mysli v strashnye dni. Frank SL. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya*. Moscow, 2001. P. 347—393. (In Russ.).
- [6] Frank S. Letter to the Editor. Orthodoxy and the West. *The Tablet*. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212.
- [7] Aliaiev GE. S. Frank: podgotovka antologii VS Solov'eva. *Solov'evskie issledovaniya*. 2017; 1: 6—55. (In Russ.).
- [8] Frank SL. Predmet znaniya. Ob osnovah i predelah otvlechyonnogo znaniya. St. Petersburg, 1915. (In Russ.).
- [9] Frank SL. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii. Paris, 1939. (In Russ.).
- [10] Frank SL. Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya. Frank SL. *Real'nost' i chelovek*. Moscow, 1997. P. 208—431. (In Russ.).
- [11] Frank SL. Mysli v strashnye dni. Frank SL. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya*. Moscow, 2001. P. 347—393. (In Russ.).
- [12] Frank SL. *Svet vo t'me: Opyt hristianskoj ehtiki i social'noj filosofii*. Paris, 1949. (In Russ.).
- [13] Frank SL. Dusha cheloveka. Opyt vvedeniya v filosofskuyu psihologiyu. Moscow, 1917. (In Russ.).



- [14] Frank SL. O prirode dushevnoj zhizni. Frank SL. *Po tu storonu pravogo i levogo*. Sb. statej ed. by VS Frank. Paris, 1972. P. 156—239. (In Russ.).
- [15] Frank S.L. “Ia” i “my” (K analizu obscheniia). *Istoriia filosofii*. 2011; 16. pp. 246—264. (In Russ.).
- [16] Frank SL. S nami Bog. Tri razmyshleniya. Frank SL. *Duhovnye osnovy obshchestva*. Moscow, 1992. P. 217—404. (In Russ.).
- [17] Frank SL. Duhovnye osnovy obshchestva. Vvedenie v social'nyu filosofiyu. Paris, 1930. (In Russ.).
- [18] Frank SL. Religioznye osnovy obshchestvennosti. *Put'*. 1925;1: 9—30. (In Russ.).
- [19] Frank SL. Umstvennyj sklad, lichnost' i vozzreniya P.B. Struve. Frank SL. *Neprochitanoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya*. Moscow, 2001. P.549—582. (In Russ.).
- [20] Frank SL. Eres' utopizma // *Kvintehssenciya '1991*. M., 1992. S. 378—395. (In Russ.).
- [21] Frank SL. <Razmyshleniya. Pervaya filosofiya>. *Issledovaniya po istorii russkoj mysli: Ezhegodnik za 2016—2017 god*. Moscow, 2017. P. 39—134. (In Russ.).
- [22] Frank S. *Die russische Weltanschauung*. Charlottenburg, 1926.
- [23] Frank SL. Smysl zhizni. Frank SL. *Duhovnye osnovy obshchestva*. Moscow, 1992. P. 147—216. (In Russ.).
- [24] Frank S.L. Pushkin kak politicheskii myslitel'. *Frank S.L. Etiudy o Pushkine*. München. 1957. pp. 28—57. (In Russ.).
- [25] Frank SL. O filosofskoj intuicii. *Russkaya mysl'*. 1912; 3: 31—35. (In Russ.).
- [26] Aliaiev GE, Rezyv TN. Topologiya misticheskoy intuicii: S. Frank v Rebyuke, Badenvajlere, Lemgo, Sen-P'er d'Alevare. Znachenie — smysl — simbol — II: Teologiya, filosofiya i ehstetika na rubezhe vekov. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (26—28 oktyabrya 2017 g. Mekheta, Gruzija). Ed by AI Reznichenko. Moscow, 2017. P. 52—56. (In Russ.).
- [27] Bakhmeteff Archive... SL Frank Papers. Box 13. Thoughts of Semen Frank.
- [28] Bakhmeteff Archive... SL Frank Papers. Box 15: Notebooks of Semen Frank. <Zapisnaya knizhka SL Franka za 1950 god>.
- [29] Frank SL. O nevozmozhnosti filosofii. (Pis'mo k drugu). *Vestnik RHD*. 1977; 121(II):162—170. (In Russ.).

**Для цитирования:** *Аляев Г.Е., Цыганков А.С.* Семен Людвигович Франк: жизнь и учение // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 172—191. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-172-191.

**For citation:** Aliaiev G.E., Tsygankov A.S. Simon L. Frank: Life and Doctrine. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 172—191. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-172-191.

#### **Сведения об авторах:**

*Аляев Геннадий Евгеньевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка (г. Полтава, Украина) (e-mail: gealyaev@mail.ru);

*Цыганков Александр Сергеевич* — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: m1dian@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-192-209

## ЛЕВ ШЕСТОВ

К.В. Ворожихина

Институт философии РАН  
*ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Москва, Россия, 109240*

Статья посвящена биографии и творчеству русского религиозного экзистенциального мыслителя Льва Шестова. В статье отражены основные этапы мировоззренческой эволюции философа: анализируются истоки его творчества, рассматривается круг мыслителей и философов, который был наиболее близок Шестову, исследуются причины трансформаций его взглядов, заставившие мыслителя преодолеть этическое и встать на путь философии трагедии и имморализма, прослеживается его творческая эволюция от народничества к нищезанятию и религиозной философии экзистенциального типа. Автор статьи анализирует, как менялось понимание Шестовым этического, его видение философии и представление о гуманизме, отношение к личности и наследию Ф. Ницше на протяжении творческого пути. В статье рассматриваются основные понятия его учения: трагедия, живой Бог, вера, разум, грех, дерзновение, «всемство», смерть, умозрение и др. Прослежена связь с европейскими интеллектуалами, оценен вклад Льва Шестова в западную культуру.

**Ключевые слова:** Лев Шестов, экзистенциальная философия, религиозная философия, философия трагедии, литературная критика, народничество, Ницше, Кьеркегор, «Афины и Иерусалим»

Лев Шестов (наст. имя — Иегуда Лейб Шварцман, 1866—1938) — религиозный мыслитель и эссеист, предвосхитивший основные идеи экзистенциализма XX в. Начиная с литературной критики, от которой перешел к публицистике, затем к философии религиозно-экзистенциального типа. Находясь в эмиграции, оказал влияние на философов Франции и России.

### 1. БИОГРАФИЯ

Шестов родился 31 января (12 февраля) 1866 г. в семье киевского коммерсанта Исаака Моисеевича Шварцмана. В юности он, как и многие, увлекался политикой и был близок к народникам, изучал Маркса и был одним из первых критиков марксистского учения в Киеве [1. С. 75]. В 1884—1889 гг. будущий философ обучался в университете. Сначала он поступил в Московский университет на математический факультет, затем перевелся на юридический. Учителями Шестова в университете были профессора А.И. Чупров, находившийся под влиянием Д.И. Писарева и Н.Г. Чернышевского и считавшийся выразителем взглядов народнического направления, и И.И. Янжул, который приобрел известность, находясь на посту фабричного инспектора. Во время учебы под влиянием Янжула Шестов написал в соавторстве статью «О положении рабочих в России». Вскоре ему пришлось оставить Московский университет, и он вернулся в Киев. В 1889 г. после окончания Киевского университета Шестов работал над диссертацией «Фаб-

ричное законодательство в России». Из-за революционности содержания текст не прошел цензуру, рукопись и черновики диссертации были утеряны. В возрасте 23—28 лет Шестов пробовал себя в прозе — писал рассказы, героями которых были правдоискатели и революционеры, борцы против социальной несправедливости, готовые принести себя в жертву во имя высоких идей. Первые из дошедших до нас публикаций Шестова появились в ежедневной «литературной, политической и художественной» киевской газете народнического направления «Жизнь и искусство», где в 1895—1899 гг. он вел журнальное обозрение, публиковал статьи по юридическим и финансовым вопросам под псевдонимами «Читатель», «Черный», «Л.Ш.».

Осенью 1895 г. Шестов пережил нервное расстройство, сопровождавшееся сильными мучительными невралгиями и полным упадком сил. Дочь мыслителя Н. Баранова-Шестова предположила, что занятие нелюбимым делом — работа на мануфактурных складах отца (с 1891 г.) — могло спровоцировать подобное состояние. К этому же периоду относится знакомство с начинающими поэтессами сестрами В.Г. и А.Г. Малахиевыми. Согласно свидетельствам В.Г. Малахиевой, шестовская философия трагедии родилась из личной драмы мыслителя — из мучительных отношений, сложившихся между философом и сестрами Варварой и Анастасией. В итоге Шестов сделал предложение Анастасии, но отец философа не дал согласия на брак с православной девушкой. Это подорвало душевные силы философа, и он пережил тяжелый кризис.

В 1896 г. Шестов уехал за границу, чтобы лечиться, заниматься литературой и философией. В Европе он переезжал с места на место: останавливался в Вене, Карлсбаде, Берлине, Рейхгале, Париже, Лё-Трепоре, Мюнхене и др. В 1896—1897 гг. Шестов работал над первым крупным сочинением «Шекспир и его критик Брандес», которое было опубликовано под псевдонимом «Лев Шестов» в издательстве А.М. Менделевича в декабре 1898 г. Во время работы он читал Шекспира, Брандеса, Тэна, Канта, начал изучать Ницше. В конце 1898 г. Шестов завершил работу над второй книгой «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь)», которая была опубликована спустя два года в типографии М.М. Стасюлевича благодаря рекомендации В.С. Соловьева и хлопотам Л.А. Сева. В 1902 г. в журнале С.П. Дягилева «Мир искусства» напечатано третье сочинение Шестова «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (№№ 2—9/10), которое в январе 1903 г. вышло отдельным изданием в типографии Стасюлевича. Эта работа Шестова выдержала наибольшее количество изданий и была переведена на множество языков. В период 1899—1904 гг. он познакомился с петербургскими философами и литераторами: Л.А. Севом, Н.М. Минским, П.Б. Струве, Д.С. Мережковским и В.В. Розановым. В Киеве произошло знакомство философа с Г.И. Челпановым, С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым, М.Б. Ратнером, А.М. Ремизовым. Несмотря на расхождения в некоторых принципиальных вопросах, между Шестовым и Бердяевым завязалась искренняя дружба, продолжавшаяся всю жизнь. Приблизительно в это же время он познакомился с философом А.М. Лазаревым и писателем Е.Г. Лундбергом, впоследствии также ставшими его ближай-

шими друзьями. В 1903—1904 гг., находясь в Швейцарии, Шестов написал книгу «Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления)», которая вышла в 1905 г. в издательстве «Общественная польза». В это же время Шестов познакомился с Е.К. Герцк, с которой состоял в переписке с 1902 г. В 1908 и 1910 гг. вышли сборники статей «Начала и концы» и «Великие кануны», куда вошли работы философа о А.П. Чехове, Ф.М. Достоевском, Н.А. Бердяеве, Л.Н. Толстом, Ф. Сологубе. 2 марта 1910 г. Шестов посетил Л.Н. Толстого в Ясной Поляне. В 1910 г. с женой А.Е. Березовской (официальный брак был заключен в Лондоне в 1908 г., в России он не был признан действительным) и дочерьми переехал в Швейцарию, жил в Коппе (до 1914 г.), где начал углубленно изучать европейскую философию и богословие, которые с этого момента становятся центральным предметом его размышлений (за исключением Библии). Этот этап является водоразделом между литературно-критическим и собственно философским периодами творчества философа. В Коппе Шестовых навещают друзья из России: В.Г. Малахьева-Мирович, Е.К. Герцк, С.В. Лурье, А.М. Ремизов, Е.Г. Лундберг и др. Там было написано сочинение «Sola fide — только верую», которое было издано посмертно (вторая часть вышла по-французски в 1957 г.; на русском языке она была опубликована в 1966 г. в издательстве УМСА-Press). В октябре 1914 г. Шестовы переехали в Москву, где мечтали остаться навсегда. В московский период философ часто встречался с Г.Г. Шпетом, Г.И. Челпановым, С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым, В.И. Ивановым, М.О. Гершензоном, С.В. Лурье, сестрами А.К. и Е.К. Герцк и др. 11 июня (по старому стилю) 1918 г. Шестов присутствовал на рукоположении в священнический сан С.Н. Булгакова и подарил ему сукно на рясу. В октябре 1919 г. философ с семьей покинул беспокойный Киев и через Харьков, Ростов, Новороссийск и Ялту выехал за границу. Одновременно с этим он начал «Дневник мыслей», в котором размышлял о судьбе России. В декабре 1919 г. Шестов получил звание приват-доцента Таврического университета, которое впоследствии помогло ему при устройстве профессором на Русское отделение Парижского университета. На первых порах Шестов с семьей прибыл в Геную, затем — в Париж и Женеву. В Женеве им была написана статья «Что такое русский большевизм» с изложением своего понимания происходящего в России, которая вскоре была опубликована в «*Mercure de France*».

С весны 1921 г. Шестов обосновался в Париже, где установил контакты и наладил сотрудничество с эмигрантскими газетами и изданиями: «Последние новости», «Грядущая Россия», «Современные записки». Шестов начал чтение лекций на Русском отделении Института славяноведения при Сорбонне, где на протяжении 15-ти лет он вел свободный курс по философии, посвященный русской философии и ее «резонансам» с европейской мыслью. Впервые французские критики обратили внимание на философа в 1922 г. после выхода статьи «Преодоление самоочевидностей. К столетию рождения Ф.М. Достоевского» в номере журнала «*Nouvelle Revue Française*», приуроченном к юбилею русского писателя. После выхода номера в парижских газетах и журналах стали появляться «сочувственные заметки» о статье. Шестову начали поступать предложения

от французских издательств. В 1923—1924 гг. Шестов был приглашен в Понтины, где проводились встречи, целью которых было сближение интеллигенции из различных стран. Это было первое общение русского мыслителя с французскими интеллектуалами. Шестов начинает публиковаться во французских журналах: “Nouvelle Revue Française” Ж. Ривьера, “Mercure de France” и “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, которым руководил Л. Леви-Брюль. С 1921 по 1930 гг. философ часто ездил в Берлин (гостил у психоаналитика М.Е. Эйтингона), где встречался с русскими и немецкими писателями и философами. В 1925 г. Шестов вошел в президиум общества Ницше Германии, которое способствовало изданию на немецком его работы «Власть ключей», и стал членом Кантовского общества. В 1924 г. он познакомился с Б. Фонданом, молодым поэтом румынского происхождения, который впоследствии стал его учеником. К 1926 г. у Шестова появился широкий круг знакомых среди русских, французских и немецких литераторов и философов. Из французских интеллектуалов у него установились приятельские отношения с философом-ницшеанцем Ж. де Готье, Л. Леви-Брюлем, он общается с германистом и знатоком творчества Ницше Ш. Андлером, Г. Марселем, А. Мальро, Ж. Маритеном. В 1928 г. произошло знакомство Шестова с Э. Гуссерлем, М. Бубером, М. Хайдеггером, Г. Шпильбергером, чуть позже с Х. Ортега-и-Гассетом. С Гуссерлем и Бубером завязались теплые приятельские отношения; благодаря им Шестов узнал о датском мыслителе С. Кьеркегоре и начал изучать его работы. Шестов читал лекции и выступал с докладами во Франции, Германии, Швейцарии и Палестине. Из числа русских эмигрантов самым близким человеком для Шестова на протяжении долгих лет оставался Бердяев, с которым он вел ожесточенные споры по самым существенным философским вопросам; кроме него Шестов дружил с И.А. Буниным, в разные периоды времени общался с Д.С. Мережковским, З.Н. Гиппиус, П.Б. Струве, П.Н. Милоковым, А.М. Ремизовым, А. Белым, З.А. Венгеровой, Н.М. Минским, М.И. Цветаевой, С.Н. Булгаковым. В 1929 г. вышла книга Шестова «На весах Иова (Странствование по душам)» в издательстве «Современные записки» и одновременно с этим ее немецкий перевод (“Auf Hiobs Waage”). В 1936 г., когда Шестову исполнилось 70 лет, по инициативе Шлёцера был создан Комитет друзей Льва Шестова, который взял на себя финансирование издания сочинений философа. Кроме Шлёцера туда вошли Л. Леви-Брюль, Н.А. Бердяев, П. Дежарден, А.Ю. Добрый, М. Эйтингон, Ж. де Готье, А.М. Лазарев, Ж. Полан. Благодаря комитету было издано сочинение философа «Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)». Книга вышла в философской серии издательства “Vrin” тиражом в 1000 экземпляров с пометкой “Les amis de Léon Chestov” («Друзья Льва Шестова») в 1936 г., на русском языке она появилась в 1939 г. В 1937—1938 гг. Шестов читал лекции на французском радио, посвященные творчеству Достоевского и Кьеркегора. В 1938 г. в издательстве “Vrin” опубликован итоговый труд Шестова “Athènes et Jerusalem” («Афины и Иерусалим»), которая состояла из статей, написанных Шестовым за 10 лет (1926—1936). На немецком языке в переводе Г. Руофа книга “Athen und Jerusalem” вышла в австрийском издательстве “Schmidt-Dengler”. На русском языке она была опубликована в 1951 г. в издательстве

“УМСА-Press”. В Граце было учреждено Шестовское общество, которое существовало несколько лет и издало ряд книг о русском мыслителе. В 1938 г. Шестов заболел бронхитом, у него открылся туберкулез, 20 ноября он умер в клинике Буало. Философ похоронен на кладбище Boulogne-Billancourt.

## 2. СОЧИНЕНИЯ

Первым учителем философии для Шестова был Шекспир: именно от него мыслитель воспринял «столь загадочное и непостижимое, а вместе с тем, и столь грозное и тревожное: время вышло из своей колеи» [2. С. 304]. Шестов начал читать Шекспира, Канта и Библию в 1892—1894 гг. Будущий философ и литератор сразу же ощутил себя противником Канта, а от чтения Шекспира потерял сон. Впервые Шестов написал о творчестве английского драматурга в 1895 г. в киевской газете «Киевское слово». Его статья «Георг Брандес о Гамлете» (Л.Ш.<Шестов Л.> Георг Брандес о Гамлете // Киевское слово. 1985. № 2855. С. 2—3) была реакцией на опубликованные в журнале «Русская мысль» (1895, № 8—9) главы из работы о Шекспире известного датского критика Г. Брандеса.

В 1896 г., находясь за границей, Шестов вновь обращается к творчеству Шекспира. Прочитав сочинение Брандеса о жизни и творчестве Шекспира, начинает работать над новой статьей о трагедиях английского драматурга, которая постепенно разрослась в книгу, получившую название **«Шекспир и его критик Брандес»** (1898).

В этой работе Шестов стоит на этических позициях. Нравственность для Шестова не носит формального характера: добра не существует вне человека и независимо от него; добро — это не идол и не цель, целью являются люди. «Высший закон в душе» соткан из «тончайших сердечных струн» [3. С. 91], он строится на сопереживании другим людям, на любви к ближнему, что означает «чувствовать в ближнем самого себя» [3. С. 210]. По мнению Шестова, нравственность начинается там, где заканчивается действие категорического императива, поскольку она не терпит принуждения.

В работе о Шекспире Шестов критикует науку и научную литературную критику в духе И. Тэна и Г. Брандеса, поскольку, возвеличивая закон причинности, объясняющий события внешнего мира, они утрачивают способность постигнуть внутренний мир человека и смысл его страданий, и потому сводят содержание человеческой жизни к случайности. В отличие от науки философия открывает смысл того, что кажется бессмысленным, случайным и ненужным. Шестов понимает философию как «обзор и объяснение человеческой жизни» [3. С. 69]; она направлена на то, чтобы «объяснить смысл жизни во всех ее проявлениях» [3. С. 69], «поставить жизнь впереди всего, в ней видеть начало» [3. С. 69]. Идеалом философа для Шестова является Брут, философия которого служит не только вопрошанием, но и обретением ответа; для Брута размышления размыкаются в поступок, жизнь и философия неразрывно связаны.

Первое сочинение Шестова отличается критическим отношением к философии Ф. Ницше, которого он только начинает изучать в этот период. Впервые

познакомившись со взглядами немецкого мыслителя, Шестов не сразу понял их и не мог принять. Он пишет об авторе сочинения «Так говорил Заратустра» как о вдохновителе Г. Брандеса, как об антигуманисте, выразителе аристократических идеалов и апологете рабства, что было неприемлемым для Шестова, воспитанного на традициях «шестидесятников» с их гуманизмом и любовью к человеку. Однако уже в следующей работе мы видим иное восприятие творчества немецкого философа. Начинается ницшеанский период творчества Шестова.

В сочинении **«Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь)»** (1900) Шестов переосмысливает свое представление об этическом в духе Ницше. Шестов рассматривает жизненный и творческий путь немецкого философа, начавшийся с обожествления добродетели и закончившийся восстанием и бунтом против морали и переосмыслением понятий добра и зла. Сущность добродетели, пишет он, следуя за Ницше, заключается во лжи, лицемерии, трусости и отказе от жизни. По мнению Шестова, Ницше приходит к формуле величия человека — *amor fati*, что означает любовь к судьбе, к необходимости, т.е. к жизни, какой она является на самом деле: «в жизни есть зло — стало быть нельзя его отрицать, проклинать; отрицания и проклятия бессильны» [3. С. 307]. При этом, как подчеркивает Шестов, философия Ницше оказывается ближе к Евангельским идеалам, чем романы Толстого.

Если в первой книге Шестов борется с призраком случая, то впоследствии мыслитель изменяет свою точку зрения: в работе о Толстом и Ницше он утверждает, что случай все же имеет власть над людьми, и все, что может сделать человек, — склониться перед ним, покориться судьбе и принять жизнь со всеми ее тяготами и роковыми изломами. Позднее и эта позиция переосмысливается Шестовым. С нарастанием фидеизма в его мировоззрении он пришел к выводу, что для Бога нет ничего невозможного, как и для человека, верующего в Него.

В книге **«Достоевский и Ницше (философия трагедии)»** (1902, 1903) Шестов первый (наряду с Д.С. Мережковским) провел параллель, которая ранее не представлялась возможной, — параллель между творчеством православного писателя Ф.М. Достоевского и философией аморализма Ф. Ницше. Шестов сближает идеи романов Достоевского и философию Ницше, полагая, что в основе творчества русского писателя и немецкого мыслителя лежит сходный трагический опыт, который приводит к «перерождению убеждений» одного и «переоценке всех ценностей» другого. Достоевский и Ницше являются великими психологами: они открывают эру психологии, которая приходит на смену эре разума и морали. И тот, и другой являются имморалистами, несмотря на то, что у них пытались найти некую обновленную мораль. В их идеях нет прочности, нет равновесия, почвы, они мыслят противоречиями, поэтому философ и писатель не годятся в учителя. Они не являются проповедниками, поскольку не выражают готовых истин, но находятся в постоянном поиске и привлекают читателей не в качестве учеников или паствы, а в качестве свидетелей этого поиска.

Несмотря на свое народническое прошлое, на то, что ранние статьи и рассказы Шестова имели политическое звучание и были направлены на пробуждение об-

щественного сознания, со временем он отказался от пропаганды каких-либо политических идей. В третьей книге (о Достоевском и Ницше) Шестов проводит мысль, что идея всеобщего счастья — красивая выдумка, и если человек видит свою задачу в строительстве «Царства Божьего» на земле, то все погибло: благоденствием будущего зачастую оправдываются бедствия и преступления настоящего.

В 1903—1904 г. Шестов работает над новой книгой, которую он хотел посвятить творчеству Тургенева и Чехова. Ему оставалось объединить собранный материал, подчинить его главной идее, но, не желая приносить в жертву идее и последовательности живую мысль, Шестов решил издать в форме афоризмов «внешним образом ничем не связанные меж собой мысли» [Цит. по: 4. С. 63]. Опубликованная в 1905 г. книга **«Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления)»** произвела скандал в обществе, вызвала всеобщее негодование. Все знакомые Шестова были ею недовольны из-за афористичной формы изложения, которая не была принята в то время, а также из-за того, что Шестов не приходил к заключениям, — он ставил вопросы, не давая ответа. По всей видимости, только отзыв А.М. Ремизова на эту книгу был положительным (Ремизов А.М. По поводу книги Льва Шестова «Апофеоз беспочвенности» // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 204).

Форма афоризма позволяла Шестову сохранять недосказанность, оставляя место для непоследовательности, давала возможность не искать доказательств, подчеркивала адогматизм автора и асистемность его воззрений. Впоследствии он включал афоризмы в большинство своих книг. В этой книге Шестов выступает критиком устоявшихся убеждений, мировоззрений, систем и теорий, закрывающих человеку путь к истине и жизни. Он продолжает тему перерождения убеждений и переоценки всех ценностей и, выступая против общеобязательности, предлагает человеку довериться себе. По мнению мыслителя, истин столько же, сколько людей, поэтому каждый человек должен быть творцом истин, жить на свой страх и риск и делать выводы на основе собственного опыта. Тех, кто живет по чужой указке, «следует всячески клеймить и порицать. В них говорит лень и трусость» [5. С. 206]; согласно Шестову, мужество и дерзновение являются единственными предпосылками мышления, которое должно оставаться свободным, «адогматическим».

Прочитав в книге У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» о М. Лютере, Шестов обращается к сочинениям и личности религиозного реформатора, вынесшего свое кредо «*sola fide*» из опыта «переоценки всех ценностей»; при этом «спасение верою» Лютера он отождествляет с ницшеанским «по ту сторону добра и зла». В работе **«Sola fide — только верою (Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь)»** (1911—1914) шестовская критика разума и этики становится более резкой и акцентированной. Шестов обращается к библейскому сюжету о грехопадении, который оказывается ключевым для его антропологии, этики и гносеологии. От Лютера он воспринимает фидеизм. Свою философию, отныне религиозную *par excellence*, Шестов выстраивает, опираясь на католическую и протестантскую теологию (сочинения Августина, М. Лютера, А. Гарнака, Г. Гризара, Г. Денифле, А. Ричля и т.д.).



Следуя формуле Гарнака, Шестов начинает видеть в христианстве и свято-отеческой традиции неестественный симбиоз Откровения с эллинской мудростью. Работу Шестова **«Власть ключей (Potestas clavium)»** (1923) можно рассматривать как продолжение, с одной стороны, критики католицизма М. Лютером, с другой — «легенды» о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Основным объектом критики христианства является понятие власти ключей, то есть права Церкви «вязать и решать».

Смысл идеи potestas clavium, согласно Шестову, заключается в том, что ключи от Царства Небесного хранятся на земле — тот, кто хочет войти в ворота райского сада, должен рассчитывать на свои дела и силы. Этим, по мнению мыслителя, христиане похожи на идолопоклонников: и те, и другие боятся вверить себя живому Богу. Католичество, считает Шестов, представляет собой воплощение идеи неограниченной власти человека над небом и землей и желание того, чтобы ключи хранились в человеческих руках, находились под человеческим контролем. Ни одна церковь, пишет Шестов, кроме католической, не претендовала на непогрешимость. Книга «Власть ключей» была закончена в 1919 г., однако ее публикация в России так и не состоялась из-за требования большевиков уделить несколько страниц учению К. Маркса [См. 6].

В книгу **«На весах Иова (Странствования по душам)»** (1929) вошли статьи, написанные философом в эмиграции в 1920—1926 гг. Она состоит из трех частей: «Откровения смерти» (в нее вошли статья о Достоевском, которая обратила на себя внимание французских критиков и способствовала налаживанию связей Шестова с французскими интеллектуалами, и работа «На Страшном суде» о сочинениях Толстого), сборник афоризмов «Дерзновения и покорности» и раздел «К философии истории», куда вошли сочинения о Спинозе, Паскале и Плотине, которым философ, вероятно, стал интересоваться под влиянием В.И. Иванова. Эпиграфом к книге служат слова ветхозаветного Иова: «Если бы взвешена была горечь моя, и вместе страдание мое на весы положили, то ныне было бы оно песка морей тяжелее» (Иов. 6:2—3)). Согласно Шестову, на одной чаше весов лежат тяжелые, грузные и неподвижные самоочевидности, диктуемые разумом и природой, на другой — «невесомые» обида, страх, ужас, восторг, торжество, отчаяние, свобода, которые оказываются «самым важным» и перевешивают чашу весов как для Шестова, так и для близких ему мыслителей.

Одной из центральных тем книги является загадка смерти. В 1938 г. в личной беседе Шестов говорил Б. Фондану о том, что главной идеей «Откровений смерти» было то, что начало истины заключено в смерти [См.: 7. С. 183]. Философия, неоднократно повторяет Шестов вслед за Платоном, — это подготовка к умиранию. Смерть дает нам истину, которая является не отрицанием жизни, а, наоборот, ее утверждением: «откровение смерти есть, в последнем счете, искание за видимыми ужасами разложения и конца невидимых начал новой красоты» [Цит. по: 4. С. 207] по ту сторону всех тревог бытия. В статье о Толстом он пишет о том, что страшна не смерть, а страшно «жить нашей бессмысленной, тупой жизнью. Наша жизнь есть смерть, наша смерть — есть жизнь или начало жизни»

[8. С. 111]. В книге «На весах Иова» остро звучит тема противостояния «всему миру». «Записки из подполья» прочитываются Шестовым в новом ключе: подпольный «джентельмен» — это человек, дерзнувший «противопоставить себя всему миру, всей природе и даже последней самоочевидности: „все“ не считается со мной, но и я не считаюсь со „всем“» [8. С. 49]. Шестова интересует «отвергнутый всемством человек», которого он призывает «заявить своеволие». «Всемирство» губит истину: как только мы хотим открыть истину, сделать ее явной, мы начинаем видеть, «как все», говорить то, что нужно «всем». Поэтому никакая экзистенциальная истина не может оставить следа в истории. Как только истина становится всеобщей, то есть оказывается достоянием культуры и истории, — она исчезает. История оказывается пустой оболочкой, скорлупой, утратившей конкретное содержание. Занимаясь не частным, но общим, она пытается уловить и отразить дух времени, упуская из виду то, что противоречит ему. Между тем, когда индивид идет на поводу у общей тенденции развития, когда он служит духу времени, — он действует как социальный индивид и выражает не себя, но внешнее, наносное, поверхностное, чуждое, возможно, даже враждебное его «я».

Другим важнейшим понятием философии Шестова становится дерзновение, взятое у Плотина, которое Шестов называет «величайшей правдой человека». Философ призывает отказаться от повиновения, которое «есть начало земных ужасов, начало смерти» [8. С. 312] и устремиться к борьбе — с разумом, с законами, с ограничениями, накладываемыми на человека природой. Сама философия становится для Шестова «великой и последней борьбой».

Начав по настоянию Гуссерля читать Кьеркегора, Шестов пишет своим родственникам Ф.И. и Г.Л. Ловцким: «Иногда кажется, что он (Кьеркегор — К.В.) читал „Ап.<офеоз> Бесп. <очвенности>“, или я читал его книги» [Цит. по: 7. С. 26]. Главное расхождение между мыслителями заключается в отношении к гегелевской диалектике: несмотря на критику Гегеля, она остается неотъемлемой частью философии датского философа.

В книге **«Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)»** (1939) Шестов отождествляет экзистенциальную философию Кьеркегора с философией трагедии (обе берут начало в отчаянии и «слить» с верой). Экзистенциальная философия требует не изложения какого-либо учения, а его проведения в жизнь, его осуществления. Для Шестова основной идеей экзистенциальной философии является мысль о том, что для Бога все возможно, которую он, следуя за Кьеркегором, начинает воспроизводить в своих поздних сочинениях и статьях. Экзистенциальная философия, согласно Шестову, — это «борьба веры с разумом о возможном, вернее о невозможном» [9. С. 230]. Экзистенциальными мыслителями для Шестова являются Лютер, Паскаль, Кьеркегор и Достоевский. Вслед за Кьеркегором и Ницше Шестов пишет о жестокости и свирепости «кроткого» христианского учения, основанного на бесконечных императивах и требованиях «ты должен».

В 1933 г. на французском языке вышла книга Кьеркегора «Повторение». В 1934 г. в журнале «Путь» (№ 39) была опубликована статья Шестова «Гегель или

Иов? (По поводу экзистенциальной философии Киркегарда)» о книге «Повторение», в которой он сближает повторение с «вечным возвращением» Ницше, являющимся для Шестова символом всемогущества Бога, который в силах отменить прошлое и сделать бывшее небывшим.

Итоговый труд Шестова «**Афины и Иерусалим**» является своеобразной «критикой разума»; он пишет в предисловии: «Задача настоящей книги испытать притязание человеческого разума или умозрительной философии на истину» [10. С. 332]. В первой части книги Шестов рассуждает об ограниченности и несвободе мышления, о давлении «вечных истин» и о «сотворенных» истинах; вторая часть — этика, или критика практического разума, в ней содержатся размышления о свободе воли и о знании, ограничивающем волю человека, учащем благочестию и повиновению, заставляющем философов и христиан покорно, стоически и даже радостно относиться к тяготам и невзгодам — то есть искать счастья в «фаларийском быке»; третья часть — рассуждение о невозможности примирить «библейскую, откровенную истину с истиной эллинской» [10. С. 332], то есть о противоположности Афин и Иерусалима; четвертая часть посвящена вере — «второму измерению мышления». Первоначально работа была опубликована на французском и немецком языках (1938 г.), на русском она появилась только в 1951 г.

В этой книге свою философию Шестов определяет как религиозную, то есть «рождающуюся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха пред ничем не ограниченной волей Творца, страха, внушенного искусителем нашему праотцу и переданного нам всем» [10. С. 335]. Афины у Шестова символизируют негативную противоположность откровенного знания: господство рациональных истин, отдаляющих человека от истоков жизни — древа жизни. Ученые и философы Афин вкушают плоды с древа познания, содержащие в себе яд — несвободу и смерть. Иерусалим — это образ ничем не ограниченной райской свободы, когда человек находился в непосредственных отношениях с Богом, когда все было «добро зело» и не существовало ни страдания, ни рабства, ни смерти.

Шестов призывает к борьбе с Ананке (Необходимостью), то есть со всеобщими и необходимыми, принуждающими и принудительными истинами [10. С. 406]. Для человека, который дерзнул вырваться из-под ее власти, нет ничего невозможного, бывшее может стать не бывшим, он становится не нудимым, а власть имеющим. По мнению Шестова, философия может дать человеку сверхъестественное зрение, т.е. не такое, которое видит то, что есть, а иное, благодаря которому то, что он видит, по его воле становится тем, что есть. Шестов вновь переосмысливает Ницше: он критикует немецкого философа за *amor fati*, в которой ранее видел величие человека, теперь же наоборот — отказ от борьбы и безропотную и даже радостную покорность судьбе. Наиболее важной частью учения Ницше для Шестова становится понятие безмерного и могущественного «вечного возвращения», способного одолеть Ананке.

### 3. УЧЕНИЕ

Философия Шестова — это «странствование по душам» мыслителей, близких философу по духу (среди них — Шекспир, Ницше, Достоевский, Толстой, Лютер, Паскаль, Кьеркегор и др.). Шестов видел свою задачу в восстановлении траектории внутренней жизни исследуемого философа, осознании того, как преломился пережитый мыслителем опыт в его произведениях. Шестов использовал неявный способ изложения мыслей, прикрываясь масками своих философских двойников, что давало ему возможность вовлечь читателя в полемику и размышление, а не преподносить готовые «истины».

Многие критики и комментаторы (в том числе — Н.А. Бердяев, Н.М. Минский, М.О. Гершензон) указывали на психологизм метода Шестова при исследовании творчества философов и писателей. Минский отмечал, что «Шестова влечет не столько к философии, сколько к философам» [11. С. 295], не к идеям, но к лицам. Однако при этом, по замечанию Бердяева, он не интересуется «многообразием индивидуальных душ», а все его герои похожи друг на друга и переживают одну и ту же трагедию, перед которой бессильны общественные переустройства, и которую, согласно Шестову, нужно принять и понять. Ему в определенной мере присущ «психологический схематизм», искусственно упрощающий сложные индивидуальности исследуемых им мыслителей.

Начиная с первой книги, философ размышляет о смысле трагедии. Согласно Шестову, трагедии, происходящие с человеком, не являются случайностью, они — «разумная необходимость», благодаря которой происходит духовный рост; совершенство и развитие, считает философ, необходимо выстрадать: «скорбями заостряется» [3. С. 58] душа, она становится способной понимать жизнь; «под видимым всем горем... происходит невидимый рост... души» [3. С. 175].

Шестов прослеживает, как перерождаются герои в трагедиях Шекспира: мыслителю-Гамлету трагедия необходима, чтобы очнуться к жизни и воспринимать людей не как понятия и категории, а как живых чувствующих существ; Брут, как и Гамлет, — мыслитель, но прошедший через горнило жизни и возвысившийся до настоящей философии, предполагающей открытость миру и любовь к людям; Марций, не идущий на поводу у внешних обстоятельств, отстаивает свою свободу и право на свой путь вопреки римским традициям и идеалам; Лир, подобно Иову многострадальному, теряет все, но не смиряется и отстаивает свои права и человеческое достоинство; Макбет становится жертвой «полиции духа» — жестокого и неумолимого категорического императива, единожды нарушив который, он навсегда подвергается нравственной анафеме, что толкает его на дальнейшие злодеяния.

Впоследствии Шестов развивает свою философию трагедии, то есть «философию безнадежности, отчаяния, безумия — даже смерти» [12. С. 1]. Философ утверждает, что человек, побывавший в области трагедии, «начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. Все, что дорого и близко всем людям, становится для него ненужным и чуждым» [12. С. 16], он оказывается уже не способным вернуться к обыденности. Переживание трагического является для Шестова сред-

ством познания: «нет иного пути к истине, как через каторгу, подземелье, подполье» [12. С. 37]. Основной вопрос, который ставит философия трагедии, — «имеют ли надежду те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т.е. возможна ли философия трагедии?» [12. С. 16]. Философ развивает свою критику идеализма и утверждает, что мир человеческой души противоположен сфере разума и совести. По мнению философа, традиционная нравственность, проповедующая добро и любовь к ближнему, безжалостна: она предполагает высокомерное отношение к людям и «готовность клеймить всех, кто хоть притворно не отдает ей дань уважения» [3. С. 311]. Обожествление нравственности «ведет обязательно к стремлению уничтожить, душить, давить других людей во имя какого-либо принципа, который выставляется обязательным» [3. С. 257], что мы видим в романе Толстого «Анна Каренина», героиню которого писатель приговаривает к смерти за нарушение заповеди, воздаст ей за супружескую измену.

Шестов — философ библейского откровения: Библия для него — это самая первая «критика разума», она полна противоречий, «несравненно чудесна» [10. С. 27], ей присущи «ни с чем не сообразная парадоксальность», и даже «чудовищная нелепость» и «иммориализм» [10. С. 312]. В Библии содержится истина, которая идет вразрез со всеми навыками человеческого мышления, она не требует никаких доказательств и не принимает обоснований. Библия — это свидетельство опыта переживания единства с Богом.

Шестов не делает различия между Заветами: «чистый иудаизм» выражается как в Ветхом, так и в Новом Завете [13. С. 105]. В своей первой религиозно-философской книге («Sola fide — только верою») Шестов проводит границу между эллинизмом и язычеством, с одной стороны, и иудаизмом и христианством, с другой (но не между христианством и иудаизмом); их разделяет догмат о спасении верой [13. С. 132], что значит: своими силами человек бессилён спастись — только силою Божией: «Кто надеется на себя — тот отрекается от Бога» [13. С. 208].

Шестов проводит свою «критику» Библии, акцентируя внимание лишь на тех ее частях, которые считает не зараженными духом античной философии; при этом мыслитель принимает как Ветхий, так и Новый Завет не целиком. Он «исключает» из Ветхого Завета Книги учительные — Псалтырь и «хокмическую» письменность (т.е. письменность мудрых: Книги Притчей Соломоновых, Экклезиаста и др.), кроме Книги Иова, а также, за небольшими исключениями, и пророческие книги. В Новом Завете наиболее неприемлемым для него является Евангелие от Иоанна, начинающееся антиветхозаветно — «В начале было Слово» (Ин. 1:1), что в понимании Шестова, означает, что откровение должно быть взвешено на весах Афин, т.е. разума.

Для Шестова нет ни христианина, ни иудея, но «все под грехом» (Рим. 3:9). Философ принимает христианскую идею о первородном грехе, трактуя ее на свой лад. Согласно Шестову, грех коренится не в человеческой природе, но в человеческом сознании. Кроме того, Бог не осуждал первых людей после нарушения запрета: он лишь предупреждал их о том, что плоды с древа познания таят в себе смерть. Человек погубил себя сам, поверив не Богу, а змию, духу лжи, говорящему,

что знание делает человека более могущественным; человек стал знающим, но ограниченным и смертным существом.

Шестов размышляет о бытии Бога, определяя его как волю, неопределенность и произвол. Живой библейский Бог «не знает ни должного, ни необходимого» [10. С. 253], Он свободен от всех ограничений и не нуждается ни в почве, ни в опоре. Бог для него — «великий Творец, из ничего творящий все» [13. С. 253]; Он как «свободнейшее существо» не выбирает между добром и злом, он не знает добра и зла, поскольку Он вообще ничего не «знает», но Бог все творит. Значимость поступков человека, их ценность определяется «свободным, произвольным, ничем не связанным, решением Бога» [13. С. 96]. То есть нравственный порядок случаен, он основан на абсолютной Божественной воле, то есть на произволе Бога.

Для живого Бога, утверждает Шестов, нет невозможного, как нет ничего вечного и неизменного. Бог не подвластен никаким законам, Он может помочь человеку переступить через истину, через добро и через последнее ограничение — законы материального мира — и сделать бывшее небывшим: «Перед Его лицом (*facies in faciem*) и зло, и ложь сами собой перестают существовать, превращаются в ничто, которого не только в настоящем, но и в прошлом никогда не было, вопреки всем свидетельствам человеческой памяти» [10. С. 176].

Шестов полагает, что вера и непосредственные отношения между Богом и человеком есть конец человеческой трагедии, конец борьбы и страданий. Вера оказывается «непостижимой творческой силой» [10. С. 292], преображающей бытие; она влечет нас в пространство невозможного, то есть соединяет человека с Богом. Вера «излучает из себя последние, решающие истины о существующем и несуществующем» [10. С. 27], то есть «сотворенные истины», которые «свободно даются, свободно принимаются, ни пред кем не отчитываются, никем не регистрируются, никого не пугают и сами никого не боятся» [10. С. 395]. Существование вечных истин («застывших, окаменевших, омертвевших и мертвящих» [10. С. 317]) иллюзорно, им человек подчиняется из-за чувства страха и тревоги, а также из-за нежелания бороться; есть только истина сотворенная, то есть истина веры и откровения, над «которой Творец является господином и которая служит, должна служить ему, находится у него на посылках» [10. С. 307]. Вся философия Шестова проникнута и одушевлена единой задачей: «страхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева» [10. С. 24].

По мнению Шестова, дело веры не в том, чтобы исправить слабого и грешного человека. Вера не имеет ничего общего ни с нашим знанием, ни с нашими моральными чувствами [13. С. 243—244]. Божественное правосудие не имеет никакого отношения к нашему человеческому представлению о справедливости: перед высшим судом грешники и праведники равны («Так будут последние первыми, и первые последними» (Мф. 20:16)). «Величайшей реальностью» обладает лишь тот суд, который ждет человека по ту сторону истории: он не знает «ни норм, ни законов, для него нет правосудия, пред ним все виноваты, и особенно тяжко виноват тот, кто подчинялся законам и в добровольном подчинении законам

видел свою добродетель» [8. С. 135]. Шестов пишет о том, что на Страшном суде решается вопрос о свободе воли, бессмертии души, а также бытии Бога: «И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора» [8. С. 242]. Шестов утверждает, что Бог не всеблаг, не всезнающ: Он «любит, и хочет, и волнуется, и раскаивается, и спорит с человеком, и даже иной раз уступает человеку в споре» [8. С. 18] (как это было в случае с Иовом). Последнее решение остается для Шестова за человеком, и именно выбор человека определит, что победит — жизнь или смерть, реальное или идеальное. «Человек, — считает Шестов, — должен быть мерой всех вещей» [8. С. 250], как человеческих, так и божественных, и в этом — «высшая цель» и новая заповедь. Шестов ощущал богооставленность человека, и поскольку «Бога нет, человек должен сам стать Богом, т.е. все творить из ничего, все: и материю, и формы, и вечные законы» [8. С. 237].

Оппозицию откровению Библии и вере пророков составляют философы, то есть Афины и умозрение. Афины для Шестова — это покорность вечным и неизменным законам разума и морали, которые нельзя умолить и к которым нельзя обратиться. Сущность умозрения, считает Шестов, заключается в том, что человек приучается видеть себя как часть единого целого и убеждает себя, что люди сами по себе значения не имеют. Свобода умозрения, говорит Шестов, — это свобода повиноваться; все, что может делать античный философ — это постичь истину и с мудрым спокойствием ей поклониться. Бог, которому поклоняется философ, потерял все личностные черты, превратившись в принцип; он стал сверхличностью. Бог философов — далекий бог, слепой и глухой, не видящий человеческих страданий, не слышащий молитв; он не противоречит добру, он идет по тем путям, который ему указывает разум. Разум, приписывая Богу предикаты, подчиняя Его этическим принципам, стремится спасти человека от «несдержанного и беспорядочного произвола» [8. С. 259] Бога и Его всевластия — то есть руководствуется человеческими целями и интересами, однако тем самым разум убивает живого Бога и порождает неумолимого бога философов. Выбор Афин — античных философов и ученых — заключается в подчинении воли разуму, мудрость пророков Иерусалима — в дерзновенной борьбе за чаемое и бесконечной вере в его осуществление. Компромисс веры и разума, полагает Шестов, невозможен: Афины «никогда не договорятся» с Иерусалимом. Философия, богословие, судьбы истории и всего человечества для Шестова определяется противоборством двух начал: разума и веры, умозрения и откровения, Афин и Иерусалима, эллинского и библейского начал.

Шестов призывал к освобождению от разума, используя рациональную аргументацию и средства умозрительной философии. Решение этого парадокса связано с тем, как Шестов определял задачу своей философии, которую видел в том, «чтобы помочь ближнему освободиться от обычной, ставшей как бы второй человеческой природой мудрости. Здесь еще человек может быть нужен и полезен человеку. Тот, кто узнал тщету человеческой мудрости, тщету готовых путей к истине, — может в трудную минуту поддержать и утешить начинающего» [13. С. 285—286], но дальше человек должен продолжать свой путь в одиночестве.

Согласно Шестову, философия — это искусство «жить в неизвестности», она должна «не успокаивать, а смущать людей» [5. С. 38]; философия стремится «прорваться сквозь логическую цепь умозаключений» и вынести человека «в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинакового возможно и невозможно» [5. С. 49]. Несмотря на то, что в «Апофеозе беспочвенности» Шестов призывал стоически принимать все непоправимое за должное и предлагал «слагать гимны уродству, разрушению, безумию, хаосу, тьме» [5. С. 165], в своей эволюции философ от смирения движется к дерзновению — Брут перестает быть для мыслителя героем и идеалом философа, но становится жертвой идеи.

Люди, считал Шестов, спят наяву и бодрствуют во сне. Свою задачу мыслитель видел в пробуждении от сна, в призыве к бодрствованию, поэтому он полагал, что его философия должна «тормозить, щипать, бить, щекотать» человека, чтобы привести его в чувство, в сознание, в реальность. Философия оказывается в конечном итоге «великой и последней борьбой за первозданную свободу» [10. С. 28], то есть борьбой за реальность верующего сознания, непопороченную знанием.

Для мировоззрения Шестова характерен радикальный оптимизм, утверждающий, что все человеческие мольбы будут услышаны, а чаяния исполнены. Его философия «человечна», она обращена к единичному индивидуальному существованию и отражает состояние души человека. Правда для Шестова всегда оказывается на стороне человека; его желания и стремления перевешивают чашу весов. Мыслитель призывал к свободе и критичности мышления, говорил о необходимости отказа от любых авторитетов, ведь человек — это неограниченная возможность, открытость миру и Богу. Для философии Шестова характерна бесконечная вера в человека. Он отстаивает его права и свободы перед необходимостью — природной или социальной.

#### 4. ВЛИЯНИЕ НА ПОСЛЕДУЮЩУЮ ТРАДИЦИЮ

Несмотря на то, что Шестов не стремился никого обратить в свою «веру», не искал учеников и последователей, в России вокруг философа сложился круг «шестовцев», в который входили философ, юрист, журналист, публицист и литературный критик С.В. Лурье, поэтесса и переводчица В.Г. Малахьева-Мирович, писатель и литературный критик Е.Г. Лундберг и актриса МХАТа Н.С. Бутова. К ним примыкают философ А.М. Лазарев и Б.Ф. Шлёцер, сделавший себе имя во Франции как переводчик, музыкальный и литературный критик; в меньшей степени он известен как писатель и мыслитель. Шестов оказал влияние на творчество А.М. Ремизова.

На Западе экзистенциальные идеи Шестова нашли значительно больший отклик, нежели на родине. Так, А. Камю в работе «Миф о Сизифе: эссе об абсурде» (*Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. С. 222—318*) уделяет значительное внимание экзистенциальной философии Шестова. Определенное влияние идей русского философа испытал Г. Марсель (но отказался от них, так как со временем пришел к убеждению, что Шестов, непрестанно вопрошая, стучался туда, куда



нет доступа человеческому разуму). О воздействии шестовской философии на свое творчество говорили И. Бонфуа, «парижские румыны» эссеист Э. Чоран и драматург Э. Ионеско и др.

В 1923—1925 гг. Ж. Батай, увлеченный в то время идеями Шестова, был частым гостем в его доме. В течение двух лет Шестов был наставником Батая в чтении философской литературы. Шестов очаровал Батая философией, показав, насколько свободной может стать мысль, если движет ей воля к невозможному.

В 1924 г. Шестов в салоне философа-ницшеанца Ж. де Готье познакомился с Б. Фонданом, молодым поэтом румынского происхождения, который стал его учеником и последователем в самом точном смысле этого слова. Так же как и у Шестова, центральную роль в философии и творчестве Фондана играет противопоставление Афин и Иерусалима, разума и веры (у Фондана понятие «веры» заменяется понятием «надежды»). Как для Шестова, так и для Фондана истинная экзистенциальная философия — это философия трагедии, которая у Фондана сближается с поэзией.

Философия Шестова произвела впечатление на писателя и поэта Д.Г. Лоуренса, писателя и журналиста Дж.М. Мерри, польского поэта и эссеиста Ч. Милоша, британского поэта-сюрреалиста Д. Гаскойна. Таким образом, философия Шестова оказала значительное (хотя отчасти «подпольное») влияние на европейскую культуру.

© Ворожихина К.В., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Лундберг Е.Г.* Записки писателя (1920—1924). В 2 т. Т. 2. Ленинград: Издательство писателей в Ленинграде, 1930.
- [2] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. Париж: YMCA-Press, 1964.
- [3] *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 1. Томск: Водолей, 1996.
- [4] *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. В 2-х тт. Т. 1. Paris, 1983.
- [5] *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления). Париж: YMCA-Press, 1971.
- [6] *Ловцкий Г.Л.* Лев Шестов по моим воспоминаниям // Грани. 1960. № 45. С. 78—98; № 46. С. 123—141.
- [7] *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. В 2-х тт. Т. 2. Paris, 1983.
- [8] *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 2. Москва: Наука, 1993.
- [9] *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс-Гнозис, 1992.
- [10] *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 1. Москва: Наука, 1993.
- [11] Л.И. Шестов: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, комментарии Т.Г. Щединой. СПб.: РХГА, 2016.
- [12] *Шестов Л.* Достоевский и Нитше (философия трагедии). СПб.: Стасюлевич, 1903.
- [13] *Шестов Л.* Sola fide — только верою (Греческая церковь и средневековая философия. Лютер и церковь). Paris: YMCA-Press, 1966.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-192-209

## LEV SHESTOV

K.V. Vorozhikhina

RAS Institute of Philosophy  
Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240

**Abstract.** The article is devoted to the biography and creativity of the Russian religious existential thinker Lev Shestov. The article reflects the main stages of the philosopher's philosophical evolution: it analyzes the sources of his work, the circle of the closest to Shestov thinkers and philosophers, it examines the reasons of the transformations of his views that forced philosopher to overcome the ethical and take the path of philosophy of tragedy and immoralism, it traces his creative evolution from populism to Nietzscheanism and religious philosophy of the existential type. The author of the article analyzes the changes of Shestov's ethical understanding, his vision of philosophy and the idea of humanism and his attitude to the personality and heritage of F. Nietzsche. The article discusses the basic concepts of his teaching: tragedy, the living God, faith, reason, sin, boldness, "vsemstvo", death, speculation, etc. It traces the connection with European intellectuals and emphasizes Lev Shestov's contribution to Western culture.

**Key words:** Lev Shestov, existential philosophy, religious philosophy, philosophy of tragedy, literary criticism, populism, Nietzsche, Kierkegaard, "Athens and Jerusalem"

## REFERENCES

- [1] Lundberg EG. *Zapiski pisatelya (1920—1924): V 2 t.* [Writer's Notes (1920—1924): In 2 vols.]. Vol. 2. Leningrad: Izdatel'stvo pisatelej v Leningrade Publ., 1930. (In Russ.).
- [2] Shestov L. *Umozrenie i otkrovenie. Religioznaya filosofiya Vladimira Solov'eva i drugie stat'i* [Speculation and Revelation. The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov and Other Articles]. Paris: YMCA-Press, 1964.
- [3] Shestov L. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols.]. Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. (In Russ.).
- [4] Baranova-Shestova N. *Zhizn' L'va Shestova: V 2 t.* [Lev Shestov's Life: In 2 vols.]. Vol. 1. Paris: La Presse Libre, 1983. (In Russ.).
- [5] Shestov L. *Apofeoz bespochvennosti (opyt adogmaticheskogo myshleniya)* [Apotheosis of Groundlessness (An attempt of Adogmatic Thinking)]. Paris: YMCA-Press, 1971. (In Russ.).
- [6] Lovckij GL. "Lev Shestov po moim vospominaniyam" [Lev Shestov of My Memories]. *Grani*, 1960, no 45, pp. 78—98; no 46, pp. 123—141. (In Russ.).
- [7] Baranova-Shestova N. *Zhizn' L'va Shestova: V 2 t.* [Lev Shestov's Life: In 2 vols.]. Vol. 2. Paris: La Presse Libre, 1983. (In Russ.).
- [8] Shestov L. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols.]. Vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993. (In Russ.).
- [9] Shestov L. *Kirgegard i ehkzistencial'naya filosofiya (Glas vopiyushchego v pustyne)* [Kierkegaard and the Existential Philosophy (Vox Clamantis in Deserto)]. Moscow: Progress-Gnozis Publ., 1992. (In Russ.).
- [10] Shestov L. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols.]. Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. (In Russ.).
- [11] *LI Shestov: pro et contra, antologiya* [L.I. Shestov: Pro et Contra, Anthology]. Ed. T.G. Shchedrina. SPb.: RHGA Publ., 2016. (In Russ.).
- [12] Shestov L. *Dostoevsky i Nietzsche (filosofiya tragedii)* [Dostoevsky and Nietzsche (The Philosophy of Tragedy)]. SPb.: Stasyulevich Publ., 1903. (In Russ.).

- [13] Shestov L. *Sola fide — tol'ko veroyu (Grecheskaya cerkov' i srednevekovaya filosofiya. Luther i cerkov')* [Sola fide — Only by Faith. Greek Church and Medieval Philosophy. Luther and the Church]. Paris: YMCA-Press, 1966. (In Russ.).

**Для цитирования:** *Ворожихина К.В.* Лев Шестов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 192—209. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-192-209.

**For citation:** Vorozhikhina K.V. Lev Shestov. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 192—209. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-192-209.

**Сведения об авторе:**

*Ворожихина Ксения Владимировна* — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com).



## ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ PHILOSOPHY OF MYTHOLOGY

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221

### МИФОЛОГИЯ И ТЕОЛОГИЯ\*

*Статья вторая*

**В.М. Найдыш**

Российский университет дружбы народов  
*ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198*

Понятие интерпретации (как процедуры установления значений тех абстракций, которые используются в теоретизации знания, в процессе разработки абстрактной модели предмета) применимо по отношению к любым формам знания, в том числе и к системам религиозного знания, конструирующим идеальные модели предмета религиозного почитания. Анализируются гносеологические особенности теологии как формы духовной культуры, ее становление в античной культуре. Показано, что гносеологической основой преодоления мифологического сознания выступала децентрация мышления, т.е. выработка сознанием способности при построении образа, картины мира вносить поправку на позицию субъекта, учитывать относительность той системы отсчета, с позиций которой субъект воспринимает объект и преобразовывает его операциональной системой мышления. Децентрация мышления обеспечила преодоление субъективных границ мыслительного поля, придание мышлению характер всеобщности. Исторические этапы и моменты этого процесса — трансформация мифологии в формы фольклорного творчества, мифопоэтический эпос, в формы религиозного сознания. В русле таких трансформаций архаического сознания формировались культурно-исторические предпосылки возникновения теологии. Они представлены в мифопоэтическом творчестве (Гомер, Гесиод и др.), античной мифографии, ранних традициях критико-рационалистического толкования мифа и др. Показано формирование аллегорической теологии, которая стала возможной в эпоху индивидуализации художественного творчества, когда зримым стало различие между мотивом и целью деятельности, творческим замыслом и его воплощением, образно-поэтическим и рационально-понятийным способами отражения мира, когда образ реальности и его личностный смысл стали осознаваться как разные состояния сознания. Основная функция любой теологии — это интерпретация абстрактных моделей предмета религиозного почитания (воображаемого образа сверхъестественного).

**Ключевые слова:** теология, религия, культура, сознание, интерпретация, теоретизация, мифология, образ, знание, значение, смысл

В первой статье [11] анализируются теоретико-методологические принципы исследования теологии как особой формы духовной культуры. Показано, что устранение гносеологических границ между религией и наукой, теологией и теоре-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 18-011-00186а.

тическим знанием слишком упрощает характер их взаимоотношений. На самом деле, такие границы существуют. Они определяются существованием различных исторических типов познавательной деятельности, способов теоретизации знания и др. Поэтому решение вопросов о сущности теологии, ее месте и роли в истории культуры предполагает прояснение истории способов теоретизации знания, исторических закономерностей мыслительной деятельности. Теоретизация знания — необходимый момент познавательного перехода от феноменальной к сущностной сторонам бытия. Она присуща (в разных формах и в разной степени) всем основным компонентам духовной культуры, в том числе и системе религиозного сознания. Вместе с тем, идущая еще от Августина (1. Кн. 6—7) тенденция противопоставлять христианскую теологию древнегреческой теологии как форме языческого, политеистического мифотворчества (усматривая между ними связь преимущественно этимологическую) существенным образом тормозит раскрытие природы теологии как культурной формы, связанной с особенностями процесса теоретизации знания. На наш взгляд, базовая форма организации теологического знания сложилась еще в древнегреческой культуре, а затем, изменяя содержание и структурно усложняясь, она транслируется в системы монотеистических религий. Для прояснения этого вопроса рассмотрим историю возникновения и гносеологические характеристики ранних античных теологий, которые возникают в виде теоретической рефлексии над сущностью мифа в эпоху древнегреческой архаики (VIII—VI вв. до н.э.).

Пришедшая на смену периоду «темных веков» (XI—IX вв. до н.э.), эпоха архаики была временем беспрецедентно быстрого развития древнегреческого общества («архаической революцией»), периодом невиданного всплеска его творческой активности, переходом от варварства и раннеклассового общества к развитому классовому обществу, формирования полисной цивилизации, радикальной демифологизации сознания. Трудно переоценить значение архаики в формировании античной культуры и эллинской религиозности. В эту эпоху была осознана онтологическая двухслойность бытия, античная мысль вышла за границы чувственной реальности, остановилась и застыла... от удивления и боязни открывающихся горизонтов. Сначала робко заглянула в бездонные глубины сущностной реальности, а затем все смелее начала ее осваивать. Именно в это время осуществлен разрыв с наглядно-образным, мифологическим мышлением, заложены в древнегреческой культуре основания абстрактно-понятийной формации познания, рационалистических форм культуры, философии, науки, а также теологии.

Предшествующие архаике «темные века» называют также гомеровским периодом, поскольку в поэмах Гомера ярко и контрастно отражен образ жизни и духовный мир людей того времени (2). Это время перехода греческого сознания от хтонической мифологичности (имевшей минойско-микенские истоки) к олимпийской мифологии (выраставшей из региональных ахейско-дорийских мифологий), единство которой было весьма относительным. Племенной и политический сепаратизм препятствовал монотеизации греческой религии. Сознание «темных веков» еще совершенно не отрефлектировано, господствует убеждение, что миф — это подлинная реальность. Когнитивный функционал сознания, операциональные процедуры мышления развиты слабо. Об этом можно судить по ис-

кусству того времени (субмикенское искусство). Неустойчивая форма керамических ваз, простейшая орнаменталистика, сочетающаяся со стихийной и натуральной образностью, — все это свидетельствует о слабой развитости процедур абстрагирования. Чувственно-образное еще полностью доминирует над абстрактными элементами когнитивной составляющей сознания. Процессуальная сторона мышления еще полностью растворена в наглядно-образной динамике. Теология и мифология здесь еще полностью совпадают.

Разрыв с мифологией начался в эпоху архаики. Основой здесь выступала децентрация мышления, т.е. выработка сознанием способности при построении образа, картины мира вносить поправку на позицию субъекта, учитывать относительность той (пространственно-временной и социокультурной) системы отсчета, с позиций которой субъект воспринимает объект и преобразовывает его операциональной системой мышления. Децентрация мышления обеспечила преодоление субъективных границ мыслительного поля, придание мышлению характера всеобщности. Исторические этапы и моменты этого процесса — трансформация мифологии в формы фольклорного творчества, в мифопоэтический эпос, а также в формы религиозного сознания, способы религиозного миропереживания. Его конечный результат — перерастание чувственно-образного, мифологического мышления в рационально-понятийное, возникновение философии, науки, теологии.

Деятельно-практически изменяя мир, человек одновременно и отчуждает себя от него. Потребность в снятии такого отчуждения порождает религиозное сознание, выступающее средством гармонизации отношений человека и мира, исцеления (на психологическом уровне) «трагизма мироощущения» конкретной личности, «конечного Я». Как отмечал П. Тиллих, «только те, кто пережил шок от сознания своей бренности, испытал тревогу от сознания своей конечности и ощутил угрозу небытия, — только они и могут понять, что значит Бог» [13. С. 65]. Вырастая из мифологии в процессе теоретизации наглядно-чувственной обобщенной образности, религиозное сознание более абстрактно и более рационализировано, чем мифология. Религия формируется как абстрактное учение о Боге, базируясь на заимствованной в мифологии вере в реальное существование супранатурального, сверхъестественных возможностей бытия (3). В дальнейшем религия трансцендирует сверхъестественное и противопоставляет себя как носителя потусторонней «истины» непосредственной чувственной достоверности. Будучи недоступным обычному чувственному восприятию, трансцендентный Абсолют тем не менее доступен особому ощущению, которое не поддается полному выражению в рациональных формах.

Важнейшая характеристика религиозного сознания — вера. Вера — волевая характеристика. Первобытной мифологии она атрибутивно присуща как волевая интенциональность [9. С. 29]. В процессе формирования религиозного сознания, в условиях становления цивилизации, заменяющей систему прямого общения опосредованными связями индивидов, роль волевой составляющей возрастает. Она усложняется и функционально, и структурно. С одной стороны, когнитивной, она обеспечивает онтологизацию образа Сверхъестественного.

Потребность в онтологизации возникает, когда в процессе децентрации мифо-мышления разделяются и противостоят друг другу чувственный предмет и его образ в сознании субъекта (т.е. уровень самосознания). С другой, ценностной, волевая составляющая концентрирует мотивацию личности и приобретает смысловое значение, имеющее эмоционально-аффективное выражение (надежда, ожидание, тревога, страх и др.).

Степень рационализированности религии достаточна для преодоления свойственного мифологии образного синкретизма, отождествления предмета и его образа в сознании человека, неразличения когнитивного и ценностного, перехода от поли- к монотеизму и др. Однако она недостаточна для полного выхода за границы мифологической наглядно-чувственной образности, и потому религия всегда содержит некоторое мифологическое ядро. (В христианстве, например, это новозаветная мифологема). Их связывает и то важное гносеологическое обстоятельство, что субъект религиозного сознания, как и субъект мифотворчества, не ориентирован на внесение поправки на особенность своей позиции по отношению к образу объекта (Абсолюта), его вполне «устраивает», что содержание такого образа в значительной мере «растворяется» в чувственно-эмоциональной сфере, в переживаниях субъекта (за которыми скрыты смыслы, интересы и мотивы его деятельности).

Как и любой другой абстрактный образ реальности, религиозная модель трансцендентного абсолюта требует особой формы когнитивной активности — интерпретации на уровне обыденного знания. Интерпретация — процедура, обратная теоретизации. Теоретизация разворачивается на пути от предмета познания к его абстрактной модели, а интерпретация развернута противоположным образом: от абстрактной модели к предмету (реальному или воображаемому) познания. Интерпретация завершает познавательное освоение предмета объяснением значений (смыслов) тех абстракций, которые ею использованы в процессе разработки абстрактной модели предмета, в ходе теоретизации знания. Как теоретизация знания, так и его интерпретация имеют свои конкретно-исторические социально-культурные основания (4). Понятие интерпретации не сводится только к процедуре определения смыслов (значений) абстрактных элементов научной теории (естественнонаучной, математической, логической и др.) для сопоставления их с описываемой предметной областью. Оно имеет более широкое значение. Понятие интерпретации применимо по отношению к любым формам теоретизации знания, как научным, так и ненаучным, в том числе и религиозного знания. Функцию интерпретации результатов теоретизации религиозного знания как раз и выполняет теология. Любая теология — это интерпретация абстрактных моделей религиозного сознания (воображаемых образов сверхъестественного), нацеленная на преодоление разрывов между религиозными знаниями и ценностями, значениями и (в основном эмоционально выраженными аффективными переживаниями) смыслами. В этом плане теологии «языческих религий» ничем не отличаются от монотеистических теологий, в том числе от христианских.

Первые шаги в направлении формирования теологии как формы интерпретации результатов теоретизации эллинского религиозного сознания были сделаны

в эпоху архаики. Отличительная черта эллинской религии в том, что это религия «без священной истории и священной книги»; она неразрывна с рациональным мышлением, изначально критична и адогматична (5). Все наиболее авторитетные в религиозном отношении тексты (прежде всего поэмы Гомера и Гесиода) никогда не догматизировались в той мере, в какой это было свойственно впоследствии христианству (Библия) или исламу (Коран), были открыты для свободных интерпретаций. В эллинской религии ритуально-культовая сторона преобладала над морально-нравственными и мировоззренческими моментами. (Так, например, не играло значительной роли отношение личности к потусторонней жизни). Религиозность состояла не в исповедании определенной системы верований, а в причастности к определенной официально признанной системе обрядов и ритуалов. Вольнодумство вполне возможно, оно даже может поощряться, но ни в коем случае не в области религиозного культа. Как отмечал Ф.Ф. Зелинский, «право выбора было для эллина неотъемлемым признаком умственной свободы. Какова „природа“ божества? Есть ли это чисто духовное, нематериальное существо? Или оно лишь соткано из более тонкой, нетленной материи, из „небесного эфира“ и поэтому не подвержено обмену веществ, не нуждаясь ни в пище, ни в питье, ни во сне? Или, наконец, оно вообще вроде человека, но имеет в своих жилах не кровь, а „ихор“, питается не хлебом, а нектаром и амброзией и потому не старится и не умирает? Все эти мнения были высказаны; каждому было вольно признавать правильным то, которое ему было понятнее и доступнее, и на смех были бы подняты те, кто вздумал бы призывать небесные и земные громы на инакомыслящего и верующего» [6. С. 35]. Эллинская религия, допуская возможность множественных рациональных интерпретаций своих основоположений, придавала им личностный характер. Открытость личностным интерпретациям, с одной стороны, сглаживала грани между религиозным, художественно-эстетическим и рационально-теоретическим сознанием, а с другой, тормозила становление теологии как самостоятельной компоненты эллинского религиозного сознания.

В эпоху архаики система мышления развивалась в направлении совершенствования операциональных процедур, способности свободного оперирования представлениями (вторичной образностью), идеального моделирования действительности (6). Ведущим познавательным процессом становится совершенствование операций над содержанием наглядных образов (абстрагирование, идеализация, схематизация, категоризация и др.). Такие операции все в большей мере конструируются не из схем практического действия, а из ранее сложившихся знаний, т.е. не на частной, а на всеобщей основе. Это нашло свое выражение в искусстве геометрического стиля (VIII в. до н.э.), которое было «почти исключительно умственным, интеллектуальным. Художники изображали не то, что они видели в мире, а то, что они знали о нем и каким его себе представляли» [2. С. 98]. При этом сознание эпохи архаики еще долгое время оставалось амбивалентным, исполненным мифопоэтических грез, наивности и восторженности. Боги остаются некоторой незримой реальностью, неразрывно связанной с человеком; они на каждом шагу соперничают человеку, а человек соперничает богам (7). Человеку



этой эпохи чувственный земной мир видится как бы через волшебную мифическую дымку, и потому его описание на каждом шагу требует условности, иносказания, аллегоричности, ассоциативности, намеков, озарений и догадок. Вместе с тем, по мере того, как изучение чувственного предмета становится опосредованным, заменяется изучением свойств его идеального аналога, появляется возможность выходить за границы чувственного опыта, а значит, возможность проникать на глубинный уровень существенных связей и отношений. В русле таких трансформаций архаического сознания формировались культурно-исторические предпосылки возникновения теологии. Они представлены в мифопоэтическом творчестве (Гомер, Гесиод и др.), античной мифографии, ранних традициях критико-рационалистического толкования мифа и др.

Трансформация мифологического сознания в религиозное развивалась одновременно с эстетизацией мифотворчества, преобразованием мифа в поэтический эпос. В эпосе мифологическое пространство и время постепенно теряют свою конкретность, их связь с определенным типом природных объектов разрывается, пространство и время все в большей мере осознаются субъектом как условные и воображаемые характеристики реальности. Все это требовало процедур абстрагирования образов и сюжетов, идеализации, критико-рационального «приземления» мифа и др. (8). Отсюда — скептицизм Гомера, его подчас интеллектуальное недовольство древней мифологией, отдельные проявления свободомыслия, граничащие с игривым, чуть ли не юмористическим отношением к мифологическим образам и сюжетам [7. Гл.4]. Кроме того, именно в гомеровскую эпоху (или незадолго до нее) результатом децентрации мышления, противопоставления субъекта и объекта явилось твердое осознание того, что реальной активностью обладает лишь субъект действия, а не объект. Это нашло свое проявление в структурных трансформациях древнегреческого языка (9).

Ранняя архаика приходит к еще одному открытию — осознает двухслойность бытия. Возникает допущение, что за (под) чувственно воспринимаемой онтологической данностью лежит другой глубинный пласт — сущностей вещей. Сначала такое допущение осознавалось на уровне чувственно-эмоционального миропереживания. Ранняя архаика знала два типа такого миропереживания — дионисийский и аполлонийский. Аполлонийское начало убеждало человека, что сущность (божественное бытие) не только не совпадает с явлением (повседневным бытием), но и онтологически отличается от него, а их граница непреодолима для человека и потому подлинное и истинное бытие — это мир явления, «посюстороннее бытие». Противоположная позиция у дионисийства. Дионисийское миропереживание способствовало убеждению, что только сущностный уровень бытия является подлинным и истинным бытием; и только его следует отождествлять с божественным [10. С. 257—264]. В творчестве Гомера представлены оба типа миропереживаний. Так, у Гомера картины природы скучны, сухи и рассудочны, лишены чувственной эмоциональности, которая появляется только тогда, когда речь заходит о мире богов, который по отношению к чувственной природе и есть ее сущность. Как отмечал А.Ф. Лосев, «хотя море и рисуется тут как именно море,

но в сущности своей оно есть Посейдон; зреющая нива хотя и изображается как таковая, без всяких прикрас и привнесений, но в сущности своей — это Деметра. Самое главное — это в сущности. Если грек рассматривает явления природы в их сущности, то это будут для него боги» [8. С. 71]. А можно ли изобразить сущность (богов) в чувственных образах? Иначе говоря, можно ли проинтерпретировать наши знания о сущностном уровне бытия наглядно-образными средствами? На этот вопрос Гомер отвечает отрицательно. Человеческий разум не обладает способностью адекватно постигать и выражать божественно-сущностную сторону бытия. Настоящий облик богов людям не известен [3. XX, 130—131]. Боги могут приобретать любой облик; общаясь с людьми, они приобретают человеческий облик.

Вместе с тем это уже достаточно высокие абстракции. В них потенциально содержатся и представление о качественной несводимости сущности к явлению, и абстрактно-философская идея бесформенности бога, и свидетельство того, что ранняя архаика далека еще от идеи интерпретации знания. Представление, что грань между божественным и человеческим мирами может быть преодолена усилиями разума, абстрактно-рациональными средствами, приходит позже. Такое осознание является заслугой орфической теологии (Мусей, Орфей, Лин и др.), которая сформулировала важнейшую идею: для постижения онтологии божественной реальности (сущностных сторон бытия) требуется способность логико-рационального оперирования не чувственными образами, а абстракциями; только абстракциями возможно охарактеризовать свойства божественного. Иначе говоря, для установления связи между феноменальным и сущностным (божественным) мирами недостаточно чувственного образа, здесь необходима абстрактно-рациональная аналитика.

К теоретико-мировоззренческим предпосылкам возникновения античной теологии следует отнести формирование способности генезисно-временного моделирования мира, которая в то время могла проявляться лишь в мифопоэтической форме [9. С. 154—161]. Такая задача была решена Гесиодом в «Теогонии», где теокосмогенез выступал как схематизация темпоральных и причинных связей между образами и сюжетами мифов и олицетворяемыми ими сферами природной и социальной реальности. Здесь представлены важнейшие образы и идеи генезисно-временного моделирования мира: образ Хаоса, который в дальнейшем развивается в абстракцию пространства (11); идея усложнения мира от хаотического к организованному состоянию; отражавшая противостояние культуры и природы идея качественного перехода от Хаоса к Космосу; идея цикличности истории (периодической гибели и возрождения Космоса) и др. Гесиодовская теокосмогония — это еще не философия и не теология, это высшая форма мифотворчества, но она уже подводила к представлению о мире, в котором он являлся полем действия не антропоморфных, а естественных сил.

Гесиод видел в мифе не рядовое повествование, но нечто особо значимое для человека, объект самостоятельного познавательного интереса. На основе такого видения мифа формируется античная мифография, в которой закладывалась

эмпирическая база античной теологии (10). Античная мифография в течение многих столетий собирала, систематизировала, интерпретировала, исследовала мифы. Она выделила миф как особый образ действительности, особую форму знаний и прошла длительный исторический путь от представления, что миф есть реальное прошлое, подлинный рассказ о том, что было до нас, до вывода о полном неправдоподобии мифа (миф не содержит истины ни по отношению к настоящему, ни по отношению к прошлому). Заслуги античной мифографии значительны. Она зафиксировала качественную грань между содержанием мифа и его сущностью (т.е. тем, чем он является на самом деле); готовила осознание того фундаментального обстоятельства, что сущностный уровень бытия, в отличие от текучего, подвижного, индивидуализированного феноменального уровня, является подлинным и истинным бытием; поставила задачу теоретического постижения сущности мифа, поиска способов интерпретации содержания мифологий, что и привело к созданию философии мифологии и теологии как особых форм культуры.

Предпосылки для построения первых философско-теоретических интерпретаций мифологии, которые одновременно выступали и как формы теологии, созрели в VI в. до н.э. Впервые, по-видимому, они были осознаны и сформулированы Ферекидом из Сирова. Легенды отразили такие черты его личности, как уверенность в силе разума, его способности выходить за границы чувственной наглядности в сферу сущности и постигать ее. Ферекида можно отнести к первым рационалистам; он создает теокосмогонию не на чувственно-образных, а на абстрактно-символических основаниях. В ней первоначала бытия представлены абстракциями богов — Зас, Хронос и Хтония. Это такие предвечные абстрактные потенциальные начала, которые «развертываются» в содержание мифа, т.е. в ту систему богов, которая известна нам из мифопоэтики Гомера, Гесиода и др. [12. С. 124]. Такое развертывание направлено на то, чтобы представить мифологические образы персонификацией физических стихий или духовно-нравственных явлений. Это значит, что подлинный смысл мифа состоит в иносказании, которое должно быть проинтерпретировано. Ферекид уверен, что усилиями человеческого мышления можно объяснить содержание и прояснить смыслы мифов (образы богов, сюжеты). Для этого нужно исходить из того, что миф не следует понимать буквально. Миф содержит в себе нечто совсем иное. Подлинный смысл мифа должен быть раскрыт силой рационального умозрения. Мифологию следует понимать аллегорически. Раскрыть подлинный смысл мифа можно с помощью аллегории. Так формируется аллегорическая теология, имевшая в античности большое число сторонников [14. С. 539, 542]. В ней заложена главная черта любой теологии — выступать интерпретацией результатов абстрактно-теоретического моделирования (принадлежащего сущностному «срезу» бытия) объекта религиозного поклонения.

Аллегорическая теология стала возможной в эпоху разложения мифологии, индивидуализации художественного творчества, когда зримым стало различие между мотивом и целью деятельности, творческим замыслом и его воплощением, образно-поэтическим и рационально-понятийными способами отражения мира,

когда образ реальности и его личностный смысл стали осознаваться как разные состояния сознания. Античные авторы вполне рационально связали с помощью аллегории чувственно-образный и абстрактно-понятийный, предметный и смысловой уровни сознания (12). Аллегория — удобное средство для интерпретации абстракций, идей, смыслов. Это вид иносказания, она «разворачивает голову в одном направлении, а глаза — в другом», соотносит умозрительную идею и чувственно-предметный образ и делает идею доходчивой и понятной. Аллегория требует мысленной активности. В ней есть и пространное, развернутое сравнение, и перенос значения. В аллегории идея (смысл) господствует над наглядно-чувственным образом. При этом идея не «растворяется» в образе, а сохраняет свою самостоятельность и самоценность. Вместе с тем аллегория не исчерпывает собой ни всего содержания идеи (смысла), ни содержания наглядно-чувственного образа. В аллегории связь идеи и олицетворяющего ее образа однозначна. Это абстрактная, «холодная», несовершенная, «безжизненная» форма. Она не способствует раскрытию глубинного содержания общей идеи. Для этого необходимо установление многозначных отношений. Поэтому еще в античности аллегоризм перерастает в символизм.

Эпоха архаики завершалась. Ей на смену приходит эпоха классики (V—IV вв. до н.э.), период расцвета древнегреческой теоретической мысли, рационализма, духовно-религиозного оптимизма. Античная классика с ее пассионарностью, кипучим задором, чувством уверенности и нередко даже самоуверенности, творческим поиском новых культурных форм, способов интерпретации результатов теоретизации религиозной образности — это время созидания и новых теологий.

*(Продолжение следует).*

© Найдыш В.М., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Августин отмечал существование в эллинистически-римской культуре различных видов «теологии, т.е. теории, объясняющей божественные вещи» [1. Кн. 6, Гл. V].
- (2) Собственно говоря, в поэмах Гомера нашли свое отражение различные пласты греческой истории. И минойский период, и микенское время с владычеством ахейцев, творчеством ее сказителей, и нашествие дорян, особенно период «темных веков», и архаический период, в частности ионийская культура VIII в. до н.э. Хотя сам Гомер это многообразие не вполне осознавал. Он просто синтезировал свой личный жизненный опыт с содержанием известных ему мифологических сюжетов. В результате ему удалось отразить и историческую традицию, и реальные черты греческого общества IX—VIII вв. до н.э.
- (3) В зрелом, сложившемся состоянии религия включает в себя ряд компонентов. Главным среди них является присущая любой религии совокупность верований (представлений, мифов, идей, догм данной религии), сопровождаемых эмоциональными переживаниями. Вторым компонентом выступает религиозный культ, т.е. специфические действия, направленные на установление контакта со сверхъестественными силами (молитва и др.). Третий

- компонент, характерный для большинства религий, — свод морально-этических предписаний, норм поведения. И наконец, четвертым компонентом выступают религиозные организации — церковь, духовенство, жречество и др. Все эти компоненты присущи и древнегреческой религиозности, но они обладали здесь значительным своеобразием.
- (4) На всех этапах своего исторического развития религия выступает средством выражения глубокой неудовлетворенности людей их зависимостью от господствующих над ними сил (природных и общественных), зависимостью человеческой судьбы от случайно складывающихся обстоятельств жизни. Причины здесь могут быть разные. Это могут быть объективные причины, которые человек не может понять, осмыслить. Могут быть причины, вызванные прямой социальной несправедливостью (например, бюрократизмом, бездушием чиновников, окружающих людей, отчуждением от власти, государства, коллектива и др.), борьба с которой не приносит успеха или не представляется возможной. Может иметь место и простое «жизненное невезение», цепь случайных негативных обстоятельств жизненно-бытийной повседневности и др. Все такого рода обстоятельства способствуют формированию психологических предпосылок сакрального толкования судеб человека и событий бытия.
  - (5) Доктринерской интерпретации основных представлений древнегреческой религии не могло быть в силу сначала племенной, а затем и полисной раздробленности.
  - (6) Характерным выражением таких черт познавательной деятельности явилось возникновение в эпоху поздней архаики театра.
  - (7) Это ярко отразилось в изобразительном искусстве той эпохи. Так, в скульптуре, независимо от сюжета, взор богов нацелен не друг на друга, а на человека. Этим зритель как бы «втягивается» в мифологическую реальность и переживает ее в себе.
  - (8) Возрастание значимости в развитии мифопоэтического сюжета логических процедур абстрагирования, идеализации проявляется в двухплановом построении сюжета «Одиссея». Здесь представлено и развертывание эпических событий, и рассказ Одиссея о них, т.е. мифологическая реальность и то, что только кажется ею, соотнесение параллельных рядов чувственно-художественных образов и др.
  - (9) Речь идет об упрощении древних индоевропейских глагольных форм. В частности, такой грамматической категории, как залог, которым выражаются субъект-объектные отношения. Индоевропейский язык содержал не только центральные залого (актив и пассив), но и производные формы залогов, которые соответствовали мифосознанию, не разделявшему субъект-объектных отношений. Так, в древних языках большую роль играл средний залог, медий, который приписывал объекту такую же активность, как и субъекту («земля обрабатывает сама себя», «дом строит сам себя» и др.). По мере разделения субъекта и объекта в древнегреческом языке медий утрачивается за ненадобностью.
  - (10) Античная мифография — культурное лоно истории, географии, литературы, фольклора, науки о мифе и др. Она представлена комплексом различных произведений, среди которых ранние логографы, поэзия VII—VI вв. до н. э. (Пиндар, Вакхилид и др.), античная драматургия (Эсхил, Софокл, Еврипид и др.), труды александрийских ученых (Каллимах, Аполлоний Родосский и др.), киклографов эллинистической эпохи (Аполлодор, Овидий и др.), римских авторов рубежа старой и новой эры (Гигин, Палефат, Антонин Либерал, Павсаний и др.). [ 4. С. 232—255].
  - (11) Древнегреческий *χαῶς* происходит от глагола *χαίνω* — раскрываюсь, развещаюсь, разеваю рот или пасть [5. С. 1758]. В изобразительном искусстве эпохи архаики идея космоса воплощалась в образе «мирового дерева», вырастающего из воды как хтонического символа хаоса; со временем хаос все больше выступал как теневое отражение космоса.
  - (12) В античности аллегория относилась к разновидностям тропа. Троп же определяли как «оборот речи с переносом значения от правильного к неправильному по сходству ради красоты, или необходимости, или изящества» [16. Р. 272]. Античные риторы выделяли

в тропе словооборот, при котором происходит «обогащение значения», и выделяли двенадцать тропов: метафора, катахреза, металеписис, метонимия, антономасия, синекдоха, оноματοпея, перифраза, перестановка слов, гипербола, аллегория. При этом они понимали аллегория более расширенно, чем мы сейчас, определяли ее как «иное словами, иное смыслом» [16. Р. 276]. Античность различала семь видов аллегории: ирония, антифраза, энигма, хариентизмос, парозмия, сарказм, астисмос [15].

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Аврелий Августин*. Творения в 4 т. Т. 3: О граде божьем (Кн. 1-Х111). СПб.: Алетея, 1998.
- [2] *Акимов Л.И.* Искусство Древней Греции: Геометрика. Архаика. СПб.: Изд. Азбука-классика, 2007.
- [3] *Гомер*. Илиада. Пер. В. Вересаева. М.-Л.: ГИХЛ, 1949.
- [4] *Гусейнов Г.Ч.* Типология античной мифографии // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. М.: Наука, 1981.
- [5] *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
- [6] *Зелинский Ф.Ф.* Эллинская религия. Минск: Экономпресс, 2003.
- [7] *Лосев А.Ф.* Гомер. М.: Молодая гвардия, 2006.
- [8] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 1: Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963.
- [9] *Найдыш В.М.* Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М.: Гардарики, 2002.
- [10] *Найдыш В.М.* Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ. М.: Альфа-М, 2012.
- [11] *Найдыш В.М.* Мифология и теология. Статья первая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Vol. 21. No 2. С. 134—146.
- [12] *Семушкин А.В.* У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. М.: Интерпракс, 1996.
- [13] *Тиллих П.* Систематическая теология. В 3-х т. Т. I—II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- [14] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики // Серия: «Памятники философской мысли». М.: Наука, 1989.
- [15] *Formen und Funktionen der Allegorie*. Hrsg. W. Haug. Stuttgart, 1979.
- [16] *Grammatica Latina*. V. 1. Leipzig, 1857.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221

## MYTHOLOGY AND THEOLOGY

### *Second article*

**V.M. Naydysh**

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)

*Miklukho-Maklaya St., 6, Moscow, Russia, 117198*

**Abstract.** The concept of interpretation (as a procedure for determining the values of those abstractions that are used in the theorization of knowledge, in the process of developing an abstract model of the subject) is applicable to any forms of knowledge, including systems of religious knowledge, designing the ideal model of the subject of religious veneration. The author analyzes the epistemological features

of theology as a form of spiritual culture, its formation in ancient culture. It is shown that the epistemological basis for overcoming mythological consciousness was the decentralization of thinking, i.e. development of the ability of consciousness in the construction of the image, the picture of the world to correct the position of the subject, to take into account the relativity of the reference system, from the standpoint of which the subject perceives the object and transforms it into an operational system of thinking. Decentralization of thinking provided the overcoming of the subjective mental boundaries of the field, giving the thinking nature of universality. Historical stages and moments of this process — the transformation of mythology into forms of folk art, mythopoetic epic, in the form of religious consciousness. In line with such transformations of archaic consciousness, cultural and historical prerequisites of theology emergence were formed. They are represented in mythopoetic art (Homer, Hesiod, etc.), ancient mythography, early traditions of critical and rationalistic interpretation of the myth, etc. The article shows the formation of allegorical theology, which became possible in the era of individualization of artistic creativity, when the visible was the difference between the motive and the purpose of activity, creative idea and its embodiment, figuratively-poetic and rationally-conceptual ways of reflecting the world, when the image of reality and its personal meaning began to be realized as different States of consciousness. The main function of any theology is the interpretation of abstract models of the subject of religious veneration (the imaginary image of the supernatural).

**Key words:** theology, religion, culture, consciousness, interpretation, theorization, mythology, image, knowledge, meaning

## REFERENCES

- [1] Aurelius Augustinus. *The City of God*. Vol. 3. (Gh. 1-X111). St. Petersburg; 1998. (In Russ.).
- [2] Akimova LI. *Iskusstvo drevney Grecii: Geometrika. Arhaika*. St. Petersburg; 2007. (In Russ.).
- [3] Homer. *Iliad*. Trans. by Veresaev. Moscow—Leningrad; 1949. (In Russ.).
- [4] Guseynov GCh. Tipologia antichnoy mifogrfii. *Antichnay poetica*. Moscow; 1981. (In Russ.).
- [5] Dvoreckiy IH. *Drevnegrechescorusskiy slovar*. Vol. 2. Moscow; 1958. (In Russ.).
- [6] Zelinskiy FF. *Ellinskay religia*. Minsk; 2003. (In Russ.).
- [7] Losev AF. *Homer*. Moscow; 2006. (In Russ.).
- [8] Losev AF. *Istoria antichnoy estetiki*. Vol. 1. Moscow; 1963. (Losev AF. The Dialectic of Artistic Form. Transl., annot. and introd. by OV Bychkov; ed. by DL Tate. München, Berlin, Washington: Verl. Otto Sagner; 2013).
- [9] Naydysh VM. *Filosofia mifologii. Ot antichnosti do epohi romantizma*. Moscow; 2002. (In Russ.).
- [10] Naydysh VM. *Nauka drevneyshih civilizaciy. Filosofskiy analiz*. Moscow; 2012. (In Russ.).
- [11] Naydysh VM. Mythology and theology. First article. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;21 (2).
- [12] Semushkin AV. *U istokov evropeyskoy razionslnosty*. Moscow; 1996. (In Russ.).
- [13] Paul Tillich. *Systematic theology*. Vol. 1—2. Moscow, St. Petersburg; 2000. (In Russ.).
- [14] *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Vol. 1. Moscow; 1989. (In Russ.).
- [15] *Formen und Funktionen der Allegorie*. Hrsg. W. Haug. Stuttgart; 1979.
- [16] *Grammatica Latina*. Vol. 1. Leipzig; 1857.

**Для цитирования:** Найдыш В.М. Мифология и теология. Статья вторая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 210—221. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221.

**For citation:** Naydysh V.M. Mythology and Theology. Second Article. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 210—221. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221.

### Сведения об авторе:

Найдыш Вячеслав Михайлович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: v.naidysh@bk.ru).



## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ SOCIAL PHILOSOPHY

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-222-229

### IS MARXISM A HISTORICAL MATERIALISM?

A.V. Antonov

Perm National Research Polytechnic University  
*Komsomolsky prospekt, 29, Perm, Perm krai, Russia, 614990*

**Abstract.** The paper proves that a historical method in Marxism is not identified to a dialectical method. The logic of history and the logic of its analysis in Marxism do not always coincide. The Logical coincides with the Historical only in eternity as it actually occurs in the works by G.V.F. Hegel. Eternity which has already witnessed everything does not know history any more. In the same way, history also begins there where the eternity comes to an end. Therefore, artificial identification of the Logical with the Historical in Marxism led sometimes to actual mistakes. It is no wonder that it has always caused discussions in Marxism. They are mainly explained by the fact that the deductive, abstract-to-concrete method in which the “General” appears before the “Concrete” is an anti-historical method in its Nature. In real human history the “General” which is generalization of many “Concrete” could not appear before the latter in any way. For this reason, the real historical materialism needs an inductive method of knowledge. Only in that case historical materialism will cease to remain the soviet “histmat” and becomes the real form of a new world outlook.

The author is of the opinion that the Party spirit of the Soviet philosophy promoted preservation of the anomalies mentioned in Marxism. The open discussion could help to find valid but not inherited from Hegel relation of historical and logical methods in Marxism.

**Key words:** methodology of social science, historical materialism, historical method, dialectical method

### AN EXISTING PROBLEM

The question in article heading is not so simple, as it can seem. At least because of the fact that K. Marx never used the term “historical materialism”. He argued about “materialist conception of history”, about the fact that “social being” of a man defines his “public consciousness”. The term “historical materialism” was put into circulation by F. Engels (1). And in favour of the new self-name of Marxism it has not been furnished by any proof. And nevertheless already from the end of the 19-th century these terms became actual synonyms and continue to remain synonyms till now.

### MARXISM AND A METHOD

From the point of view of F. Engels: “But Marx’s whole way of thinking [Auf-fassungsweise] is not so much a doctrine as a method” [2. P. 461]. This feature of Marxism was underlined also by Vladimir I. Lenin. As he said, “...Marx and Engels laid



the emphasis in their works rather on *dialectical* materialism than on dialectical *materialism*, and insisted on *historical* materialism rather than on historical *materialism*” (Italics of Vladimir I. Lenin — A.A.) [3. P. 329]. And the unity of dialectic and a historical materialism in Marxism is also provided by the unity of their methods. After all according to F. Engels: “The logical method of approach was therefore the only suitable one. This, however, is indeed nothing but the historical method, only stripped of the historical form and of interfering contingencies” [4. P. 475].

Such an identity of a system and method as well as identity of logical and historical forms is perceived till now in philosophy as locus classicus Marxism.

### **IDENTITY OF LOGICAL AND HISTORICAL METHODS AS ANOMALY IN MARXISM**

However, do the logic of history and the logic of the analysis in Marxism always coincide? Let's consider, for example, process of emergence of the industry as it is presented in the “Capital”. Concerning working on the “Capital” K. Marx wrote himself that “What was of great use to me as regards *method* (K. Marx's italics — A.A.) of treatment was Hegel's Logic at which I had taken another look by mere accident...” [5. P. 249]. But in George Hegel's dialectic logic “abstract” form always precedes “concrete”, one therefore the subsequent form does not simply reveal but, as a matter of fact, defines the substance of the previous one.

We see that the same scheme, actually, is also present in K. Marx's “Capital”. The industrial capital appears after the trade capital, later than, — hence internal “logic” of development of the trade capital is generation of the industrial capital. That is why K. Marx classifies this process as an epoch of “primitive accumulation”. And meanwhile, accumulation of the capital in itself cannot automatically cause emergence of the industrial capital. According to Pierre Brizon, after discovery of America “Annually over 300.000 kilograms of silver and about 7.500 kilograms of gold was brought to the European markets” [6. P. 103]. However it has only brought down the prices, and did not give birth to the industry in this space of time.

K. Marx represents business in such a way as though usurers and merchants as the most important economic figures of early capitalism have only dreamed to be engaged in the industry, but they lacked money for this purpose. However, it is unclear what reasons could force merchants and usurers all at once to be engaged in the industry which is in all respects more troublesome and expensive than trade and usury. In our country, experience of initial accumulation of the capital in “dashing nineties” demonstrated the fact that it is easier to get the profit in trade than in the industry. However, since a certain historical moment the merchants and usurers began investing money in the industry. The reason is that they were just forced to do it because of the fall of profit out of their old business.

Trade development creates the industry not because of the fact that, eventually, accumulates money for this purpose. But due to the circumstances that is why that three-mast galleons and caravels have made mass consumption, of goods unused before. Henceforth only those goods become exclusive, that is superprofitable, which can not be found in as finished articles: that was reason manufactories development. And “primitive

accumulation of capital” has simply just speeded up this process. For the same reason the big money received by Europe from trade with America has been spent on development of plantations of exotic agricultural crops, such as tobacco or coffee, but not all on the organization of manufactories.

One more example. From the point of view of historical materialism should also speak economic relations of the primitive society for themselves. But K. Marx, being guided by the same Hegelian logic, considers them in substance as “value in itself”. Eventually, they generated value, i. e. their essence. It is more than that. On the basis of the “value in itself” existing in the primitive relations K. Marx builds all the classification of society. However nobody of Marxists in the world has this paid attention that we deal with just a “negative” definition of the primitive economic relations. As we know, this is true but insufficient. It is all the same if the name the leaves on trees to name “not black”.

### **IDENTITY OF LOGICAL AND HISTORICAL METHODS AS SOURCE OF DISCUSSIONS IN MARXISM**

To be fair, it is necessary to state that in the most Marxist literature the identity of dialectic and historical methods always raised the doubts. Already in discussion of 1895 between K. Kautsky and E. Belfort-Baks's English socialist last said that acts not against economic materialism and its method “...and only hyperbolic overview about it workability...” [7. P. 74]. In this E. Belfort-Baks saw even a withdrawal from the doctrine of classics from generation younger marxians as which it ranked K. Kautsky, G.V. Plehanov and F. Mering. However K. Kautsky has easily proved that it is a position of the Marxism.

Later dispute round applicability of dialectics to history has flared with new force. Already A.A. Bogdanov asserted that: “It is sufficient to state this for it to become clear that the dialectic is not at all something universal and that it cannot become a universal method of cognition” [8. P. 196]. According to A.A. Bogdanov, the dialectics as a method taken from sphere of thinking, due to its non-universality, just cannot explain all the organizational phenomena.

But by then the Marxist philosophy in Russia became already party. According to V.I. Lenin: “From this Marxist philosophy, which is cast from a single piece of steel, you cannot eliminate one basic premise, one essential part, without departing from objective truth, without falling a prey to bourgeois-reactionary falsehood” [9. P. 326]. Thereby, any criticism of Marxism, by itself, turned to “obviously false fabrications”. It is no wonder, as A.A. Bogdanov for the sights incompatible with Marxism in July, 1909 has been was expelled from structure of edition of the newspaper “Proletarian”, and in January, 1910 — and from Central Committee RSDRP.

But, fortunately, the Marxism always was the international phenomenon. That is why also discussion about identity dialectic with historical after the Second World War was developed already in France. In particular, in it has joined such known marxian as Lui Althusser who asserted that the problem with Hegel's dialectics in Marxism cannot be solved its simple “inversion”. At least because: “A man on his head is the same man when he is finally walking on his feet” [10. P. 73].

If, according to L. Althusser, the Marxist dialectics “...is contrast Hegel's dialectics, / ... / that this radical distinction should be shown in its essence, i.e. in its *own definitions and structures*” (Italics L. Althusser — A.A.). (“So I think that, in its approximation, this met aphorical expression — the 'inversion' of the dialectic — does not pose the problem of *the nature of the objects* to which a *single method* should be applied (the world of the Idea for Hegel — the real world for Marx), but rather the problem of the *nature of the dialectic* considered itself; that is, the problem of *its specific structures*; not the problem of the inversion of the 'sense' of the dialectic, but that of the transformation of its structures”) [11. P. 93]. However, L. Althusser has considered that K. Marx has already solved this problem as in its “Capital” the logic sequence of economic categories often contradicts real sequence of their historical occurrence. Because of this L. Althusser even named logic of “Capital” “antihistorical”.

It was to be expected that this statement has caused indignation of the Soviet philosophers. Besides ideological counterattacks on duty, on behalf of Marxist philosophy, L. Althusser has objected E.V. Ilyenkov. He has paid attention that at all distinctions “...between logic and historical /.../ the history is that protoimage on which /.../ logic development” equals [12. P. 300]. It is necessary to distinguish only, what this historical “protoimage”. If it is “uncertain” set of the facts it is not clear “...what right we have to compare the generalisations received on the basis of one facts, with any other facts which were not covered by these generalisations and could not be covered” at all [12. P. 297], as have historically appeared later.

If to our look something appears integral “...as developing “historical totality”, in this case, “...we have the right to say that theorists of the past dealt the with the same whole, only on another, on the lowest phase of its historical maturity” [12. P. 298]. And as that is a question about same, it is obvious that “the Higher stage of a historical maturity personally shows “pure and true” the lowest stages of development. “Human anatomy — a key to anatomy of a monkey”. Rather the reverse, as it is represented at first sight...” [12. P. 209].

It is possible to be surprised only that such outstanding logician as E.V. Ilyenkov has not paid attention that in the conditions of dialectic “inversion”, to define that there is the higher and that — the lowest, is possible only when development is already finished. Otherwise, from ascertaining of that “the doll” anatomy is a key to caterpillar anatomy, all of us equally learn nothing about the nature of the butterfly.

We measure any previous “totality” from positions of today. Therefore, why do we believe in the fact that the past conducts us to a today's condition? Whether we “remove” the past how to us will like? At G.V.F. Hegel the reliable criterion for distinction is, — he knows, than the history will come to an end. That is why considers its any piece as a part of the whole.

At the historical researcher of such possibility is not present. E.V. Ilyenkov has decided that the history itself eliminates all casual. But so can be only in the conditions of eternity. In a real history the reason of a today's condition could disappear simply as, for example, in the all-European fairy tale “Soup from an axe” where an axe as superfluous throw out, and, meanwhile, without it there would be no also a soup. Besides, E.V. Ilyenkov recognises himself that the past in general can be not known to us. In that

case that at us it turns out: we define any today's relation as “the developed true” last relation, we overturn this relation back, — and in the past we find something similar which we declare the beginning.

And, outwardly all look like the ends at us converge quite with the ends. Here only, building this scheme, E.V. Ilyenkov has not considered that logic identically historical only in the conditions of really known end. We should to foreknow, than all will come to an end, before we will have an opportunity to tell that only this way logically conducts by such the certain end. That is why, protecting K. Marx from L. Althusser, and recognising that “...logic there is not that other, as truly understood historical” [12. P. 307], E.V. Ilyenkov, more likely, approaches us to G.V.F. Hegel, rather than to true. That else can mean “truly understood” with reference to history — as not understood from the point of view of “Absolute” that is its end, whether is it finality G.V.F. Hegel's system or learnt laws of historical development Marxism. In a word, E.V. Ilyenkov as anybody another, has shown that **the materialistic understanding of history in Marxism, eventually, regenerates in its dialectic understanding.**

Later the discussion about identity of the logical and the historical in Marxism arose in connection with researching forms of value in K. Marx's “Capital” on economics department of MSU (2). In a word, debates on identity of two methods in the Soviet philosophy have never stopped.

It would seem, in days of soviet rearrangement together with Marxism these problems should leave for ever. However the question on relations logic with historical in social studies, still, excites imagination of researchers. In particular, not so long ago the new decision of this problem was offered to V.O. Lobovikov.

As he said, dialectic and historical methods do not need each other at all. “From this that the Marxism-Leninism philosophy is dialectic materialism, logically does not follow that the dialectic materialism is Marxism-Leninism philosophy”. And, hence, to rescue rational grain of dialectics, it is necessary faster “...to accept abstraction from history and to refuse a historicism principle as methodological principle of philosophising” [14. P. 128].

## CONCLUSIONS

We see that, eventually, discussion about identity dialectic and historical in Marxism, anyway, V.O. Lobovikov has led to a conclusion about necessity of rupture between two these methods. But, if for rescue of dialectics V.O. Lobovikov suggests to refuse a historicism as philosophising principle with even big basis for rescue of a historical method it is necessary to cease to subordinate history to dialectics. And not because one of these principles is pleasant to someone more, and someone — has less. That is why that G.V.F. Hegel's dialectics, what paradox it would not seem for marxians, inherently, is anti-historical.

Where, in what space and time “becoming” Hegel's “being” is carried out? It was still Ludwig Feuerbach who paid attention that “Development without time is as much as development without development” [15. P. 163]. After all it only **in eternity everything that is possible is valid.** And it only in eternity everyone “anything” if it can become “concept”, — to it will be obligatory. **The history begin only there where the eternity comes to an end.** Hence, **the logic of eternity of G.V.F. Hegel has no rela-**

**tion to history.** Not for nothing, V.I. Lenin wrote that “Hegel’s logic cannot be *applied* in its given form, it cannot be *taken* as given” [16. P. 264].

That is why also G.V.F. Hegel’s “logic” method, contrary to F. Engels’s assurances be simple cannot essence of a method “historical”. In Hegel’s dialectics and in the Marxism which adopted it “general” will always precede “general” whereas in a real human history, being generalisation of all of “general”, “general” never could appear before these last. Then that, between logical and historical not simply is absent to F. Engels’s identity, but there is even an obvious antagonism: **the dialectic method is deductive by its nature** whereas an **originally historical method can be only an inductive method.**

It follows from this that **the historical materialism as just should be created new type of outlook by means of an inductive method adequate to the history.** The dialectic materialism has given to philosophers only **logic of history.** Whereas original, instead of buried a dialectic method the historical materialism has to start with providing philosophic **with history** of the **logic** which can be only inductive.

In any case, a long-term discussion about identity of the historical and the logical in Marxism is, by no means, not finished yet. And therefore, in our opinion, it is to be continued.

© АНТОНОВ А.В., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## NOTES

- (1) See, for example: [1. P. 36]. (“I might further draw your attention to my works, *Herr Eugen Dühring’s Revolution in Science* and *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* in which the account I give of historical materialism is, so far as I know, the most exhaustive in existence”).
- (2) See, for example: [13. S. 16—26].

## REFERENCES

- [1] Engels F. *A Letter to Joseph Bloh in Kyonigsberg*. London, 21 [—22] September 1890. In: Marx K., Engels F. *Collected Works*. V. 49. Letters 1890—92. L.: Lawrence and Wishart; 2010. P. 33—37.
- [2] Engels F. *A Letter to Verner Zombart in Breslau*. London, 11 March 1895. In: Marx K., Engels F. *Collected Works*. V. 50. Letters 1892—1895. L.: Lawrence and Wishart; 2010. P. 460—462.
- [3] Lenin VI. *Materialism and empirio-criticism. Critical comments on a reactionary philosophy*. In: Lenin VI. *Collected Works*. V. 14. 1908. Moscow: Progress publishers; 1977 [1962]. P. 17—361.
- [4] Engels F. Karl Marx. A contribution to the Critique of political economy. In: Marx K., Engels F. *Collected Works* V. 16. Marx and Engels 1858—60. L.: Lawrence and Wishart; 2010. P. 465—477.
- [5] Marx K. *A Letter to F. Engels in Manchester*. [London] 16 January 1858. In: Marx K., Engels F. *Collected Works*. V. 40. Letters 1856—1859. L., Lawrence & Wishart; 2010. P. 248—250.
- [6] Brizon P. *Istoriya truda i trudyashchikhnya* [The History of the Labor and Workers]. Peterburg: Gosizdat Publ.; 1921. 447 p. (In Russ.).

- [7] Belfort-Baks E. *Borders materialistic interpretation of history*. In: Engels F, Kautsky K, Lafarg P, Jores Z, Sorel Z, etc. *The Historical Materialism. Discussions, reflexions, philosophical problems*. Transfer and S. Bronstein's drawing up (Semkovsky). M.: The Book house "LIBROKOM"; 2011. P. 71—85. (In Russ.).
- [8] Bogdanov A. *The Philosophy of Living Experience. Popular Outlines*. Leiden; Boston: Koninklijke Brill NV; 2016. 266 p.
- [9] Lenin VI. *Materialism and empirio-criticism. Critical comments on a reactionary philosophy*. In: Lenin VI. *Collected Works*. V. 14. 1908. Moscow: Progress publishers; 1977 [1962]. P. 17—361.
- [10] Althusser L. *'On The Young Marx'. Theoretical Questions*. In: Althusser L. *For Marx*. L.: The Penguin Press; 1969[1965]. P. 49—86.
- [11] Althusser L. *Contradiction and Overdetermination. Notes for an Investigation*. In: Althusser L. *For Marx*. L.: The Penguin Press; 1969 [1965] P. 87—128.
- [12] Ilyenkov EV. *Logical and historical*. In: Ilyenkov EV. *Philosophy and Culture*. Moscow: Politizdat; 1991. P. 294—308. (In Russ.).
- [13] Shkredov VP. The Research for a Form of Value in First Edition of the "Capital" of K. Marx. *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*. 1976;(6):16—26. (In Russ.).
- [14] Lobovikov VO. Dialectic materialism in "digital format" (discrete mathematical model of logically consistentformally-axiological study about material contradictions). *Socium and Power*. 2014; 45(1):127—138. (In Russ.).
- [15] Feuerbach L. *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy*. In: *The Young Hegelians: An Anthology*. Ed. Lawrence S. Stepelevich, Cambridge: Cambridge University Press: 1983. P. 156—171.
- [16] Lenin VI. *Philosophical Notebooks. Conspectus of Lectures on the History of Philosophy*. In: Lenin VI. *Collected Works*. V. 38. Moscow: Progress publishers; 1976 [1961]. P. 243—314.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-222-229

## ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МАРКСИЗМ ИСТОРИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛИЗМОМ?

А.В. Антонов

Пермский национальный исследовательский политехнический университет  
Комсомольский проспект, 29, Пермь, Пермский край, Россия, 614990

В статье доказывается, что исторический метод в марксизме не тождествен методу диалектическому. Логика истории и логика ее анализа в марксизме совпадают не всегда. Логическое тождественно историческому только в вечности, как это, собственно, и происходит в работах Г.В.Ф. Гегеля. Вечность, в которой все возможное уже случилось, не знает истории. История только там и начинается, где кончается вечность. Вот почему искусственное отождествление логического с историческим в марксизме порой приводит к фактическим ошибкам. Неудивительно, что этот тезис всегда вызывал дискуссии. Главным образом они объясняются тем, что дедуктивный диалектический метод, в котором общее всегда предшествует конкретному, является антиисторическим по своей природе. В реальной человеческой истории «всеобщее», которое является обобщением всех «общих», никак бы не могло возникнуть раньше этих последних. По этой причине реальный исторический материализм нуждается в индуктивном, а не в дедуктивном диалектическом методе познания. Только в этом случае он прекратит наконец оставаться отжившим свое советским «истматом» и станет реальной формой нового мировоззрения.

По мнению автора, партийный дух советской философии во многом способствовал консервации упомянутых аномалий. Их открытое обсуждение могло бы помочь найти действительное, а не унаследованное от Гегеля соотношение логического и исторического методов в марксизме.

**Ключевые слова:** методология общественных наук, исторический материализм, исторический метод, диалектический метод

**Для цитирования:** Antonov A.V. Is Marxism a Historical Materialism? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 222—229. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-222-229.

**For citation:** Antonov A.V. Is Marxism a Historical Materialism? *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 222—229. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-222-229.

**Сведения об авторе:**

*Антонов Алексей Васильевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Пермского национального исследовательского политехнического университета (e-mail: akvizit@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-230-239

## ОБ ИМАГИНАТИВНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ (ЛАТИНО)АМЕРИКАНСКОГО ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО ДИСКУРСА

О.Ю. Бондарь

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

Открытие Америки стало одним из ключевых событий, определивших становление всемирно-исторического процесса. Однако на протяжении долгого времени это масштабное и общезначимое явление, как и само понятие, интерпретировалось строго в соответствии с установками и оценками, выработанными Европой, ее представлениями о том, что есть история.

В европейской оптике неоднозначное и неоднородное по своему содержанию явление, сопровождающееся противоречиями, получало преломление в узко географическом, политическом, экономическом и гносеологическом ракурсах. Сложившееся таким образом традиционное толкование не принимало во внимание его историко-культурный, философский и культурологический смыслы.

В статье предпринимается попытка восполнить утраченные смыслы и расширить значение понятия «Открытие Америки» путем смены перспектив — с европейской на (латино)американскую, в которой оно, определив стратегию культуротворческих процессов на континенте и став способным вобрать в себя многие смыслы самоидентификации субъекта, вовлеченного во всемирную историю, вышло на новый интерпретативный уровень.

**Ключевые слова:** «открытие Америки» «изобретение Америки», «Америка как идея», сущность Америки

**Введение.** Становление всемирного исторического процесса в своих основаниях было монокаузальным и подчиненным логике развития европейской культуры, которая благодаря своему прогрессивному и во многом экспансионистскому характеру конституировала себя его центром. История европейского человека трактовалась с таких позиций как универсальная. Что же касается историй иных человеческих сообществ, то они, будучи вовлеченными в европейскую, выступали не более, чем ее составной частью, и это девальвировало их ценность. От монологизма Европы оказалась зависимой и интерпретация планетарных по своему значению явлений и понятий. И как следствие, их смысл сужался, утрачивалась полнота внутреннего содержания. Наиболее репрезентативным в этом отношении стал феномен открытия Америки.

Для Европы значимость и весомость этого события, которое повлекло за собой трансформацию картины и образа мира, изменение системы знаний, накопленных европейским человеком к рубежу XV—XVI веков, не стало достаточным основанием включить Америку во всемирную историю на правах равноценного ей участника. И статус объекта исторического процесса, который отвел Америке европейский человек, определил последующую акцентировку географических, политических, экономических и гносеологических ракурсов рассмотрения понятия



(и явления) «Открытие Америки», не принимая во внимание его всемирную историко-культурную значимость (1).

Вытеснившая европоцентристскую, новая объяснительная модель исторического процесса, заданная полицентристским подходом, позволила раскрыть отношения Старого и Нового Света в перспективе незападного мира, а значит, выйти к объективной оценке событий, поставить в центр внимания и переосмыслить понятия (и явления), которые придали историческому процессу завершенность, сделав его всемирным. Понятие «Открытие Америки», выведенное из геополитического и экономического контекстов, в «географии» историко-культурного измерения получает свое дополнение такими терминами как «Встреча двух миров», «Взаимооткрытие культур», подчёркивающими значение коммуникативного акта и равнозначность участвующих сторон: открывающего субъекта — Европы и открываемого объекта — Америки. Вместе с тем в череде попыток найти определение, способное отразить глубину исторических событий и выявить их неоднозначность, возникает и такое, как «Соккрытие» [12. Р. 8]. Подчеркивающее драматизм и трагичность столкновения миров на землях Нового Света, оно прямо выражает слова Гегеля о том, что Америка «культура (...) совершенно натуральная и (...) она должна была погибнуть при приближении к ней духа» [4. С. 127]. Неевропейская интерпретация понятия «Открытие» обнаруживает (его) оборотную сторону, выявляя болезненные и насильственные формы, тесно связанные с феноменом Конквисты и последующей колонизацией, определяет ключевую для Америки и американского человека проблему самообретения в условиях утраты исторических корней.

Историко-культурная и культурфилософская проблематика, рассмотренная сквозь призму процессов универсализации и глобализации, выводит из глубины на поверхность тему становления и трансформации Америки из объекта всемирной истории в её актора — действующее лицо, субъекта. Отсюда исторический факт открытия Америки, помещенный в систему отношений «Латинская Америка — Европа», раскрывает новые стороны своего содержания, расширяет свой пространственный горизонт новыми определениями и смыслами.

**«Открытие Америки»: от лингвистического к культурфилософскому ракурсу.** В большинстве случаев в испаноязычной литературе историческое событие открытия Америки фиксируется словом «descubrimiento» — «открытие». Однако встречается обозначение этого события словом «invención» — «изобретение» (2). Оно фигурирует в текстах начального периода освоения Нового Света, начиная с латинских переводов писем Х. Колумба «De insulitis inventis» конца XV века. В начале XVI века Эрнан Перес де Олива использует это слово в заглавии своей книги «Historia de la invención de las Indias» («История изобретения Индий»). Хуан де Кастельянос также обращается к нему в «Elegías de varones ilustres de Indias» («Элегии о достославных мужах Индий») — эпической поэме, приуроченной к столетию первого плавания Колумба, воспевающей участников первых экспедиций в Новый Свет словами: “Al Occidente van encaminadas las naves inventoras de regiones” («Плывут на запад корабли флотилии, изобретая новые пределы»).

Определенный интерес в этом отношении представляют хроники XVI века. Андрес Бернальдес называет Х. Колумба «inventor de las Indias» («изобретатель Индий»). Сходное имя Х. Колумбу дает священник-гуманист Б. де Лас Касас и, усматривая в его свершениях провиденциалистский смысл, говорит о нем как о «inventor deste orbe» («изобретатель этого мира») и напрямую связывает его персону с божественной миссией. И не случайно: имя Христофор означает Богоносец, или Христа несущий, а Колумб — «заселяющий новые земли» (Cristóbal, traedor o llevador de Cristo; Colón, “poblador de nuevo”). Подкрепляя понимание мессианской роли Х. Колумба аристотелевским тезисом о «сообразности имен со свойствами и назначениями вещей», священник утверждает, что «часто само Божественное Провидение указывает, какие имена и прозвания должно давать людям, дабы соответствовали они занятиям и деяниям, что тем предуготованы, и тому немало отыщется примеров в Священном Писании» [1. С.265].

С формальной точки зрения применять слово «изобретение» к открытию Нового Света недопустимо. Однако в континентальной культурфилософской традиции смыслы понятий открытия и изобретения концептуализируются и становятся центральными в идентификационном дискурсе. В XX веке идея «изобретения Америки», если и не тематизирует творчество, то обсуждается в работах многих авторов. В частности, Эдмундо О’Горман (3), Артуро Услар Пьетри, Энрике Дуссель, Фернандо Аинса и др. формируют новый взгляд на ранние тексты освоения континента, проблематизируют само открытие Америки и выделяют его как самостоятельную тему.

Касаясь главного — значений в испанском языке слов «descubrir» и «inventar», важно подчеркнуть следующее. В слове «descubrir» наряду со значением «делать открытие» стоят «обнажать», «обнаруживать», «встречать». В данном случае «открыть» означает увидеть нечто, что было скрыто (cubierto). Что же касается слова «inventar», то такие его значения, как «открывать неизвестное», «изобретать», «вымышлять», указывают на иной смысл, а именно — создавать нечто, что не существовало прежде. В этом контексте открытие Америки уточняется такими понятиями, как «открытие-обнаружение» и «открытие-изобретение».

Если понимать событие открытия Америки в смысле ее обнаружения (descubrimiento), то открыта была не Америка, а некое пространство, априорно существующее. Если понимать это событие во втором смысле (invención), то Америка не открывалась, она выступала лишь названием, объединяющим различные реальности, которые изобретались в каждый конкретный исторический период. Смысловой акцент становится определяющим в понимании исторической роли лиц, непосредственно связанных с данным событием. В частности, для Э. О’Гормана Х. Колумб — это «открыватель» (descubridor) Америки, а А. Веспуччи — ее «изобретатель» (inventor). У М. Вальдземюллера читаем: «Четвертая часть света “inventa est” Веспуччи» [1. С. 270].

Перенесение смысловой нагрузки в интересующем нас понятии с открытия-обнаружения на открытие-изобретение позволяет интерпретировать факт открытия Америки как «идею открытия Америки» — подлежащий реализации интеллек-

туальный проект и раскрыть в новом ракурсе проблему ее исторического бытия. Это означает, что вопрос: «Кем и когда была открыта Америка?» получает иную постановку — «Когда и как появляется Америка в историческом сознании?» (4). С этой позиции представляется возможным выделить в развитии идеи открытия Америки два этапа: «географическое изобретение» и «историческое изобретение».

**«Изобретение» Америки.** Временные контуры первого этапа «географического изобретения» очерчиваются началом XVI века и, собственно, ограничиваются им. За столь короткий промежуток времени идея открытия Америки оказала взрывоподобное воздействие на европейское сознание: физическое пространство практически удвоилось и получило зрительное воплощение на географической карте мира в виде двух полушарий.

Начало этапа «исторического изобретения» совпадает со временем изобретения Америки как географического сущего, но выходит из его хронологических границ и распространяется (разветвляется) на последующие периоды, которые можно условно обозначить как «европейский» и собственно «американский». Что же касается вопроса временного интервала (этого) этапа, то Э. О'Горман предлагает включить в него современный период истории и поэтому считать его незавершенным.

Включение идеи Америки в структуру европейского мышления стало точкой отсчета ее существования как исторической данности. В своих истоках европейский дискурс об Америке явился попыткой подступиться к неизвестной территории и объяснить открывшуюся неизвестность через «окрещение» (Ф. Аинса). Он пролегал через нелегкий путь сравнения, описания и каталогизации инаковости.

Процесс становления идентификационного инструментария шел под сильным влиянием провиденциализма, присущего европейскому культурному сознанию. В соответствии с этими установками Европа мыслилась как «должное быть», идеал, и она изобретала Америку, но путем переноса своего образа на американскую почву: то, что мыслилось в границах Европы как Америка, по сути, представлялось лишь иной, другой Европой. Европейская мысль, усиленная натуралистически-позитивистскими тенденциями, подает европейское в качестве совершенной модели развития. Все остальные народы в сравнении с ней располагались в убывающем порядке от цивилизации к варварству. Классификация народов, закономерным образом возникающая в процессе становления методологии европоцентризма, группировала их как по расовому признаку, так и по климатическому, географическому и другим параметрам. Как замечает Л. Сеа, два неразрывных идеала западного мира — христианство и цивилизация — неминуемая судьба Нового Света [10. С. 11].

Европа изобретала Америку путем противопоставлений, выстраивая оппозиции. Это создавало каркас ее полярных интерпретационных моделей: мифологемы «Ад — Рай», «цивилизация — варварство», «дух — природа» и пр. Европейская интерпретация проблемы «что есть Америка?» определила возникновение

внешнего, идущего «извне вовнутрь» дискурса, то есть из Европы в Америку. Ответом на него стал внутренний дискурс, идущий «изнутри», из американской реальности. Несовпадение Америки с Европой, как несовпадение реального бытия — сущего Америки с ее идеальной моделью (должное быть), проблематизирует внутренний дискурс «не только тем, что есть Америка в реальности, но и тем, какой она „себя считает“, или даже какой „хотела бы быть“» [2. С. 124].

Смена ракурсов нашла свое отражение в том, что было определено как американский период исторического изобретения Америки. Этот этап начался как рационализация инаковости американского человека по отношению к европейцу. Репрезентированный различными версиями интеллектуального проекта, «предусматривающего обновления Америки» (Л. Сеа), он получил свою конкретизацию в смене самоидентификационных моделей, посредством которых шло культурно-цивилизационное самоопределение (*autodeterminación*) и выкристаллизовывалось представление об «американском».

В континентальной рефлексии развитие идеи Америки как проекта развертывалось на фоне создания морфологии американской культуры и истории (5), процесса, сведенного в предельных основаниях к последовательному выявлению «своего»/«нашего» и его противопоставлению «чужому» в границах собственной традиции. Необходимость раскрытия особенности/своеобразия, то есть инаковости бытия Америки, путем обращения к ее морфологии предопределил факт неординарного включения континента в структуру мировой истории. Как результат «географической ошибки» Европы, а значит «исторически случайное», ее формирование шло в ситуации исторической неукорененности, с изначально присущей ей онтологической недостаточностью в виде десубстанцированности и маргинальности.

Полярность хронологических срезов, множественность сущностей в виде радикальной разнородности культурных топологий обусловили появление в историческом и культурном развитии Америки пустотности/лакунарности. Выявление топологических характеристик — промежуточности/срединности, заданных зонами ее формирования в виде нарушений/разрывов/пустот, выступило побудительным мотивом понимать бытие Америки не как нечто данное и завершенное, а как еще-несостоявшееся и требующее своей реализации. Вместе с тем ставились под сомнение способность и возможность иметь собственную историю, подлинную, аутентичную. И как следствие, устойчивым для ее описания становится ряд понятийных конструкций, таких как «всегда-еще-не-бытие» (Э. Маис Вальенилья), «бытие-которое-еще-не-есть» (О. Ардильес) и пр.

Появление в континентальной рефлексии темы онтологической дефицитности и а/вне-историчности Америки актуализировало проблему способов ее самообоснования как культурно-исторического субъекта. Онтологическая слабость и темпоральная неопределенность, сформировав в американском человеке «комплекс неполноценности», превратили последний не в препятствие на этом пути, а напротив, в мощный активатор компенсаторных механизмов ее культуры. Эти механизмы, направленные на преодоление функциональных сдвигов и сбоев,

восполнение неполноценности и ущербности, определили стратегию самосозидания Америки; задав целевую и специфическую творчески-креативную направленность этому процессу, сконцентрировали его силы и потенции на *изобретении* как *создании* культурной и исторической личности Америки.

Претворение идеи Америки соотносилось с общими историческими сдвигами, проходящими в регионе. (В них) воображение, выступая моделирующим механизмом, содействовало процессу культуротворчества путем продуцирования таких способов представлений Америки, которые в узловые моменты исторического развития континента, выражали ее культурную идентичность в виде исчерпывающих и всеобъемлющих «формул». Что же касается диапазона, охватываемых ими содержания и границ, то эти конструкты либо удерживали универсальные/общезначимые для американской культуры константы, либо кодировали расово-этническую и культурную типологию в ее исторической вариативности.

(Высший) общеконтинентальный уровень представили те идентификационные конструкции, в которых идея Америки и ее инаковость связывалась с феноменом межрасового синтеза, не имеющим аналога в мировой истории ни по масштабам, ни по глубине своего действия. Ядром, образующим традицию, стал ряд формул, сложившихся в границах XIX—XX веков, усваивающих и раскрывающих опыт Америки (в ее инаковости) с исходного момента — колониального периода вплоть до XX века, времени погружения континента в общемировой контекст. Ключевыми в этом отношении становятся: новый «род человеческий в миниатюре» (С. Боливар), «Наша Америка» с исходным постулатом индо-афро-иборо-американского «мы» (Х. Марти), концентрирующий в себе греко-латинороманское культурное наследие «аризмизм»/«латинизм» (Х.Э. Родо), «пятая раса» — обладающее «синтетическим космовидением» новое человеческое сообщество (Х. Васконселос). Начиная с исходных представлений, лаконичной боливарианской формулы «срединного вида» Америки, идея ее полиэтнического своеобразия, получив идеологическое оформление, закрепляется в специфической системе взглядов, известной под названием «американизм» (“americanismo”).

Наряду с идеей интегрального, синтезного понимания Америки как исторического сущего, не менее важными для выявления ее инаковости оказываются те культурологические и типологические термины-концепты, которые получили отражение в геополитических деноминациях. Если в них, взятых в своей совокупности, поддерживается идея квалифицировать Америку как полиморфное, поликультурное образование, то в каждом отдельном случае продолжает сохраняться и артикулироваться проблема дуализма ее историко-культурных начал. Здесь прослеживается отсылка к утверждению о невозможности уложить все этническое и расовое многообразие региона в привычную единицу культурного измерения: нация в Америке не есть нация в традиционном смысле слова, Америка — это «народ-континент» (А. Оррего). Хрестоматийным на этом уровне становится комплекс таких определителей, как «Афроамерика», «Индоамерика», «Креольская Америка», «Лузоамерика», с сопровождающими их идеологическими конструкциями: афроамериканизм (в различных версиях — бразильский негрзм,

антильский негритюд, афрокубанизм), индеанизм, креолизм, (лузо)-тропикализм. В каждом определителе сообщением о географической локализации осуществляется выход к его историческому измерению, где происходит, по сути, «историческая реверсия» (Э.С. Фрост) [13. Р. 128] в виде ревалоризации/актуализации творческого потенциала этнорасового/культурного компонента.

Став производной конкретных обстоятельств, идея Америки была направлена на их преодоление, которое совершалось путем выхода за их пределы. Воображение, вызванное «усилием воспринять как *свое* то, что рассредоточивается, удаляется, (...) что перестает быть жизненным миром» [3. С. 11], создает Америку как некий самодостаточный (ментальный) конструкт, репрезентирующий попытки идеального самоописания, исчерпывающие специфичность ее бытия. В таком конструкте в нерасторжимом единстве связывается и удерживается Америка в полноте ее измерений — пространственно-географическом, временном и коллективном в виде эмоционально переживаемого чувства (национального) единства. Для того, чтобы быть, Америка выдвигает себя вовне, за пределы себя, и, как конструкт, она «идеальное отражение (...) вещей, идея того, какими они должны были бы быть» [7. С. 119]. Каждый раз обновляя Америку как идею, но перемещая ее в пространство воображения, континентальная рефлексия осуществляла переход от неупорядоченного и дискретного состояния Америки (в аспекте антропологической, культурной разрозненности и темпоральной многослойности) к состоянию обретения желаемого идеала — полноте (в аспекте искомой целостности) как онтологическому признаку единства, данному в исторической связности как соотносительности с осью времени, то есть создающему ее присутствию условием.

**Заключение.** В (латино)американской оптике понятие «Открытие Америки» раскрывается в широком спектре проблем исторических, историко-культурных, культурфилософских. В результате выявляется неоднородность, амбивалентность, комплексность и самого обозначаемого им феномена. Это понятие, прошедшее (ре)интерпретацию субъектом, вовлеченным во всемирную историю, вбирает в себя многие смыслы самоидентификации, которые получают свое отражение в его историко-культурном опыте.

Континентальная культурфилософская традиция, задав этимологический ракурс открытию, обращается к «культурной памяти» этого слова. Актуализируя в поле его значений инвенционный аспект, обнаруживает стратегию самосозидания Америки определяемой смыслом понятия изобретения. Это стимулирует появление в культурной парадигме сознательной установки на креативность/конструкционность, исправляющей ослабленность или аномальность, недоразвитость культурных форм, заданных исторической наследственностью, и реализующей волю Америки к бытию — «наше воление быть» (О. Пас).

Для человека Америки, сознание которого находится в креативной установке, понятие «изобретение», «умозрительное, спекулятивное, оказалось слитым по своим контаминациям с операционно-деятельным» [5. С. 195]. Как инструмент понимания и интерпретации американского способа быть, оно обнаруживает

присущие ему проективность, незавершенность, переходность, открытость в будущее. Выражая тягу и готовность Америки к самоосуществлению, эта категория размыкает границы «географической достоверности» и, расширяя рамки действительности, определяет ее координаты свершения — Грядущее (*lo Porvenir/lo Advini- nidero*), Новый Мир (*Nuevo Mundo*) и пр.

Парадигма «открытия», сконцентрировав в себе культуротворческие, само- строительные силы Америки, транскрибируется как перспектива всегда открытого самосозидания, самообретения, возможность которого мыслится и полагается в будущем — за пределами ее наличной исторической данности. Открытые будущему, «мы выходим за пределы нас самих, чтобы сбыться в полной мере» [16. P. 172].

© Бондарь О.Ю., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) См. на эту тему также: Земсков В.Б. О понятиях «открытие», «конкиста», судьбах американских культур и полемике о Новом Свете // О литературе и культуре Нового Света. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. С. 166—188.
- (2) О (смыслообразующей) роли этих понятий в (латино)американском идентификационном дискурсе также: Бондарь О.Ю. Построение самоидентификационных моделей: латиноамериканская цивилизационная версия. Часть вторая // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2014. № 3. С. 120—123.
- (3) См.: O’Gorman E. *La invención de América: investigación acerca de estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: F.C.E., 1984.
- (4) С позиции Э. О’Гормана, определяющей новые опыты прочтения истории открытия Америки, должна стать история *идеи*, что Америка была открыта. См.: O’Gorman E. Ук. соч. P. 12. А также см.: Ardao A. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de estudios latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.
- (5) См. на эту тему: Larroyo. *La filosofía Iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*. México: Editorial Porrúa, 1978.

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Аинса Ф.* Предчувствие, открытие и изобретение Америки // Хроники Открытия Америки 500 лет. Антология. М.: Наследие, 1998.
- [2] *Аинса Ф.* Реконструкция Утопии: Эссе. М.: Наследие — Éditions UNESCO, 1999.
- [3] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М.: Кучково Поле, 2016.
- [4] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.
- [5] *Гирич Ю.Н.* Воображение как культурообразующий фактор // *Iberica Americans*. Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI веков. М.: ИМЛИ РАН, 2009.
- [6] *Земсков В.Б.* О понятиях «открытие», «конкиста», судьбах американских культур и полемике о Новом Свете // О литературе и культуре Нового Света. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.
- [7] *Мангейм К.* Утопия и идеология // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991.
- [8] *Надьярных М.Ф.* Инвенция в латиноамериканской культуре // *Iberica Americans*. Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI веков. М.: ИМЛИ РАН, 2009.

- [9] *Надъярных М.Ф.* Мифология наименования: опыт латиноамериканской словесности. Статья 1. Установление имен // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2014. Том 73. № 2.
- [10] *Сей Л.* Смысл истории: от зависимости к солидарности // Культуры: диалог народов мира. Латинская Америка: народы и культура. 1986. № 3.
- [11] *Ardao A.* Génesis de la idea y el nombre de América Latina. Caracas: Centro de estudios latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.
- [12] *Dussel E.* 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Univ. De San Andrés, 1994.
- [13] *Frost E.C.* Las categorías de la cultura mexicana. México: UNAM, 1974.
- [14] *Larroyo.* La filosofía Iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones. México: Editorial Porrúa, 1978.
- [15] *O’Gorman E.* La invención de América: investigación acerca de estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir. México: F.C.E., 1984.
- [16] *Paz O.* El Arco y la Lira. México, 1967.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-230-239

## ON THE IMAGINATIVE COMPONENT OF (LATIN) AMERICAN IDENTITY DISCOURSE

O.Yu. Bondar

Peoples’ Friendship University of Russia (RUDN University)  
Miklukho-Maklaya St, 6, Moscow, Russia, 117198

**Abstract.** The discovery of America was one of the major events that determined the establishment of the world-historical process. However, for a long time this large-scale and all-important phenomenon, as well as the concept itself, was interpreted strictly in accordance with the Eurocentric attitudes and assessments of history.

The European outlook tended to review the ambiguous, heterogeneous in its content, and accompanied by contradictions phenomenon in narrow geographical, political, economic, and epistemological perspectives. The usual interpretation lacked the cultural-historical, philosophical, and cultural meanings.

The author of the article attempts to fill the lost meanings and to expand the very meaning of the concept of “the discovery of America” by changing perspectives — from the European to the (Latin) American one, in which the concept reaches a new interpretative level by having defined the continent-wide culture-forming strategy, and is able to absorb many meanings of self-identification of the subject involved in the global historical process.

**Key words:** “the discovery of America”, “the invention of America”, “America as an idea”, the essence of America

### REFERENCES

- [1] Aínsa F. Anticipation, Discovery and Invention of America. In: *The Chronicles of the Discovery of America 500 years. Anthology*. Moscow: Nasledie; 1998. (In Russ.).
- [2] Aínsa F. *The Reconstruction of Utopia: Essays*. Moscow: Nasledie; Éditions UNESCO, 1999. (In Russ.).
- [3] Anderson B. *Imagined Communities*. Moscow: Kuchkovo Pole; 2016. (In Russ.).
- [4] Hegel GWF. *Lectures on the Philosophy of History*. St. Petersburg: Nauka; 1993. (In Russ.).



- [5] Girin YN. *Imagination as a Culture-Forming Factor. In: Iberica Americans. Latin American Culture in the Discussions of the Late 20<sup>th</sup> — Early 21<sup>st</sup> centuries.* Moscow: IMLI RAN; 2009. (In Russ.).
- [6] Zemskov VB. *On Literature and Culture of the New World.* Moscow: Center of Humanitarian Initiatives; 2014. (In Russ.).
- [7] Mannheim K. *Utopia and Ideology. In: Utopia and Utopian Thinking.* Moscow: Progress; 1991. (In Russ.).
- [8] Nadyarnih MF. *Invention in Latin American Culture. In: Iberica Americans. Latin American Culture in the Discussions of the Late 20<sup>th</sup> — Early 21<sup>st</sup> centuries.* Moscow: IMLI RAN; 2009. (In Russ.).
- [9] Nadyarnih MF. Mythology of Naming: The Experience of Latin American Literature. *Izvestia RAN, Series of Literature and Language.* 2014;73(2). (In Russ.).
- [10] Zea L. The Meaning of History: from dependence to solidarity. *Culture: Dialogue of the Nations, Latin America: Nations and Culture.* 1986;(3). (In Russ.).
- [11] Ardao A. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina.* Caracas: Centro de estudios latinoamericanos Rómulo Gallegos; 1980.
- [12] Dussel E. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”.* La Paz: Univ. De San Andrés; 1994.
- [13] Frost EC. *Las categorías de la cultura mexicana.* México: UNAM; 1974.
- [14] Larroyo. *La filosofía Iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones.* México: Editorial Porrúa; 1978.
- [15] O’Gorman E. *La invención de América: investigación acerca de estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir.* México: F.C.E.; 1984.
- [16] Paz O. *El Arco y la Lira.* México; 1967.

**Для цитирования:** Бондарь О.Ю. Об имажинативной составляющей (латино)американского идентификационного дискурса // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 230—239. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-230-239.

**For citation:** Bondar O.Yu. On the Imaginative Component of (Latin) American Identity Discourse. *RUDN Journal of Philosophy.* 2019; 23 (2): 230—239. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-230-239.

**Сведения об авторе:**

Бондарь Ольга Юрьевна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: bondar\_oyu@rudn.university).



## ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА DISCUSSION PLATFORM

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-240-252

### РЕЦЕПЦИЯ ЭТИКИ ДИСКУРСА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Л.И. Тетюев

Саратовский национальный исследовательский  
государственный университет имени Н.Г. Чернышевского  
*ул. Астраханская, 83, г. Саратов, Россия, 410000*

В статье анализируются теоретические основы современного проекта рациональной этики, в котором этика дискурса воспринимается в качестве критики общества и критики современной морали. И. Кант одним из первых предлагает возможность обобщения норм морали и восприятия этики как трансцендентальной критики морали. Неокантианство развивает этику в качестве важнейшей части философской системы и фиксирует ее область действия идеалистической теорией нравственности (Г. Коген, П. Наторп). В отечественной философии современная этика воспринимается как нормативная теория, имеющая отношение к вопросам самоопределения, моральной регуляции и свободы выбора. Истоки возникновения этики дискурса в философии XX века восходят к «прагматическому повороту» и к бурным дискуссиям вокруг герменевтики языка и его априорного статуса в немецкой философии и в аналитической философии относительно понимания метаэтики. Современный проект этики дискурса обосновывается как программа, ориентированная на возможность развития моральной аргументации в социальной философии Ю. Хабермаса и в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля. Этика дискурса в качестве критики моральной аргументации связана с дорефлексивным горизонтом жизненного мира, отчего она есть деонтологическая, формалистическая и универсальная этика. Два значимых проекта этики дискурса, представленные в статье в качестве анализа, следует определить как «слабый и сильный» варианты философского трансцендентального идеализма в современной науке.

**Ключевые слова:** этика, этика дискурса, критическая этика Канта, неокантианство, должностование, универсальная и трансцендентальная прагматика

**Введение.** Этика в современной философии воспринимается как нормативная наука, стремящаяся обратить теоретические рассуждения в практику морального суждения. Этика истолковывается и как теория, в которой осуществляется критическая рефлексия относительно исторических представлений о моральных нормах поведения человека, нравственных идеалах как ценностях, которые способствуют формированию в обществе сплоченности и солидарности. Вопросы самоопределения, моральной регуляции и свободы выбора обсуждаются в работах О.Г. Дробницкого, А.А. Гусейнова, А.В. Разина, А. Макинтайра.

Интерес к этике Канта в последние десятилетия в нашей стране вызван активным обращением к наследию великого философа, новым русским переводом кантовских лекций по этике [4], обновленным двуязычным изданием «Критики практического разума» [7], а также возрождением принципов практической философии Канта [19]. Реабилитация этического учения Канта параллельно идет и в западноевропейской философии в Германии, Франции, Англии и США. Современное «переоткрытие» русской неокантианской мысли мотивирует широкое обсуждение и глубокий интерес к исследованию проблем соотношения личности, общества и государства в этико-правовой и социально-философской перспективе [9]. Философская критическая рефлексия Канта исследуется во многих философских направлениях современной науки и философии.

**Этика дискурса — программный философский ответ на вызовы современности.** Этика дискурса воспринимается сегодня в качестве универсальной этики человеческого сообщества. Истоки ее возникновения восходят к пресловутому «прагматическому повороту» в середине XX века и бурным дискуссиям в аналитической философии относительно возможности метаэтики и в европейской философии — вокруг герменевтической природы языка и его априорного статуса.

Отталкиваясь от идеи этики как предпосылки логики, развиваемой К.-О. Апелем, давним другом и оппонентом философа, Юрген Хабермас (р. 1929) систематизирует проект коммуникативной этики. Для программного понимания ее специфики важными являются два сочинения — «Моральное сознание и коммуникативное действие» [8; 23], где излагается собственный проект этики дискурса, и «Пояснения к этике дискурса» (1991) [24], в котором немецкий философ уже опровергает появившуюся в современной литературе резкую критику в его адрес.

Ю. Хабермас является представителем теоретической и социальной философии, автором теории коммуникативного разума и рациональной этики в современной немецкой философии. Его критическая философия продолжает вековые традиции европейской рациональности, ориентированной на изучение сфер человеческого познания, коммуникативного действия, языка и морального сознания. Понятие коммуникативного действия философ детально разрабатывает в двухтомном труде «Теория коммуникативного действия» [22]. Коммуникативное действие предстает как *определенный способ* действия или тип социального действия, противопоставляемый классической социальной теории (инструментальной или стратегической) деятельности. Этику дискурса Хабермас обосновывает в контексте исходных оснований теории коммуникативного действия. Необходимость взаимопонимания порождает перформативную ситуацию (ситуация противоречивых высказываний в виде клятвы, обещания, предупреждения и пр.), в которой субъекты воспринимаются как равные друг другу члены совместного диалога.

Методологической основой теории коммуникативного действия выступают теория речевых актов, разработанная Дж. Остином и Дж. Сёрлом, и теория рациональности М. Вебера. «Лингвистический поворот», который в конце XX века

породил возможность смены парадигм в современной философии (переход от философии сознания к философии языка), создал условия для формирования *интерсубъективного* подхода в науке и в этике. Этика дискурса в таком ключе стала ориентироваться на формирование у членов гражданского общества моральной компетенции. Символически она не столько отражает уровень морального развития общества, сколько выступает одним из важнейших средств критики морали и критики идеологии.

В философии Хабермаса этика дискурса призвана преодолеть изоляцию областей науки, морали и искусства. В исследовании природы социального мира и коммуникации не менее важными являются положения коммуникативной парадигмы Н. Лумана и трансцендентальной прагматики языка и этики дискурса К.-О. Апеля. Непосредственное обращение к творчеству Хабермаса немецких и американских философов, таких как Дж. Роулс, К. Бауер, Р. Гёртцен, Д. Хорстер, М. Изер, Д. Штрекер, А. Хоннет, П. Низен, А. Веллер и Г. Шёнрих, позволяет оценить и увидеть масштабную панораму научных интересов философа и социальные последствия его проекта этики дискурса.

Полемические споры с коллегой К.-О. Апелем (1921—2018) и сторонниками трансцендентальной философии — Д. Болером, М. Кеттнером, В. Кульманом становятся отправными пунктами в формировании рациональной теории этики. Несмотря на различное понимание природы этики, Хабермас и Апель разрабатывают две различные программы обоснования этики дискурса. Этическая дискуссия была порождена не только научным обсуждением социальной значимости и специфики норм морали в современном обществе, но и реальной практической потребностью поиска некоего единого универсального принципа внутренней самоорганизации. Критерием нормативного обоснования в этике дискурса определяется практическая модель кантовского категорического императива. Однако уже в этом начинании серьезные критики в лице А. Веллмера, Э. Тугендхата и Г. Шёнриха стали усматривать скрытую попытку новой переформулировки традиционной кантовской этики.

**Неокантианский проект философской этики.** Немецкая школа этики дискурса продолжает традицию трансцендентального идеализма Канта. Это направление определяется философскими проектами Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля. Философское понимание дискурса объясняется социальной и моральной значимостью области *интерсубъективного* познания и дискурсивной коммуникации, направленных на критическое обсуждение дискуссионных вопросов науки и теории познания, а также на разрешение противоречий и конфликтов в обществе. И если в теоретическом дискурсе теория аргументации опирается на единичные наблюдения и всеобщие гипотезы, то в практическом дискурсе, считает Хабермас, реализуется логика моральной аргументации, т. е. «признается необходимость действия морального принципа» [24. S. 11]. Этика дискурса, следовательно, ориентирована по существу на философские вопросы этики: речь идет о практической необходимости обоснования моральных норм.

Этика дискурса есть «деонтологическая, когнитивистская, формалистическая и универсальная этика», считает Хабермас [18. С. 101]. То, что она ориентируется

на нормы, делает ее деонтологической. Нормы обладают присущей им значимостью «долженствования», и философская этика, в отличие от теории познания, может быть *исходной формой* особой теории аргументации: «критика морали направлена на изменение образа действий, или корректировку выносимых о нем суждений» [18. С. 101]. Для Хабермаса важными являются основания для правил понимания дискурса, которые заимствуются им из трансцендентальной прагматики языка для создания практических условий возможного взаимопонимания. В этом смысле его проект этики дискурса кардинально расходится с философией «последнего обоснования» К.-О. Апеля. Хабермас развивает, как принято называть в европейской литературе, «слабый вариант» немецкого трансцендентализма.

Трансцендентальная теория прагматики Апеля выступает своего рода синтетической программой в современной науке. Трансформация этики Канта воспринимается им как новый проект постметафизической этики. В условиях перехода к «постконвенциональной морали» [20. S. 326—331] этика дискурса должна являться этикой ответственности. Похожего мнения придерживается и Ю. Хабермас. Однако все же в вопросах «окончательного» обоснования этики дискурса философы занимают противоположные позиции [21. S. 53—125].

Реконструкция важнейших моментов современного общества Хабермас связывает, прежде всего, с идеей *самоосознания* современности. По сути своей теорию коммуникативного действия следует воспринимать как теорию современного общества, при этом язык выступает *идеалом свободного* самопонимания. И если в развитии теории современного общества он всецело возвращается к критической теории морали, то посредством понятия коммуникативного разума обращается к теории рациональности, которой не хватало прежней теории общества.

И. Кант одним из первых предлагает возможность обобщения норм морали и восприятия этики как *трансцендентальной критики* морали. Современная этика дискурса получает содержательное определение в качестве логики моральной аргументации. Современный интерес к этике восходит к неокантианской рефлексии относительно примата практического разума.

Философия со времен Античности сохраняет в себе «имплицитную этическую мотивацию», как справедливо замечает Т. Рокмор [12. С. 106], которая постоянно порождает потребность в поиске исходных принципов обоснования жизнеспособной теории этики. Если обратиться к Античности, то уже с Сократа этическая проблематика становится центральной темой философских рассуждений. Знание, по его утверждению, обладает *нравственным измерением*; философия порождает чувство личной моральной ответственности в области знания и дел человеческих. Основные принципы сократовской этики могут быть выражены максимой «Добродетель и знание — образуют единство». В этом смысле Сократ является продолжателем линии «семи мудрецов», развивающим их моралистические взгляды. Этика философа рациональна, она утверждает, что разум и нравственность в своей основе едины.

Вопрос о значимости практической философии в последние годы приобретает специфическое значение [17], особенно в контексте развернувшейся дискуссии между европейскими теоретиками (представителями аристотелевского, томист-

ского и неогегельянского толка) и философами неокантианской ориентации. Существующие разногласия выявили значимость общественных исторических норм и предписаний, которые в своей основе исходят из универсальных моральных принципов. Практика же реального оправдания норм опирается в целом на поиск рационально мотивированного согласия либо на укорененные в практических дискурсах механизмы критической рефлексии.

### **Восприятие этики Канта в отечественной философии и кантоведении.**

В отечественном кантоведении закрепились точка зрения, что моральная философия Канта в своих историко-философских рефлексиях основывается на этическом учении стоиков. Такой позиции придерживается Э.Ю. Соловьев [13. С. 214—226], с ним солидаризируются О.Г. Дробницкий [2. С. 433] и А.Г. Мясников [8].

В своей новой работе Э.Ю. Соловьев справедливо отмечает, что об этике Канта можно сказать, «что у нее были провозвестия, но не было предвосхищений» [14. С. 51]. Моральное учение поздних стоиков, признающих «автаркию», апеллировало, прежде всего, к мужеству человека, способного противостоять всем жизненным перипетиям, сохраняя достоинство личности и способность действовать согласно доброй воле. Страх и отчаяние, порождаемые невзгодами, можно побороть через верность принципам разума. Только разум человека делает его моральным существом, в той его универсальной сущности и всеобщности, которая исходно не может быть редуцирована к природным основам. Выделение мира нравственности как «царства свободы» — вот исходный момент автономии морального сознания.

Однако все же стоит указать и на факт принципиального расхождения Канта со стоицизмом. Прав А.К. Судаков, что для этики Канта является важным не просто критика онтологического натурализма, но он предложил детальную проработку основ поведения человека — *тематики императива* [15], порождающей исходное осмысление типологии повеления, предписания, регулирования и регламентации человеческой деятельности. Кант первым обращает внимание на нормативный, внепсихологический характер безусловных нравственных обязанностей человека, делающего его независимым от всех «природных причинностей» и «эмпирических обстоятельств». Возможность возвыситься, «приподняться» в своих сущностных измерениях над собственным эмпирическим бытием чувственно-созерцаемого мира — таков добровольный моральный долг, коренящийся в самой душе человека. То, что возвышает человека над всей природной средой, есть универсальная область нравственности, или, как он определяет сам, сфера *трансцендентального* долженствования.

Но на чем предлагает Кант, в отличие от всей предшествующей традиции моралистов Мишеля Монтеня, Блеза Паскаля, Пьера Бейля и Давида Юма, основывать сферу трансцендентального *долженствования*? Как же возможно соотношение свободы и нравственного закона? Поиски истока нравственности, как замечает акад. Т.И. Ойзерман, увенчались определением чистой, или априорной, нравственности [10. С. 4].

Уже в ранней работе «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (1764) [5. С. 243—276], различая предписания религии

и морали, Кант вводит *принцип долженствования* в качестве побудительного мотива нравственного деяния, в формуле которого проявляются очертания исходного основания для различения как «гипотетического», так и «категорического» императива, связанного со свободой воли.

«Должное» в философии И. Канта, замечает Н.Н. Епифанова, имеет «волеопределяющий характер нравственности, поскольку касается вопроса о необходимости определения основополагающих побудительных, или даже ограничительных, мотивов, заставляющих человека поступать морально, — подчиняться требованиям морально должного» [3. С. 34]. Стало быть, моральное должное имеет непосредственное отношение к сущностной цели самого человека. Уже тот факт, что человек становится причастным к интеллигибельному миру, делает его возможное поведение свободным и разумным. И. Кант пишет: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но и именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить» [6. С. 78].

Вопросом «Что я должен делать?» И. Кант определяет высшую максиму применения практического разума. Для него нравственный закон выступает особым законом, который предполагает в качестве практического *Априори* выведение основных этических понятий. Нравственная свобода, задающая смысл и значимость нравственного закона, определяется им как идеальное условие необходимости действовать из чувства уважения к нравственному закону. Нравственные действия, стало быть, амбивалентны, т. е. есть поступки, которые соотносятся с долгом, но и есть поступки, которые человек совершает, исходя только из чувства долга.

Как отмечает Г. Коген, глава Марбургской школы неокантианства, история философской этики вращается постоянно вокруг ее задач, поэтому задачу этики следует понимать не онтологически, а в аспекте модальности долженствования — «что *должно быть*». Область «должного» тем самым расширяет понятие долга до понимания его как долга человека перед самим собой и человеческим родом и как безусловное обоснование личного морального достоинства. Нравственное Априори субъекта создает изначальный горизонт критического подхода к человеку. Именно человек выступает объектом этики, и она должна определяться этим понятием. «Этика есть теория человека, и в ней философия обретает свое подлинное единство», считает Г. Коген, поскольку человек «всегда является единичным во множественности» [16. С. 190]. Настоящей проблемой этики является проблема определения человека как множественности и как всеобщности.

Этическая реальность долженствования у Канта имеет два измерения — долженствование по долгу и долженствование по принуждению. А это значит, что в этике специфика долженствования существенным образом отличается от долженствования права и религии. Как верно комментирует это когеновское положение В.Н. Белов, «бытие долженствования не является природным бытием потому, что моральный закон, который руководит практическим применением разума, направлен прежде всего на такие предметы, которых в действительности

еще нет, но которые должны быть» [1. С. 178]. Стало быть, долженствование не может дедуцироваться из опыта: любой опыт исторически мотивирован и ограничен во времени, он является не всегда достоверным, и тем более не может содержать нормативные основания для практического действия или морального поведения.

Исследование этики Канта в марбургском неокантианстве (П. Наторп, Э. Кассирер) осуществляется в контексте идей критической философии Германа Когена, который продолжает развитие кантианского замысла *трансцендентального идеализма*, но при этом все же стремится преодолеть Канта. Решительный мотив «преодоления» объясняется расхождением его с последующим послекантовским идеализмом. Можно сказать, что неокантианец осуществляет переоткрытие классического идеализма, восходящего к философии Платона и самому Канту.

Почему так важно обращение к идеализму Канта? Неокантианство Ю. Хабермаса определяется также идеей возврата к Канту. В чем смысл этого неокантианского жеста? Для чего необходимо вернуться к истокам критической философии, чтобы вновь возродить то нечто, потерянное в послекантовском идеализме?

Ответ сформулирован в программной работе Ю. Хабермаса [18; 21], посвященной обоснованию этики дискурса. Прежде всего это — важнейшее рефлексивное различие фундаментальных принципов трансцендентальной этики — *принципа универсальности, принципа автономности и категорического императива*.

После Канта и неокантианцев представление об этике как теории морали превратилось в критику морали. Моральные феномены были противопоставлены природному миру, миру физических феноменов. Этот дуализм бытия и должного (сущего и должного) усиливался еще и тем, что культура исходно была включена в предмет этики как сфера ценного, т. е. как сфера сверхприродного. В немецком неокантианстве, например, Г. Риккерт считал, что только в культуре зарождается возможность сформировать первоначальный опыт морали и первоначальный принцип субъекта нравственных, общезначимых ценностей, которые и задают индивидуальность этического мира. Ценность рассматривается им как своего рода «прибавка» трансцендентального *значимого смысла* к природному миру [11. С. 281—283]. Культура и мир ценностей тем самым взаимно предполагают друг друга, поскольку основанием их связи *a priori* является автономная сфера нравственности.

**Современные дискуссии вокруг философской этики дискурса.** В 80—90-е годы XX века проблемы этики становятся предметом многоаспектной дискуссии. Так, например, Т. Рокмор указывает на тот факт, что современный диспут по этическим проблемам имеет три измерения, спор идет между неоаристотелианцами или коммунитаристами и неотомистами (Макинтайр), а также скептиками и неокантианскими когнитивистами [12. С. 106—117]. К представителям кантианского когнитивизма он причисляет немецкую школу, представленную взглядами К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса. Оба разрабатывают, каждый на свой философский манер, теорию этики дискурса, оставаясь в русле этики Канта и традиции неокантианского обоснования этики.



Заметим, что интерес Ю. Хабермаса к проблемам неокантианской этики рождается из его раннего увлечения марксистской философией и последующим осознанным отходом от неомарксизма Франкфуртской школы и смелым критическим возвращением к Канту. Опыт разработки критической теории немецкий философ практически применяет к основам рациональной этики, превращая ее в критику морали общества. Неокантианский мотив проявляется особенно сильно в полемике Ю. Хабермаса с автором теории справедливости Дж. Роулсом, отстаивающим взгляды либерального философа и стоящего якобы на позиции Канта в этике. Свою программу этики дискурса Хабермас обосновывает исходя из разработанной им общей теории коммуникативного действия, в которой неокантианский подход к этике подтверждается критической оценкой и радикальным отходом от социальной теории К. Маркса и неомарксизма. В литературе данный поворот принято именовать «поворотом от контекстуализма к антиконтекстуализму», который и можно понимать как теоретический поиск концептуальных основ для нового обоснования рациональной этики.

Новое кантианское прочтение этики предлагает и К.-О. Апель [20; 29]. Его вариант этики дискурса во многом схож с программой Ю. Хабермаса, последний причисляет его к своему учителю и наставнику. В основу этики дискурса Апель закладывает принцип «последнего обоснования» (*Letztbegründung*), который для отдельного лица выражается предельным обращением к идеальному неограниченному коммуникативному сообществу. Стратегический смысл расхождения заключается в том, что этику Апель интерпретирует на неокантианский манер как априорную предпосылку логики. Отношения между людьми складываются на основе нравственной связи, прагматическим основанием нравственности выступает язык, поскольку он и является медиумом между людьми. Отсюда его призыв о возможности обоснования общечеловеческой этики, этики рациональной и дискурсивной ответственности воспринимается сегодня в науке и философии в качестве стратегии эвристического поиска межличностного диалога и реконструктивного возвращения трансцендентально-прагматического проекта «этики логики», моральной аргументации.

В современной западноевропейской философии лидирующее положение занимают прагматические концепции этики: это, прежде всего, теории К.-О. Апеля, В. Кульманна и Ю. Хабермаса. Развитие этики дискурса сопровождается и резкая критика со стороны давних оппонентов, представителей критического рационализма и конструктивизма, а также философов, ориентированных на развитие современной трансцендентальной философии (труды Х. Крингса, Г. Шёнриха, К.-Х. Итлингa). Критики справедливо считают, что универсальными нормами морали не могут выступать общие нормы аргументации, поскольку мораль в данном случае будет восприниматься всего лишь как следствие случайных аргументов или коммуникативных практик (А. Веллмер, Ф. Камбартель, Т. Рокмор). Так или иначе, но прагматическая *переформулировка* этики раскрывает современную перспективу для обоснования новой формы поиска «последнего основания». И Апель, и Хабермас пытаются показать, что моральный принцип может быть обоснован на всеобщих структурах коммуникативной аргументации.

А. Веллмер выдвигает возражения против подобного обоснования этики дискурса. Он утверждает, что этика дискурса, с одной стороны, не является кантовской, а с другой — не достаточно она является и кантовской. Близко к позиции Канта определяются предпосылки идеалистического обоснования консенсусной теории, которая понимается как программа «конечного обоснования». Однако предложенный способ обоснования этого положения, считает исследователь, имеет мало общего с кантовской аргументацией [28. S. 11].

Г. Шёнрих в своем анализе возможностей теории дискурса ограничивает этику дискурса ценой «последнего обоснования». Этика дискурса, пишет он, как кажется на первый взгляд, открывает новое измерение для этики, однако в реальности она закрывает кантовский смысл этического. Этика ответственности в итоге перенимает на себя ненужные ей функции. Ни дуальная концепция обоснования норм у Хабермаса, ни вариант Апеля с предложением ввести принцип дополнительного расширения норм не спасают ситуацию в отношении применения этики дискурса. Понятие свободы, а шире, и проблема зла могли бы, по мнению Г. Шёнриха [26. S. 10—11, 17—18], усилить свободный дух этики дискурса. Проблема обоснования остается не до конца разрешенной даже при сильных претензиях Апеля на применение трансцендентально-прагматической аргументации.

Теорию коммуникативную разума Ю. Хабермас концептуально подкрепляет идеей возрождения «утраченной силы религии». Свою позицию он поясняет существованием в обществе «*трансцендентальной точки зрения*», которая находит свое адекватное выражение в религии [22. S. 126, 140, 487]. Отсюда и выход из сложившегося кризиса культурного модернизма он видит в возврате к ново-европейской «философии субъекта», но только с одной лишь разницей: в современных условиях «философия субъекта» может быть модернизирована в концепцию интерсубъективного коммуникативного сообщества. Чувство восприятия себя свободным гражданином — это есть, прежде всего, *рефлексивная* способность каждого отдельного человека, частного члена коммуникативного сообщества, но не целого. Справедливы возражения философов [27. S. 11—26; 17. С. 46—47], что интерсубъективная идентичность сообщества и его членов может определяться значимостью иных коммуникативных сообществ в современном секуляризованном мире: общей доступностью образования, массовой популярностью СМИ и активным расширением социальных сетей, профсоюзных объединений и союзов. За этим стоит свободный и индивидуальный выбор каждого отдельного лица.

Ю. Хабермас все же отстаивает другую точку зрения. Процесс освобождения от мифических и религиозных картин мира он, как и М. Вебер, связывает с социальным освобождением, а весь историзм познания отождествляет с конечным состоянием существующих теоретических дискурсов, в которых нередко сам образ конкурирующих картин мира изначально ставился под вопрос.

**Заключение.** В современных условиях развития этики как нормативной науки, как видим, заметно наметился общий мотив формирования новой парадигмы этики. Ее прагматическая переориентация близка этической проблематике,

свойственной всей философии «прагматического поворота». Острая научная дискуссия во многом объясняет и саму этическую тематику, которая строго задается социально-политическими запросами современности.

Кантовская идея автономии этики и спор вокруг ее концептуальных вопросов демонстрирует важность поднимаемого в современной философии вопроса о поиске *единого принципа* трансцендентального обоснования исходных основ морального сознания. Независимость философской этики от этики теоретической, морали от основ религии имеет своим исходным, априорным, основанием *принцип практической свободы* — понятие о человеке как существе свободном и лично ответственным. С позиции современной прагматической этики это уже означает, что мы имеем дело не с тем, что делает из человека природа, а с тем, что он, как свободно действующее лицо, делает или может и должен делать из себя сам.

Этика дискурса рождается из реальной необходимости обоснования моральных требований и норм. Этика в качестве критики моральной аргументации связана с дорефлексивным горизонтом жизненного мира, отчего она есть деонтологическая, формалистическая и универсальная этика. Проект этики дискурса может быть критически осмыслен как новый вариант философского трансцендентального идеализма в современной науке.

© Тетюев Л.И., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Белов В.Н. Этика в системе философского критицизма Германа Когена // Этическая мысль. Ежегодник. М.: ИФ РАН, 2014. С. 174—199.
- [2] Дробницкий О.Г. Моральная философия: Изб. труды / сост. Р.Г. Апресян. М., 2002.
- [3] Епифанова Н.Н. Понятие «морального должного»: И. Кант и неокантианство // Проблемы этики: историко-философский и профессиональный контекст / отв. ред. Л.И. Тетюев. Саратов: ИЦ «Наука», 2015. С. 34—41.
- [4] Кант И. Лекции по этике / пер. А.К.Судакова и В.В. Крыловой. Общ. ред., сост. и вступит. ст. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 2000. 431 с.
- [5] Кант И. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1963—1966. Т. 2. С. 243—276.
- [6] Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 78—278.
- [7] Кант И. Критика практического разума / пер. под ред. Э. Ю.Соловьева // Кант И. Соч. на русс. и нем. яз.: в 4 т. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. 784 с.
- [8] Мясников А.Г. Иммануил Кант и Владимир Соловьев: проблема истолкования категорического императива // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии / под общей ред. Л.И. Тетюева: в 2 т. М.: Изд-во «Экшэн», 2005. Т. 1. С. 146—147.
- [9] Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: РОССПЭН, 2010. 567 с.
- [10] Ойзерман Т.И. Нравственное сознание и религия в системе И. Канта // Кантовский сборник. 1993. Вып. 17. С. 3—11.

- [11] *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998.
- [12] *Рокмор Т.* К критике этики дискурса // *Вопросы философии*. 1995. № 1. С. 106—117.
- [13] *Соловьев Э.Ю.* Знание, вера, нравственность // *Наука и нравственность*. М., 1971. С. 214—226.
- [14] *Соловьев Э.В.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
- [15] *Судаков А.К.* Стоическая и эпикурейская тенденция в этике Канта. М., ИФ РАН, 1991.
- [16] *Тетюев Л.И.* Пома А. Критическая философия Германа Когена // *Вопросы философии*. 2012. № 12. С. 189—190.
- [17] *Тетюев Л.И.* Кант и современная практическая философия: Актуальные проблемы и дискуссии. Саратов: ИЦ «Наука», 2018.
- [18] *Хабермас Ю.* Этика дискурса: замечания к программе обоснования // *Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие*. СПб.: Наука, 2000. С. 67—172.
- [19] *Философия Канта и основания практической философии: монография / под общ. ред. В.Н. Белова и Л.И. Тетюева*. Саратов: Новый проект, 2013. 204 с.
- [20] *Apel K.-O.* Diskursethik als Verantwortungsethik — eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 326—331.
- [21] *Habermas J.* Diskursethik — Notizen zu einem Begründungsprogramm // *Habermas J. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 53—126.
- [22] *Habermas J.* Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft // *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns*. In 2 Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. Bd. 2.
- [23] *Habermas J.* Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. 208 S.
- [24] *Habermas J.* Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. 229 S.
- [25] *Schönrich G.* Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und den Preis der Letztbegründung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. 187 S.
- [26] *Schnädelbach H.* Kant — der Philosoph der Moderne // *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- [27] *Wellmer A.* Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 224 S.
- [28] *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft / hrsg. Von Karl-Otto Apel und Matthias Kettner*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. 372 S.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-240-252

## RECEPTION OF ETHICS OF DISCOURSE IN MODERN PHILOSOPHY

L.I. Tetyuev

N.G. Chernyshevsky State University of Saratov  
*Astrachanskaja St., 83, Saratov, Russia, 410000*

**Abstract.** The article analyzes the theoretical foundations of the modern project of rational ethics, in which the ethics of discourse is interpreted as a critical theory of society and a critic of modern morality. I. Kant was one of the first to offer the possibility of generalizing the norms of morality and perception of ethics as a transcendental critique of morality. Neo-Kantianism develops ethics as the most important part of the philosophical system and fixes its scope by the idealistic theory of morality (H. Cohen, P. Natorp).

In Russian philosophy, modern ethics is perceived as a normative theory that has to do with issues of self-determination, moral regulation, and freedom of choice. The origins of discourse ethics in the philosophy of the 20th century go back to the “pragmatic turn” and to vigorous discussions about hermeneutics of language and its a priori status in German philosophy, and in analytical philosophy regarding the understanding of metaethics. The modern program of ethics of discourse receives meaningful justification as the logic of moral argumentation in the social philosophy of J. Habermas and in the transcendental pragmatics K.-O. Apel. The ethics of discourse is born from the real need to justify moral requirements and norms. Ethics as a critique of moral argument is associated with the pre-reflexive horizon of the life world, why it is a deontological, formalistic and universal ethics. Two significant projects of discourse ethics, presented in the article as an analysis, should be defined as “weak and strong” variants of philosophical transcendental idealism in modern science.

**Key words:** ethics, discourse ethics, Kant's critical ethics, neo-Kantianism, ought, universal and transcendental pragmatics

## REFERENCES

- [1] Belov VN. Jetika v sisteme filozofskogo kriticizma Germana Kogena [Ethics in the system of philosophical criticism of Hermann Cohen]. *Jeticheskaja mysl'. Ezhegodnik* [Ethical Thought. Yearbook]. Moscow: IF RAN; 2014. P. 174—199. (In Russ.).
- [2] Drobnickij OG. *Moral'naja filozofija*: Izb. Trudy [Moral philosophy: Works]. Moscow; 2002. (In Russ.).
- [3] Epifanova NN. Ponjatie “moral'nogo dolzhnogo”: I. Kant i neokantianstvo [The concept of “moral due”: I. Kant and Neo-kantianism]. *Problemy jetiki: istoriko-filozofskij i profesional'nyj kontekst / otv. red. LI Tetjuev*. [Problems of ethics: historical-philosophical and professional context / resp. ed. LI Tetyuev]. Saratov: Nauka; 2015. P. 34—41. (In Russ.).
- [4] Kant I. *Lekcii po jetike* / per. AK Sudakova i VV Krylovoj. Obshh. red., sost. i vstupid. st. AA Gusejnova. [Lectures on ethics / transl. AK Sudakov and VV Krylova. Ed. AA Huseynov]. Moscow: Respublika; 2000. 431 p. (In Russ.).
- [5] Kant I. Issledovanie stepeni jasnosti principov estestvennoj teologii i morali [Study of the degree of clarity of the principles of natural theology and morality]. Kant I. *Soch.: v 6 t.* Moscow, 1963—1966. Vol. 2. P. 243—276. (In Russ.).
- [6] Kant I. Religija v predelah tol'ko razuma [Religion within the limits of reason only]. Kant I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Moscow; 1980. P. 78—278. (In Russ.).
- [7] Kant I. Kritika prakticheskogo razuma, per. pod red. EYu Solov'eva [Criticism of practical reason / transl. by ed. EYu Solovyov]. Kant I. *Soch. na russ. i nem. jaz.: V 4 t.* Moscow; 1997. Vol. 3. 784 p. (In Russ.).
- [8] Myasnikov AG. Immanuel Kant i Vladimir Solov'ev: problema istolkovanija kategoricheskogo imperativa [Immanuel Kant and Vladimir Soloviev: the problem of interpreting the categorical imperative]. *Immanuel Kant i aktual'ny problemy sovremennoj filozofii / pod obshhej red. LI Tetjuev: v 2 t.* [Immanuel Kant and the problems of modern philosophy are relevant / under the general ed. LI Tetyuev]. Moscow: Action; 2005. V. 1. P. 146—147. (In Russ.).
- [9] Neokantianstvo nemeckoe i russkoe: mezhdru teorijej poznanija i kritikej kul'tury pod red. IN Grifcovej, NA Dmitrievoj [German and Russian Neo-Kantianism: between the theory of knowledge and the criticism of culture, ed. IN Griftsova, NA Dmitrieva]. Moscow: ROSSPEN; 2010. 567 p. (In Russ.).
- [10] Oizerman TI. Nravstvennoe soznanie i religija v sisteme I. Kanta [Moral consciousness and religion in the system of I. Kant]. *Kantovskij sbornik*. 1993; 17: 3—11. (In Russ.).
- [11] Rickert H. *Filozofija zhizni* [Philosophy of Life.]. Kiev: Nika-Centr; 1998. (In Russ.).
- [12] Rokmor TK. kritike jetiki diskursa [To the criticism of discourse ethics]. *Voprosy filozofii*. 1995; (1):106—117. (In Russ.).
- [13] Solovyov EYu. Znanie, vera, nravstvennost' [Knowledge, faith, morality]. *Nauka i nravstvennost'* [Science and morality]. Moscow, 1971. P. 214—226. (In Russ.).

- [14] Solovyov JeV. *Kategoricheskij imperativ npravstvennosti i prava* [The categorical imperative of morality and law]. Moscow: Progress-Tradition; 2005. 416 p. (In Russ.).
- [15] Sudakov AK. *Stoicheskaja i jepikurejskaja tendencija v jetike Kanta* [The Stoic and Epicurean tendency in Kant's ethics] Moscow: IF RAN; 1991. (In Russ.).
- [16] Tetyuev LI. Poma A. Kriticheskaja filosofija Germana Kogena [Poma A. Critical philosophy of Hermann Cohen]. *Voprosy filosofii*. 2012;12:189—190. (In Russ.).
- [17] Tetyuev LI. *Kant i sovremennaja prakticheskaja filosofija: Aktual'nye problemy i diskussii* [Kant and modern practical philosophy: Actual problems and discussions]. Saratov: IC Nauka, 2018. (In Russ.).
- [18] Habermas Ju. Jetika diskursa: zamechanija k programme obosnovanija [Discourse Ethics: Remarks on the Justification Program]. Habermas Ju. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie* [Moral Consciousness and Communicative Action]. St. Petersburg: Nauka, 2000. P. 67—172. (In Russ.).
- [19] *Filosofija Kanta i osnovanija prakticheskoi filosofii: monografija*, pod obshh. red. VN Belov i LI Tetyuev [The philosophy of Kant and the foundations of practical philosophy: a monograph, ed. V.N. Belov and LI Tetyuev]. Saratov: New Project; 2013. 204 p. (In Russ.).
- [20] Apel K-O. Diskursethik als Verantwortungsethik — eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1996. S. 326—331. (In Germ.).
- [21] Habermas J. *Diskursethik — Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In: *Habermas J. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1983. S. 53—126. (In Germ.).
- [22] Habermas J. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. In: Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. In 2 Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1988. Bd. 2. (In Germ.).
- [23] Habermas J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1988. 208 S. (In Germ.).
- [24] Habermas J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1991. 229 S. (In Germ.).
- [25] Schönrich G. *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und den Preis der Letztbegründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1994. 187 S. (In Germ.).
- [26] Schnädelbach H. *Kant — der Philosoph der Moderne*. In: *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1996. (In Germ.).
- [27] Wellmer A. Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1986. 224 S. (In Germ.).
- [28] *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, hrsg. Von Karl-Otto Apel und Matthias Kettner. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1993. 372 S. (In Germ.).

**Для цитирования:** Тетюев Л.И. Рецепция этики дискурса в современной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 240—252. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-240-252.

**For citation:** Tetyuev L.I. Reception of Ethics of Discourse in Modern Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 240—252. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-240-252.

**Сведения об авторе:**

Тетюев Леонид Иванович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры этики и эстетики философского факультета Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (e-mail: tetjuewl@mail.ru).



## НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ SCIENTIFIC REVIEWS

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-253-257

### **THE SCIENCE. EDUCATION. REGIONS (Review of the Session of the Philosophical Sciences Section of the Professor Forum on February 6–7, 2019)**

**M.L. Ivleva, D.D. Romanov**

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)  
*Miklukho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russian Federation, 117198*

February 6, 2019 the Peoples' Friendship University of Russia hosted a meeting of the Philosophical Sciences Section of the Professor Forum "Science. Education. Regions".

The forum discussed the challenges facing the teaching staff of higher education, both implemented and relevant. The forum worked with a common goal that the development of science and education are priorities for the future of our country, and their solution can and should help ensure the economic and technological breakthrough of our country, the accelerated formation of a knowledge economy in Russia. In their speeches the organizers of the forum, the rector of the Peoples' Friendship University of Russia Vladimir Filippov and the chairman of the Russian Professorial Assembly (RPA) Vladislav Grib, at the plenary session emphasized that the importance of this event, as well as the mission of the meeting, cannot be overestimated. Of course, it is important that the expert and intellectual potential of the forum's participants proved to be in demand by the state and the society in solving many pressing issues and problems related to the development of educational and scientific activities. And in this context, the Professorial Forum is a platform for interaction between society, business and government with the aim of not only identifying the problems that have arisen related to the development of educational and scientific activities, but also to propose specific ways to solve them.

The rector of PFUR V.M. Filippov noted the importance of the fact that the voice of each scientific and pedagogical worker to be heard and taken into account at the highest level, which implies the work and dialogue of the all-Russian scale. The dialogue on the problems of modern science and higher education, held at the forum, according to the plan of its organizers, was conducted in an interdisciplinary manner, it was

the communicative field of specialists from various fields, it gathered the leading theorists and practitioners from across the country into the discussion space.

The range of problems identified at the plenary session was expanded in reports and discussions in 18 subject sections, one of which was the section of philosophical sciences. Colleagues from different parts of our country, from cities such as Ugra, Yekaterinburg, Elista, Tyumen, Ryazan, Chelyabinsk, Nizhny Novgorod and several others took part in its work. Russian and foreign universities have shown great interest in the issues raised by the forum organizers. Hence, there is the high significance and relevance of the topics touched upon in the reports in all their diversity, breadth of coverage and subtlety of the nuances of the presented specificity, united, however, by a common philosophical view of the problem. And it implies, among other things, the identification of the essential issues of education as a basic foundation and a key factor in the formation of the spiritual capital of society.

What transformations are taking place in the education system of the era of globalization and modernization? Is the convergence of science and religion possible, and how can teaching contribute to bringing together and searching for compromises between different worldview concepts? What are the challenges of modern Russian education, and what is happening with the established and justified methods of Russian pedagogical science?

It is not easy to answer all these questions, and it is particularly difficult to predict the situation in a rapidly changing world. And yet if it is not easy it does not mean “impossible”. That is why the first speaker, Professor of the Department of sociology of the Russian state social University Vardges Poghosyan concentrates on the most important issues of socio-cultural identity, offering to fearlessly plunge into the burning issues. In his report “The dilemma” Globalization-modernization ”Tertium non datur”, he stresses that the challenges of globalization presuppose an alternative way of state development, namely, modernization, “which strengthens the national economy, a sovereign state, thus turning the country into one of the world centers of power, and not to the periphery serving the metropolis”. The speaker points to the need for changes in various spheres of the economy, and, first of all, in education, coming from the change of technological structure. After all, it forms the “intellectual capital” of the country “in order to increase the viability of its own cultural and historical type”. The call to move away from the dominance of the transnational centers of power is justified by their lack of interest in specialists with higher education. This leads to a decrease in the cultural and intellectual level not only of the periphery (countries incapable of competition), but also of the ruling structures themselves. The preservation of sociocultural identity and the support of universal values, thus, are directly dependent on the educational policy of the state.

In continuation of the topic of sociocultural identity, a report on the topic “Philosophy of Pedagogy: Science and Religion — Convergence or abyss?” was delivered by the Head of the Department of philosophy, sociology and political science of BSPU named after M. Aknulla, PhD Valery Haziev. The questions about the place of religious



thinking in the system of scientific research, as well as the values of the spiritual order and their role in teaching, are now particularly important. Do we need strict paradigm differentiation of worldviews? Is science without faith possible? In the end, how does the divergent coexistence of science and religion affect a person? Modern high school employees should more often focus on such ethical and epistemological problems — especially in the form of a philosophical dispute. However, as Valery Haziev emphasized in his speech, “it is necessary to proceed in a dispute not from the standpoint of science or religion, but from the standpoint of the person himself”.

Particularly relevant in the context of the meeting was the report of Doctor of Philosophy, a speaker from the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Elena Lepekhova on the topic “Responsibility of young scientists for the fate of Russian schools of philosophy”. The high degree of influence of philosophical traditions developed by scientists on the culture of the country, the impact of the philosopher on the communication environment was noted. This implies the responsibility of a young scientist, who holds in his hands the future of the intellectual capital of the state, his loyalty to the university, scientific school, country. The speaker defends the idea of the priority development of the national philosophy and the return to undeservedly forgotten names. “A definite contribution of young scientists to modern philosophy,” says Elena Lepekhova in her speech, “could be a desire to solve the problem of national identity.” The need to revive national philosophical genres, on the one hand, and the development of virtual space for philosophical discussions, on the other, will allow, according to the speaker, to integrate the tradition into the modernization process. And that means preventing intercultural conflicts, including on religious grounds.

Delving into the socio-philosophical problematics, Professor Vadim Petrov of the Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering develops in his report “Philosophy — the spiritual universum of society” the most important theses in support and development of the “understanding of the spiritual power of philosophy”. The model of philosophizing “man-worldview-institutes of society” proposed by him finds a concrete application in the educational sphere through the creation of conditions for a more complete and holistic philosophical education in all universities of the country. An important step towards this is the formation of a unified professorial philosophical library, the need for which is voiced by the speaker. The theme of the ways and means of development and modernization of higher education was a red thread at the meeting. Valery Gert, a professor at the URGPU, in the report “Developing the sovereignty of Russian education” defends the conviction that “it is advisable not only to borrow and adapt the best examples of world educational experience, but also to use and develop your own rich heritage”. The ideology of catching up development negatively affects the development of national education. According to Valery Gert, the stake should be placed on the sovereignty of Russian higher education. The speaker definitely and clearly outlined the main ways of developing the sovereignty of national education.

The main result of the meeting of the section of philosophical sciences at the Professor Forum 2019 was the proposal of a number of ideas on the modernization and transformation of the existing system of higher education in Russia, its socio-humani-

tarian component. We can list the following: to return the candidate exam in philosophy, to approve the mandatory rate of 144 hours for a philosophy course in all areas of training, to intensify the exchange of teachers, and develop online education in philosophy as one of the forms of supplementary education. The proposal to preserve and maintain Russian philosophical schools is of great importance.

According to the participants of the meeting, the goals of Russian higher education in the social and humanitarian disciplines can be formulated as follows:

— to raise the social status of these disciplines and humanitarian education in general;

— to preserve and qualitatively improve the personnel potential of the teachers of these disciplines;

— to create conditions for the constant updating of the content and structure of the disciplines, bringing them in line with the modern conditions for the development of the information society;

— to stimulate the use of modern educational technologies;

— to develop and implement the mechanisms to control the quality of education;

— to create a unified organizational basis of management, develop a state program to support innovation;

— to revise scientific and educational concepts based on the latest achievements of computer science, cybernetics, psychology, etc., in order to form a new type of education and to address the value orientation of education in the humanitarian sphere.

The search for ways to solve the problems and contradictions of modern Russian science and higher education involves joint efforts and a constructive dialogue of scientists, practitioners, educational institutions, and government departments at the national level. As a result we will have the increased the importance of academic mobility, cooperation in the implementation of national projects, interaction on the exchange of innovative experience in conferences, symposia, seminars. And the meeting which was held in PFUR makes a serious contribution to this process.

© Ивлева М.Л., 2019; Романов Д.Д., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-253-257

**НАУКА. ОБРАЗОВАНИЕ. РЕГИОНЫ**  
**(Обзор заседания секции философских наук**  
**Профессорского форума. 6—7 февраля 2019 г.)**

**Ивлева М.Л., Романов Д.Д.**

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

**Для цитирования:** Ivleva M.L., Romanov D.D. The Science. Education. Regions (Review of the Session of the Philosophical Sciences Section of the Professor Forum on February 6—7, 2019) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 253—257. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-253-257.

**For citation:** Ivleva M.L., Romanov D.D. The Science. Education. Regions (Review of the Session of the Philosophical Sciences Section of the Professor Forum on February 6—7, 2019). *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 253—257. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-253-257.

**Сведения об авторах:**

*Ивлева Марина Левенбертовна* — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов (ivleva-ml@rudn.ru);

*Романов Дмитрий Дмитриевич* — соискатель кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (romanov\_dd@pfur.ru).

**ДЛЯ ЗАМЕТОК**

---