



**Вестник Российского университета дружбы народов.
Серия: ФИЛОСОФИЯ**

2021 Том 25 № 1

Специальная тема номера:

ДОСТОЕВСКИЙ КАК МЫСЛИТЕЛЬ: К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1

<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, Москва, Россия

Е-mail:

belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Степанянц Мариэтта

Тиграновна, ИФРАН, Москва,

Россия

Е-mail:

marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Марцева Анна Владимировна,

РУДН, Москва, Россия

Е-mail:

martseva-av@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, ИФРАН, Москва, Россия

Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США

Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия

Билиморья Пурушоттама, Калифорнийский университет, Аспирантский богословский союз,
Беркли, США; Мельбурнский университет, Виктория, Австралия

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

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Россия

Йонкус Далюс, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

Качераускас Томас, Вильнюсский технический университет им. Гедиминаса, Вильнюс, Литва

Кирабаев Нур Серикович, РУДН, Москва, Россия

Ли Чжицян, Сычуаньский университет, Сычуань, Китай

Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Шаньдун, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Сычуань, Китай

Морган Вильям Дэйсон, Кардиффский университет, Кардифф, Великобритания

Норас Анджеј Ян, Силезский университет, Катовице, Польша

Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

Пеху Рузана Владимировна, РУДН, Москва, Россия

Свидерский Эдвард, Фрибургский университет, Фрибур, Швейцария

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

Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия

Глостанова Мадина Владимировна, Линчёпингский университет, Линчёпинг, Швеция

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цыке Владимир Анатольевич, РУДН, Москва, 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.

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

Индексируется: РИНЦ, ВАК, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, Microsoft Academic, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

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.ru.

Литературный редактор: *К.В. Зенкин*
Редактор англоязычных текстов: *Ю.С. Медведев*
Компьютерная верстка: *Н.А. Ясько*

Адрес редакции:

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Почтовый адрес редакции:

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: philosj@rudn.ru

Подписано в печать 02.02.2021. Выход в свет 15.03.2021. Формат 70×100/16.

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

Тираж 500 экз. Заказ № 5. 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; publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2021 VOLUME 25 No. 1

Special Theme of the Issue:

DOSTOEVSKY AS A THINKER: TO THE 200TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir N. Belov
RUDN University, Moscow,
Russia
E-mail:
belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Marietta T. Stepanyants
Institute of Philosophy Russian
Academy of Sciences, Moscow,
Russia
E-mail:
marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Anna V. Martseva
RUDN University, Moscow,
Russia
E-mail:
martseva-av@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Tamara Albertini, University of Hawaii, Honolulu, United States
Nataliya S. Avtonomova, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Lyudmila V. Baeva, Astrakhan State University, Astrakhan, Russia
Purushottama Bilimoria, University of California and Graduate Theological Union, Berkeley, United States; University of Melbourne, Victoria, Australia
Abdusalam A. Guseynov, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Dalius Jonkus, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania
Tomas Kačerauskas, Vilnius Gediminas Technical University, Vilnius, Lithuania
Nur S. Kirabaev, RUDN University, Moscow, Russia
Li Zhiqiang, Sichuan University, Sichuan, China
Liu Senlin, Shandong University, Shandong, China
Liu Yading, Sichuan University, Sichuan, China
W. John Morgan, Cardiff University, Cardiff, UK
Andrzej Jan Noras, University of Silesia in Katowice, Katowice, Poland
Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel
Ruzana V. Pskhu, RUDN University, Moscow, Russia
Maja Soboleva, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany
Daniela Steila, University of Turin, Turin, Italy
Edward Swiderski, University of Fribourg, Fribourg, Switzerland
Madina Tlostanova, Linköping University, Linköping, Sweden
Vladimir Tsvyk, RUDN University, Moscow, Russia
Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany
Michael Zank, Boston University, Boston, USA

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

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

4 issues per year

Languages: Russian, English

Indexed in Russian Index of Science Citation, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, Microsoft Academic, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

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.ru

Review Editor *K.V. Zenkin*
English language editor *Y.S. Medvedev*
Computer design *N.A. Yasko*

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

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

Printing run 500 copies. Open price
Peoples' Friendship University of Russia
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: publishing@rudn.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ДОСТОЕВСКИЙ КАК МЫСЛИТЕЛЬ: К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Гидини М.К. Достоевский. Взгляд с Запада	9
Nizhnikov S.A. "Russian Idea" of F.M. Dostoevsky: from Soilness to Universality (Нижников С.А. «Русская идея» Ф.М. Достоевского: от почвенничества к универсализму)	15
Лагунов А.А., Смирнов А.Ю. Ф.М. Достоевский о причинах «замечательной нелюбви» Европы к России	25
Бессчетнова Е.В. Идея церкви как наилучшего общественного устройства: Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьев	34
Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity (Евлампиев И.И., Смирнов В.Н. Христианство Достоевского)	44
Косорукова А.А., Зубкова У.В. Типажи «кротких» и «гордых» женских образов Ф.М. Достоевского как исследование вопроса о добродетели	59
Климова С.М. Достоевский — Страхов — Толстой: к истории одного конфликта	72
Римонди Дж. А.Ф. Лосев о Ф.М. Достоевском. О деятельности Лосева в литературной секции ГАХН	89

ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА

Дворкин И. Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть II. От софистов до современности	103
--	-----

ФИЛОСОФИЯ. РЕЛИГИЯ. КУЛЬТУРА

Dura I., Mihălescu I., Frăţilă M., Cîrceie V., Borcan R. Rethinking the Integrative Dimension of Theology with Science: Syntheses and Congruences (Дура И., Михэлеску И., Фрэцилэ М., Кырчейе В., Боркан Р. Переосмысляя интеграционные аспекты теологии и науки: синтезы и конгруэнтности)	121
--	-----

Zagirnyak M.Yu. Sobornost and Totality in Georges Gurvitch's Social Law Doctrine (Загирняк М.Ю. Соборность и тотальность в учении Георгия Гурвича о социальном праве)	130
Коломиец Г.Г. Философия музыки в картине мира: от Античности к Новому времени	139

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Просеков С.А. В.В. Малявин об истоках ритуализма в китайской культуре	156
Катречко С.Л., Шиян А.А., Евстигнеев М.Д. Трансцендентальный поворот в современной философии — 5: трансцендентальный метод и современная наука	165
Псху Р.В., Парибок А.В., Декабрьский А.А. «Науку остановить невозможно!». ХLI Зографские чтения: проблема интерпретации традиционного индийского текста	179
В память об Анджее Норасе	188

CONTENTS

DOSTOEVSKY AS A THINKER: TO THE 200TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH

Ghidini M.K. Dostoevsky. A View from the West	9
Nizhnikov S.A. "Russian Idea" of F.M. Dostoevsky: from Soilness to Universality	15
Lagunov A.A., Smirnov A.Yu. F.M. Dostoevsky on the Reasons for "Remarkable Dislike" Europe to Russia	25
Besschetnova E.V. The Idea of the Church as the Best Social Structure: F.M. Dostoevsky and V.S. Soloviev	34
Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity	44
Kosorukova A.A., Zubkova U.V. The "Meek" and "Proud" Types of Female Images in the Works of F.M. Dostoevsky: A Study of the Question of Virtue	59
Klimova S.M. Dostoevsky — Strakhov — Tolstoy: Toward to the Story of one Conflict	72
Rimondi G. A.F. Losev on F.M. Dostoevsky. About Losev's Activity in the Literary Section of the GAKhN	89

PHILOSOPHY OF DIALOGUE

Dvorkin I. Hermeneutics of Aristotle and Hermeneutics of Sophists in Terms of Dialogue Philosophy. Part 2. From Sophists to Modernity.....	103
---	-----

PHILOSOPHY. RELIGION. CULTURE

Dura I., Mihălescu I., Frăţilă M., Cîrceie V., Borcan R. Rethinking the Integrative Dimension of Theology with Science: Syntheses and Congruences	121
Zagirnyak M.Yu. Sobornost and Totality in Georges Gurvitch's Social Law Doctrine	130
Kolomiets G.G. Philosophy of Music in the Picture of the World: From Antiquity to the Modern Time	139

SCHOLARLY LIFE

Prosekov S.A. V.V. Malyavin about the Origins of Ritualism in Chinese Culture	156
Katrechko S.L., Shiyan A A., Evstigneev M.D. Transcendental Turn in Contemporary Philosophy—5: The Transcendental Method and Modern Science.....	165
Pskhu R.V., Paribok A.V., Dekabrsky A.A. "Science cannot be stopped!" XLI Zografski reading: the problem of interpretation of traditional Indian text.....	179
In Memory of Andrzej Noras	188

Достоевский как мыслитель: к 200-летию со дня рождения

Dostoevsky as a Thinker: to the 200th Anniversary of the Birth

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-9-14

Редакционная статья / Editorial article

Достоевский. Взгляд с Запада

М.К. Гидини

Пармский университет,
Italy, 43121, Parma, via Università, 12,
mariacandida.ghidini@unipr.it

Для цитирования: Гидини М.К. Достоевский. Взгляд с Запада // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 9—14. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-9-14

Dostoevsky. A View from the West

Maria Candida Ghidini

University of Parma,
12, via Università, 43121, Parma, Italy,
mariacandida.ghidini@unipr.it

For citation: Ghidini M.C. Dostoevsky. A View from the West. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 9—14. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-9-14

Многочисленные прочтения и интерпретации творчества Достоевского, как в России, так и за ее пределами, по праву можно считать полезной лакмусовой бумажкой для размышлений над историческим периодом, их породившим. Чтение и изучение Достоевского как бы выводят на поверхность неразрешенные проблемы нашего времени, заботы и тревоги общества и культуры

© Гидини М.К., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

и в то же время даже наши личные и индивидуальные переживания и надежды.

Поэтому неслучайно большинство представленных здесь статей так или иначе освещают важную проблему взаимоотношений русской культуры с Европой. Как объясняется в одной из статей этого номера, глубокое осознание собственной идентичности является актуальной задачей современной русской философской культуры.

Настойчивые поиски ответов приводят к тому, что философско-религиозному дискурсу отдается предпочтение перед литературоведческим: возможно, пришло время свести воедино эти два основных направления достоевсковедения и тем самым взаимно их обогатить.

Подобное происходит и на Западе, где многие ученые, увлеченные восребованной разнородностью, вдохновляются русской идеей и настаивают на ее специфичности, которая рассматривается как привилегированный горизонт для осмысления нашей уставшей западной культуры. Тем более, в России проблема специфики русской мысли воспринимается как нечто само собой разумеющееся; однако, пожалуй, в обоих случаях вопрос о своеобразии и об истоках русской философии не всегда решается в рамках их основополагающих причин. Отсюда вполне законное обращение к позднему Достоевскому и к его призыву к универсальному значению «русской идеи». Неслучайно в номере так часто цитируется именно его знаменитая «Речь о Пушкине».

«Национальность есть факт, который никем не игнорируется. Но в славянофильских теориях мы имеем дело не с национальностью, а с национализмом», — немного жестко писал Владимир Соловьев Страхову в 1887 [1. С. 103]. Здесь уместно вспомнить Бенедикта Андерсона, уже давно описавшего такой феномен, как «воображаемые сообщества», и обратившего внимание на роль литературы в процессе конституирования этих сообществ [2].

Таким образом, не из своего рода ожесточенного историзма или отрицания несомненных особенностей каждой национальной культуры, а, наоборот, для их понимания и сохранения следует трезво взглянуть на интерпретации, которые дала самой себе русская философия. Одним словом, хотелось бы не путать метафилософский дискурс, то есть самосознание русской мысли, с одной стороны, и средства, которые она выработала для выражения этого сознания (как «русская идея», например), — с другой. Иначе возникнет риск еще раз дистанцировать Россию от Европы и отнести ее к экзотике, в то время как она со стороны культуры, безусловно, является Европой; возникнет риск определить русскую философию как «странную философию», чья точка зрения ценна в силу ее «отчужденной» и парадоксальной позиции.

Вячеслав Иванов, великий русский мыслитель и поэт, влюбленный в Достоевского и, как Соловьев, в его идею свободной теократии, писал в 1927 г. своему молодому другу Евсею Шору: «Для вас Россия — „внеевропейская страна“, Европа — она же и культура, создание германских племен по преимуществу. Россия — „провинция“ этой европейской культуры, как и

Азия <...> Для меня культура — грекоримское растение. Она дает два ростка: европейский Восток и европейский Запад» [3. С. 337].

К сожалению, история девятнадцатого и двадцатого веков часто строилась на однобокости в понимании сути этих двух ростков: две великие традиции, западная и восточная, сделали дифференциацию сильной стороной своей идентичности, приобретенной и закреплённой в противопоставлении друг другу. Различия, часто выявляемые и преувеличенные *a posteriori*, были таким образом закреплёны; пути были выбраны с радикальной решимостью, забывая, что *in potentia* их собственная традиция также содержала неизбранный путь.

Неизбежно, что нынешний момент, который предопределяет нашу точку зрения, обуславливает нашу интерпретацию мировоззрения Достоевского, но именно в наше время не менее важно различать две очень разные плоскости, особенно в отношении межкультурных обменов: историко-политическую и культурную. То, что происходит на политическом уровне, обусловленном внекультурными факторами, закрепляется в культуре, но политика использует культуру для своих целей, пытаясь обустроить ее, чтобы склонить к своим собственным интересам, в то время как на чисто культурном уровне осмотический процесс, обмен всевозможными факторами, формирующими менталитеты², является сложным, артикулированным, часто подпольным. К счастью, своей особой непредсказуемой хронологией он выходит далеко за узкие пределы историко-политического уровня. Обращаясь к Достоевскому, плодотворно будет не описывать состояние общества своего времени, а уловить его движение: «Предмет романа здесь не {быт} общества, а общественное {движение}», — писал о нашем великом писателе Владимир Соловьев, и согласно ему «самым главным и существенным в деятельности Достоевского» является его понятие «вселенского христианства» [5. С. 371, 389].

Тематическая рубрика этого номера журнала развивается по трем тематическим линиям, тесно связанным между собой: вопрос о «русской идее» и о русской идентичности, христианская антропология Достоевского и размышления о биографии и о рецепции наследия писателя.

С.А. Нижников в своей статье «„*Russian Idea*“ of F.M. Dostoevsky: from Soilness to Universality» («„Русская идея“ Ф.М. Достоевского:

² Под менталитетом мы понимаем комплекс оценочных и этических критериев, который не принадлежит исключительно индивидууму, а формирует своего рода культурно-социальную общность, парадигму восприятия и оценки реальности, выработанную общественным сознанием в рамках определенного социума и придающую ему тот особый тон, тот нюанс, который его отличает. Такой комплекс правил, ощущений и поведенческих кодов никогда не формулируется эксплицитно, но совершенно понятен и функционален в рамках сообщества, выражением которого он является. Он имплицитный, потому что является совершенно ясным и очевидным для носителя. К сожалению, это не так для ретроспективного взгляда историка. См. в этой связи: Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства [4. С. 327].

от почвенничества к универсализму»), по следам Бердяева останавливаясь на, можно сказать, пневматическом характере, мысли Достоевского, указывает на размышления писателя о почвенничестве как на предпосылку его понимания универсального назначения русской культуры.

Статья А.А. Лагунова и А.Ю. Смирнова «Ф.М. Достоевский о причинах „замечательной нелюбви“ Европы к России» выявляет особенности отношений между Европой и Россией с точки зрения недоверия, которое, по мнению Достоевского, Европа исторически испытывала к России, и прослеживает глубинные его причины в православном наследии, питающем русскую культуру и духовность, тогда как именно такое наследие, как это ни парадоксально, могло бы стать поводом для становления объединенной новой культуры и новой общеевропейской общественности. В самом деле, пытаясь актуализировать дискурс Достоевского, авторы исходят из попытки писателя искать некий “третий” путь, который позволял бы преодолеть разрыв между западным гуманизмом и русским аскетическим мировоззрением.

Е.В. Бессчетновой в «Идее церкви как наилучшего общественного устройства: Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьев» анализируется историко-философская концепция Достоевского, начиная с «Бесов», «Дневника писателя» и, естественно, «Братьев Карамазовых», где наиболее явно выражен идеал полного преображения политического уровня в духовный, идеал разрешения государства в Церкви. В стремлении к негосударственной соборности, к общественности нового типа, основанной на братской любви, а не просто на общей пользе, регулируемой законом, противопоставляется идеал христианского общества социалистическому. Это особенно проявляется в понимании Достоевским и Владимиром Соловьевым русской идеи, где подчеркивается взаимное влияние двух великих мыслителей, независимо от той роли и значения, которое впоследствии приобрела католическая проблематика у Соловьева.

В произведениях Достоевского Бог и человек вовлечены вместе в историю зла и боли, греха и искупления, гибели и спасения: создавая своих парадигматических героев, писатель спускается по спирали зла. Вполне закономерно, что проблема зла особо выделяется в представленных статьях, как с точки зрения христианства, так и с точки зрения этики.

В настоящее время этика добродетелей, или этика добра, интересует многих мыслителей. Нынешние исследования о добродетелях предполагают нравственное положение, которое не указывает на добро вне нас, как на ориентир для наших действий, но воспринимают добродетели, как составляющие черты личности, своего рода онтологический модус, реализующий полноту человечности, «человеческое цветение» (Элизабет Энском, Elizabeth Anscombe). В частности, такие философы, как Поль Рикёр, приписывают именно повествованию глубокую этическую ценность, потому что оно способно позиционировать себя конкретным и экзистенциальным образом на пороге между антропологией и этикой. Отсюда также вытекает интерес

к Достоевскому, великому повествователю и «философу человеческих душ», как определено в статье Косоруковой и Зубковой: со своей медитацией о зле и с особым вниманием к таким добродетелям, как смирение, самопожертвование, кеносис, он предлагает не столько моральный путь для человека, сколько гораздо более глубокую децентрализацию субъекта, его способность принимать инаковость как с точки зрения сострадания и понимания ближнего, так и с точки зрения открытости к божественному началу.

Статья И.И. Евлампиева и В.Н. Смирнова «Христианство Достоевского» выдвигает гипотезу о том, что христианство русского писателя не может быть полностью исчерпано в рамках православной доктрины, но, подпитываясь влиянием немецкой идеалистической философии, в первую очередь Фихте, включает в себя многочисленные гностические элементы. С этой позиции творчество Достоевского рассматривается в широком контексте типичной для его времени тенденции (разделяемой также Толстым и Соловьевым, пусть и из совершенно разных предпосылок) к восстановлению первоначальной чистоты христианства, преодолевая историческое разделение Церкви.

А.А. Косорукова и У.В. Зубкова в «Типажах „кротких“ и „гордых“ женских образов Ф.М. Достоевского как исследования вопроса о добродетели» исходят из анализа различных попыток систематизации типологии персонажей Достоевского. Интерес к подобной типологии постоянно проявляется в достоевсковедении. От Иннокентия Анненского, который анализирует «Преступление и наказание» как сложную сеть символов, узлы которых являются персонажами, до недавних исследований Татьяны Касаткиной по характерологии Достоевского. В представленной статье особенно подчеркиваются добродетели смирения и кроткости, необходимые для понимания многоплановых женских образов в мире Достоевского.

Наконец, обратимся к линии, изучающей биографию и рецепцию русского писателя. Кропотливая работа по реконструкции материалов из архивов и других источников, чтобы пролить свет на периоды биографии Достоевского, еще остающиеся в тени, пожалуй, является одним из наиболее интересных аспектов сегодняшнего достоевсковедения, особенно когда эта работа направлена на интерпретацию конкретных биографических данных, на выделение внутренней структуры экзистенциального пути писателя, на наблюдение за формами его художественных образов. Как замечает по этому поводу Башляр: «Герменевтика — более глубокая, чем биографическое описание, — должна определить центральные точки судьбы, освободив личную историю от соединительной ткани времени, на судьбу не влияющей» [6. С. 20].

В статье С.М. Климовой «Достоевский — Страхов — Толстой: к истории одного конфликта» известный конфликт Страхова и Достоевского рассматривается в свете отношений обоих с третьим лицом, а именно Толстым.

Следуя уроку Лидии Гинзбург и ее анализу «пограничных видов литературы», разбираясь с этим знаменитым «лабиринтом сцеплений» (по известному выражению Толстого, приведенному в фундаментальном очерке Туниманова), в статье преодолевается чисто психологический план, раскрывается концепция рассматриваемых авторов, а также вопрос о взаимоотношениях жизни и литературы, автора и героя. В этой перспективе как будто нарушено обычное противостояние Толстого и Достоевского именно на основе анализа их христианства, на основе их преодоления морализма и более широкого представления о нравственности.

В заключительной статье Джорджии Римонди «*А. Ф. Лосев о Ф. М. Достоевском. О деятельности Лосева в литературной секции ГАХН*» подробно реконструируется участие А. Ф. Лосева в литературной секции Государственной академии художественных наук и, в частности, в исследовании творчества Достоевского. В архивных документах упоминаются выступления и сообщения Лосева о Достоевском, в частности, о характере символа и мифа великого писателя. Римонди пытается установить связь идей тех выступлений Лосева, от которых остались лишь отрывочные сведения, с идеями, которые он изложил в своих более поздних работах, написанных после ареста, например, в «Проблеме символа в реалистическом искусстве», тем самым подчеркивая характер лаборатории, инкубации, которую Академия 1920-х гг. имела для истории русской и советской мысли, являясь фундаментальным звеном в цепи, связывающей советскую философию с великим наследием Серебряного века.

Список литературы

- [1] Соловьев В.С. Письма в 3 томах. СПб. : Тип. т-ва «Общественная польза», 1909. Т. II.
- [2] Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева. М. : Кучково поле, 2016.
- [3] Сегал Д. Вячеслав Иванов и семья Шор (По материалам рукописного отдела Национальной и Университетской Библиотеки в Иерусалиме) // *Un maître de sagesse au xxe siècle Vjačeslav Ivanov et son temps*. "Cahiers du Monde russe". Т. 35. 1994. № 1—2.
- [4] Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: В 2-х т. СПб. : «Дмитрий Буланин», 1999. Т. I.
- [5] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Эстетика. Литературная критика. Стихи и проза. М. : Книга, 1990.
- [6] Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М. : РОССПЭН, 2004.

Сведения об авторе:

Гидини Мария Кандида — доктор философских наук, профессор, Пармский университет, Парма, Италия (e-mail: mariacandida.ghidini@unipr.it).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-15-24

Research Article / Научная статья

"Russian Idea" of F.M. Dostoevsky: from Soilness to Universality

Sergei A. Nizhnikov

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation,
nizhnikov_sa@rudn.ru

Abstract. The author reveals Fyodor Dostoevsky's works main features, his importance for Russian and world philosophy. The researcher analyzes the concept of "Russian Idea" introduced by Dostoevsky, which became a study subject in Russian philosophy's subsequent history. The polemics that arose regarding the characteristics of Dostoevsky's *soilness* (*Pochvennichestvo*) ideology and his interpretation of the Russian Idea in his *Pushkin Speech* and subsequent comments in *A Writer's Diary* are unveiled. The author concludes that Dostoevsky overcomes the limitations of *soilness* and comes to universalism. The universal for him does not have a rootless cosmopolitan character but is born from the national's heyday. Diversity adorns the truth, and national diversity enamels humankind. People's real unity is in that all-human value that is found in the highest examples of each national culture. The truth is not in rootless cosmopolitanism or nationalism — it is in the "golden mean," which, in our opinion, the writer-philosopher sought to express. Dostoevsky wanted to rise above the dispute, to recognize the points of view of the Slavophiles and Westernizers as one-sided, to get out of any particularity to universality.

Keywords: Dostoevsky, Russian idea, soilness, universality, anthropology of hesychasm, all-human, nationality

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR, and MOST according to the research project № 20-511-S52002 "Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research."

Article history:

The article was submitted on 05.08.2020

The article was accepted on 06.10.2020

For citation: Nizhnikov S.A. "Russian Idea" of F.M. Dostoevsky: from Soilness to Universality. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 15—24. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-15-24

The quest for and comprehending of one's own identity is a prerequisite for further developing Russian society. Above all, identity must be comprehended

© Nizhnikov S.A., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

based on the material of the national spiritual and intellectual culture. This problem has already been solving in the dispute between Pushkin and Chaadaev, in the disputes between Westernizers and Slavophiles, Gogol and Belinsky, finding its definite result in the Pushkin Speech of F.M. Dostoevsky, who tried to summarize the accumulated debatable and practical experience. "Own" and "borrowed," the European here turned out to be in close and indissoluble intertwining. Dostoevsky wanted to rise above the dispute, to recognize the points of view of the Slavophiles and Westernizers as one-sided, to get out of any particularity to universality.

According to M.A. Maslin, "Russian philosophy in its development shows that the main problems of world philosophy remain pertinent for it, and the Russian thought is open to the world heritage of philosophical traditions." According to the historian of Russian philosophy, "the bearers of the ideas of Russian philosophy were not only Russians but also representatives of other peoples associated with Russia by the community of historical fates..." [1. P. 533]. Thus, Russian philosophical thought in its development was not limited to either territory, nationality, or statehood but was addressed to the universal.

At the same time, B.P. Vysheslavtsev noted that "The main problems of world philosophy are, of course, relevant to Russian philosophy. However, there is a Russian approach to world philosophical problems, a Russian way of experiencing and discussing them. Different nations notice and appreciate different thoughts and feelings in the richness of every great philosopher's content" [2. P. 154]. The stylistic and conceptual features of philosophizing in Old' Rus and Russia took shape in such concepts as *cosmism*, *sobornost*, *eschatology*, *historiosophy*, *Russian Idea*, and others [3. P. 150]. They are still far from being studied and require further deepening. Of course, a special place here is occupied by the concept of the Russian Idea. Some *philosophemes* and metaphysical symbols, which have a pass-through creative influence on the mindset, the ideological composition, and lexical sound of Russian philosophical thought, are not yet marked in it to the extent that they deserve it. Such philosophemes, without a doubt, include the "Russian Idea," about which much is written, but the controversy does not subside.

In Russia, profound thought developed in the direction of metaphysics, when, according to Dostoevsky, "we do not need a million" and "the main thing is the thought to unravel." In his novel *The Brothers Karamazov*, the writer describes the meeting of two brothers in an inn — Ivan and Alyosha, these "Russian boys": "And what do they talk about in that momentary halt in the tavern? Of the eternal questions, of the existence of God and immortality. And those who do not believe in God talk of socialism or anarchism, of the transformation of all humanity on a new pattern, so that it all comes to the same, they're the same questions turned inside out. And masses, masses of the most original Russian boys do nothing but talk of the eternal questions! Isn't it so?" [4. XIV. P. 213].

Without historical and philosophical analysis of the *Russian Idea* concept's interpretation, the Russian philosophical identity's image is deprived of both its

metaphysical content and its expressiveness. Thus, Alexander Schmemmann notes in his 1977 report:

"...the dispute about Russia is one of the constant measurements of Russian history. Russia belongs to those countries and nations that argue about themselves. Never a Frenchman wakes up in the morning asking himself what it means to be French. He is fully convinced that being a Frenchman is outstanding. The Russians, on the other hand, tend to be in a constant and intense search for the meaning of their own existence" [5. P. 20].

Furthermore, the dispute's founding father is an outstanding Russian writer and thinker, Fyodor Mikhailovich Dostoevsky (1821—1881), who first introduced and formulated the *Russian Idea* concept.

1. Significance of the Writer-Thinker's Creative Work

Fyodor Dostoevsky resigned soon after graduating from an engineering school and devoted himself to literature. A member of political Petrashevsky Circle, he was arrested, sentenced to death, pardoned at the last moment, spent four years in Siberian exile and *katorga*, returned to the then-capital St Petersburg not broken, but transformed — a luminary of prose and metaphysical thought. Berdyaev stressed "...it is enough to remember Dostoevsky alone to feel what philosophy can and should be in Russia. Russian metaphysics translates Dostoevsky into Russian" [6. P. 91]. According to Georges Florovsky, Dostoevsky "was a brilliant thinker-philosopher and theologian" [7 P. 68]. In his last novel, he revealed the essence of Orthodoxy in the image of Father Zosima, the Elder. M. Gromov analyzed the heroes of it. For him, "the images of the Karamazov family members have an archetypal meaning." [8. P. 24—25].

We also can speak about Dostoevsky as "a prophet of the Russian revolution" (Berdyaev) because he criticized utopianism that inevitably led to violence in his famous novel *Demons*: "Dostoevsky discovered that the Russian revolution is a metaphysical and religious phenomenon and not a political and social one... He exposed the force of Russian nihilism and atheism that is quite unique, unlike the Western one" [9. P. 63].

"He who curses his past, is already ours — that is our formula!" — Wrote Dostoevsky [3. XXVI. P. 133]. After him, the concept of nihilism used such thinkers as A. Schopenhauer, K. Hartmann, F. Nietzsche, S. Kierkegaard, O. Spengler, and M. Heidegger. Russian socio-political nihilism has its features associated with revolutionism, the denial of autocracy by *Narodniks* A.I. Herzen, N.G. Chernyshevsky, N.A. Dobrolyubov, D.I. Pisarev, P.N. Tkachev, as well as anarchists P.A. Kropotkin, M.A. Bakunin, and others. The soilness adherents and conservatives criticized nihilism: among the commentators were M.N. Katkov, F.M. Dostoevsky, N.N. Strakhov (*Letters on Nihilism*, 1881), N.Ya. Danilevsky, authors of the articles in *Vekhi* magazine: N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, S.L. Frank, and others. For instance, Sergei Bulgakov analyzed the pseudo-religious roots of nihilism in *Heroism and Asceticism*, which Dostoevsky had

dissected already. He exposed the roots, described the traits, and indicated how to overcome the nihilistic consciousness in *Pushkin Speech* and in *Explanatory Words Concerning the Address on Pushkin Printed Below* (1881).

Dostoevsky analyzed the conflicts of moral consciousness (*Crime and Punishment*, 1866), preached active and sacrificial love: "love a person," "love children, especially," "love animals" [3. XIV. P. 290]. He understood compassion as the main law of social life. Hesychasm deeply influenced Dostoevsky's anthropology. He consciously set out to reveal "the Orthodox view." Simonetta Salvestroni, the Italian investigator, emphasizes: "From this point on, Russian literature finds a writer with a remarkable talent and life experience, able to express the depth and richness of spirituality of the Eastern Church, embodying this spirituality in flesh and blood of its characters" [10. P. 18]. According to Dostoevsky, there is one step from atheism to the faith, however, there is no way forward from a clogged consciousness: it must first be cleansed. At the same time, in a letter to Maikov, the writer confessed regarding the newly conceived novel "The Life of the Great Sinner": "The main question that will be carried out in all parts is the one that I suffered consciously and unconsciously all my life — the existence of God" [3. XXIX, I. P. 117].

A well-known Dostoevsky's thesis says: "A man is a mystery. It must be solved, and if you are solving it throughout your life, then do not say that you have wasted time; I am engaged in this mystery because I want to be human" [3. XXVIII, I. P. 63]. "To change the world in a new way," — he believed, — "we have to make people mentally turn to another road. There will be no brotherhood sooner than you indeed become a brother" [3. XXI. P. 18, 25, 275].

Dostoevsky's creative method is defined as "Christian Realism" [11]. According to O.A. Bogdanova's conclusions, Dostoevsky embodied in his work "cultural potencies and the anthropological ideal of Hesychasm..." [12. P. 295]. Dostoevsky's ideas greatly impacted Vladimir Solovyov, the initiator of the metaphysics of unitotality in Russian philosophy.

2. Dostoevsky's "Russian Idea": Soilness or Universality?

According to the famous historian of Russian philosophy V.V. Zenkovsky, Dostoevsky "paved the way for Russian universalism": "We, the Russians, have two homelands: Russia and Western Europe", — so Dostoevsky [3. XXIII. P. 30]. Dostoevsky wanted to speak from ordinary people's point of view, from their truth, to see their unspent forces, that come from the "soil." "We have realized," — Dostoevsky wrote in 1861 —, "the necessity of connection... with our native soil, with the people's beginning... *for we cannot exist without it*: we feel that we have exhausted all our forces in a life separate from the people" [13. P. 147]. He did not like the Narodniks, because he did not look to the ordinary people from above but strove to understand their faith. Unlike Leo Tolstoy, he did not make himself simple, speaking of the need for public education.

In his *Pushkin Speech* (1880), Dostoevsky laid the foundation for developing Russian culture's universality content. However, according to Dostoevsky, it was Alexander Pushkin who kickstarted the process. Like Dostoevsky later, Pushkin evolved "from literary and aesthetic disbelief to religious and moral reflection" [14. P. 9]. Already N. Gogol emphasized: "Pushkin is an extraordinary phenomenon and maybe the only one of the Russian spirit," to which Dostoevsky added "and prophetic." [3. XXVI. P. 149]. Dostoevsky solved the mystery of Pushkin's creativity and dedicated to it his famous speech.

Pushkin, by his creativity, tried to help to reach the social solidarity, that was destroyed by Peter the Great's reforms. Dostoevsky wrote: "no Russian writer, neither before nor after, has ever been so intimate and related to his people as Pushkin. They wrote about the people but only as "gentlemen." "In Pushkin, there is something *authentically* akin to the people..." [3. XXVI. P. 144, 153]. Pushkin's work contributed to Russia's "...the upcoming independent appointment in the family of European nations. Pushkin initiated the development of Russian culture as a universal one. He opened such a trait as "universal sympathy" pointed out that Russian culture seeks to develop spiritual universality:

"Indeed, the purpose of a Russian is undoubtedly all-European and universal. To become a real Russian, to become quite a Russian, maybe, means only (in the end, it should be emphasized) to become a brother of all people, *a universal man*, if you want... our destiny is unitotality, acquired not by the sword but by the power of brotherhood and brotherly striving of our people to unite" [3. XXVI. P. 147].

Dostoevsky understood *Soilness* not just as something from the past but also as the future task. His ideology had to unite the past, present, and build Russia's future: "The concept of *soil* embraced history and modernity, empirical completeness and metaphysical depth of "people"; thus, the concept of *soilness* was combined here with the concept of nationality." Unfortunately, Zenkovsky understood Dostoevsky's point of view as a "kind of religious nationalism..." [13. P. 105]. But really, the writer was far from nationalism. His intention was in universal brotherhood: he went from soilness to universality. This is how he wrote: "We anticipate that our activity's nature should be universal to the extreme, that the Russian Idea can be a synthesis of all those ideas that Europe develops with such courage..." [3. XVIII. P. 37]. Dostoevsky wanted to overcome the positions and ideologies of Westernizers and Slavophiles because "they have lost a sense of Russian spirit. "

Zenkovsky concluded from these words: "Here is the key to Dostoevsky's famous idea that the Russian people are God-carrying. This belief is the deepest and most creative in Dostoevsky, from which grew his dream of a 'universal' calling for Russia." [13. P. 116—117]. By his understanding in Dostoevsky missionism converted into messianism, and "the combination of soilness and universality created an idyllic view of Russia, easily reborn into narrow nationalism, and reducing all global problems to a Russian problem" [13 P. 119]. But Dostoevsky

thought about the people metaphysically: "Judge the people not by what they are, but by what they would like to become" [3. XXII. P. 43].

From our point of view, Dostoevsky's "messianism" has nothing to do with nationalism and can belong to any nation that comes out from spiritual. The writer undoubtedly believes that "...if a great nation does not believe that there is one truth in it if it does not believe that it is the only one capable and called to resurrect and save everyone with its truth, then it immediately turns to ethnographic material, not to the great nation" (Shatov's statement in *Demons*). As V.V. Serbinenko notes, "in Dostoevsky's understanding, Christian messianism meant an opportunity for nations, without renouncing peace and history and preserving their own unique cultural and historical image, at the same time to solve the task of overcoming national isolation and creative perception of other cultural traditions" [15. P. 32].

Nevertheless, Zenkovsky emphasizes that the universal truth was brought too close to Russia by Dostoevsky, and therefore he "remained in the power of Christian naturalism and utopianism." Zenkovsky also discovers an idea of chiliasm in Dostoevsky's creative works. Zenkovsky came to the following conclusion: "in Dostoevsky, soilness prevented him from understanding more deeply and more modestly the role of Russia in history" [13. P. 126].

Arseniy Vladimirovich Gulyga contradicts Zenkovsky's point of view. From his position Dostoevsky as a "world supporter," comes from the "soilness" but goes out and beyond its boundaries: "The stronger the attachment to the native land, the sooner it develops into an understanding that the fate of the motherland is inseparable from the destinies of the world. Hence the characteristic Russian desire to organize the all-European and global affairs" [16. P. 83].

Vladimir Solovyov continued analyzing the concept of "Russian idea" in his 1888 "Russia and the Universal Church" in 1888. However, unlike Dostoevsky, he tilts towards the concept of universality, hence defining his philosophy as an All-Unity. And although Vl. Solovyov wrote about the similarity of his views with Dostoevsky, but this is not so in reality. Only in his last writings, he develops an eschatological position, drawing closer to Dostoevsky (the novel "*A Story of Anti-Christ*," 1900).

The differences between thinkers are especially striking in the interpretation of the Russian Idea. Unlike Dostoevsky, who proceeds from national culture and rises from it to universal truth, Solovyov looks from above, like a "true" Russian intellectual. For him, everything national is secondary. In fact, he equates the national and the nationalist (the difference between these concepts was fundamental for Dostoevsky). However, in reality, the all-unity of Solovyov ends with the power of the "Catholic high priest." This is, apparently, necessary to overcome "national egoism." Solovyov speaks from an international standpoint, for some reason believing that it is the "high priest" who personifies this demanded ideology of universal reconciliation of everybody with everybody. It can be stated that in Vl. Solovyov's rendition of the Russian Idea, there is nothing Russian — any nation can be brought under it, being previously denationalized.

In the footsteps of Solovyov will follow Russian "all-union" philosophers, inclined towards liberalism. Slavophilic thinkers will criticize him, and the dispute between Westernizers — Slavophiles will flare up with renewed vigor and already at a new historical stage.

VI. Solovyov led an active polemic with representatives of late Slavophilism — I.S. Aksakov, N.N. Strakhov, P.E. Astafiev and L.A. Tikhomirov. Opponents criticized his concept for exaggerating an abstract concept of "humankind" at specific nations' expense. In VI. Solovyov's appeals, e.g., to national self-denial Aksakov, we may witness an attempt to pass off traditional intellectual Westernism as a manifestation of historical truth. It is impossible, Aksakov believed, to serve the highest truth without fulfilling one's duty concerning his compatriots. To serve humanity, it is necessary first to serve the native nation and disclose its strengths and talents. Aksakov wrote that demanding the renunciation of Orthodoxy, Solovyov at the same time did not demand this from other confessions, in fact taking the position of one of them, and not at all preaching a universal non-confessional ideal. N. Strakhov and N. Danilevsky also argued with Solovyov on this issue, defending, as they believed, the idea of an equal unity of humankind.

On the other hand, isn't the universality a kind of superstructure looming over, for instance, national interests? Dostoevsky and Slavophiles considered the universality to be born from the prosperity of the nationality. At the same time, universality is not a mechanical set of specific ideas or works but represents their essence. Multitude adorns truth, and national diversity embellishes humankind (Konstantin Leontiev). The single spiritual archetype of humanity shines with different facets of its national cultures, through each of which it is seen in its entirety but in a specific way, and the more facets it has, the richer is the spectrum of the spiritual content of the archetype. The real unity of peoples is not in slogans and ideologies. It finds itself through the creation of common spiritual values (Chinghiz Aitmatov). The universality cannot contradict the nationality because it is its highest blossom in its essence and truth. Therefore, it is possible to express a paradoxical thought at first glance: universality is the core of nationality. That is why there is no need to give up anything of one's own, native, to become closer to everyone. The truth is not in rootless cosmopolitanism, nor nationalism. It is in the "golden mean," and the writer-thinker sought to express it. Developing moral consciousness passes through the necessary stages of its ascent, which cannot be seized, but may only include everything from individualistic selfishness to family, tribe, people, and nation, and finally, humanity.

References

- [1] Maslin MA. Unity and Diversity of Russian philosophy. In: *Russian Philosophy: Encyclopedia*. Under General Editorship of MA Maslin. Moscow: Terra-Knigovok; 2014. (In Russian).
- [2] Vysheslavtsev BP. The Concept of Eternal in Russian Philosophy. In: Vysheslavtsev BP. *Ethics of the Transformed Eros*. Moscow: Republic; 1994. P. 154—350. (In Russian).

- [3] Chistyakova OV. Religious Anthropology of Eastern (Greek-Byzantine) Patristics. *European Journal of Science and Theology*. December 2019;15(6): 145—155.
- [4] Dostoevsky FM. Complete Collected Works in 30 Vols. Leningrad: "Science"; 1972—1990. (In Russian).
- [5] Schmemmann A. *Spiritual Destinies of Russia. Fundamentals of Russian culture*. Moscow: PSTGU Publishing House; 2017. (In Russian).
- [6] Berdyaev NA. *Alexei Khomyakov*. Tomsk: "Vodoley" Publishing House; 1996. (In Russian).
- [7] Florovsky GV. Blessedness of Suffering Love. In: *From the Past of Russian Thought*. Moscow; 1998. (In Russian).
- [8] Gromov MN. Typology of Russian Philosophy. In: *History of Philosophy*. Moscow: "The Phenomenology-Hermeneutics" 2001. P. 10—43. (In Russian).
- [9] Berdyaev NA. Spirits of the Russian Revolution. In: *From the Depth: Collection of articles about the Russian Revolution*. Moscow: Lomonosov Moscow State University Publishing House; 1990. P. 55—89. (In Russian).
- [10] Salvestroni S. The Biblical and Pious Sources of Dostoevsky's Novels. St. Petersburg: Academic Project; 2001. (In Russian).
- [11] Zakharov VN. Christian Realism in Russian Literature. In: *Gospel Text in Russian Literature of the 18th—20th centuries...* Vol. 3. Petrozavodsk: Petrozavodsk University Publishing House; 2001. P. 5—20. (In Russian).
- [12] Bogdanova OA. *Under the Dostoevsky Constellation*. Moscow; 2008. (In Russian).
- [13] Zenkovsky VV. Russian Thinkers' Criticism of European Culture. In: *Zenkovsky VV. Russian Thinkers and Europe*. Moscow: Respublika; 1997. (In Russian).
- [14] Semushkin AV, Kirabaev NS. A.S. Pushkin and Religion. In: *A.S. Pushkin and Contemporaneity (to the Poet's 200th Anniversary): Reports and Messages*. Moscow: RUDN University Publishing House; 1999. P. 8—11. (In Russian).
- [15] Serbinenko VV. F.M. Dostoevsky on Metaphysics of National Being. In: *A.S. Pushkin and Contemporaneity*. Moscow; 1999. P. 30—34. (In Russian).
- [16] Gulyga AV. *Russian Idea and its Creators*. Moscow: Soratnik; 1995. (In Russian).

About the author:

Nizhnikov Sergei A. — CSc in Philosophy, Professor, Department of History of Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: nizhnikov_sa@rudn.ru).

«Русская идея» Ф.М. Достоевского: от почвенничества к универсализму

С.А. Нижников

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6,
nizhnikov_sa@rudn.ru

Аннотация. Раскрываются основные черты творчества Ф.М. Достоевского, его значимость для отечественной и мировой философии. Анализируется понятие «русской идеи», впервые введенного писателем и ставшего предметом изучения в последующей истории русской философии. Вскрывается полемика, возникшая по поводу характеристики почвенничества Достоевского и трактовки им русской идеи в «Очерке о Пушкине»

и последующих комментариев в «Дневнике писателя». Автор приходит к выводу, что писатель преодолевает ограниченность почвеннической идеологии, восходя к универсализму. Всечеловеческое у него носит не безродный космополитический характер, а рождается из расцвета национального. Вместе с тем оно не является механическим набором определенных идей или произведений, но представляет сущность каждого из них. Многообразие украшает истину, а национальное разнообразие — человечество. Действительное единство народов не в лозунгах и идеологиях, оно обретается созиданием общих духовных ценностей. Всечеловеческое в этой трактовке, по своей сути и в своей истине, не может противоречить национальному, так как является высшим его расцветом. Лишь развивая национальную культуру, можно приблизиться к всечеловеческому, и это единственно реальное и содержательное его раскрытие, к которому и шла философская мысль в России в лице Достоевского. Истина не в беспочвенном космополитизме, и не в национализме, ее «золотую середину», на наш взгляд, и стремился выразить писатель-мыслитель.

Ключевые слова: Достоевский, русская идея, почвенничество, универсализм, антропология исихазма, всечеловеческое, национальное

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерства по науке и технологиям Тайваня в рамках научного проекта 20-511-S52002 МНТ_а «Философия человека как проблема междисциплинарных исследований».

История статьи:

Статья поступила 05.08.2020

Статья принята к публикации 06.10.2020

Для цитирования: *Nizhnikov S.A. "Russian Idea" of F.M. Dostoevsky: from Soilness to Universality // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 15—24. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-15-24*

Список литературы

- [1] *Маслин М.А.* Единство и многообразие русской философии // *Русская философия: Энциклопедия / Под общей ред. М.А. Маслина. М. : Терра-Книговек, 2014.*
- [2] *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М. : Республика, 1994. С. 154—350.*
- [3] *Chistyakova O.V.* Religious Anthropology of Eastern (Greek-Byzantine) Patristics // *European Journal of Science and Theology. December 2019. Vol. 15. № 6. P. 145—155.*
- [4] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л. : Наука, 1972—1990.
- [5] *Шмеман А.* Духовные судьбы России // *Основы русской культуры. М. : Изд-во ПСТГУ, 2017.*
- [6] *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск : Изд-во «Водолей», 1996.
- [7] *Флоровский Г.В.* Блаженство страждущей любви // *Из прошлого русской мысли. М. : 1998.*
- [8] *Громов М.Н.* Типология русской философии // *История философии. М. : Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 10—43.*
- [9] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // *Из глубины: Сборник статей о русской революции. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 55—89.*

- [10] *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. СПб. : Академический проект, 2001.
- [11] *Захаров В.Н.* Христианский реализм в русской литературе // Евангельский текст в русской литературе XVIII — XX веков... Вып. 3. Петрозаводск : изд-во Петроз. Ун-та, 2001. С. 5—20.
- [12] *Богданова О.А.* Под созвездием Достоевского. М. : Изд-во Кулагиной, 2008.
- [13] *Зеньковский В.В.* Критика европейской культуры у русских мыслителей // Русские мыслители и Европа. М. : Республика, 1997.
- [14] *Семушкин А.В., Кирабаев Н.С.* А.С. Пушкин и религия // А.С. Пушкин и современность (к 200-летию со дня рождения поэта): Доклады и сообщения. М. : Изд-во РУДН, 1999. С. 8—11.
- [15] *Сербиненко В.В.* Ф.М. Достоевский о метафизике национального бытия // А.С. Пушкин и современность. М., 1999. С. 30—34.
- [16] *Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. М. : Соратник, 1995.

Сведения об авторе:

Нижников Сергей Анатольевич — доктор философских наук, профессор, кафедра истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: nizhnikov_sa@rudn.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-25-1-25-33

Научная статья / Research Article

Ф.М. Достоевский о причинах «замечательной нелюбви» Европы к России

А.А. Лагунов*, А.Ю. Смирнов

ФГАОУ ВО «Северо-Кавказский федеральный университет»,
Российская Федерация, 355000, Ставрополь, ул. Пушкина, 1,
* emailag@mail.ru

Аннотация. Актуальность статьи обусловлена попыткой авторов применить некоторые мировоззренческие концепты Ф.М. Достоевского к осмыслению современной социокультурной действительности. Целью проведенного исследования являлось выяснение причин исторически недружественного отношения Европы к России путем анализа трудов Ф.М. Достоевского, посвященных этой проблеме. В процессе написания статьи были использованы опубликованные Дневники писателя; неизданные при жизни писателя дневниковые записи; философские размышления, содержащиеся в художественных произведениях, а также применена современная научная и научно-популярная литература, посвященная творчеству Ф.М. Достоевского. В ходе анализа было выяснено, что в качестве основных причин отторжения России Европой писатель полагал исторические, вероисповедные и нравственные факторы, при этом он особенно выделял непонятное Европе бескорыстие как характеристику русского народа. Авторы обращают внимание на то, что все причины «замечательной нелюбви» Европы к России, о которых пишет Ф.М. Достоевский, прямым или косвенным образом связаны с православным вероисповеданием, поэтому попытка актуализировать мировоззренческое наследие великого писателя непременно приведет нас к дилемме: или переходить от мыслей и слов к действиям, религиозно просвещать и себя, и Европу; или заключить свое православное наследие в историко-культурологические рамки, устранив источник причин нашего отторжения европейской общественностью, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Ключевые слова: творчество Ф.М. Достоевского, «народ-богоносец», социальные утопии, религиозное просвещение, постсекулярное общество, нацистроительство, релятивизация нравственности

История статьи:

Статья поступила 15.01.2020

Статья принята к публикации 03.04.2020

© Лагунов А.А., Смирнов А.Ю., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: Лагунов А.А., Смирнов А.Ю. Ф.М. Достоевский о причинах «замечательной нелюбви» Европы к России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 25—33. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-25-33

F.M. Dostoevsky on the Reasons for "Remarkable Dislike" Europe to Russia

Aleksey A. Lagunov*, Andrey Yu. Smirnov

North Caucasus Federal University,
1, Pushkin St., Stavropol, 355000, Russian Federation,
* emailag@mail.ru

Abstract. The relevance of the article is due to the authors attempt to apply some of the philosophical concepts of F.M. Dostoevsky to the comprehension of contemporary sociocultural reality. The purpose of this study is to clarify the reasons for the historically unfriendly attitude of Europe towards Russia by analyzing the works of F.M. Dostoevsky dedicated to this problem. In the process of writing the article, the published Diaries of the writer were used; diary entries unpublished during the writer's life; philosophical reflections contained in works of art, as well as applied modern scientific and popular science literature dedicated to the work of F.M. Dostoevsky. In the course of the analysis, it was found that the writer considered historical, confessional and moral reasons to be the main factors in the rejection of Russia by Europe, while he especially singled out disinterestedness incomprehensible to Europe as a characteristic of the Russian people. The authors draws attention to the fact that all the reasons for Europe's "remarkable dislike" for Russia, about which F.M. Dostoevsky, directly or indirectly associated with the Orthodox faith. Therefore, an attempt to actualize the worldview heritage of the great writer will certainly lead us to a dilemma: either to move from thoughts and words to actions, to religiously enlighten both ourselves and Europe; or to enclose our Orthodox heritage in a historical and cultural framework, eliminating the source of the reasons for our rejection by the European public, with all the ensuing consequences.

Keywords: F.M. Dostoevsky, "the God-bearing people", social utopias, religious enlightenment, post-secular society, nation-building, relativization of morality

Article history:

The article was submitted on 15.01.2020

The article was accepted on 03.04.2020

For citation: Lagunov A.A., Smirnov A.Yu. F.M. Dostoevsky on the Reasons for "Remarkable Dislike" Europe to Russia. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 25—33. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-25-33

Нас замечательно не любит Европа и никогда не любила: никогда не считала она нас за своих, за европейцев, а всегда лишь за досадных пришельцев.
Ф.М. Достоевский. Дневник писателя [1]

Введение

Великий писатель, идеолог русского «почвенничества» Ф.М. Достоевский всю свою жизнь напряженно искал возможности осуществления для

России «третьего пути», который нельзя назвать совсем «особым», скорее этот путь — синтезирующий, сочетающий в себе элементы и тенденции гуманистического (европейского) и аскетического (русско-православного) типов культур, водораздел между которыми пролегает в области мировоззренческой методологии, поскольку они «ставят человека перед окончательным выбором: отождествить ли себя с этим бытием или устремиться за пределы земного тварного бытия к преобразению человеческой природы...» [2. С. 238]. Отсюда проистекает и амбивалентное отношение мыслителя к Европе: утверждая о постоянной и «замечательной» ее нелюбви к России, он в то же время пишет: «У нас — русских — две родины: наша Русь и Европа, даже и в том случае, если мы называемся славянофилами (пусть они на меня за это не сердятся). Против этого спорить не нужно» [1. С. 124].

Актуальность данной статьи обусловлена попыткой применения мировоззренческих концептов Ф.М. Достоевского к современной социокультурной действительности. Мыслитель мучительно размышлял о вселенском предназначении русского народа, и неприятие России европейскими странами являлось существенным затруднением в таком дискурсе. Сегодня, по прошествии почти полутора столетий, перед нами стоит та же апория, только еще более усугубленная историческими событиями и политическими метаморфозами.

Целью проведенного исследования является выяснение причин исторически недружественного отношения Европы к России путем анализа трудов Ф.М. Достоевского, посвященных этой проблеме. Не акцентируя внимания на тех их аспектах, которые поясняют позитивное отношение писателя к Европе, мы сосредоточимся на его негативных характеристиках европейского типа культуры, что позволит осмыслить глубинную подоплеку сегодняшних внешнеполитических, экономических и культурологических реалий.

В процессе написания статьи были использованы опубликованные Дневники писателя за 1876, 1877 и 1880 гг.; неизданные при жизни автора дневниковые записи; философские размышления, содержащиеся в художественных произведениях, а также современная научная и научно-популярная литература, посвященная творчеству Ф.М. Достоевского.

Россия «готовилась быть неправа»

Выясняя причины нелюбви Европы к России, какими они виделись Ф.М. Достоевскому, обратим, прежде всего, внимание на приведенное в эпиграфе статьи указание писателя: Европа не только «нас замечательно не любит», но и «никогда не любила», считая за «досадных пришельцев». Ясно, что писатель отсылает нас к причинам историческим, к которым одинаково можно отнести и избранный Русью византийский вариант вероисповедания (при этом западный вариант еще формально не разделившегося христианства был вполне сознательно отвергнут, тем самым наша страна как

бы приняла на себя часть западно-европейского неприятия Ромейской империи), и ее героическое сопротивление напору «латинства», как теоретическому, так и воинственно-практическому, и непонятому в Европе идеологему старца Филофея «Москва — третий Рим». «Таким образом, — отмечал сам Ф.М. Достоевский, — древняя Россия в замкнутости своей *готовилась быть неправа*, — неправа перед человечеством, решив бездеятельно оставить драгоценность свою, свое православие, при себе и замкнуться от Европы, то есть от человечества...» [1. С. 138].

Исторические *со-бытия*, разумеется, важны при концептуализациях современных ситуаций, но они все же остаются историческими, и к нашей сегодняшней бытийственности относятся лишь косвенно. Действительно, можно ли сегодня всерьез говорить о Москве как третьем Риме? И если все-таки можно, то не в другом ли совсем смысле? Какой Рим мы тогда имеем в виду — имперский языческий или христианский Рим апостола Петра и наместников его престола? Вообще, многих ли в наши дни затрагивает проблема латинизации церкви, многие ли готовы идти на жертвы за сохранение чистоты веры? Согласимся, что если такие люди и есть, пусть даже их немало, однако в целом эта проблема является именно исторической и мало актуальной для современности. Несмотря на прозрения старца Паисия, литературного героя Ф.М. Достоевского, российское государство никак не хочет «сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более» [3. С. 58], а общество, хотя и характеризуемое часто как постсекулярное, религиозную проблематику продолжает считать малосущественной.

Однако Ф.М. Достоевский был очень категоричен, утверждая: «*Формула*. Русский народ весь в православии и в идее его. Более в нем и у него ничего нет — да и не надо, потому что православие все» [4. С. 682]. Перестал ли, в соответствии с этой формулой, наш народ быть русским вследствие падения уровня религиозности? Думается, не совсем так, ведь и великий писатель в своих размышлениях о вселенском православном характере русского народа имел в виду, что его еще нужно воспитать «в тишине» [3. С. 377].

Во времена жизни Ф.М. Достоевского уровень народного религиозного просвещения никак нельзя было назвать высоким, восприятие православного вероисповедания оставалось еще очень поверхностным и сдобренным языческими представлениями, иначе он не обращался бы к своим современникам со страстным призывом: «Изучите православие, это не одна только церковность и обрядность, это живое чувство, вполне вот те живые силы, без которых нельзя жить народам. В нем даже мистицизма нет, — в нем одно человеколюбие, один Христов образ» [4. С. 570].

Европа «не верит ни благородству России, ни ее бескорыстию»

Характеризуя русский народ как «народ-богоносец», Ф.М. Достоевский указывал, что ведет речь не столько о фактическом его состоянии, сколько об идеально-должном. Он глубоко верил в то, что, сохранив православие во всей

его чистоте, этот народ в будущем способен реализовать свой мировоззренческий потенциал, для чего ему необходимо «большое, общее дело», которого, за редкими исключениями (Отечественная война 1812 г.), у него раньше и не было. «Помочь бы народу, — пишет мыслитель, — стать личностью — вот задача, а для этого нужна идея общего дела, которая объединила бы всех в единое целое, в нацию, ибо народ, ставший нацией, — духовно взрослый народ; нация — не что иное, как народная личность» [5. С. 330]. Такой концепт нации как духовно взрослой народной личности уже имеет высокоактуальный характер в наши дни, когда тема нациестроительства стала приоритетной в российских социогуманитарных науках. Специфичность позиции Ф.М. Достоевского состоит в том, что он не мыслит духовную «взрослость» русского народа без глубокого усвоения им православного вероисповедания, поскольку для писателя христианство, и именно неискаженное православное христианство, есть «величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» [4. С. 616].

Лишь только воспитав в себе должным образом православность, русский народ способен и стать нацией-личностью, и бескорыстно нести не только сохраненный, но и усвоенный свет православия другим народам. Пока же, по мысли Ф.М. Достоевского, русский народ не усвоил полно христианских истин, однако вполне способен проявлять христианское бескорыстие, — именно этим он и непонятен утилитарной Европе, и страшен ей, ведь она «не верит ни благородству России, ни ее бескорыстию. Вот особенно в этом-то „бескорыстии“ и вся неизвестность, весь соблазн, все главное, сбивающее с толку обстоятельство, а потому ему никто и не хочет верить, всех как-то тянет ему не верить. Не будь „бескорыстия“ — дело мигом стало бы в десять раз проще и понятнее для Европы, а с бескорыстием — тьма, неизвестность, загадка, тайна!» [1. С. 178—179].

Ф.М. Достоевский имел все основания так говорить, ведь именно в это время разрешался «славянский вопрос» на Балканах, не так давно произошли и Отечественная война 1812 г., и освобождение Греции от османского ига. Впоследствии тенденция только развивалась, и многие разумные европейцы искали пользу в освобождении половины Европы советскими войсками, в поистине бескорыстном финансировании стран социалистического лагеря, сегодня ищут ее в событиях в Сирии, в списании международных долгов и т.п. Конечно, совсем отрицать наличие пользы в действиях царского, советского, российского правительств не следует, иначе эти действия были бы бессмысленны, а, значит, не нужны, однако польза эта несколько иная, идеологическая. Во всех упомянутых случаях за всеми бескорыстными историческими фактами стоял и стоит русский народ, совсем не думающий о финансовых, материальных, физических тратах, зато стремящийся освободить из-под того или иного гнета, как политического, так и экономического братушек-славян, единоверцев-греков, европейцев, сирийцев, африканцев. Разве это не бескорыстие как характерная черта народа? И можно ли сказать,

что в Европе всегда хорошо понимают эти порывы народной души? Нет, там с завидным постоянством ставят России диагноз: она хочет что-нибудь захватить. Ф.М. Достоевский верил, что новая и для нас, и для Европы эра настанет только «тогда, когда Европа убедится, что Россия вовсе ничего не хочет захватывать»: «Убеждение это непременно наконец воцарится, но не вследствие наших уверений: Европа не станет верить никаким уверениям нашим до самого конца и все будет смотреть на нас враждебно. Трудно представить, до какой степени она нас боится. А если боится, то должна и ненавидеть» [1. С. 92].

«Западная дребедень»

Помимо акцента на исторических вероисповедных причинах и непонятном для Европы, а потому непредсказуемом бескорыстии России, в размышлениях Ф.М. Достоевского о наших разногласиях сильна критика подавления европейской культурой традиционной нравственности, подавления, обусловливаемого мировоззренческими воздействиями различных социальных утопий. Писатель не уставал предупреждать об опасности для общества социалистов всех мастей, однако эти предупреждения услышаны не были, и через четыре десятилетия одна из европейских социальных утопий, правда, сильно трансформированная вследствие «недогматического отношения» к ней [6. С. 105], на долгий срок завладела душой русского народа.

Социалистов Ф.М. Достоевский отвергал не чувственно-эмоционально, а вполне логично-рационально: все их утопии исходят из совершенно необоснованного предположения о том, что нормальное устройство социальной среды автоматически приведет к праведности людей: «Натура не берется в расчет, натура изгоняется, натуры не полагаются! У них не человечество, разившись историческим, *живым* путем до конца, само собою обратится наконец в нормальное общество, а, напротив, социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит все человечество и в один миг сделает его праведным и безгрешным, раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути!» [7. С. 196—197].

Между тем жизнь — «не одно только извлечение квадратного корня» [8. С. 71], никакая «математическая голова», по мысли писателя, не сможет, отменив понятие Бога, утвердить в обществе воспеваемую всеми социалистами любовь к человечеству, «потому что человек тотчас спросит: для чего мне любить человечество?» [4. С. 610]. Для чего мне вообще кого-то любить без особой необходимости или желания? Почему я что-то должен, а не могу или хочу? Ведь социалисты имеют дело с далеко еще не совершенными людьми, однако они «провозглашают общие законы, то есть такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, безо всякой выделки, только бы эти правила наступили. Да если б этот идеал и возможен был, то с *недоделанными* людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные... что хорошо и что дурно — вот ведь чего, главное, мы не знаем. Всякое чутье в этом смысле потеряли» [1. С. 276]. Переродить человека не может один факт

его экономического и политического освобождения, как это думают социалисты, поскольку человек может измениться, но не от внешних, а только от внутренних причин, «не иначе как от перемены *нравственной*». Можно ли достичь ее с помощью оружия? — спрашивает Ф.М. Достоевский. «И как сметь сказать заранее, прежде опыта, что в этом спасение? И это рискуя всем человечеством. Западная дребедень» [4. С. 180].

Мы не будем касаться нюансов релятивизации нравственности в XXI в., приведем только меткую оценку, данную Ф.М. Достоевским в самом начале этого процесса, для последней четверти века XIX: «„Всяк за себя и только за себя, и всякое общение между людьми единственно для себя“ — вот нравственный принцип большинства теперешних людей...» [1. С. 292]. При этом писатель отмечает «неразрешимейший» факт «первой величины и ужасной глубины»: порок торжествует в мире, но отчего-то он не становится выше добродетели. «Порочные люди всегда кем-то принуждаемы говорить, что добродетель все-таки выше и все-таки молятся добродетели» [4. С. 558]. Такое может быть только в том случае, если Добро есть, если оно объективно и не зависит от желаний человека. Потому есть и нравственные идеи: «Они вырастают из религиозного чувства, но одной логикой оправдаться никогда не могут... Вы тогда не будете разбиты, когда примите, что нравственные идеи *есть* (от чувства, от Христа), доказать же, что они нравственны, нельзя (соприкосание мирам иным)» [4. С. 695].

Европа, проходя через этапы Великой Схизмы, католической схоластики, Ренессанса, Реформации, капиталистической трансформации, ощущала это соприкосание все меньше и меньше, и доказательства объективности нравственности становились для нее все более эфемерными. Поэтому закономерно, что, освобождая человека от диктата должного, от нравственных оснований общественной жизни, совершая «моральное самоубийство» [9. С. 56], европейская культура становилась идеологически неустойчивой, а в лоне гуманистических тезисов легко вызревали бесчеловечные антитезисы. Ф.М. Достоевский пишет, что если бы «чуть-чуть „доказал“ кто-нибудь из людей „компетентных“, что содрать иногда с иной спины кожу выйдет даже и для общего дела полезно... тотчас же явились бы исполнители, да еще из самых веселых». Выходит: «Цивилизация есть, и законы ее есть, и вера в них даже есть, но — явись лишь новая мода, и тотчас же множество людей изменилось бы» [1. С. 274].

Заключение

Множество новых мод в начале XX в. не замедлили явиться и теперь уже не прекращаются, стимулируя «замечательную нелюбовь» Европы к России. Как мы видим, все причины этой нелюбви, на которые обращает наше внимание Ф.М. Достоевский, прямым или косвенным образом связаны с православным вероисповеданием, хотя русский народ его и не развил в полной мере, а только сохранил, до поры не проявляя особенно своей «религиозной

пассионарности» [10. С. 58]. Если это верно, то мы стоим сегодня перед мировоззренческой дилеммой: или начинать что-то делать с сохраненным наследием, переходить от мыслей и слов к действиям, как-то религиозно просвещать и себя, и Европу, или же окончательно заключить свое наследие в культурологические, лучше еще и исторические, рамки и, устранив источник причин нашего отторжения европейской общественностью, с готовностью принять и ее мировоззренческие концепты со всеми вытекающими отсюда последствиями. Иного, на наш основывающийся на анализе творчества Ф.М. Достоевского взгляд, не дано. Впрочем, мы признаем скорейшую возможность других вариантов развития событий, при которых, однако, затронутая в статье проблема вряд ли разрешится, а воззрения великого русского писателя и философа уже не будут актуальными.

Список литературы

- [1] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. 464 с.
- [2] Белов В.Н. Введение в философию культуры. М. : Академический Проект, 2008. 239 с.
- [3] Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л. : Наука, 1976. 544 с.
- [4] Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860—1881 гг. М. : Наука, 1971. 728 с.
- [5] Селезнев Ю.И. Достоевский. М. : Мол. гвардия, 1981. 543 с.
- [6] Белов В.Н., Колычев П.М. Судьбы марксизма и эмпириокритицизма в России. Размышления о книге Д. Стейлы // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 102—107.
- [7] Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // ПСС. Т. 6. Л. : Наука, 1973. 467 с.
- [8] Достоевский Ф.М. Записки из подполья: повесть. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 256 с.
- [9] Нижников С.А., Лагунов А.А. Фил и Соф: диалоги о вечном и преходящем. Россия и Европа: борьба за веру // Пространство и время. 2015. № 4 (22). С. 54—67.
- [10] Душина Т.В., Лагунов А.А. Общественные факторы религиозно-философской рефлексии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2010. № 1. С. 57—4.

References

- [1] Dostoevsky FM. *A Writer's Diary*. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus publ.; 2015. 464 p. (In Russian).
- [2] Belov VN. *Introduction to the philosophy of culture*. Moscow: Academic Project; 2008. 239 p. (In Russian).
- [3] Dostoevsky FM. The Brothers Karamazov. In: *Complete collected works in 30 vols* (1972—1990). Vol. 14. Leningrad: Nauka publ.; 1976. 544 p. (In Russian).
- [4] *The unpublished Dostoevsky: Diaries and notebooks (1860—81)*. Moscow: Nauka publ.; 1971. 728 p. (In Russian).
- [5] Seleznev YuI. *Dostoevsky*. Moscow: Mol. Gvardiya publ.; 1981. 543 p. (In Russian).
- [6] Belov VN, Kolychev PM. Sud'by marksizma i empiriokrititsizma v Rossii. Razmyshleniya o knige D. Steily. *Voprosy filosofii*. 2014;(7): 102—107. (In Russian).
- [7] Dostoevsky FM. *Crime and Punishment*. In: *Complete collected works in 30 vols*. Vol. 6. Leningrad: Nauka; 1973. 467 p. (In Russian).

- [8] Dostoevsky FM. *Notes from Underground*. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus publ.; 2016. 256 p. (In Russian).
- [9] Nizhnikov SA, Lagunov AA. Fil i Sof: dialogi o vechnom i prekhodyashchem. Rossiya i Evropa: bor'ba za veru. *Space and Time*. 2015; 4(22): 54—67. (In Russian).
- [10] Dushina TV, Lagunov AA. Social Factors Religio-Philosophical Reflection. *RUDN Journal of Philosophy*. 2010;(1): 57—64. (In Russian).

Сведения об авторах:

Лагунов Алексей Александрович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии и этнологии Гуманитарного института ФГАОУ ВО «Северо-Кавказский федеральный университет» (e-mail: emaillag@mail.ru).

Смирнов Андрей Юрьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и этнологии Гуманитарного института ФГАОУ ВО «Северо-Кавказский федеральный университет» (e-mail: andreysmirnov18@yandex.ru).

About authors:

Lagunov Aleksey A. — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Social Philosophy and Ethnology, Humanitarian Institute, North Caucasus Federal University, Stavropol, Russia (e-mail: emaillag@mail.ru).

Smirnov Andrey Yu. — Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Social Philosophy and Ethnology, Humanitarian Institute, North Caucasus Federal University, Stavropol, Russia (e-mail: andreysmirnov18@yandex.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-34-43

Научная статья / Research Article

Идея церкви как наилучшего общественного устройства: Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьев

Е.В. Бессчетнова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Российская Федерация, Москва, 101000, ул. Мясницкая, 20,
ebesschetnova@hse.ru

Аннотация. Представлена в статье реконструкция взглядов Ф.М. Достоевского и Вл.С. Соловьева на характер отношений церкви и государства. Проведена линия взаимного влияния мыслителей в контексте восприятия христианской истины. Показано, что Ф.М. Достоевский находился под впечатлением серии лекций Вл.С. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве» и перенял из них идею о возможности религиозно-нравственного совершенствования не только отдельно взятой личности, но и общества в целом. В статье показано, что не без влияния Вл.С. Соловьева Ф.М. Достоевский приходит к славянофильской идее соборности и невозможности спасения вне церковного общения, при этом говоря о Церкви как экклесии, то есть собрании верующих. Автор статьи показывает, что софийные и мистические моменты в романе «Братья Карамазовы» появляются при непосредственном влиянии на Ф.М. Достоевского «Чтений о Богочеловечестве» и совместной поездки мыслителей в монастырь Оптиной Пустынь. Также отмечается, что в романе «Братья Карамазовы» была высказана идея о постепенном вращении государства в истину Церкви. Вл.С. Соловьев продолжил эту линию в рамках своего проекта свободной теократии в 1880-е гг., развивая мысль Ф.М. Достоевского — о Церкви как наилучшем общественном устройстве. Одновременно в статье показана принципиальная позиция обоих мыслителей на противопоставление идеала социализма и идеи христианской общности, в рамках которой по-новому рассмотрен термин Ф.М. Достоевского «русский социализм», сформулированный в «Дневнике писателя». Автор показывает, что Вл.С. Соловьев в своей работе «Три речи в память Достоевского» первым пояснил термин «русский социализм» именно через понятие христианской общности.

Ключевые слова: Церковь, государство, теократия, христианство, социализм, истина, русская философия, русский социализм, Богочеловечество

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена в рамках исследования с привлечением средств гранта Президента Российской Федерации МК-3702.2019.6 «Экуменистические проекты русских мыслителей второй половины XIX в. — начала XX в.» Соглашение № 075-15-2019-1164 от 31.05.2019.

© Бессчетнова Е.В., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

История статьи:

Статья поступила 24.08.2020

Статья принята к публикации 20.10.2020

Для цитирования: Бессчетнова Е.В. Идея церкви как наилучшего общественного устройства: Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьев // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 34—43. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-34-43

The Idea of the Church as the Best Social Structure: F.M. Dostoevsky and V.S. Soloviev

Elena V. Besschetnova

National Research University Higher School of Economics,
20, Myasnitskay st., 101000, Moscow, Russian Federation,
ebesschetnova@hse.ru

Abstract. The article presents the reconstruction of the views of F.M. Dostoevsky and V.S. Solovyov on the nature of relations between church and state. A line of mutual influence of thinkers in the context of the perception of Christian truth is drawn. It is shown that Dostoevsky was impressed by a series of lectures by Solovyov's "Readings on God-manhood" and adopted from them the idea of the possibility of religious and moral improvement not only of an individual, but of society as a whole. The article shows that not without the Solovyov's influence Dostoevsky arrives at the Slavophil idea of *sobornost* and the impossibility of salvation outside of church communion, while speaking of the Church as an ecclesia, that is, an assembly of believers. The author of the article shows that the sophistic and mystical moments in the novel "The Brothers Karamazov" appear under direct influence on Dostoevsky's "Readings on God-manhood" and a joint trip of thinkers to the Optina Pustyn monastery. It is also noted that in the novel "The Brothers Karamazov" the idea was expressed about the gradual growth of the state into the truth of the Church. Solovyov continued this line within the framework of his project of free theocracy in the 1880s, developing the thought of F.M. Dostoevsky — about the Church as the best social order. At the same time, the article shows the principled position of both thinkers on opposing the ideal of socialism and the idea of the Christian community, within which the term "Russian socialism", formulated in the "Diary of a writer". The author shows that Solovyov in his work "Three speeches in memory of Dostoevsky" was the first to explain the term "Russian socialism" precisely through the concept of the Christian community.

Keywords: Christianity, theocracy, truth, church, state, Russian socialism, Godmanhood, Russian philosophy

Funding and Acknowledgement of Sources. The article was prepared as part of the research with the help of the grant of the President of the Russian Federation MK-3702.2019.6 "Ecumenical projects of Russian thinkers of the second half of the XIX century—the beginning of the XX century" Agreement No. 075-15-2019-1164 of 31.05.2019.

Article history:

The article was submitted on 24.08.2020

The article was accepted on 20.10.2020

For citation: Besschetnova E.V. The Idea of the Church as the Best Social Structure: F.M. Dostoevsky and V.S. Soloviev. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 34—43. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-34-43

Введение

Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьев познакомились в декабре 1873 г. Достоверным источником о первой их встрече можно считать опубликованное краткое письмо Соловьева к Достоевскому: «Вчера, когда Н.Н. Страхов нашел Вашу записку на столе, я догадался, что это Вас я встретил на лестнице, но по близорукости и в полумраке не узнал. Надеюсь еще увидеться, вероятно осенью буду в Петербурге» [1. С.79]. Сблизились два мыслителя в 1877 г., когда Соловьев недолго жил в Петербурге. Весной 1878 г. Достоевский вместе обер-прокурором Святейшего Синода К.П. Победоносцевым посещал серию публичных лекций «Чтения о Богочеловечестве» молодого философа, которого он уже на тот момент высоко ценил.

Идея христианской общности: путь от «Чтений о Богочеловечестве» к роману «Братья Карамазовы»

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев изложил одну из своих ключевых идей о том, что религиозное чувство не может быть отвлеченным от жизни началом. Жизнь наличная должна ему соответствовать и под его силой преображаться. Философ был убежден, что жизнь человека и жизнь человеческого общества должна быть сообразна его вере. Из всех религий Соловьев совершенной религией считал христианство, которое стало для него фундаментом не только его метафизической системы, но и его социально-политических и практических взглядов. Достоевский остался под большим впечатлением от «Чтений о Богочеловечестве» Соловьева и, в частности, от идеи необходимости религиозного преображения наличной жизни не только отдельно взятого человека, как это им было показано на примере Раскольникова в романе «Преступление и наказание», но и всего общества. С.М. Соловьев в своей работе «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева» отметил, что «с идеей Богочеловечества тесно связан его (Вл.С. Соловьева. — Прим. Е.Б.) проект создания христианской общности. Русское образованное общество, воодушевленное идеалами справедливости, гуманности и свободы, должно осознать их христианский характер и принести в Церковь дар своей деятельной любви. Хотя выражение „христианская общность“ идет от Достоевского, сама идея принадлежит юному Соловьеву, знакомство писателя с которым определило в значительной мере проблематику романа „Братьев Карамазовых“ и вероятно навеяло ему образы Ивана и Алеши» [2. С. 12]. С.А. Кибальник, рассматривая данную линию при анализе романа «Братья Карамазовы», вместо термина «христианская общность» использует термин «социальное христианство», отмечая, что идеи социального христианства «отчетливо звучат в главе „Буди, буди!“

„Братьев Карамазовых“, в которой герои обсуждают статью Ивана Карамазова о церковно-общественном суде» [3. С. 142].

Также в данной главе представлена одна из ключевых для всего произведения мысль о том, что Церковь есть наилучшее общественное устройство. Собственно, именно так обозначил Соловьев цель романа, вернувшись из поездки с Достоевским в Оптину Пустынь. Философ об этом упоминает в первой части из цикла «Три речи в память Достоевского», где уточняет свое понимание идей писателя. С точки зрения Соловьева мысль Достоевского гораздо точнее проясняет термин «христианская общественность», нежели термин «социальное христианство», который может быть понят ограничено, только в контексте участия христианина и церкви в решении социальных проблем, как это происходило в католицизме, в особенности в период борьбы Западной церкви в середине девятнадцатого века с революционно настроенным социализмом и формирования собственной социальной доктрины¹.

Соловьев под иным ракурсом предлагает взглянуть на понятие «русский социализм» Достоевского. Философ пишет: «Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а Церковь <...> проповедуя Церковь как общественный идеал, он выражал вполне ясное и определенное требование, столь же ясное и определенное (хотя прямо противоположное), как и то требование, которое заявляется европейским социализмом. Поэтому в своем последнем дневнике Достоевский и назвал народную веру в Церковь нашим русским социализмом» [4. С. 196]. Соловьев также обозначил принципиальную для него разницу между идеями европейских социалистов, фактически стремящихся к уравниванию всех только по одному материальному принципу и низведению государства и общества до уровня экономической ассоциации, и идеей русского социализма Достоевского, возвышающего общество «до нравственного уровня Церкви как духовного братства» [4. С. 196].

Анализируя степень влияния Соловьева на Достоевского в контексте религиозно-церковного вопроса, Н.К. Боневская справедливо отметила, что «Три речи в память Достоевского» свидетельствует о явном единодушии автора текста с героем, которого он прославляет. Исследовательница пишет: «Вместе с тем в „Братьях Карамазовых“ — вероятно, под воздействием „Чтений“, а также бесед Достоевского с Соловьевым во время паломничества 1878 г. — действительно, присутствуют софийные Соловьевские идеи — теократические (развернутые в диалоги между монахами и паломниками) и мистические (глава „Кана Галилейская“). <...> „Три речи“ — это на самом деле трактат о влиянии Соловьева на Достоевского, а вместе и прикровенный рассказ об их поездке к оптинским старцам» [5. С. 91].

¹ В данном случае речь идет о социальной политике папы Льва XIII, программным документом которой стала энциклика *Rerum Novarum*, которая провозгласила необходимость участия Церкви в решении проблем рабочего класса и признания их прав.

Церковь как наилучшее общественное устройство и опасность социализма

Для Соловьева идея Церкви как наилучшего общественного устройства в 1880-е гг. стала доминирующей. Именно она легла в основу проекта всемирной свободной теократии, который был призван с точки зрения философа решить назревавшие противоречия в европейском обществе. Соловьев писал в предуведомлении к работе «История и будущность теократии»: «История теократии есть ничто иное как исследование того пути, которым Богу было угодно вести человечество к истинной жизни, не нарушая его нравственной свободы» [6. С. 244].

Для Соловьева Церковь — это истинная среда, в которой человек научается и совершенствуется в Любви. Церковь всегда была всемирным образцом истинной жизни, которая сохраняет в настоящем свое прошлое, и даже в будущем возвращается к себе и к своему прошлому. Соловьев полагал, что истинная жизнь реализуется на примере Церкви, которая является связующим звеном между Богом и Природой. В свою очередь, государство, будучи властным институтом, обеспечивающим порядок в обществе, не вмешивается в дела Церкви, не заменяет собою Церковь, а создает такие условия, при которых возможен свободный выбор, свободный личный религиозный опыт и внутреннее откровение, без которого Церковь уже не является Церковью в том смысле, который в это слово изначально вложен, то есть еkkлeсией — собранием верующих. Практически для Соловьева это значило, что государство должно получать руководящую норму не от внешнего приказа духовной власти, а от религиозного убеждения, и именно такое положение дел могло бы стать основой для реализации «христианской политики».

В романе «Братья Карамазовы» в главе «Буди-Буди» звучит аналогичная мысль о том, что государство должно врать в истину Церкви. Старец Зосима произносит слова, которые вполне соотносимы с позицией Соловьева: «общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает все же неизбежно, в ожидании своего полного преображения из общества, как союза почти еще языческого, во единую вселенскую и владычествующую церковь» [7. С. 63], а далее о. Паисий добавляет: «государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, — что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет» [7. С.63].

Стоит отметить, что идеи Достоевского и Соловьева о Церкви как наилучшем общественном устройстве во многом возникли как реакция на распространение социалистических убеждений в европейском обществе. Русский социализм Достоевского в сущности был ответом на европейский революционный социализм.

Данная линия в миросозерцании Достоевского появляется еще в период формулировки писателем его «символа веры». 23 января 1854 г. закончился

каторжный срок Достоевского, и он направился на поселение в Семипалатинск. В своей работе «Записки из Мертвого дома» Достоевский описал свое освобождение из острога следующим образом: «Минут десять спустя после выхода арестантов вышли и мы из острога, чтоб никогда в него не возвращаться, — я и мой товарищ, с которым я прибыл. Надо было идти прямо в кузницу, чтоб расковать кандалы. <...> — Ну, с богом! с богом! — говорили арестанты отрывистыми, грубыми, но как будто чем-то довольными головами. Да, с богом! Свобода, новая жизнь, воскресенье из мертвых... Экая славная минута!» [8. С. 129]. В словах главного героя повести Достоевский отразил мотив своего личного экзистенциального переживания, радости долгожданной свободы и ожидания начала новой жизни, совершенно отличной от предыдущей как до каторги, так и во время нее, отличной от тех страданий, через которые ему пришлось пройти, отличной от его личной Голгофы.

Практически сразу после своего поселения в Семипалатинске Достоевский писал Н.Д. Фонвизиной: «Я сложил себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться с Христом, нежели с истиной» [9. С. 118]. Так был сформулирован Достоевским его символ веры о том, что, если даже истина вне Христа, он все равно останется с Христом. Христос — центр его личного бытия. Конечно, для христианского богословия в тезисе Достоевского присутствует принципиальное противоречие, так как Христос и есть истина, Божественный Логос, открывшийся человечеству. Именно этот принципиальный момент лег в основу религиозно-метафизической системы Соловьева. «Человечество, — пишет он, — воссоединенное со своим божественным началом во Христе, есть церковь — живое тело божественного Логоса, воплощенного, т.е. исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа» [10. С. 291].

В свою очередь у Достоевского присутствует доля сомнения, и его символ веры становится понятен только в контексте другого его утверждения о становлении своей личной религиозности — тезиса о том, что вера в нем через осанну сомнений прошла. Речь, безусловно, идет о сомнениях человеческого разума, классическом сомнении человека рациональной эпохи девятнадцатого века, прошедшего через школу французских просветителей и немецкой философии. Это сомнение человека, который на секунду представляет, что Христа в истории не было, что не было воскресения, что Христос и его Церковь — это конструкт, не имеющий реальной силы в истории, и не способный преобразить наличное бытие, что это иллюзия или простая идея, но никак не истина. Но при этом Достоевский говорит: все равно останусь с Христом, так как в его личном религиозном опыте, в его фактической жизни, именно вера в Него является светом во тьме, это то, что дает ему

свободу и полноту бытия. Христианская идея, воспринятая через страдания, становится фундаментом жизни Достоевского, и всего его творчества.

Но при этом линия возможности «истины вне Христа» у писателя точно также присутствует. В контексте его личной религиозности столп уже найден, но остается вопрос, релевантен ли он для других и для всего общества. Именно с данных позиций Достоевский обращается к анализу социализма. В «Дневнике писателя» за 1873 г. в части «Старые люди», анализируя идеи Белинского и Герцена, он пишет: «он (Белинский — прим. Е.В.) верил всем существом своим, что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстанавливает ее в неслыханном величии. <...> Учение Христово он, как социалист, необходимо должен был разрушать, называя его ложным и невежественным человеколюбием, <...> но все-таки оставался пресветлый лик Богочеловека, Его нравственная непостижимость, Его чудная и чудотворная красота. Но в непрерывном, неугасимом восторге своем Белинский не остановился даже и перед этим неодолимым препятствием» [11. С. 10].

Достоевский подошел к пониманию того, что социализм будет использовать форму христианской идеи. Он в сущности станет двойником христианства. Радикальную сторону новых идей Достоевский блестяще показал в романе «Бесы». Именно с главы «У Тихона» и исповеди Ставрогина живущему в отдаленной келье священнику начинает проявляться оппозиция социалистического идеала и христианско-церковного идеала, который в романе «Братья Карамазовы» будет преобразован в идею Церкви как христианской общности.

В главе «У Тихона» в романе «Бесы» отчетливо прослеживается не только идея о необходимости внутреннего религиозного преображения, но и славянофильская идея соборности и невозможности спасения человека в одиночестве вне церковного общения. Ключевая глава романа представляет собой не публичную исповедь или исповедь одного героя другому, как это было в более ранних романах Достоевского, а исповедь представителю Церкви, духовному лицу, которое направляет Ставрогина к открытию истины в себе: «Подвиг ваш, если от смирения, был бы величайшим христианским подвигом, если бы выдержали. <...> Но я вам предлагаю взамен сего подвига другой, еще величайший того, нечто уже несомненно великое... Вас борет желание мученичества и жертвы собою; покорите и сие желание ваше <...> и тогда уже все поборете. Всю гордость свою и беса вашего посрамите! Победителем кончите, свободы достигнете...» [12. С. 30].

Двойная линия, повествующая о социализме и церкви-государстве, то есть Римско-католической церкви, как главных искушениях человечества, присутствует и в «Поэме о Великом инквизиторе». Достоевский в одном лице Великого инквизитора изображает и социализм, и Рим в тот исторический период, когда сама Римско-католическая церковь объявила идеологическую войну социализму. Напомню, что в декабре 1864 г. папа Пий IX опубликовал энциклику *Quanta cura*, в которой осудил и назвал противоречащими христианскому духу многие идейные течения девятнадцатого века. К энциклике был

приложен документ под названием *Syllabus errorum* (Силлабус), который, по сути, представлял собой перечень самых важнейших заблуждений времени. Силлабус в категорической форме осуждал идеи и концепции, «порожденные эпохой Просвещения: рационализм, либерализм, социализм, коммунизм и, среди прочего, принцип отделения Церкви от государства, а также отрицание права римского первосвященника на светскую власть» [13. С. 13].

Таким образом, папа Пий IX пытался усилить свой авторитет как в духовной, так и светской сфере. Кроме того, Римско-католическая церковь согласно энциклике и Силлабусу оставляла право на применение насилия в случае угрозы со стороны светских движений и правительств. Одновременно папа Пий IX ввел принцип *non expedit*², который фактически запрещал участвовать итальянским католикам в выборах правительства. А.А. Юдахин в своей статье «Достоевский и „Римский вопрос“ (1862—1865 гг.)» показал, что Достоевский в 1860-е гг. уделял значительное внимание вопросу борьбы римских понтификов за сохранение светской власти [13]. Католическая проблематика для писателя была важной частью его историософских размышлений, резюмированных в «Поэме о Великом инквизиторе» и в словах о Паисия, который, определяя основные аспекты идеи о Церкви как наилучшем общественном устройстве, отмечает: «не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третья диаволово искушение!» [12. С. 63].

Заключение

В сущности, Достоевский проекту Великого инквизитора в форме рационалистического социализма противопоставляет идею русского социализма, который построен на религиозно-мистическом восприятии Христа как истины, а проекту Великого инквизитора как политике Римско-католической церкви противопоставляет чистоту предания и религиозно-мистическое чувство сопричастности истине, сохранившееся, по мнению писателя, в Православной церкви. Именно она призвана со временем стать истинной христианской общественностью, распространиться на всю Россию, а затем на все европейское человечество, то есть, если воспользоваться терминологией Соловьева, реализоваться в рамках идеи Богочеловечества.

Безусловно, Соловьев в свой теократический период разошелся с Достоевским в понимании того, где находится центр церковного единства, и пересмотрел свое критическое отношение к католическому Риму, которое в период написания «Чтений о Богочеловечестве» присутствовало в его взглядах под влиянием Достоевского и старших славянофилов. Философ, разочаровавшись в Православной церкви в России (Греко-Российской церкви) и не видя в ней субъектности в силу ее подчиненности государству и исторической неспособности стать центром объединения, свой взор обращает на

² Нецелесообразно (лат.).

Запад и делает скалой христианского человечества Вечный Духовный Рим. Но при этом не стоит забывать, что в основе проекта всемирной свободной теократии Соловьева лежит идея Достоевского о Церкви как наилучшем общественном устройстве. Это та самая линия, которая очевидным образом свидетельствует о взаимовлиянии двух русских мыслителей, определивших направление интеллектуальных поисков всего грядущего Серебряного века.

Список литературы

- [1] Розенблюм Л.М. Творческие дневники Достоевского // Литературное наследство. М., 1971. Т. 83. С. 9—92.
- [2] Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель : Жизнь с Богом, 1977. 443 с.
- [3] Кибальник С.А. Спор о Церковном суде в романе «Братья Карамазовы» (Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьёв) // Проблемы исторической поэтики. 2018. № 2 (16). С. 140—157.
- [4] Соловьев Вл.С. Три речи в память Достоевского // Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. СПб. : Просвещение, 1912. С. 194—227.
- [5] Бонецкая Н.К. Предтечи русской герменевтики // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 90—99.
- [6] Соловьев Вл.С. История и будущность теократии // Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. СПб. : Просвещение, 1914. С. 243—643.
- [7] Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л. : Наука, 1976. С. 5—511.
- [8] Достоевский Ф.М. Записки из Мертвого дома // Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 4. Л. : Наука, 1972. С. 6—130.
- [9] Касаткина Т.А. «Христос вне истины» в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура. 1988. № 11. С. 113—120.
- [10] Соловьёв Вл.С. Духовные основы жизни // Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. СПб. : Просвещение, 1912. С. 309—423.
- [11] Достоевский Ф.М. Дневник Писателя // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23. Л. : Наука, 1980. С. 5—125.
- [12] Достоевский Ф.М. Бесы. Глава «У Тихона» // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л. : Наука, 1974. С. 5—31.
- [13] Юдахин А.А. Достоевский и «Римский вопрос» (1862—1865 гг.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 84. С. 50—64.

References

- [1] Rozenblyum LM. Dostoevsky's creative diaries. *Literaturnoye nasledstvo*. 1971;83: 9—92. (In Russian).
- [2] Solovyov SM. *Life and Creative evolution of Vladimir Solovyov*. Brussels: Zhizn's Bogom; 1977. 443 p. (In Russian).
- [3] Kibalnik SA. Dispute about Church court in the novel "Brothers Karamazov". *Problemy istoricheskoy poetiki*. 2018;2(16): 140—157. (In Russian).
- [4] Solovyov VIS. Three Speeches about Dostoevsky. In: Solovyov VI.S. *Collected works in 10 vol*. Vol. 3. St Petersburg: Prosveshenie publ.; 1912. P. 194—227. (In Russian).

- [5] Bonetskaya NK. Forerunners of Russian hermeneutics. *Voprosy filosofii*. 2014;4: 90—99. (In Russian).
- [6] Solovyov VI.S. History and future of theocracy. In: Solovyov VI.S. *Collected works in 10 vol.* Vol. 4. Saint Petersburg: Prosveshenie publ.; 1914. P. 243—643. (In Russian).
- [7] Dostoevsky FM. Brothers Karamazov. In: Fedor Dostoevsky. *Collected works in 30 vol.* Vol. 14. Leningrad: Nauka publ.; 1976. P. 5—511. (In Russian).
- [8] Dostoevsky FM. Letters from Dead House. In: Fedor Dostoevsky. *Collected works in 30 vol.* Vol. 4. Leningrad: Nauka publ.; 1972. P. 6—130. (In Russian).
- [9] Kasatkina TA. Christ outside the truth in Dostoevsky's works. *Dostoyvsky i mirovaya kul'tura*. 1998;11: 113—120. (In Russian).
- [10] Solovyov VI.S. Spiritual foundations of life. In: Solovyov VI.S. *Collected works in 10 vol.* Vol. 3. Saint Petersburg: Prosveshenie publ.; 1912. P. 309—423. (In Russian).
- [11] Dostoevsky FM. Diary of the writer. In: Fedor Dostoevsky. *Collected works in 30 vol.* Vol. 23. Leningrad: Nauka publ.; 1980. P. 5—125. (In Russian).
- [12] Dostoevsky FM. Demons. Chapter "At Tikhon". In: Fedor Dostoevsky. *Collected works in 30 vol.* Vol. 11. Leningrad: Nauka publ.; 1974. P. 5—31. (In Russian).
- [13] Yudakhin AA. Dostoevsky and Roman question (1862—1865). *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitranogo universiteta. Seriya 1. Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye*. 2019;84: 50—64. (In Russian).

Сведения об авторе:

Бессчетнова Елена Валерьевна — кандидат философских наук, школа философии и культурологии, факультет гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, Россия (e-mail: ebesschetnova@hse.ru).

About the author:

Besschetnova Elena V. — Candidate of Sciences (PhD), Faculty of Humanities, School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University, Moscow, Russia (e-mail: ebesschetnova@hse.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-44-58

Research Article / Научная статья

Dostoevsky's Christianity

Igor I. Evlampiev*, Vladimir N. Smirnov

Saint Petersburg State University,
7/9 Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation,
* yevlampiev@mail.ru

Abstract. The article refutes the widespread view that Dostoevsky's Christian beliefs were strictly Orthodox. It is proved that Dostoevsky's religious and philosophical searches' central tendency is the criticism of historical, ecclesiastical Christianity as a false, distorted form of the teaching of Jesus Christ and the desire to restore this teaching in its original purity. Modern researchers of the history of early Christianity find more and more arguments in favor of the fact that the actual teaching of Jesus Christ is contained in that religious movement, which the church called the Gnostic heresy. The exact philosophical expression of the teaching of Christ was received in the later works of J.G. Fichte, whose ideas had a strong influence on the Russian writer. Like Fichte, Dostoevsky understands Christ as the first person who showed the possibility of revealing God in himself and gaining divine omnipotence and eternal life directly in earthly reality. In this sense, every person can become like Christ. Dostoevsky's main characters walk the path of Christ and show how difficult this path is. The article shows that Dostoevsky used in his work not only the philosophical version of true (Gnostic) Christianity developed by German philosophy (Fichte, Schelling, Hegel), but also the key motives of the Gnostic myth, primarily the idea that our world, filled with evil and suffering, is created not by the supreme, good God-Father, but by the evil Demiurge, the Devil (in this sense, it is hell).

Keywords: Orthodox Christianity, true Christianity, Gnostic Christianity, J.G. Fichte, the identity of God and man, Gnostic myth, the idea of immortality

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was carried out as a part of the project of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) “The Image of Jesus Christ in the Philosophical Worldview of F. Dostoevsky and in Russian and European Philosophy and Literature of the XIX — Early XX Century,” grant no. 18-011-90003.

Article history:

The article was submitted on 24.01.2020

The article was accepted on 22.10.2020

© Evlampiev I.I., Smirnov V.N., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

For citation: Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 44—58. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-44-58

Христианство Достоевского

И.И. Евлампиев*, В.Н. Смирнов

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9,
* yevlampiev@mail.ru

Аннотация. Опровергается популярное мнение о том, что христианские убеждения Достоевского были строго православными. Доказывается, что главной тенденцией религиозно-философских исканий Достоевского является критика исторического, церковного христианства как ложной, искаженной формы учения Иисуса Христа и стремление восстановить это учение в его исходной чистоте. Современные исследователи истории раннего христианства находят все больше аргументов в пользу того, что истинное учение Иисуса Христа содержится в том религиозном течении, которое церковь назвала гностической ересью. Точное философское выражение учения Христа получило в поздних работах И.Г. Фихте, идеи которого оказали сильное влияние на русского писателя. Достоевский, как и Фихте, понимает Христа как первого человека, показавшего возможность явить в себе Бога и обрести божественное всемогущество и вечную жизнь непосредственно в земной действительности. В этом смысле каждый человек может стать подобным Христу; главные герои Достоевского идут путем Христа и показывают, насколько сложным является этот путь. В статье показано, что Достоевский использовал в своем творчестве не только философскую версию истинного (гностического) христианства, разработанную немецкой философией (Фихте, Шеллинг, Гегель), но и ключевые мотивы гностического мифа, прежде всего представление о том, что наш мир, наполненный злом и страданиями, создан не высшим, благим Богом-Отцом, а злым Демургом, дьяволом (в этом смысле он является адом).

Ключевые слова: ортодоксальное христианство, истинное христианство, гностическое христианство, И.Г. Фихте, тождество Бога и человека, гностический миф, идея бессмертия

Информация о финансировании и благодарности. Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-90003 «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX — начала XX века».

История статьи:

Статья поступила 24.01.2020

Статья принята к публикации 22.10.2020

Для цитирования: *Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 44—58. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-44-58*

Dostoevsky has long been recognized as a great writer and a great thinker and philosopher. He is included on an equal footing with the most prominent thinkers of the past in the history of European and Russian philosophy. Researchers

confidently speak of his influence on the most prominent representatives of contemporary philosophy, not just the Russian one, which is more or less obvious, but also Western philosophy — Nietzsche, Bergson, Spengler, Sartre, Camus, and others. Nevertheless, while agreeing on these general statements, philosophers and literary scholars sharply differ from each other as soon as it comes to the specific content of the writer's religious and philosophical worldview.

A key point of divergence is the nature of Dostoevsky's religiosity. Here two polar opinions have long been identified, which cannot be recognized as valid precisely because of their critical reflection of each other. On the one hand, beginning with Bulgakov's classic works *Ivan Karamazov as a Philosophical Type* (1901) and *The Russian Tragedy* (1914), which were published at the beginning of the 20th century, a continuous flow of research has been continuing to this day, proving that all of Dostoevsky's work is a strict and exact artistic expression of the Orthodox, Church teaching. On the other hand, the aforementioned French philosophers J.-P. Sartre and A. Camus found in the texts of the Russian writer the basis for their views, which they defined as atheistic existentialism. Albert Camus, in his analysis of the stories of two of Dostoevsky's seminal characters — Kirillov in *Demons* and the hero of *The Sentence*, a part of *A Writer's Diary* of 1876 — saw in their views a conscious opposition to traditional Christian religiosity [1. PP. 81—86]. Since these characters are portrayed with remarkable penetration and sympathy, showing that Dostoevsky at least partially accepts the truth they proclaim, Camus confidently concludes their author's atheistic convictions.

However, both solutions to the problem of Dostoevsky's religiosity, using only one layer of his ideas, are difficult to recognize as correct. The writer's religious views' most indisputable quality is their strange inconsistency, hosting the combination of incredibly different, almost opposite beliefs. Not only Dostoevsky's characters, but he himself in *A Writer's Diary* and manuscript texts not intended for the eyes of others, demonstrates both adherence to faith, and, as it seems, in its quite traditional forms, and a resolute criticism of church tradition.

The solution to the writer's religiosity must be sought on a path that runs between these two positions, that is, between atheism and the traditional Orthodox faith. However, this raises the question of what this *in-between* means. Dmitry Merezhkovsky gave an incredibly famous interpretation of Dostoevsky's work in this spirit. Comparing the religious worldviews of the two Russian writers in his book *L. Tolstoy and Dostoevsky* (1903), Merezhkovsky calls Tolstoy "the visionary of the flesh" and Dostoevsky "the visionary of the spirit." Merezhkovsky prophetically predicted the necessity of uniting their religious truths in a single and final religion of the Holy Spirit, the one of the Third Testament, which will replace historical Christianity, outdated and not meeting the needs of modern humankind [2]. Merezhkovsky considers this coming anticipation, but only vague one, to be Dostoevsky's most important prophecy. Considering that Dostoevsky himself failed to realize this prophecy fully, Merezhkovsky attempted to bring it to its logical conclusion. Joined by Zinaida Gippius and Dmitry Filosofov, he "founded" the

religion of the Holy Spirit in 1908 [3. PP. 108—109]. This dramatic but not very deliberate action casts doubt on the correctness of Merezhkovsky's religious attitudes, and it also casts doubt on his interpretation of Dostoevsky's work.

In effect, Dostoevsky was so far ahead of his time that none of his closest contemporaries even came close to understanding his best works. Only early 20th-century philosophers started unraveling Dostoevsky's insights, but they still failed to express them clearly and definitively. To uncover the great writer and thinker's ideas, one must turn not to his ordinary interpreters and critics but equally great ones. Merezhkovsky was right when he tried to make sense of Dostoevsky's religious quest by comparing him with Leo Tolstoy and F. Nietzsche. Many perceptive readers of their works have noticed some deep "kinship" of these great personalities.

Leo Tolstoy entered the history of Russian philosophy and social thought because of his original ideas and apparent opposition to the Orthodox Church and historical Christianity. At the same time, Tolstoy emphasized that his efforts were aimed not at creating some new religious doctrine, rather at restoring the doctrine of Jesus Christ in its original form, that is, at *returning to the authentic Christianity*, in relation to which historical, ecclesiastic Christianity is a *recent distortion*. Thereupon, Tolstoy even denied the essential novelty of his religious-philosophical writings, claiming that he was merely summarizing those quests which many of the significant religious figures of mankind before him had carried out.

Church representatives and Orthodox personalities tried and are still trying to portray Tolstoy as a marginal figure in Russian thought, arguing that his religious position is far removed from the dominant trend of Russian religious philosophy. While this view is quite common, it disaccords with reality. A careful and accurate analysis of Tolstoy's late religious-philosophical teaching shows that both in its original principles and its most important results, it corresponds to all Russian religious thought's premier aspirations. Incredibly vivid is the coincidence of the contours of the philosophical concepts of Tolstoy and Vladimir Solovyov since the system of the latter is considered to be the most thorough and full-fledged expression of the tradition of Russian professional philosophy [4]. Solovyev conveyed quite directly and plainly the foremost sense of his aspirations, which coincided with Russian philosophy's general aspirations when he delivered a lecture *On the Decline of the Medieval Worldview* in 1891. Whoever reads its transcript is carefully realizing that by *medieval worldview*, Solovyev means church, historical Christianity, which categorically does not correspond to the new European and Russian culture and has long been a factor that hinders the spiritual development of European humanity. Like Tolstoy and many Russian and European thinkers before him, Solovyev recognizes the urgent need to restore authentic, original Christianity, radically distorted throughout the time.

In Dostoevsky's work, we find a desire to restore authentic Christianity in no less severe form than in Tolstoy's, except without deliberate criticism of the church. The rigidity of censorship, especially the ecclesiastical one, has to be borne in mind

in Dostoevsky's time. Dostoevsky was able to say everything he wanted. He became a thinker who expressed the primary aspiration of Russian philosophy in the most radical and profound form so that even in our day, few are yet able to appreciate the courage and innovation of his prophecies about the fate of Christianity.

Only in the twentieth century do historians and philosophers finally begin to understand what the teaching of Jesus Christ genuinely was, when and by whom it was distorted in history, replaced by a false church teaching, which is more a modernized version of Judaism than *Christianity proper*. Understandably, the process of replacing one doctrine with another could not have been instantaneous, and for a long time, the two doctrines co-existed and fought over the minds of men. However, at some point, for the sake of final triumph, the church had to outlaw the proponents of the original, unadulterated Christian doctrine. Here we need to pay attention to a defining feature of Christianity in comparison with other world religions. Only Christianity has a strictly defined heresy concept, meaning that free discussion of the original principles of doctrine is strictly forbidden, and believers are ordered to submit unconditionally to the church's authority. This proves most distinctly that the church did not rely on tradition and the teachings of the founder of the new religion in its struggle with its dominant opponents, but that it had to use the state's power and authority. The notion of heresy was needed to silence once and for all those who continued to be faithful to the precepts of the Master. The hypothesis that it was in *heresies* that we should look for the true original Christianity was first justified in Walter Bauer's famous 1934 work *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* [5] (for an account of contemporary arguments in favor of this position, ref. [6]).

The first heresy, the memory of which survives in history, tells us what true Christianity, the undistorted teachings of Jesus Christ, really was. As early as 180 A.D., the first work that sharply criticized the "wrong" Christians appeared: Irenaeus' *Against Heresies*. Let us think about this paradoxical fact. There is still no canon of fundamental Christian texts, not even a hint of dogma, Christians are still a marginal and persecuted religious community in the Roman Empire (Irenaeus himself died a martyr's death during the persecution of Septimius Severus), yet the Roman Church is already concerned about the fight against *heresies*. One may wonder, how was it possible in that era to distinguish a heretic from a non-heretic if there were no clear criteria for distinguishing the essence of doctrine?

Furthermore, such criteria obviously could not exist due to the lack of canon and dogmatics. According to church tradition, the answer to this question is given by Marcion of Sinope's story, the first and most dangerous heretic in history. The most important fact from his biography, which fortunately has been preserved in history, is that in 144, he accused the Roman Christian community that the Roman hierarchs were interpreting Jesus Christ's teachings in a distorted way¹. Therein lies

¹ In support of his position, he presented the ancient Gospel of the Lord, which formally looks like an abridged version of the Gospel of Luke. Tertullian and Epiphanius of Salamis, the famous critics of Marcion of Sinope, who wrote polemical works against him (the former half a century after

the answer to the question posed above. The first heretics were those who remained faithful to the precepts of Christ and accused the rapidly gaining church of radically distorting his teachings.

When the church had not yet become a sufficiently influential organization in the pagan Roman Empire, it was hardly in grave danger of various alternative Christian communities busy developing their versions of the original doctrine, however exotic they might be. However, those who claimed that they were the Truth, the Way, and the Life revealed by Jesus Christ, and who accused the new church of betraying Christ and his Way, were a deadly peril to it. If the ordinary believers in their masses doubted the succession of the church hierarchs from Christ, their authority and the church's very existence would end. The peculiar phenomenon of heresy born at the same time as orthodoxy (the church tradition attributes the beginning of the Gnostic heresy to the first century) shows clearly that it is not heresy at all, but the original, true Christianity, whose authentic testimony the church later tried to destroy completely. The fact that the fourth century was the last century in which this *heresy* became widespread is also quite natural. Not long after Christianity became the state religion, the church got into its hands a powerful apparatus of power and, above all, silenced those who continued to insist that it was they who carried the Truth revealed by Jesus Christ.

Nevertheless, the doctrine did not disappear; it became a purely intellectual trend and was preserved and developed in original philosophical systems. The first such system emerged as early as the ninth century, in John Scotus Eriugena's *The Division of Nature*. Further on, a succession of great Gnostic thinkers followed, as if transmitting to one another an oath of allegiance to the actual teachings of Jesus Christ. We may mention Joachim of Fiore, Meister Eckhart, Nicholas of Cusa, Jakob Böhme, Gottfried Leibniz. But the final understanding of the tragic duality of Christianity and the final realization of the necessity of restoring its ancient, valid version for the salvation of European culture came at the turn of the 18th and 19th centuries in German philosophy. J.G. Fichte expressed the meaning of the historical opposition between orthodox and Gnostic (authentic) Christianity, especially clearly in his later religious-philosophical writings.

For the first time, Fichte makes it clear that there are two versions of Christianity in history, and it is the one associated with Gnosticism that the German philosopher considers the true one, developing the teachings of Jesus Christ — as they are outlined in the Gospel of John. "There are in our opinion two very different forms of Christianity: — the one contained in the Gospel of John, and the other in the writings of the Apostle Paul; to which latter party, the other Evangelists, for the most part, and particularly Luke, belong" [8. P. 107]. As has already been

Marcion's speech, the latter two centuries later), accused him of sacrilegious desecration of the sacred text. However, modern scholars have proved Marcion right in his dispute with the Roman Church based on careful textual analysis. In reality, Marcion's Gospel of the Lord is indeed an ancient text, based on which the Gospel of Luke was created no earlier than the middle of the second century [7].

mentioned, genuine Christianity posed menace to the church's gaining power. Therefore, the institute vehemently persecuted its adherents, and almost at all periods, there were very few of them among people: "According to our opinion, <...> Christianity has never yet attained a general and public existence in its purity and truth, although it has, at all times, attained a true life, here and there, in individual minds" [8. P. 210]. This means that Christianity (genuine Christianity!) has not yet revealed its real, providential significance in history. "But Christianity, and particularly John, stands alone and isolated, as a wonderful and inexplicable phenomenon of Time, without precedent and without succedent" [9. P. 383]. Nevertheless, Fichte believes that it has yet to become a powerful spiritual force, and only when this happens will civilization overcome all the negative trends in its development and have a chance for a prosperous future.

The primary distortion that has been introduced into the original, true Christianity in ecclesiastical tradition, according to Fichte, is that the Jewish idea of the Fall has been introduced into the latter; as a result, man has been understood as a radically sinful and imperfect being, separated from God, unable to discover in himself the divine capacity for creation. In contrast, the teaching of Christ in its original, undistorted form is based on the principle of the inseparable unity, even *identity*, of God and human. "An insight into the absolute unity of the Human Existence with the Divine is certainly the profoundest Knowledge that man can attain. Before Jesus, this Knowledge had nowhere existed; and since his time, we may say down even to the present day, it has been again as good as rooted out and lost, at least in profane cognition. Jesus, however, was evidently in possession of this insight; as we shall incontestably find, were it only in the Gospel of John, as soon as we ourselves attain it" [9. P. 390]. In this sense, Jesus is not a unique being, perceived as "God incarnate." Being originally human, he managed to reveal a unity-identity with God and to make it useful in his life. Jesus is unique only because his life's work is preserved in history through the testimony left by his disciple John. All the people after him can no longer doubt that they too have precisely the same opportunity to reveal God in themselves and to become divine beings entirely like Jesus. As Fichte argues, every person is an original *guise* of God, and only insufficient will, desire, and inner freedom prevent people from becoming as visible a manifestation of God as Jesus was. "Now God also dwells originally, likewise in a peculiar Form, in all other surrounding Individuals, notwithstanding that he remains concealed from most of them in consequence in their personal, individual Will, and their want of the highest Freedom, and thus is not actually manifested either in themselves or in their conduct towards others" [9. P. 459].

Dostoevsky's religious views very accurately mirror and repeat the provisions of Fichte's religious doctrine. It is not an accidental coincidence; it can already be considered that Fichte influenced Dostoevsky [10]. In the 1877 draft of *A Writer's Diary*, we find an understanding of Christianity that faithfully reproduces its interpretation in Fichte's philosophy: "Christianity is the proof that God may be

contained in man. It is the greatest idea and the greatest glory of man that he could attain" [11. P. 228]. A statement from the draft to the novel *Demons* has a similar meaning: "Christ came so that mankind might learn that the earthly nature of the human spirit could appear in such heavenly splendor, in reality, and in the flesh, not just in a dream and in an ideal, that it was both natural and possible" [12. P. 112]. For Dostoevsky, Christ appears as a demonstration of a *human's* capacity to appear in *heavenly splendor* (i.e., to reveal the divine origins), which means that he must be understood not as God, but as a man who is no different from all other men. Even more understanding Christ as solely a man comes through in a statement from the 1876 drafts of *A Writer's Diary*: "Christ is God, as much as the Earth could manifest God" [13. P. 244]. Even for Christ, Dostoevsky *denies the fullness of God's manifestation*. Christ, like any human being, has an earthly, i.e., limited, corporeal form. Therefore, when *containing* God, he can embrace Him only within limits set by the earthly nature.

With this interpretation of Jesus' essence, He is an absolute ideal, and every man should strive to fully achieve the likeness to Christ. In the April 1864 manuscript fragment, written the day after the death of the writer's first wife Maria Dmitrievna Isaeva, Dostoevsky reflects on the appearance of Christ as the emergence of "*the ideal of the man in the flesh*." The fulfillment of this ideal, the making of every man fully Christ-like, is indicated by the concept of *Christ's Paradise* and is interpreted as "the ultimate goal of mankind" [14. P. 172—173], the reaching of which will transfer mankind to a supernatural, mystic state of absolute life, devoid of all negative attributes of our mundane existence. That is also mentioned in the statement of one of the *Demons'* characters. It goes in the preliminary manuscript: "Imagine that everyone is Christ — well, would the present staggering, perplexing, pauperism be possible? Whoever does not understand this understands nothing of Christ and is not a Christian. If men had not the slightest idea of the state or any science but were all like Christ, would it be possible that there would not immediately be a paradise on earth?" [12. P. 192—193]. It is not by chance that the hero who has gone the furthest in the direction of being Christlike is Father Zosima, the Elder from *The Brothers Karamazov*. He sees the features of a perfect, heavenly existence in the imperfect earthly reality and calls people to transform the world through the same self-transformation. Zosima grasped: "<...> look around you at the gifts of God, the clear sky, the pure air, the tender grass, the birds; nature is beautiful and sinless, and we, only we, are sinful and foolish, and we don't understand that life is heaven, for we have only to understand that and it will at once be fulfilled in all its beauty, we shall embrace each other and weep" [15. P. 272].

Dostoevsky could have also borrowed the latter belief from the religious-philosophical teachings of Fichte, which are the central theme of his work *The Way Towards the Blessed Life* (as its title itself attests). According to Fichte, an individual embracing true Christianity and living according to it will not only be transformed personally but will see the world transformed into the perfect and good

one (although before the religious conversion, the world may be seen as filled with suffering and evil). "It would be unworthy of our picture of Religion were we still to insist, and set forth specially, that to it there is no longer anything displeasing and deformed in the World, but that all things, without exception, are to it a source of the purest Blessedness. Whatever exists, *as* it exists, and *because* it exists, labours in the one Eternal Life service, and in the system of this development so it must be. To desire, wish, or love anything otherwise that as it is, would be either to desire no Life at all, or else to desire Life in a less perfect manifestation. <...> There is no more striking proof that the Knowledge of the True Religion has hitherto been scarce among men, and that in particular it is a stranger in the prevailing systems, than this, that they universally place Eternal Blessedness beyond the grave, and never for a moment imagine that whoever will, may here, and at once be Blessed" [8. P. 267—268].

Eternal Blessedness is incompatible with the tragedy of death. No wonder that Fichte denies the essentiality of death. It appears to the German philosopher as an empirical *facade*, only an *external* rupture in the stream of eternal life, which the truly religious person is involved in and distinctly aware of. Fichte finds an example of that understanding of death and human immortality in the Gospel of John's story of the Raising of Lazarus. For there Jesus Christ says: "<...> He that heareth my word, and believeth on him that sent me, *hath* eternal life, and is *passed* from death unto life. <...> The hour is coming, and now is, when the dead shall hear the voice of the Son of God: and they that hear shall live" [9. P. 394] (John 5:24—25; italics by Fichte — I.E., V.S.). Jesus directly rejects the Jewish and Church-Christian concept of eternal life in the kingdom of heaven, beyond the earthly existence. He states that man is immortal and has eternal life precisely as an earthly life, which empirical death interrupts relatively, not absolutely, i.e., only transforms it from one earthly form to another. Here is how Fichte conveys Christ's words: "Union with me is union with the Eternal God and his Life, and the certain assurance thereof; so that in every moment of time, he who is so united with me, is in complete possession of Eternity, and places no faith whatever in the fleeting and illusive phenomena of a birth and a death in Time, and therefore needs no re-awakening as a deliverance from a death in which he does not believe" [9. P. 395].

The same understanding of immortality is distinctive for Dostoevsky. Of course, he could not directly express ideas that radically contradicted church doctrine — it was impossible under the rigid censorship present in 19th-century Russia. Nevertheless, Dostoevsky expressed his idea of immortality through his characters' thoughts and stories: by connecting their judgments on this topic, one can quite unambiguously reconstruct the writer's views. First of all, it is necessary to recall the judgment of Kirillov, who, in response to Stavrogin's question (*Demons*) about whether he has become a believer in "future eternal life," answers: "No, not future eternal, but here eternal" [16. P. 188]. The same Kirillov, replying to Stavrogin's perplexity concerning his decision to commit suicide, explains that he is not afraid of death: "Life is, and death is not at all" [16. P. 188]. More specific and detailed corresponding "model" of immortality based on the idea of the

composition of our earthly universe from a set of relatively independent worlds into which people pass after death from our world, is stated by Svidrigailov (*Crime and Punishment*): "Ghosts are, as it were, shreds and fragments of other worlds, the beginning of them. A man in health has, of course, no reason to see them, because he is above all a man of this earth and is bound for the sake of completeness and order to live only in this life. But as soon as one is ill, as soon as the normal earthly order of the organism is broken, one begins to realise the possibility of another world; and the more seriously ill one is, the closer becomes one's contact with that other world, so that as soon as the man dies he steps straight into that world. I thought of that long ago. If you believe in a future life, you could believe in that, too" [17. P. 221].

The most important thing here is that all these worlds are only relatively, not absolutely separated. They do not divide human life into incompatible and opposing parts (earthly and heavenly), as expected in the Kingdom of Heaven's church doctrine. Dostoevsky clearly emphasizes the close relationship and mutual influence of the different worlds and the different parts of man's "earthly eternal" life. This idea is clearly expressed in the story *The Dream of a Ridiculous Man* from 1877 *A Writer's Diary*. After his suicide, the protagonist finds himself in the "afterworld." He is surprised to discover that it is neither "heaven" nor "hell" in the sense of Church teaching, but a world completely similar to our one, only more perfect, mystically transformed by the efforts of people — the very efforts about which Dostoyevsky's mystical heroes, Kirillov and Father Zosima speak. The most important sign of this world's perfection and its inhabitants is the disappearance of the fear of death since death itself is understood by people in its true essence — as a relative boundary between different forms of their eternal life. Inhabitants of the perfect world not only know that after death they have an existence utterly similar to earthly life, but they also keep ties and some semblance of earthly communication with the dead people who have passed into other worlds: "One might think that they were still in contact with the departed after death and that their earthly union was not cut short by death" [18. P. 114].

However, the meaning of life in each of the worlds endures: people must, to the maximum extent possible, transform their personalities to the state closest to the ideal set by Christ, and thus transform the world to the state of paradise on the earth. And the more personalities fulfill this "task" that Christ has given, the closer the world will become to absolute perfection. One day in one of the worlds, and then in all of them, this absolute perfection will be achieved, and existence will enter a state of absolute unity, "union," in which people will also merge into a kind of organic whole while maintaining their own identity and relative autonomy within that whole. This ultimate perspective of human and cosmic development is briefly outlined in the story *The Dream of a Ridiculous Man*, where it is said of the people of the other world, into which the hero found himself after his suicide: "They had no temples, but they had a real living and uninterrupted sense of oneness with the whole of the universe; they had no creed, but they had a certain knowledge that

when their earthly joy had reached the limits of earthly nature, then there would come for them, for the living and for the dead, a still greater fullness of contact with the whole of the universe" [18. P. 114]. Dostoevsky described more clearly the state of the final *universal synthesis* of existence in a manuscript sketch on the death of his first wife. Calling this state "the future, heavenly life", he presents it as a result of the historical development of humanity itself, not as the action of God carrying people into the otherworldly kingdom of heaven: "What is it, where is it, on what planet, in what center, whether in the final center, that is in the bosom of the universal synthesis, that is God? — we do not know. <...> Christ himself preached his doctrine only as an ideal. He himself foresaw that until the end of the world, there would be struggle and development (the doctrine of the sword), for this is the law of nature, because on earth life is developing, and there is existence, full synthetically, eternally enjoying and fulfilling, for which, therefore, "there will be no more time." <...> But if the man is not human, what will his nature be? <...> It is the fusion of the full self, that is, of knowledge and synthesis with everything. "Love everything as yourself." <...> How each self will rise then — in the total synthesis — is hard to imagine. But the living, not dead even to the achievement and reflected in the final ideal — must come to life in the final, synthetic, infinite life. We will be — faces, not ceasing to merge with everything, not encroaching or marrying, and in various ranks (In my Father's house are many mansions). Everything will then feel and know itself for all eternity. But how it will be, in what form, in what nature, it is difficult for man to imagine definitively" [14. P. 173—175].

Thus, in his philosophical views, Dostoevsky followed the tradition of German philosophy (Fichte, Schelling, Hegel), which gave a modern elaboration of Gnostic Christianity's principles. Like any developed religious teaching, Gnostic Christianity contains not only a system of essential theoretical principles for explaining man, which gave rise in history to a profound philosophical tradition called *mystical pantheism* or the *philosophy of pan-unity* but also a *system of myths* that were well known and to which the Church fighters against heresies directed their criticism. It seems natural that having accepted Gnostic Christianity in its philosophical expression, Dostoevsky could not wholly bypass and ignore its mythology. As a great artist, he could not fail to understand the enormous power of myth, which sometimes provides a much more visible and accessible expression of some complex religious truths than long philosophical reasoning (examples of such myths were given in his time by Plato).

Although it is not that simple to spot the influence of Gnostic mythology on Dostoevsky's work, there is already an extensive literature on the subject. The religious position of Ivan Karamazov (his "rebellion") is incredibly vivid in this sense: he acknowledges the existence of God but does not accept the world created, as it is filled with evil and suffering and makes one doubt the goodness of the Creator. There we may behold the famous Gnostic myth according to which the evil

Demiurge Yaldabaoth, begotten by the lowest divine aeon Sophia created our world, rather than the true virtuous God-Father.

In this context, the strange feature of Jesus Christ portrayed by Ivan Karamazov in his *The Grand Inquisitor* poem is not coincidental. Christ himself *does not know for sure* whether he is the son of God [19]. This follows from the description of Jesus' state when he was tempted by the Devil, who lifted Lord to the temple's pinnacle and offered to throw himself down to demonstrate how the angels sent by God the Father would save him. The Grand Inquisitor describes Jesus' condition thus: "*If Thou wouldst know whether Thou art the Son of God then cast Thyself down, for it is written: the angels shall hold him up lest he fall and bruise himself, and Thou shalt know then whether Thou art the Son of God and shalt prove then how great is Thy faith in Thy Father*" [15. P. 232—233; italics by the authors. — *I.E., V.S.*]. In the following words of the Devil, as conveyed by the Grand Inquisitor, there is an even more daring thought: "Thou didst know then that in taking one step, in making one movement to cast Thyself down, Thou wouldst be tempting God and have lost all Thy faith in Him, and wouldst have been dashed to pieces against that earth which Thou didst come to save. And the wise spirit that tempted Thee would have rejoiced" [15. P. 233]. This means that Jesus *is not* the Son of God in a sense implied by Church teaching (i.e., he is not the second person of the Trinity). He is a mere man who has managed to discover the divine depth in himself and to gain some element of divine omnipotence. He understands that doubt or weakness can lead him to lose those elements, and then he will turn into a simple, powerless man. All this corresponds precisely to the understanding of Jesus Christ in Gnostic myth: Jesus appears there as a great prophet and teacher, who for the first time revealed God in himself and urged people to follow his path. It is no accident that Dostoevsky forces his leading characters to do just that — to follow the way of Christ, to try to become exactly like him. This *imitation of Christ* is especially evident in the image of Prince Myshkin in *The Idiot*, whom Dostoevsky himself called *Prince Christ* in his plot sketches.

The myth of the creation of our world by the evil Demiurge is evident in *Crime and Punishment*. At the very beginning of the novel, Raskolnikov meets the drunk official Marmeladov, who delivers a monologue about the Last Judgement (!) where all sinners will be forgiven, including those like himself, whom in Marmeladov's imagination the Judge calls with these words: "Swine you are! Of the image of the beast and of his seal; but come, you, too!" [17. P. 21]. The "image of the beast and his seal" is from the *Book of Revelation* of John the Apostle, where he thus denotes voluntary servants of the Antichrist, that is, the most hardened sinners. It seems a strange paradox, since Marmeladov and other *drunkards* (according to Dostoyevsky's definition) like him are a great mass of wholly harmless and suffering people. The mystery of such a responsible naming of ordinary people is solved if we look at the preliminary manuscript version of the same monologue, where Marmeladov utters more expressive words: "We are God's children, we live in the furnace" [20. P. 87]. *Furnace* is hell; Marmeladov claims

that our world is hell. That makes the definition of ordinary people the Antichrist's servants understandable. If our world is hell, then its creator and ruler is the Devil, i.e., the Antichrist, and then all people are indeed servants of the Antichrist, although not everyone grasps that. Here we can guess the notion as mentioned earlier that our world was created by the evil Demiurge, who deceives people by posing as the only God-Creator.

The fact that St. Petersburg, appearing on the pages of the novel, can be called a "hellish city" has already been noted more than once in the research literature. The symbolist poet and literary critic N.Y. Abramovich mentioned this eloquently in his book *Christ of Dostoevsky* (1914) [21]. Dostoevsky uses a variety of artistic devices to create an image of the hellish world. It is worth mentioning that nowhere in his oeuvre is the word "devil" used as often as in *Crime and Punishment*, where it appears almost 90 times (for example, in *The Idiot*, just over 20 times).

Researchers have already noted the presence of other elements of the Gnostic myth in *Crime and Punishment*. Sonya Marmeladova may be perceived as Sophia [22], as that divine essence (aeon) that created the Demiurge who, in turn, created our world. According to the Gnostic myth, Sophia, trying to correct her "cosmic mistake" related to the birth of Demiurge, descends into the world he had created to help people to free themselves from evil and suffering. Yet she is captured by the forces of evil, which turn her into a simple woman (in one version of the myth, they degrade her to a prostitute!). It has also been recorded that many of Raskolnikov's traits and elements of his story hint at his likeness to Jesus Christ [23]. Summarizing all these observations, one can conclude that there is an apparent realistic and socio-psychological plan of depiction in the novel and a *mystical-mythological* one, in which many elements of the Gnostic myth are coherently presented [24].

A consistent expression of one of the Gnostic myth variants can also be found in the novel *The Idiot*, where, as we have already noted above, the main character is the incarnation of Jesus Christ in his Gnostic sense [25].

Thus, the research material accumulated to date allows us to assert with sufficient confidence that Dostoevsky, following the German philosophers of the first half of the 19th century (Schelling and Fichte), consistently developed the modern version of Gnostic Christianity and gave it original philosophical refraction in his work. The fact that Dostoevsky's ideas had a decisive influence not only on Russian but also on Western philosophy and culture in the 20th century proves that his conviction that original, Gnostic Christianity is much more in tune with the modern era and contributes more to the spiritual development of humanity than historical, church-based Christianity, whose dominance over centuries of history was one of the factors that led European civilization to a profound spiritual crisis.

References

- [1] Camus A. The myth of Sisyphus. Essay on absurdity. Camus A. *Rebellious man. Philosophy. Politics. Art*. Moscow: Republic; 1990. P. 23—100. (In Russian).

- [2] Merezhkovsky DS. *L. Tolstoy and Dostoevsky*. Moscow: Nauka publ.; 2000. 588 p. (In Russian).
- [3] Gippius ZN. About the former (1899—1914). Gippius ZN. *Works. Vol. 8. Diaries: 1893—1919*. Moscow: Russian book; 2003. 576 p. (In Russian).
- [4] Evlampiev II, Matveeva IYu. Religious teachings of L. Tolstoy and Vl. Solov'ev and the problem of the unity of Russian religious philosophy. *Historical and Philosophical Yearbook 2019*. Vol. 34. Moscow: Aquilon; 2019. P. 222—249. (In Russian).
- [5] Bauer W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie, Band 10). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck); 1934. 247 p.
- [6] Ehrman BD. *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press; 1993. 426 p.
- [7] Klinghardt M. Marcion's Gospel and the New Testament: Catalyst or Consequence? *New Testament Studies*. 2017;63(2): 318—323.
- [8] Fichte IG. The Characteristics of the Present Age. Fichte IG. *The Popular Works*, transl. by W. Smith, 4-th ed. in 2 vols. Vol. 2. London: Trubner & Co., Ludgate Hill, 1889. P. 1—288.
- [9] Fichte IG. The Way Towards the Blessed Life. Fichte IG. *The Popular Works*, transl. by W. Smith, 4-th ed. in 2 vols. Vol. 2. London: Trubner & Co., Ludgate Hill, 1889. P. 289—496.
- [10] Evlampiev II. Dostoevsky and Fichte. *Dostoevsky. Materials and research*. Vol. 21. St. Petersburg: Nestor-History; 2016. P. 274—290. (In Russian).
- [11] Dostoevsky FM. Writer's diary for 1877. Handwritten editions. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 25. Leningrad: Nauka publ.; 1983. P. 226—229. (In Russian).
- [12] Dostoevsky FM. Demons. Handwritten editions. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 11, Leningrad: Nauka publ.; 1974. P. 58—308. (In Russian).
- [13] Dostoevsky FM. <Notes to the "Diary of a writer of 1876" from workbooks>. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 24. Leningrad: Nauka publ.; 1982. P. 66—314. (In Russian).
- [14] Dostoevsky FM. Records of journalistic and literary-critical nature from notebooks and notebooks of 1860—1865. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 20. Leningrad: Nauka publ.; 1976. P. 152—205. (In Russian).
- [15] Dostoevsky FM. Brothers Karamazov. Books I—X. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 14. Leningrad: Nauka publ.; 1983. 512 p. (In Russian).
- [16] Dostoevsky FM. Demons. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 10. Leningrad: Nauka publ.; 1974. 517 p. (In Russian).
- [17] Dostoevsky FM. Crime and Punishment. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 6. Leningrad: Nauka publ.; 1973. 424 p. (In Russian).
- [18] Dostoevsky FM. The Writer's Diary for 1877. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 25. Leningrad: Nauka publ.; 1983. P. 5—223. (In Russian).
- [19] Tikhomirov BN. Christ and Truth in the Poem by Ivan Karamazov "The Grand Inquisitor". Tikhomirov BN. "...I am engaged in this mystery, because I want to be a man." *Articles and essays about Dostoevsky*. St. Petersburg: Silver Age; 2012. P. 92—124. (In Russian).
- [20] Dostoevsky FM. Crime and Punishment. Handwritten editions. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 7. Leningrad: Nauka publ.; 1973. P. 5—212. (In Russian).
- [21] Abramovich NYa. *Christ of Dostoevsky*. Moscow; 1914. (In Russian).
- [22] Novikova E. Sonya and Sophia (FM. Dostoevsky's novel "Crime and Punishment"). *Dostoevsky and World Culture*. Almanac No. 12. Moscow: Rarity-Klassika plus; 1999. P. 89—98. (In Russian).

- [23] Tarasova NA. Christian theme in "Crime and Punishment" in the context of the study and interpretation of the writer's religious views. *Dostoevsky and World Culture*. Almanac No. 32. St. Petersburg: Silver Age; 2014. P. 21—46. (In Russian).
- [24] Evlampiev II. "Crime and Punishment": a mystical novel about the birth of the Savior in the world of the evil Demiurge. *Soloviev studies*. 2020;(3): 140—156. (In Russian).
- [25] Moskvina EV. Gnostic myth about salvator salvatus and its elements in the novel by F.M. Dostoevsky's "The Idiot". *Dostoevsky and world culture. Philological journal*. 2018;(3): 69—91. (In Russian)

About the authors:

Evlampiev Igor I. — D.Sc. in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia (e-mail: yevlampiev@mail.ru)

Smirnov Vladimir N. — post-graduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia (e-mail: pustota94@yandex.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-59-71

Научная статья / Research Article

Типажи «кротких» и «гордых» женских образов Ф.М. Достоевского как исследование вопроса о добродетели

А.А. Косорукова^{*}, У.В. ЗубковаРоссийский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6,
^{*} kosorukova_aa@rudn.ru

Аннотация. Проведен анализ типажей «кротких» и «гордых» женских образов в произведениях Ф.М. Достоевского в связи с типологиями образов писателя у литературоведов Н.А. Добролюбова, В.Ф. Переверзева и А.А. Гизетти. Статья обращается к классическим авторам раннего критического осмысления творчества Достоевского, которые проводили разделение женских образов на два противоположных типа «кротких» и «гордых». При этом в статье подчеркивается идея о том, что в полифоническом мире Достоевского каждый литературный герой обладает многогранным сознанием, из-за чего прямое дихотомическое деление на «гордых» и «кротких» может быть только грубым обобщением. В статье рассматриваются типологии Н.А. Добролюбова, А.А. Гизетти, а также В.Ф. Переверзева, который создает наиболее масштабную и значимую при рассмотрении женских образов типологию. Он чутко подмечает неоднозначность и трагичность героинь Достоевского, вводя в типологию женских образов термин «женщина-двойник», исходя из которого каждая героиня так или иначе содержит в себе определенный внутренний конфликт, решение которого в ходе романа позволяет ее характеру развиваться в сторону одного из указанных подтипов. Также проводится анализ типологии А.А. Гизетти, который в своем исследовании останавливается на таком типаже женских образов Достоевского, как «гордые», выделяя новый, «загадочный» подтип гордой героини Достоевского. В проведенном сравнении типажей «кротких» и «гордых» женских образов выделяются положительные и отрицательные этические смыслы рассматриваемых типов. Были сформулированы выводы о различных подтипах кротких и гордых характеров в художественном мире писателя, намечены основания для дальнейшего построения систематики понимания кротости и гордости по шкале соотносительности с добродетельностью и порочностью характера персонажа.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, этика, добродетель, женские образы, кротость, гордость

История статьи:

Статья поступила 27.08.2020

Статья принята к публикации 06.10.2020

© Косорукова А.А., Зубкова У.В., 2021

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: Косорукова А.А., Зубкова У.В. Типажи «кротких» и «гордых» женских образов Ф.М. Достоевского как исследование вопроса о добродетели // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 59—71. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-59-71

The "Meek" and "Proud" Types of Female Images in the Works of F.M. Dostoevsky: A Study of the Question of Virtue

Alexandra A. Kosorukova*, Ulyana V. Zubkova

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation,
*kosorukova_aa@rudn.ru

Abstract. The article analyzes the types of "meek" and "proud" female images in the works of F.M. Dostoevsky in connection with the typologies of the images of the writer among the literary critics N.A. Dobrolyubov, V.F. Pereverzev and A.A. Gizetti. The article refers to the classical authors of the early critical understanding of Dostoevsky's works, who divided female images into two opposite types of the "meek" and "proud". At the same time, the article emphasizes the idea that in Dostoevsky's polyphonic world every literary hero has a multidimensional consciousness, which is why the direct dichotomous division into the "proud" and "meek" can only be a rough generalization. The first part of the article examines the typologies of N.A. Dobrolyubov, as well as one of V.F. Pereverzev, who creates the most ambitious and significant typology, considering female images. He sensitively notices the ambiguity and tragedy of Dostoevsky's heroines and introduces the term "the doppelgängerwoman" into the typology of female images, on the basis of which each heroine somehow contains a certain internal conflict, the solution of which in the course of a novel allows her character to develop towards one of the indicated subtypes. The second part of the article analyzes the typology of A.A. Gizetti, who in his research focuses on such type of Dostoevsky's female images as the "proud", highlighting a new, "mysterious" subtype of the Dostoevsky's proud heroine. In the performed comparison of "meek" and "proud" types of female images it is considered to distinguish positive and negative ethical meanings of them. The article formulates conclusions about the various subtypes of "meek" and "proud" characters in the writer's artistic world, and outlines the grounds for further system of understanding of meekness and pride on a scale of correlation with vice and virtue.

Keywords: F.M. Dostoevsky, ethics, virtue, female images, meekness, pride

Article history:

The article was submitted on 27.08.2020

The article was accepted on 06.10.2020

For citation: Kosorukova A.A., Zubkova U.V. The "Meek" and "Proud" Types of Female Images in the Works of F.M. Dostoevsky: A Study of the Question of Virtue. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 59—71. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-59-71

Введение

Женские образы в произведениях великого философа человеческих душ Ф.М. Достоевского занимают особое место. Как бы ни оценивали их

исследователи — от обозначения вторичной роли по отношению к мужским персонажам до подчеркивания недостижимо возвышенного смысла отдельных героинь — образы героинь Достоевского, бесспорно, составляют отдельный глубокий пласт произведений автора и отражают важнейшие его замыслы. Интерес к проблеме этических оснований и сущности добродетели в философских воззрениях Ф.М. Достоевского обоснован тем, что великий русский классик создал уникальную этическую систему в литературной форме.

Согласно М.М. Бахтину основной особенностью произведений Достоевского является их полифоничность, то есть наличие множества «самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний» [1. С. 12]. Продолжая данную мысль, нужно сказать, что полифония голосов выражена не только в многообразии героев как таковых, но и в гендерной «зеркальности» многих типажей (когда мужскому образу соответствует или противопоставляется носитель похожей идеи в женском облике). Часто женские образы не только оттеняют мужских персонажей, но являются полноценными, а иногда и более «полнокровными» выразителями той или иной идеи писателя, в том числе аспектов вопроса о добродетели. Представляется важным вопрос о том, насколько выделение тех или иных типажей женских образов соотносится с наличием определенных добродетелей. Данная тема рассматривается в статье на материале исследований женских образов в произведениях Ф.М. Достоевского у литературоведов В.Ф. Переверзева, Н.А. Добролюбова и А.А. Гизетти.

Гордость как самолюбивое ребячество, разумность и своеволие, кротость как мягкость и робость

Попытки типизировать женские образы в творчестве Ф.М. Достоевского предпринимали многие литературные критики и литературоведы, начиная уже с XIX столетия. При этом каждому типу оказываются свойственны те или иные добродетели характера. Разные формы добродетелей и порой неоднозначный характер их проявления становятся особой темой в творчестве писателя.

В критической статье «Забитые люди» [2] Н.А. Добролюбов предлагает несколько типологий образов героев в творчестве Достоевского, в которых два типа касаются женских образов непосредственно. Первый тип — тип рано развившегося, болезненного телом и/или духом, самолюбивого ребенка (образ Неточки в «Неточке Незвановой», образ Нелли в «Униженных и оскорбленных», образ Лизы Хохлаковой в «Братьях Карамазовых»). И второй тип — идеал умной и доброй девушки, «который ему никак не удастся представить» [2] (образ Наташи Ихменевой в «Униженных и оскорбленных», образ Катерины Ивановны в «Братьях Карамазовых»).

Следует отметить, что первый тип в связи с проявлениями его самолюбия может быть рассмотрен в контексте вопроса о гордости. Второй тип

(разумной добродетели) — в его проявлениях более тяготеет к добродетели кротости, что, однако, не исключает проявлений гордости, а иногда и гордыни.

В другой типологии Добролюбов выявляет типы персонажей в зависимости от того, как они реагируют на оскорбление собственного достоинства, поскольку тема человечности является общей и одной из главных для произведений Достоевского. Так, проводится разделение на «кротких» и «ожесточенных». Персонажи первого типа погибают под внешним гнетом людей, событий и своего положения в обществе и, не способные сопротивляться ему, оборачиваются против самих себя. И если первых само общество пытается оторвать от себя, то вторые, «ожесточенные», сами стремятся порвать с миром, который не принимает их убеждений. Они удаляются от социума, ища в самих себе силы и защиты, самостоятельности и самодостаточности: «...они хотят разорвать со всем окружающим, сделаться чуждыми всему, быть достаточными самим для себя и ни от кого в мире не попросить и не принять ни услуги, ни братского чувства, ни доброго взгляда» [2].

Позже, продолжая идеи Добролюбова, литературовед В.Ф. Переверзев в работе «Творчество Достоевского» [3] создает, пожалуй, наиболее масштабную и значимую при рассмотрении женских образов типологию. Как и многие исследователи творчества Достоевского, большее внимание в работе он уделяет анализу мужских образов, но с неменьшим интересом обращается и к осмыслению основных женских типов. Так, он выделяет основной тип героя произведений Достоевского — человека-двойника. Это — образ человека, который «всюду и всегда разрывается между чувством унижения и бессилия и чувством гордости и величия, мучится невозможностью успокоиться на чем-нибудь одном» [3. С. 171]. Человек-двойник мечется «между вспышками гордости и вспышками самоунижений, любви и ненависти к себе, предполагающей неизбежно любовь и ненависть к другим» [3. С. 168]. И если герои-мужчины подвержены данной раздвоенности вообще, то она же обнаруживается в героинях «именно в любви» [3. С. 164]. Поэтому Переверзев определяет «мир интимных отношений» как центр психической жизни героини того времени. Яркими примерами типа женщины-двойника являются образ Неточки в «Неточке Незвановой», образ Наташи Ихменевой в «Униженных и оскорбленных», образ Настасьи Филипповны в «Идиоте», образ Лизы Дроздовой в «Бесах», образы Грушеньки и Лизы Хохлаковой в «Братьях Карамазовых».

В чем же проявляется этот тип в образах героинь? В болезненном, нездоровом чувствовании и проявлении любви. Женщина-двойник находится в постоянной борьбе противоположных влечений — нежности и жестокости, покорности и властолюбия, самоотречения и циничного эгоизма. «Это любовь к слабому, смешанная с жалостью, счастье жертвы и самоотречения, наслаждение в страданиях, к которому примешивается радость господства, наслаждение мучительства» [3. С. 167].

Из состояния «двойника» герои, согласно Переверзеву, могут прийти к двум разным подтипам «своевольного» типажа. Первый подтип — инстинктивный «своевольный», для которого характерны решительность, связанная исключительно с его низменными и сиюминутными желаниями, асоциальность и аморальность поведения. Этот подтип живет исключительно инстинктивными, почти животными страстями и потребностями минуты. «Чтобы стать „своевольным“, „двойник“ должен одновременно пережить и психическую и социальную трансформацию: только упавши на дно, можно стать „своевольным“, и, становясь „своевольным“, неизбежно падают на дно» [З. С. 188]. В творчестве Достоевского только для мужских образов мы можем наблюдать падение на дно общества как проявление свободного акта их воли. Причастность женских образов к низшим слоям общества, нахождение их в рядах «бывших людей», как правило, является результатом определенных жизненных обстоятельств. Так, например, образ Сони Мармеладовой нельзя причислить к типу «своевольных», ни исходя из ее характера и поступков, ни из ее социального статуса. Она оказалась на дне не по собственной воле, с самого рождения она была обречена на жизнь среди «бывших людей», однако она сумела быть выше диктата инстинктов и пагубных страстей.

Другой подтип — рациональный, или сознательный, «своевольный». Главной его чертой является имморализм: «хаотические, беспорядочные комбинации социальных и моральных влечений и инстинктов, пройдя через горнило мысли, переплавляются в более или менее стройные системы» [З. С. 192]. В отличие от первого подтипа, здесь своеволие оказывается не просто выражением сиюминутных желаний, а имеет определенные принципы, складывающиеся в мировоззренческую структуру. Чаще всего персонажи, подходящие под этот подтип, образованные нигилисты и атеисты, испытывающие презрение ко всему и всем, кроме собственной личности, отрицающие все во имя своего «Я». Самым ярким примером этого подтипа является образ Кириллова в «Бесах», чье своеволие достигло высшей точки противопоставления «Я» миру — он поставил собственное «Я» выше мира. Среди женских образов, как отмечает Переверзев, не наблюдается персонажей, подходящих под данный типаж. Однако частично черты рационального «своевольного» типа проявляются в образе Катерины Ивановны в «Братьях Карамазовых». Как женщина-двойник она постоянно мечется между собственной гордостью и стихийной страстью. Для нее характерно презрение и ненависть к другим — к Грушеньке, к Мите (которое также постоянно сменяется страстным желанием его вернуть). Свои влечения и действия она стремится объяснить рационально.

Второй тип, который, согласно Переверзеву, может появиться из состояния двойника (наряду со «своевольным») — это тип кротких, или «слабых сердцем». «Мягкие, робкие лица, худенькие и болезненные, молитвенно сложенные руки и страдание, бесконечное страдание за себя и за других. С их уст не слетает гневное проклятие, в их „слабых сердцах“ нет места иным

чувствам, кроме благодарности и смирения» [3. С. 230]. Страдания, на которые обрекает себя этот тип, есть великое искупление, причем не только личное, но и всеобщее. Одной из основных черт данного типа является обезличенность, появляющаяся из-за полной оторванности личности от социума, от производительного труда. И так как жизнь героинь кроткого типа состоит из множества тягостных обстоятельств, причин и смысла которых они не понимают, то вся натура «кротких» оказывается, как правило, проникнута мистицизмом, т.е. верой в высшую силу, чьи планы и цели неизвестны. Перверзев называет «кротких» «оптимистами по внутреннему влечению», или инстинктивными оптимистами, поскольку они верят в благость жизни, в присущие ей разумность и справедливость, в то, что все злое через страдания непременно приводит к благу [3. С. 261].

В заключение заметим, что, независимо от автора типологии, женские образы в творчестве Достоевского с самого начала делились на два, как кажется, противоположных типа «кротких» и «гордых». В христианской философии русского писателя данные типажы, безусловно, отсылают к бинарной оппозиции добродетели кротости и порока гордыни. При этом рассмотрение типажей «кротких» и «гордых» выявляет разные смыслы кротости и гордости. Возникает вопрос, насколько безграничная кротость является качеством характера или только бессилием. Также разные смыслы гордости интересным образом раскрываются в выявлении подтипов гордого характера.

Гордые и «загадочные» типажы женских образов

Еще одну типологию женских образов Ф.М. Достоевского предлагает литературовед А.А. Гизетти в статье «Гордые язычницы» [4]. Исходя из тезиса о том, что в основе внутренней жизненной проблематики героев русского писателя лежит борьба их «христианской» от природы души с грехом, Гизетти утверждает, что цельное раскрытие образов «победителей» и «проигравших» в этой борьбе происходит именно в мужских образах. В то же время с женщинами дело обстоит сложнее. В согласии с христианской философией Достоевский желал видеть в каждой женщине идеал Мадонны. Она может поддаваться греху, но рано или поздно все равно находит путь к любви и Богу (что, например, мы можем наблюдать в трансформации Грушеньки в «Братьях Карамазовых»).

Женщина, согласно Достоевскому, воплощает в себе такие христианские добродетели, как любовь, смирение, самоотверженность, добро и пр. При этом женские образы русского писателя часто содержат в себе многоплановость, а иногда и сложную для трактовки неоднозначность. Так, у литературоведа Гизетти выделяется особый подтип гордых типажей героинь Достоевского.

Таким образом, Гизетти в своем исследовании останавливается на таком типаже женских образов русского писателя, как «гордые», при этом он

выделяет новый подтип героини Достоевского, холодно-рассудочного и гордого характера, — «загадочный». Ключ к пониманию данной характеристики содержится в сложном отношении самого писателя к героиням этого типа — это «женщины, которых он одновременно любит и ненавидит, которые его властно влекут и с которыми он непрерывно борется» [4. С. 190]. И противоречивость настроения автора по отношению к своим героиням объясняется тем, что, несмотря на всю их суровую рассудочность, они все равно, порой неожиданно, обращаются к волеям собственных сердец, даже противоречащим логике.

Так, наиболее ярким примером «загадочного» типа женщины А.А. Гизетти называет образ Дуни Раскольниковой. И пускай она не производит впечатления холодности и гордости, даже, наоборот, кажется доброй и непосредственной, однако, согласно Гизетти, она — «натура дремлющая», в ней покоится та полнота возможностей, которой Достоевский в последствии не осмеливался наделять других героинь. Дуня обладает силой и властью над героями-мужчинами, которая исходит из постоянного и плодотворного утверждения ею своей личности, без перехода в эгоизм. Дуня — гордая женщина нового типа — она Человек с большой буквы. Согласно Гизетти она одновременно близка и к «инфернальницам», и к героиням активной борьбы: «Дуня — героиня, а не подвижница» [4. С. 192]. В основании ее гордости лежит именно здоровое и человеческое чувство собственного достоинства. В своих поступках Дуня руководствовалась добропорядочностью, стремилась к самодостаточности и самостоятельности, а также оказывала посильную для нее помощь другим. «Она не язычница и не христианка, она из тех „иных“ людей, людей новой, земной религии, которых так ненавидя любил Достоевский» [4. С. 192—193]. Вероятно, под «земной религией» Гизетти понимает привязанность Дуни к реальному, земному существованию, фокусирование ею внимания на развитие прежде всего не возвышенно-религиозных, а прагматических качеств. И недовольство Достоевского на этот счет было вызвано опасностью, исходящей из такого прагматического подхода к жизни — уходом в мещанство и отказом от поиска высших, идеальных ценностей.

В творчестве русского писателя можно найти и иную трактовку образа гордой женщины, в которой данный тип характеризуется индивидуализмом, холодно-рассудочным и даже хищническим эгоизмом. Таков образ Аглаи в «Идиоте». Аглая наделена умом, талантами, образованием. Достоевский говорит о незаносчивости и даже скромности Аглаи и ее сестер. При этом, будучи младшей из сестер, она ведет себя как избалованный и капризный ребенок. Князь Мышкин интересен ей как своеобразный «трофей», поскольку из-за гордости и чрезмерной любви к себе она не воспринимает другого человека как личность. Аглая желает стать его первой и единственной, желает его поклонения ей как Мадонне.

Постоянно испытывая Мышкина своими ультиматумами, она будто бы проверяет, насколько он может быть кротким и покорным ей. В решающей

сцене выбора Мышкина между двумя женщинами раскрывается подлинное понимание Аглаей любви — ее любовь не имеет ничего общего с христианской любовью-жалостью к ближнему. Для нее любовь тождественна обладанию. В образе Аглаи проявляется следующая сторона вопроса о добродетели: Достоевский ставит вопрос о том, что добродетели образованности и ума могут «сосуществовать» с неблагоприятными качествами бессердечия, эгоизма.

Таким образом, Гизетти поднимает насущную проблему в осмыслении гордого типа женщины в творчестве Достоевского и его отношения к ней. Гизетти выявляет неоднозначное отношение к женской гордости в творчестве писателя. Говоря о таком подтипе гордых характеров, как «загадочные», можно выделить следующие свойственные гордым героиням Достоевского добродетели: собственное достоинство, самостоятельность, уверенность в своих силах.

Женские образы и вопрос о добродетели: система «кротких» и «гордых» типажей

На основе рассмотренных прежде типологий можно составить некоторую общую систему «кротких» и «гордых» типажей женских образов в творчестве Достоевского. Рассмотрим сначала краткую характеристику этих типажей, основываясь на разобранный материале, а затем выведем различные варианты выражения разных граней добродетели у каждого типажа на примерах женских образов в творчестве Достоевского.

Характерные особенности «кроткого» типажа в творчестве писателя:

- 1) безответность, смирение перед обстоятельствами и/или смиренное отношение к обидчикам;
- 2) уязвимость и незащищенность перед окружающим миром и обществом, неспособность или нежелание сопротивляться им;
- 3) самоуничужение как внутренняя незащищенность перед самим собой, спровоцированная внешней слабостью;
- 4) стремление к страданию как личному и всеобщему искуплению;
- 5) часто некоторая обезличенность, возникающая из оторванности от социума и труда;
- 6) отсутствие контроля над собственной жизнью из-за зависимости от людской милости и благодетельства;
- 7) подверженность мистицизму и фатализму, поскольку все позитивные и негативные события в их жизни зависят от иной, внешней силы;
- 8) внутренний оптимизм — вера в благость, разумность и справедливость жизни или возможность искупления грехов мира.

К кротким женским персонажам Достоевского традиционно относятся героиня рассказа «Кроткая», Соня Мармеладова и Лизавета Ивановна в «Преступлении и наказании», Дарья Шатова в «Бесах», Варя Доброселова в «Бедных людях».

В отношении «кротких» персонажей в произведениях Достоевского в дополнение к рассмотренным типологиям следует провести одно существенное разграничение. Среди женских образов выделяется тип «бунтующих» кротких. Их бунтарство выражено через отрицание зла и порочности, ведь, как пишет Н.О. Лосский, Достоевский отвергает воззрения на зло как на необходимое условие существования и познания добра. Бог есть Добро, а потому все сотворенное Им также благо [5. С. 179].

Так, яркими примерами «бунтующих» кротких являются образ Сони Мармеладовой в романе «Преступление и наказание» и образ Кроткой в повести «Кроткая».

Соня Мармеладова — это предельный добродетельный женский образ в творчестве Достоевского: «...да вы еще не знаете, не знаете, какое это сердце, какая это девушка!» [6. С. 375]. Ее кротость в романе описывается в следующих отрывках: «...безответная она, и голосок у ней такой кроткий...» [6. С. 20], «Соня, робкая от природы...» [6. С. 383], «...обидеть ее всякий мог почти безнаказанно...» [6. С. 383], «...вошла в чрезвычайном удивлении и, по обыкновению своему, робея. Она всегда робела в подобных случаях и очень боялась новых лиц и новых знакомств, боялась и прежде, еще с детства, а теперь тем более...» [6. С. 351], «она, конечно, с терпением и почти безропотно могла все перенести...» [6. С. 383] и др. Таким образом, видно, что Соня робкая и боязливая, кроткая и смиренная девушка с добрым сердцем. Несмотря на все ужасы, присутствовавшие в ее жизни с момента рождения, она не обзлилась на мир, а даже, наоборот, оптимистично продолжает верить в благость мира и Бога. Именно ее искренняя христианская вера в добро не дает порочному земному миру уничтожить ее. Впрочем, она даже бунтует против порока, лишая его какой-либо власти над человеком. Во время второго визита Раскольникова к Соне, когда он признается ей в совершенном убийстве, девушка не судит его, а жалеет: «Что вы, что вы это над собой сделали! <...> Нет, нет тебя несчастнее никого теперь в целом свете!...» [6. С. 390]. Для нее любое зло непременно сопровождается страданиями, призванными принести искупление измученной душе, поэтому она, разделяя эти страдания с Раскольниковым, советует: «Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю... <...> и скажи всем, вслух: «Я убил!» Тогда бог опять тебе жизни пошлет. Пойдешь? Пойдешь?...» [6. С. 398].

Аналогичную Сонечкиной тяжелую судьбу имеет и главная героиня фантастического рассказа «Кроткая»: круглая сирота, жившая с тетками, которые не гнушались колотить ее и морить голодом, а после выданная за ростовщика, истерзавшего ее уже не физически, а душевно. Кроткая, робкая и молчаливая — вот какой ее показывает Достоевский. Ее кроткое, молчаливое («...она даже записки не оставила...» [7. С. 34]) и смиренное самоубийство подтверждает, с одной стороны, цельность ее образа, но с другой — ставит вопрос о различиях кротости как добродетели и бессилия как если не порочной, то недолжной черты.

Перейдем теперь к характерным особенностям «гордого» типажа. К ним относятся:

- 1) наличие силы, самодостаточности и самостоятельности;
- 2) индивидуализм и эгоизм;
- 3) стремление к власти над другими;
- 4) беспокойность души, выраженная в постоянных метаниях между рациональными суждениями и страстями сердца.

В отношении «гордого» типа женских образов в творчестве Достоевского необходимо разделять гордость и гордыню при их анализе. Гордыня, как одна из восьми греховных страстей в христианстве, является противоположностью добродетельного смирения и кротости. Согласно Фоме Аквинскому гордыня есть «неупорядоченное желание превосходства над другими» [8. С. 450]. Согласно православной традиции страсть гордости определяется, прежде всего, через презрение ближнего, предпочтение себя всем, дерзость [9].

Воплощение «греховной» гордости мы находим в образе Аглаи в «Идиоте», частично в образах Грушеньки (в расчетливости и поиске выгоды по отношению к другим людям) и Катерины Ивановны в «Братьях Карамазовых» (в ее презрении к Грушеньке и Мите и желании отмщения), и наиболее ярко — в образе Лизы Хохлаковой там же.

В самом начале романа «Братья Карамазовы» Лиза Хохлакова предстает перед читателями как кроткая, тихая и добрая девушка. Однако после разговора с Иваном Карамазовым с ней происходят ужасные изменения — разговор провоцирует припадок и истерику у Лизы, сопровождающиеся непонятным окружающим поведением: «...вдруг сегодня утром Лиза проснулась и рассердилась на Юлию и, представьте, ударила ее рукой по лицу. <...> И вдруг чрез час она обнимает и целует у Юлии ноги» [10. С. 656]. Состояние Лизы затем раскрывается в разговоре с Алешей: «Ах, я хочу беспорядка. Я все хочу зажечь дом. Я воображаю, как это я подойду и зажгу потихоньку, непременно чтобы потихоньку. Они-то тушат, а он-то горит. А я знаю, да молчу...» [10. С. 657—658]. А затем признается: «Я не хочу быть святою. <...> Я бы пришла [на тот свет к Богу], а меня бы и осудили, а я бы вдруг всем им и засмеялась в глаза», и «Я просто не хочу делать доброе, я хочу делать злое, а никакой тут болезни нет. <> ... чтобы нигде ничего не осталось...» [10. С. 658—659].

В приведенных отрывках содержится бунт молодой болезненной девушки против Бога и добродетели. Можно предположить, что нечто в речах Ивана Карамазова и сама ситуация с судом над Митей так сильно поразили ее впечатлительное и воспаленное недугом сознание, что у нее возникло глубокое разочарование в мире и мысль о том, что все люди тайно любят дурное. И она сама в себе решила гиперболизировать это порочное чувство. В разговоре с Алешей она упивается своей порочностью и бесовской «свободой» на фоне его кроткой и смиренной чистоты. Таким образом, в образе Лизы мы видим изображение добродетелей кротости и доброжелательности, которые

под влиянием сомнения в добродетели, высказываемого значимым лицом, способны перейти в отрицание добродетели и восхваления порока.

Совершенно иная гордость содержится в образах женщин, которых мы, следуя Гизетти, можем назвать «загадочными». Для них характерно развитое чувство собственного достоинства, не переходящее в презрение к окружающим и в ощущение собственного превосходства. О таком типе женской гордости Достоевский сам упоминает в своих дневниках, говоря о героинях Жорж Занд: «Эта гордость не есть вражда *quand même*, основанная на том, что я, дескать, тебя лучше, а ты меня хуже, а лишь чувство самой целомудренной невозможности примирения с неправдой и пороком, хотя, опять-таки повторяю, чувство это не исключает ни всепрощения, ни милосердия; мало того, соразмерно этой гордости добровольно налагался на себя и огромный долг. Эти героини ее жаждали жертв, подвига» [11. С. 193]. Можно предположить, что именно эту гордость так полюбившихся ему героинь зарубежной писательницы он попытался выразить в собственных героинях.

Заключение

Н.О. Лосский в своей работе о Достоевском подчеркивает такую отличительную черту, как неприятие им понимания зла как необходимого условия существования и познания добра. Рассуждая о феномене добра и зла в творчестве русского писателя, Лосский указывает и на главное отличие одного от другого. По его мнению, это только разные виды любви. Зло, отмечает философ, есть «чрезмерно высокая оценка своего я — гордость, честолюбие, обидчивое самолюбие» [5], то есть чрезмерная любовь к себе и недостаток любви к ближнему. Добро же есть смирение как «отсутствие гордости, честолюбия и колкого самолюбия, склонность просто забывать о своем я и относиться ко всем людям, как к существам, совершенно равным себе и друг другу» [5] — это любовное участие в чужой жизни. Данные рассуждения определяют и позицию приведенных в статье исследователей, анализирующих различные нюансы понимания феноменов гордости и кротости у писателя.

В отношении вопроса о добродетели в типологии женских образов наблюдается присущая всей философии Достоевского дуальность. В статье были рассмотрены «кроткий» и «гордый» типажи с точки зрения проявления в них добра и зла. Так «кроткий» тип содержит в себе «бунтующих» кротких (не примирившихся с пороком) как проявление силы духа в человеке, и «безропотных» кротких как проявление слабости. А в «гордом» типе выделяются героини, подверженные гордыне, и «целомудренно» гордые женщины. Творческий мир писателя являет собой палитру различных смыслов каждого из подтипов, что может быть основанием для построения систематического восприятия различных добродетелей, связанных с категориями гордости и кротости.

Список литературы

- [1] Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Л. : Прибой, 1929.
- [2] Добролюбов Н.А. Забытые люди // Русские классики: Избранные литературно-критические статьи. М. : Наука, 1970. С. 301—346.
- [3] Переверзев В.Ф. Творчество Достоевского. М. : Современ. Пробл., 1912.
- [4] Гизетти А.А. Гордые язычницы // Творческий путь Достоевского. Сборник статей под ред. Бродского Н.Л. Л. : Книгоиздательство Сеятель Е.В. Высоцкого, 1924. С. 186—196.
- [5] Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк : Издательство им. Чехова, 1953.
- [6] Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 5. Л. : Наука, 1989.
- [7] Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 24. Л. : Наука, 1982. С. 5—35.
- [8] Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 5 / Пер., ред. и прим. С.И. Еремеева. Киев : Ника-Центр, 2008.
- [9] Святитель Игнатий (Брянчанинов). Избранные творения. Аскетические опыты: в 2 т. Т. I. М. : Сибирская Благовонница, 2012. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/tom1_asketicheskie_opyty/. Дата обращения: 10.11.2020.
- [10] Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2019.
- [11] Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1876 год // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 13. Л. : Наука, 1989.
- [12] Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 6. Л. : Наука, 1989.

References

- [1] Bakhtin MM. *Problems of Dostoevsky's Art*. Leningrad: Priboj; 1929. (In Russian).
- [2] Dobrolyubov NA. Downtrodden people. In: *Russian classics: Selected literary criticism articles*. Moscow: Nauka publ.; 1970. P. 301—346. (In Russian).
- [3] Pereverzev VF. *Dostoevsky's works*. Moscow: Sovremennye Problemy; 1912. (In Russian).
- [4] Gizetti AA. Proud heathens. In: *Creative way of Dostoevsky. A collection of articles*. Brodsky NL, editor. Leningrad; 1924. P. 186—196. (In Russian).
- [5] Lossky NO. *Dostoevsky and his Christian Understanding of the World*. New-York: Chekhov Publishing house; 1953. (In Russian).
- [6] Dostoevsky FM. Crime and Punishment. In: Dostoevsky FM. *Collected works in 15 vol*. Vol. 5. Leningrad: Nauka publ.; 1989. (In Russian).
- [7] Dostoevsky FM. The writer's diary. In: Dostoevsky FM. *Complete works in 30 vol*. Vol. 24. Leningrad: Nauka publ.; 1982. P. 5—35. (In Russian).
- [8] Aquinas Thomas. *The Summa theologiae*. Vol. 5. Kiev: Nika-Centr; 2008. (In Russian).
- [9] Bishop Ignatius (Brianchaninov). *Selected creations. Ascetic experiments*. In 2 vols. Volume I. Moscow: Siberian Blagovonnitsa; 2012. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/tom1_asketicheskie_opyty/. (In Russian).
- [10] Dostoevsky FM. *The Brothers Karamazov*. Saint Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus publ.; 2019. (In Russian).
- [11] Dostoevsky FM. The writer's diary of 1876. In: Dostoevsky FM. *Collected works in 15 vol*. Vol. 13. Leningrad: Nauka publ.; 1989. (In Russian).
- [12] Dostoevsky FM. The Idiot. In: Dostoevsky FM. *Collected works in 15 vol*. Vol. 6. Leningrad: Nauka publ.; 1989. (In Russian).

Сведения об авторах:

Косорукова Александра Андреевна — старший преподаватель, кафедра этики, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: kosorukova_aa@rudn.ru).

Зубкова Ульяна Владимировна — магистр, кафедра этики, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: 1032192483@rudn.ru).

About the authors:

Kosorukova Alexandra A. — Senior lecturer, Department of ethics, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University of Russia, Moscow, Russia (e-mail: kosorukova_aa@rudn.ru).

Zubkova Ulyana V. — Magistracy student, Department of ethics, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University of Russia, Moscow, Russia (e-mail: 1032192483@rudn.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-72-88

Научная статья / Research Article

Достоевский — Страхов — Толстой: к истории одного конфликта

С.М. Климова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20,
sklimova@hse.ru

Аннотация. Известный эпистолярно-экзистенциальный конфликт между Федором Достоевским и Николаем Страховым по поводу клеветы последнего об «ужасных грехах» великого русского писателя рассмотрен в статье с точки зрения философской антропологии, а также взаимоотношений не между двумя, а между тремя участниками этой истории: Достоевским, Страховым и Толстым. Данный конфликт рассмотрен сквозь антропологическую, экзистенциальную и сословную призмы описания, опирающиеся на реконструкцию страховского представления о человеке как о противоречивом, двойственном и неопределенном существе, отраженного затем в творчестве Достоевского. Обосновывается непосредственная связь между определением двойственной природы человека в работах Страхова и Достоевского и межличностными коллизиями внутри «пограничных форм литературы». Особое внимание уделено сословию семинаристов, объекту прицельной критики Достоевского, увидевшего их худшие характеристики в личности Страхова. Толстой в этом споре играет роль третейского судьи, оценивающего ситуацию, как с точки зрения литературной, так и с точки зрения экзистенциальной, и религиозной мысли. В ходе рассмотрения им данного конфликта, была обнаружена его неожиданная близость Достоевскому в оценке Страхова. Точкой их совпадения оказалось «розовое христианство» писателей, довольно схоже оправдывающих человека с точки зрения субъективного религиозного сознания.

Ключевые слова: природа человека, переписка, конфликт, семинарист, религиозность

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00100).

История статьи:

Статья поступила 18.09.2020

Статья принята к публикации 22.10.2020

© Климова С.М., 2021

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: *Климова С.М. Достоевский — Страхов — Толстой: к истории одного конфликта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 72—88. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-72-88*

Dostoevsky — Strakhov — Tolstoy: Toward to the Story of One Conflict

Svetlana M. Klimova

HSE University,
20, Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russian Federation,
sklimova@hse.ru

Abstract. The well-known epistolary conflict between Fyodor Dostoevsky and Nikolai Strakhov over the latter's slander of the great Russian writer's terrible sins is considered in the article from the point of view a philosophical anthropology and relations not two but between three participants of this story: Dostoyevsky, Strakhov and Tolstoy. This conflict is presented through anthropological, existential, and class prisms of description, based on a reconstruction of Strakhov's concept of man as a controversial, dual, and undefined being reflected in Dostoevsky's work. A direct relation between the definition of the dual nature of man in the works of Strakhov and Dostoevsky and interpersonal conflicts within "boundary forms of literature" is substantiated. Special attention is paid to the class of seminarians, the object of Dostoevsky's targeted criticism. He saw their worst characteristics in Strakhov personality. Tolstoy plays the role of an arbiter in this controversy, assessing the situation both in terms of literary, existential and religious thought. In the course of his examination of this conflict, his unexpected closeness to Dostoevsky was discovered in regard to assessment of Strakhov. The point of their coincidence was the "pink Christianity" of the writers, who justify man in a quite similar manner, in terms of their religious consciousness.

Keywords: human nature, correspondence, conflict, seminarian, religiousness

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation (project No. 19-18-00100).

Article history:

The article was submitted on 18.09.2020

The article was accepted on 22.10.2020

For citation: Klimova S.M. Dostoevsky — Strakhov — Tolstoy: Toward to the Story of One Conflict. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 72—88. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-72-88

Введение

«Чувство ужасной пустоты, бесценный Лев Николаевич, не оставляет меня с той минуты, когда я узнал о смерти Достоевского¹. Как будто провалилось пол-Петербурга, или вымерло пол литературы. Хотя мы не ладили все последнее время, но тут я почувствовал, какое значение он для меня имел:

¹ Ф.М. Достоевский скончался в 8 часов 38 минут вечера 28 января 1881 г.

мне хотелось быть перед ним и умным и хорошим, и то глубокое уважение, которое мы друг к другу чувствовали, несмотря на глупые размолвки, было для меня, как я вижу, бесконечно дорого. Ах, как грустно! Не хочется ничего делать, и могила, в которую придется лечь, кажется вдруг близко подступила и ждет. Все суета, все суета!» [1. С. 591]. Так искренне, с болью в сердце 3 февраля 1881 г. написал Н.Н. Страхов в письме своему давнему другу и многолетнему корреспонденту — Л.Н. Толстому — о потере близкого человека, с которым, хотя и имел «глупые размолвки», но был *уважительно* связан в течении почти сорока лет их тесного знакомства.

А спустя два года, 28 ноября 1883 г., он неожиданно признается все тому же корреспонденту, уже совсем в иных тональностях о других чувствах к своему покойному другу: «Я не могу считать Достоевского ни хорошим, ни счастливым человеком (что, в сущности, совпадает). Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен... Его тянуло к пакостям, и он хвалился ими... Лица, наиболее на него похожие, — это герой „*Записок из подполья*“, Свидригайлов в „*Преступлении и наказании*“ и Ставрогин в „*Бесах*“. Одну сцену из Ставрогина (о растлении и пр.) Катков не хотел печатать, а Достоевский здесь ее читал многим. При такой натуре он был очень расположен к сладкой сентиментальности, к высоким и гуманным мечтаниям, и эти мечтания — его направление, его литературная муза и дорога. В сущности, впрочем, все его романы составляют *самооправдание*, доказывают, что в человеке могут ужиться с благородством всякие мерзости...» [1. С. 652].

Это письмо получило заслуженную нелюбезную оценку в современном литературоведении. В.А. Туниманов справедливо назвал его «одним из самых больных и тягостных литературных документов XIX века» [2. С. 56]. В год, когда мы отмечаем значимую для всего мира дату — двухсотлетний юбилей со дня рождения Ф.М. Достоевского, имеет смысл еще раз взглянуть на этот печально-знаменитый «заочный» конфликт Н.Н. Страхова с Ф.М. Достоевским внутри «пограничных видов литературы» (Л.Я. Гинзбург) не с точки зрения историко-филологических и психологических, а также этических перипетий, связанных с ним, но с философско-антропологической и экзистенциальной позиции, попробовав осветить вопрос о том, а *как*, на самом деле, *уживаются* в человеке вместе «с благородством всякие мерзости»; иными словами, *что такое человек* и где проходит грань между допустимым и недопустимым в обсуждении его природы и сущности?

Конфликт Страхова и Достоевского невозможно представить полно, если не включить в него фигуру Л.Н. Толстого. Необходимо понять, почему именно ему Страхов раскрывает потаенные уголки не только своей, но и чужой — души Достоевского. Для этого необходимо сделать несколько предварительных оговорок.

Несмотря на то, что конфликт носит, скорее всего, психологический межличностный характер, его центральной проблемой являются вовсе не

субъективные характеристики, степень гениальности или бездарности, порядочность или непорядочность и иные характеристики наших героев. Теоретической основой конфликта стала *проблема человека*, поиск ответа на вопрос: что он *такое* и каким он *бывает* в разные минуты своей жизни. Именно в этой точке находится внутренний центр напряжения внешней истории о сплетнях, пакостях, интригах между двумя близкими и, одновременно, чрезвычайно далекими друг другу, людьми. «Обобщающее слово» цельного Толстого, прежде всего, о сущности человека, о смысле его жизни, о Достоевском и о Страхове, становится важнейшим суждением — судом в понимании специфики данной полемики.

«Человек есть самое неопределенное из всех существ»

Целесообразно напомнить, что отношения между Достоевским и Страховым были неровными, постоянно менялись на протяжении всей жизни и стали весьма напряженными (глухо-враждебными) в итоге. Вначале же их творческого пути они обнаружили теоретическую и человеческую близость друг к другу, а затем, отдалились, прежде всего психологически, хотя их «почвенническая закваска» осталась в обоих навсегда.

Они сблизилась в начале 60-х гг. XIX в. и, наряду с М.М. Достоевским и А.А. Григорьевым, стали «знаменитой четверкой» основателей нового общественного течения и одновременно литературного направления — *почвенничества*. Страхов сотрудничал в журналах братьев Достоевских — «Времени» и «Эпохе». В начале 70-х гг. они заметно охладели друг к другу (многие связывают этот факт с увлечением Страхова личностью и творчеством Толстого), а в последние пять лет до смерти писателя, почти уже и не встречались из-за «глупых размолвок». Однако никогда не было между ними всем явленного разрыва или публичной оппозиционности. Один только факт о том, что именно Страхов был вызван запиской А.Н. Майкова в дом к Достоевским в первые же минуты после его кончины и стал, по просьбе Анны Григорьевны Достоевской, первым литературным биографом писателя, говорит сам за себя.

За этой внешней канвой дружеских контактов стоят и более важные теоретические пружины, связывающие их. Как утверждают некоторые исследователи [3. С. 302], в первые годы творческого и дружеского общения Страхов был «философским информатором» Достоевского, которого можно было даже назвать его «идеальным читателем» [4. С. 617]. Признание писателя, воспроизведенное в «Воспоминаниях» о Достоевском самим Страховым о том, «что половина моих идей — Ваши», находит свое подтверждение в пересечении тем и проблематики обоих [см.: 5—8]. 1861—1863 гг. были периодом их наиболее интенсивного сотрудничества; в центре оказалась проблема человека и почвы; обсуждается *двойственная* (больше амбивалентная, чем диалектическая) природа человека; идея «высшего человека» (сверхчеловека — или будущего человекобога), размышления о «жителях других

планет», идеи «геологического переворота», «вечного возвращения» и т.д., то есть тот круг тем, которые появились и в статьях Страхова, и в художественных произведениях Достоевского.

Достоевский, которого, прежде всего, волновал *разговор о природе, сущности и назначении человека*, внимательно изучает страховские «Письма о жизни» (1861), в которых философ размышляет о человеке как самом «неопределенном» из всех существ, в котором есть «*все в возможности*». Эти тезисы чрезвычайно важны для формирования его концепции подпольной личности, образ которой вскоре (1864 г.) появится в «Записках из подполья».

Страхов этого периода — гегельянец с «почвеннической душой», признающий за диалектикой самый продуктивный метод познания, а за «духом» — наиболее универсальную форму рационального самосовершенствования. Однако это не мешает ему представлять синтез противоположных черт личности не диалектически, но сохраняя напряжение его изначальной двойственности в «неснятом виде». Он практически никогда не использовал понятие противоречия или борьбы противоположностей (см. [9. С. 22]) в своем диалектическом методе, с целью преодоления «антропологических противоположностей». «Страхов применяет гегелевский диалектический метод по отношению к психологии, чтобы объяснить процесс роста и познания, интегрирующий в себе противоположно направленные внутренние импульсы одной и той же личности. Выражением этой диалектики является целая серия противоположных движений, рождающихся в душе человека из подполья: желание дружбы перемежается с желанием иметь свободу от друзей, любовь к Лизе замещается ненавистью к ней» [4. С. 310]. Свои поиски возможного преодоления двойственной природы он переносит в область рационального целеполагания, которое человек, с его точки зрения, должен иметь в форме той *деятельности*, которую он ведет. Отдавая дань времени, под *целью-деятельностью* он подразумевает, прежде всего, стремление к совершенствованию и саморазвитию — вполне просветительские и рациональные характеристики.

И здесь мы находим ядро не только для схождения, но и будущего расхождения между ним, и не только Достоевским, но и Толстым. То, что Страхов обозначил абстрактно как *цель-смысл жизни* человека, связав ее исключительно с духовным саморазвитием, у Достоевского постепенно приобрело *христианские очертания*. Он, как известно, был ярким критиком идеалов Просвещения, и практически все его «совершенные» — развитые умственные герои в итоге оказываются несчастными, подпольными и *бесцельными* и *бездеятельными* диалектиками-антиномистами. Целью жизнью для них всегда была, хотя и по-разному понятая, *абстрактная свобода* нигилистического толка. Это было «экзистенциальное освобождение» от мира, от других людей, от Бога, от самих себя, наконец. Его герои так боятся как потенциального рабства малейшего подчинения/служения высшему идеалу, что готовы отказаться от любой жизненной ценности, будь то *Бог, семья, отечество*,

мир, лишь бы сохранить свое право беспрепятственно «попить чаю» или безответственно любить абстрактных «ближних» — человека и человечество.

В то же время Достоевский показывает динамику перехода от крайностей бесцельной жизни как суррогата квази-свободы к идее *ложно-понятой цели*, которая делает человека реальным рабом — жертвой собственного рационального догматизма и бездушия — при внешней видимости и иллюзии свободы воли и свободы поступков. Этот феномен он обозначил нарицательным словом «шигалевщина» («Бесы»), сконцентрировав в идеологии героя весь ужас возможных последствий для человечества от *такой* политической *деятельности* революционеров-нигилистов. Здесь христианский голос протеста Достоевского звучит очень уверенно, и он уходит гораздо дальше своего философствующего друга, остановившегося на абстрактной идее противоречивой природы личности и провозгласившего умственную деятельность единственным способом преодоления в себе любой раздвоенности и амбивалентности. Если Страхов по-гегелевски верит, что «все разумное действительно», а значит и этически заряжено, то Достоевский, подведя разум к высшей точке отрицания — атеизму, социализму, аморализму — показывает чудовищную силу этого детонатора разрушения этой «действительности».

Страхов 60-х гг. гораздо ближе по своим просветительским идеям Толстому, которых также в этот период верит в совершенствование как в главный способ преодоления собственной раздвоенности и противоречивости, о чем и пишет неоднократно в своих ранних дневниках и первых романах, а позднее признается в «Исповеди». Он, подобно своему другу-философу, воспитан на идеалах Просвещения, и вера в разум, его высший «свет», несмотря на переход в конце 70-х — начале 80-х гг. на позиции нового религиозного сознания, никогда не покидала его. Поэтому не удивительно, что уже в 1872 г., читая книгу Страхова «Мир как целое», он весьма критически отнесется к его главному тезису — о совершенствовании человека. «Для сознания человека, т.е. для мысли человека, устремленной на самого себя, может быть совершенство только относительное, но не абсолютное... Совершенство зоологическое, на кот[ором] вы настаиваете, даже умственное, [которое] вытек[ает] из зоологического, — есть совершенство только относительное, вытекающее из того, что человек сам на себя смотрит. Муха такой же центр и апогей всего создания. Но есть совершенство нравственное, религиозное — (буддизм, христианство), которое ничем не доказывается, кот[орое] несомненно и которое] даже не может быть сравниваемо ни с чем, почему и не может быть называемо совершенством (понятие совершенства вытекает из понятия степеней). Короче, это понятие добра. ... Оно есть у человека, оно сущность всей жизни, и потому его не может быть ни больше, ни меньше» [10. С. 87].

Итак, Страхов ставит проблему о сущности человека, описав ее через идею двойственности, неопределенности, цели-деятельности и идеалистического самосовершенствования, а Толстой и Достоевский, с двух противоположных сторон, пытаются понять, *что* происходит с человеком-разумным,

которым или овладевает *ложная цель* — головная идея, которая ведет к утверждению своей мощи (человекобожество) через борьбу с Богом и с миром (ярчайший пример — Кириллов и Ставрогин из «Бесов») — подход Достоевского; или, как у Толстого, появляется *истинная* идея о единстве и неразрывности цели (смысла) и самой жизни — как ее предмета, понятая как *деятельное* — практическое служение Богу.

Цель жизни не может быть умственной, идеологической или социальной. Достоевский и Толстой в своих поисках пришли в итоге к Христу как единственному гаранту человеческой целостности и спасения. При этом Христа и христианство они представляли очень по-разному.

Страхов же, осуществив саму постановку проблемы о человеке, который «есть все в возможности» и о «содержании человеческой жизни», о готовности человека не только к самоудовлетворению, но и саморазрушению, не показал, как разрешить эти коллизии; причина была и в том, что Страхов, при всем желании, не находил этого центра ни в самом себе, ни во внешнем мире, ни в Христе.

«Происхождение никуда не денешь»

Гораздо сложнее оказались переплетены нити личных отношений, связывающие Достоевского и Страхова; нам тяжело и неловко судить об их разногласиях спустя столетие; но так случилось, что история идей именно личные отношения сделала объектом научного анализа для гуманитариев. Попробуем также разобраться в этом с учетом вышевысказанных представлений о человеке.

Изначальная тесная дружба Достоевского со Страховым стала основой для проявления *чувства ревности и обиды*, которые в итоге стал испытывать писатель к своему другу и соратнику в один из самых тяжелых, и материально, и психологически, периодов своей жизни за границей в 1867—1871 гг. Это явно чувствуется в его письме к Страхову от 26 февраля 1869 г.

Достоевский обозначил в нем много разных тем-сюжетов; одна из них была связана со *спецификой русского философствования*. Писатель рассуждал о русской литературе, немислимой вне парной конфигурации ее представителей: *писатель — литературный критик*; он прекрасно осознавал философски-значимую роль «штатного критика» при любом талантливом русском писателе; конкретно показал такую современную ему связку: «Страхов — Толстой», сравнивая ее значимость с уже устоявшимися в литературной жизни парами: «Белинский — Гоголь» и «Григорьев — Островский». «Именно то, что Вы говорите, в том месте, где говорите о Бородинской битве, и выражает всю сущность мысли и Толстого и Вашу о Толстом. Яснее бы невозможно, кажется, выразиться. Национальная, русская мысль заявлена почти обнаженно.... Ясно, логично, твердо-сознанная мысль, написанная изящно до последней степени. ... В конце концов я считаю Вас за единственного представителя нашей теперешней критики, которому принадлежит будущее» [11. С. 17].

Трудно поверить, что все комплименты, произнесенные в письме своему корреспонденту, абсолютно объективны и бесстрастны. Подспудно Достоевский переживает отсутствие в его собственной жизни такого парного «критика». Кроме того, что этот факт означает для него кажущуюся второстепенность его места в русской литературе, он затрудняет встраивание творчества писателя в философскую исследовательскую обиходу того времени. Для писателя, чье творчество почти целиком состоит из философских идей и религиозного настроения, это было не просто обидно, это было почти физически невыносимо.

Безусловно, многолетняя дружба и сотрудничество давали ему право искать и найти «своего критика» в лице старого друга. Более того, некоторые достоевскоеды убедительно показали, что Страхов-критик и Страхов-мыслитель-почвенник теоретически и мировоззренчески был гораздо ближе Достоевскому, чем Толстому, которого, по его самоощущению, можно было бы назвать писателем-одиночкой, настолько он был вне кружков и направлений и не нуждался в штатных критиках или спутниках-интерпретаторах. К слову сказать, не уважая критику в принципе, статьи Страхова о себе Толстой читал без видимого неудовольствия, ценя ум и поддержку своего «милого критика».

Далее, в письме Достоевского через пару страниц появляются извинительно-просительные интонации, выдавая человека в чрезвычайной нужде; ему нужна была помощь и поддержка самых на тот момент близких ему людей: Н.Н. Страхова и А.Н. Майкова. Интонации письма лишней раз демонстрируют ту степень интимности, которая, несомненно, была между ними в это время: «Благодарю Вас очень, добрейший и многоуважаемый Николай Николаевич, что мною интересуетесь. Я здоров по-прежнему, то есть припадки даже слабее, чем в Петербурге. В последнее время, 1,5 месяца назад, был сильно занят окончанием „Идиота“. Напишите мне, как Вы обещали, о нем Ваше мнение; с жадностью ожидаю его»².

Другой важной точкой их *принципиального расхождения* было отношение Страхова-критика к поэтике писателя. «Симпатия к содержанию романов Достоевского (что естественно — общее «почвенническое» направление) сосуществовала рядом с неприятием его поэтики, того, что представлялось Страхову чрезмерным, хаотичным, утрированным. Почти все реплики Страхова о Достоевском-художнике в письмах к Толстому прохладные или отрицательные. Это относится и к отдельным произведениям, и к стилю, и к героям» [2. С. 49]. И здесь Страхов находит в лице Толстого несомненную поддержку и понимание в критических оценках художественного начала у Достоевского.

В этом пункте я хочу опереться на суждения Толстого о поэтике художественного текста в целом и поэтике Достоевского в частности.

² Страхов только однажды и вскользь похвалил первые главы романа; однако ругал за стиль, в итоге так и не написал никакой объективной критики романа для публикации.

По воспоминаниям А.Ф. Кони, Толстой выделял в любом литературном произведении наличие трех элементов: содержание, любовь автора к предмету и технику. «У **Тургенева** (здесь и далее выделено *А.К.*), в сущности, немного содержания в произведениях, но большая любовь к своему предмету и великолепная техника. Наоборот, у **Достоевского** огромное содержание, но никакой техники; а у **Некрасова** есть содержание и техника, но нет элемента действительной любви» [12. С. 512]. Отдавая дань разнообразию идей в романах Достоевского, Толстой в этом же пункте обнаружил и главную проблему для его стиля и письма. Из воспоминаний А.В. Цинглера, приведшего слова Толстого: «Достоевский никогда не умел писать именно потому, что у него всегда было слишком много мыслей, ему слишком много нужно было сказать своего... И все-таки Достоевский — это самое истинное художество» [12. С. 455].

Подобные мысли есть и у Страхова. В письме Достоевскому от 12 апреля 1871 г. он пишет: «Очевидно — по содержанию, по обилию и разнообразию идей Вы у нас первый человек, и сам Толстой сравнительно с Вами однообразен... Но очевидно же... Вы загромождаете Ваши произведения, слишком их усложняете. Если бы ткань Ваших рассказов была проще, они бы действовали сильнее» [13. С. 271]. Страхов также откровенно восхищался антинигилистической критикой писателя (главным образом — публицистическими текстами), и его собственные «Письма о нигилизме» весьма схожи и интонационно, и идейно с антинигилистическим пафосом романов Достоевского.

В то же время он *не ценил* в нем художника. После знаменитой «Пушкинской речи» писателя, посвященной церемонии открытия памятника русскому поэту 6 июня 1880 г., Страхов воспел мощь его публицистического слова и понял всю харизматичность фигуры Достоевского, ставшей в одночасье магической для широкой публики.

При этом Страхов верно почувствовал единство художественного и религиозного начал в Толстом. В «Толках о Толстом» он прозорливо назвал его натуру целостной, хотя, высоко ценя в нем художника и «гений художественный», он был весьма сдержан в высказывании своей точки зрения по поводу христианских идей писателя. Ему был чужд Христос Толстого; он никогда не был толстовцем, а за глаза не раз критиковал писателя, несмотря на всю искренность своей любви к нему. «Толстой *очень плохо* пишет все, что у него касается отвлеченного изложения христианства; но его чувства, которых он вовсе не умеет выразить и которые я знаю прямо по лицу, по тону, по разговорам, — имеют необыкновенную красоту. В нем много всего, но я поражен и навсегда остаюсь пораженным его натурой, христианскими чертами» [14. С. 120].

Еще одним немаловажным основанием для личного конфликта писателя с критиком стали *нелицеприятные высказывания Достоевского* в адрес своего друга, скорее всего найденные Страховым в черновых записках писателя,

которые он разбирал после его смерти. Ключевым словом в оскорблении стало слово «*семинарист*,» в которое писатель всегда вкладывал что-то негативное:

«/Здѣсь/ Но семинаристь дѣйствуетъ [гуртомъ] /всѣмъ/ гуртомъ. Семинаристь всегда въ гуртѣ. Это скотина /лицо/ /существо/ стадная /ое/» (тетрадь 1875—1876 гг., на полях слева крест).

«— Левиты, семинаристы, это — это нужникъ общества».

«— Семинаристы какъ status in statu (государство в государстве — лат.) — внѣ народа» (на полях слева два восклицательных знака и два креста).

«NB. — Семинарии надо поскорее возвысить до гимназіи, т.е. такъ-сказать обратить въ гимназіи, уже и потому что тѣмъ уничтожится разсадникъ нигилитины... Я обнаружу врага Россіи, — это семинаристь» (тетрадь 1874—1875 гг.)» [Цит. по: 15. С. 61, 63].

Прошелся он в своих записках и по Страхову-семинаристу³: «Чистейшая семинарская черта. Происхождение никуда не спрячешь. Никакого гражданского чувства и долга, никакого негодования к какой-нибудь гадости, а напротив, он и сам делает гадости; несмотря на свой строго нравственный вид, втайне сладострастен и за какую-нибудь жирную грубо-сладострастную пакость готов продать всех и все, и гражданский долг, которого не ощущает, и работу, до которой ему все равно, и идеал, которого у него не бывает, и не потому, что он не верит в идеал, а из-за грубой коры жира, из-за которой не может ничего чувствовать» [16. С. 239—240]⁴. Н.А. Тарасова [15. С. 55] в 2011 г., опираясь на архивные данные, внесла правку в знаменитую записку Достоевского о Страхове, указав, что фразу «продать... работу», корректно читать как «предать.. родину», что делает его отрицательное чувство к Страхову-семинаристу еще более нетерпимым и категоричным и вовсе не случайным⁵.

Хотя нет никаких прямых доказательств, однако большинство ученых склоняются к тому, что тот самый «тягостный документ XIX века» — письмо Страхова к Толстому о стыдных грехах Достоевского — стал эмоциональным итогом знакомства с вышеприведенной записью писателя, а также узнавания себя в собирательном образе «семинаризма», о котором неоднократно высказывался Достоевским в своих рабочих тетрадях [15]. Именно здесь и заложен ключ к объяснению той страстной ненависти, которую философ излил в отношении уже покойного писателя, к тому же уже издав вполне

³ Страхов учился в Костромской духовной семинарии (1839—1843), на отделении риторики, а затем философии.

⁴ «Записная тетрадь 1876—1877 гг.». Запись расположена среди заметок к «Дневнику писателя» за 1876 г. [16].

⁵ Для Достоевского семинарист — имя нарицательное, означает атеист, и беспочвенник, готовый предать родину в любой момент. Некоторые исследователи видят в семинаристе Ракине прямой намек на Страхова [2, 20].

комплементарные «Воспоминания» о нем. Некоторые исследователи даже представляют Страхова эдаким суперзлодеем «во времени», который якобы написал письмо-пасквиль в расчете отомстить Достоевскому «в веках» [17].

«Спускаясь в ад» души человеческой

Если убрать все резкие инвективы и оценочные суждения из процитированной записки Достоевского, то можно с удивлением заметить, что его суждения о друге несколько схожи с суждениями о философе, высказанные ему открыто Толстым. Что же так не терпит Достоевский в человеке и какие его отрицательные качества он распространил на Страхова?

Писатель ненавидит беспочвенность, отсутствие связи человека с родом, семьей или страной, отвлеченное мышление — все те черты, которые он нашел у семинаристов, пополнивших ряды самых радикальных разночинцев во второй половине XIX в. Объективно говоря, этому сословию в России не на кого было надеется; приходилось бороться за свое место в обществе, делать карьеру, не имея традиционных привилегий потомственных дворян и всякого рода природных *comme il faut*. Эти люди стали теоретиками и практиками нигилизма, и именно в них Достоевский узрел классовую опасность для России и традиционной религии.

«— Фадѣевъ 174 стр. Верховная власть безъ преданнаго сословія (дворянства), на однихъ равнодушныхъ грабителяхъ и лѣнивыхъ чиновникахъ — [не удержится] съ народомъ, /не имѣющимъ политической идеи и/ развращаемымъ /въ чувствѣ своемъ/ семинаристами [и не имѣю] — не удержится, долго и не уѣдетъ далеко. Самодержавіе, разрушая дворянство, подняло на себя руку» [Цит. по: 15. С. 62—63].

Мышление семинаристов было отвлеченным, то есть, по сути, интернациональным, с его точки зрения; поставив во главу угла карьеру и эгоизм, они стали изживать русский менталитет и национально-патриотическое сознание, пропагандировать головную идеологию и пустую любовь к ближнему, втираться в доверие к простодушному русскому народу; они были аморалистами, не понимая разницы между богом и дьяволом, добром и злом. Эту нравственную коррозию они несли в массы. Если русский человек, каким бы отрицательным не было его поведение, зачастую ведет себя безбожно, то он всегда, с точки зрения Достоевского, знает истинную цену своему поведению, умеет различать добро от зла, знает меру своей низости и подлости. В русском человеке всегда есть духовный барометр истинности — это образ Христа. Семинаристы же, с его точки зрения, как бы не русские люди; это абсолютно безнравственный типаж; они готовы оправдать любую подлость, ради своей выгоды, карьеры, славы, или даже просто так — назло миру и даже самим себе.

В Страхова он почему-то разглядел такого семинариста-«отщепенца», человека без жизненной позиции и моральных принципов; он отнес его

к разряду «отвлеченных людей» — то есть тех, кому все равно, каким богам поклоняться и какие идеалы воспевать. Для него Страхов — некий беспочвенный пустоцвет, не имеющий своей самобытности, ни к частной, ни к общественной жизни; в некотором смысле, он очень похож на Степана Трофимовича Верховенского («Бесы») — приживальщика-интеллигента, имеющего благородный вид и пару интересных мыслей, но смешного, ничтожного и беспринципного при столкновении с реальной жизнью. Зная биографию Страхова, а также его упорную многолетнюю «почвенническую борьбу с Западом», его патриотическую защиту исконно-русской национальной самобытности⁶, с такими инвективами Достоевского просто невозможно согласиться. Все более ясно, что Достоевский имеет какую-то личную причину/обиду столь резкой оценки друга. О некоторых из них, я упомянула.

Однако, было в характере Страхова нечто такое, что уничижительные характеристики Достоевского делает не одним лишь плодом раздражения, но и результатом глубокого психологического прозрения некоторых сторон его личности.

Возможно, именно Толстой сможет пролить свет на эти оценки-характеристики друга. В течение их двадцатипятилетней переписки он неоднократно пенял Страхову на его «отвлеченность», назвав ее «объективностью» или «мундиром» мыслителя. Читая его письма, статьи и критику, он видит ум своего друга-философа очень хорошо. Но ему все время не хватает его души, искренности, сердечного переживания, субъективного. Поэтому Толстой во второй половине 70-х гг. в переписке постоянно призывал его «высказаться и открыть себя», стать искренним по отношению к тем вопросам и проблемам, которые Страхов так теоретически последовательно и убедительно, но так внутренне индифферентно, анализирует. Ему не хватает в Страхове-философе откровенности.

Упреки Толстого Страхов воспринял, как *призыв к исповеди*. Исповедь он понял вполне традиционно — как полное самообнажение грехов, желание очиститься и получить прощение... от своего кумира. 17 ноября 1879 г. он пишет ему письмо, в котором вдруг начинает исповедоваться... на языке героев Достоевского. Он говорит и бичует себя с той же интонацией и сердечной мукой, которая характерна для главных героев писателя. По сути, он осуществляет акт саморазоблачения на литературный манер *подпольного человека*. Именно эта исповедь открывает нам реальную близость Страхова не только героям, но и ранее приведенным отрицательным оценкам Достоевского в отношении его персоны. Подобно Подпольному — знаменитому герою Достоевского — Страхов признается в слабости душевной жизни и силе внутреннего воображения и пустой мечтательности. Недостаток реальных переживаний он компенсирует бесплодными (как ему кажется)

⁶ В этом отношении показательна его полемика с В.С. Соловьевым по поводу идей Н.Я. Данилевского.

фантазиями о славе, любви, уважении и восхищении окружающих. Он вечно раздвоен и противоречив: то пылает любовью к людям, то ненавидит их и боится. «...Порывы ненависти, глубочайшего эгоизма и малодушия иногда являются в моей душе, и хотя я им не верю и гоню их, я огорчаюсь до отчаяния уже тем, что мне знакомы эти отвратительные явления, что так или иначе моя душа породила их. Если бы я стал жаловаться на судьбу, то, кажется, всего больше жаловался бы не на действительные страдания, а на это множество гадких чувств, так долго меня мучивших, находивших на меня против моей воли и противных мне в высшей степени» [1. С. 541—542].

Это саморазоблачение-самокопание он называл состоянием «спускаться в ад», — хорошо известное практически всем героям Достоевского.

Отослав такое откровенное письмо, он, видимо, готов был нарваться на боль осуждения, презрения или даже брезгливости, но в то же время, как и подпольные герои Достоевского, ожидал получить и похвалу-прощение (и может быть даже сочувствие) своей умственной исключительности и такой психологической сложности его натуры. Толстой прекрасно это понял и написал откровенно и нелицеприятно:

«По-моему, вы больны духовно. И ваша болезнь вот такая. В нас две природы — духовная и плотская... Всё в том мире, в котором мы жили, так перепутано — всё плотское так одето в духовный наряд, всё духовное так облеплено плотским, что трудно разобрать... Вы хотите добра, а жалеете, что в вас мало зла, что в вас нет страстей...» [1. С. 545—546]. Далее Толстой переходит к своей христианской проповеди, указывая Страхову религиозный путь к разрешению его психологических проблем: «Верьте, перенесите центр тяжести в мир духовный, все цели вашей жизни, все желания ваши выходили бы из него, и тогда вы найдете покой в жизни. Делайте дела Божии, исполняйте волю Отца, и тогда вы увидите свет и поймете» [Там же].

Так, Толстой одновременно показал своему другу истинный — христовый путь к спасению и указал конкретный жизненный выход из «болезней ума», не столько для Страхова, сколько для всех нигилистических героев Достоевского. Его слова можно назвать и христианской критикой, как в отношении литературных подпольных героев, которые «любили тьму» своих выморочных теорий больше всего на свете, так и в отношении светлых христианских образов Достоевского, по-женски, терпеливо и молчаливо, делавших дела Божьи.

Проблема Страхова связана с отсутствием в нем религиозного ядра; но Толстой верит в друга и многие годы надеется на рождение божественного света в его душе. И.А. Паперно прекрасно показала, что эта вера, однако, в итоге иссякла после 1879 г., когда Толстой, прочно встав на путь христианской жизни, перестал обсуждать ее особенность со Страховым; он понял, что это не тема русского философа [18].

Мне кажется, что упрёки Достоевского в отношении Страхова имеют схожую подоплеку: зная его долгие годы, писатель в итоге пришёл к выводу

об отсутствии религиозного роста у Страхова, о неизменности его подполья в душе. Это и стало основой его нелюбимой, но скрытой критики. Не исключен здесь и личный мотив: Достоевский так и не обрел в его лице поддержки своему гению, не нашел сочувствия своим художественным творениям. Он был обижен.

В известной статье Страхова «Наблюдения», которую Л.М. Розенблум ввела в научный оборот, философ воспроизводит извечную непримиримость с ним Достоевского, но не столько за мировоззренческую отвлеченность, неспособность мыслить вне общепринятых истин, сколько за его душевную неспособность сочувственного сопереживания к субъективности, слабостям, противоречиям, ошибкам других людей. Страхов «не верит в человека», не верит в себя, в другого, в мир вокруг себя. «Остается сказать еще одно, — заявляет Страхов в заключение, — я не верю ни в философию, ни в экономию, и вообще ни в одну сторону цивилизации, потому что я не верю в *человека*» [19. С. 19]. В этом восклицании вновь слышны отголоски протестов подпольного человека.

Удивительна и позиция Достоевского. Он, который был готов найти «зерно истины» в поступках и переживаниях своих самых низких героев, сочувствует и своему неверующему в человека Ивану Карамазову, чуть ли не прощает Николая Ставрогина, не спешит понять и оправдать Страхова, который «не верит в человека», скорее всего, потому, что не верит в Бога. «Христианство без веры в человека представлялось Достоевскому жестоким и оскорбительным, что он позднее покажет в системе Великого инквизитора. Достоевский был художником, который в своих произведениях постоянно развешивал «картину современного человечества»; в отличие от Страхова на вопрос «хорош ли человек» он затруднялся ответить «тотчас». Но с самой юности, вдохновленной идеалами утопического социализма, и до конца дней Достоевский сохранял веру в человека» [19. С. 19]. На примере его взаимоотношений со Страховым мы видим, что эта вера носит скорее идеальный, чем реально-практический характер.

Страхов сам своим главным недостатком считал безжизненность в себе, нежелание «выбрасывать знамена», становиться кем-то большим, чем ему уготовила судьба. В его самоосуждении не столько равнодушие, в том числе и к самому себе, сколько боль, страдание умного человека, для которого всякое «сознание — это болезнь», всякое понимание себя — ад; эту-то боль и это страдание, кажется, не хочет замечать в нем тонкий психолог и сердцевед Достоевский. Толстой же, найдя свой путь к спасению, оставляет позади тех, кто остается в духовном бездействии и нерешительности.

Вместо заключения

Кажется, Страхов не верит в себя до конца, как не верит он в Достоевского, слишком хорошо зная и его страстную, мятущуюся и, безусловно, тоже подпольную натуру. Он верит лишь в одного Толстого как в высшего

человека, меряя им свои переживания и рациональные прозрения. Но религиозная вера и путь Толстого так и не стали ему близки. Уж очень совпал Толстой в своем оправдании человека как изначально доброго существа с Достоевским. Не принимая их «розового христианства» (определение К.Н. Леонтьева), Страхов, безусловно, в понимании сущности человека скорее на стороне Достоевского, для которого подпольный человек — реальный, существующий тип личности.

Достоевский потому так хорошо понял и так зло разоблачил Страхова, что и сам нес в себе черты своих героев, также был склонен к противоречиям и крайностям поведения. Возможно, что Страхов, сравнивая Достоевского с его худшими героями в «разоблачительном» письме к Толстому, воспроизводил наивную по нынешним временам литературоведческую теорию о единстве автора и героя; но он был прав в одном: вряд ли писатель смог бы так гениально написать своих падших и безнравственных героев, если бы в его душе не было зачатков схожих переживаний и коллизий.

Схожесть Страхова и Достоевского невольно была обнаружена все тем же Толстым. Когда-то Достоевский называл Страхова «человеком со складкой», то есть с двойным дном, с потаенными мыслями, неискренного и т.д., а Толстой уже самого Достоевского определил как «человека с заминкой», отметив в ответном письме от 6 декабря 1883 г., что «он трогателен, интересен, но поставить на памятник в поучение потомству нельзя человека, который весь борьба» [1. С. 655]. Беда Страхова, как и многих иных, с его точки зрения, в ложном и фальшивом отношении к Достоевскому-публицисту, к его восприятию в качестве учителя и пророка для нескольких поклонений молодежи. Для Толстого, принципиально чуждого радикальному аморализму русской интеллигенции, идеологии политической борьбы и религиозно-патриотической риторики, публицистика Достоевского могла рассматриваться лишь как один из ложных вариантов патриотического дискурса.

Список литературы

- [1] Толстой Л.Н., Страхов Н.Н. Полное собрание переписки: в 2 т. / Оттавский ун-т. Славян. исследоват. группа; Гос. музей Л. Н. Толстого; сост. Громова Л.Д., Никифорова Т.Г.; ред. Донсков А.А. М.; Оттава : 2003. Т. 2.
- [2] Туниманов В.А. Достоевский, Страхов, Толстой (лабиринт сцеплений). Русская Литература. 2006. № 3. С. 38—96.
- [3] Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб., 2007.
- [4] Орвин Д. «Мир как целое» Н. Страхова: недостающее звено между Достоевским и Толстым // Толстой. Новый век: журн. размышлений: о Толстом, о мире, о себе / Гос. мемор. и природ. заповедник Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна». Перевод с англ. Donna Orwin. Strakhov's World as a Whole: A Missing Link between Dostoevsky and Tolstoy. Ясная Поляна, 2006. № 2. С. 197—221.
- [5] Долинин А.С. Достоевский и Страхов // Долинин А.С. Достоевский и другие: статьи и исследования о русской классической литературе. Ленинград, 1989. С. 234—270.

- [6] *Чижевский Д.И.* Черт Ивана Карамазова и Николай Николаевич Страхов // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 110—115. Перевод с нем. М. Кармановой; публикация и комментарии А.В. Тоичкиной.
- [7] *Тоичкина А.В.* «И как пишет критик Страхов...» (Тема спиритизма в публицистике Достоевского, Н.Н. Стрехова и в романе «Братья Карамазовы») // Достоевский и журнализм / Под ред. В.Н. Захарова, К.А. Степаняна, Б.Н. Тихомирова. СПб. : Дмитрий Буланин, 2013. (Dostoevsky monographs; вып. 4). С. 299—315
- [8] *Снетова Н.В.* Философия Н.Н. Стрехова (опыт интеллектуальной биографии): монография. Пермь : Пермский ун-т, 2010. 250 с.
- [9] *Бросова Н.З.* Страхов как историк философии // *Credo*. 2000. № 1. С. 23—32.
- [10] *Толстой Л.Н., Стрехов Н.Н.* Полное собрание переписки: в 2 т. / Оттавский ун-т. Славян. исследоват. группа; Гос. музей Л. Н. Толстого; сост. Громова Л. Д., Никифорова Т.Г.; ред. Донсков А.А. М.; Оттава : 2003. Т. 1.
- [11] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л. : Наука, 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 14—22.
- [12] *Кони А.Ф.* Из воспоминаний «Лев Николаевич Толстой» 1887 // Ремизов В.Б. Толстой и Достоевский. Братья по совести. М. : РГ-Пресс, 2019.
- [13] Шестидесятые годы / Ред. Н.К. Пиксанова и О.Н. Цехновицера. М., 1940.
- [14] *Аксаков И.С. — Стрехов Н.Н.* Переписка / Под ред. Марины Щербаковой. Оттава, 2007.
- [15] *Тарасова Н.А.* «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского (1876—1877): критика текста. М. : Квадрига; МБА, 2011.
- [16] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 24. Л. : Наука, 1982. С. 239—240
- [17] *Кирпотин В.Я.* Мир Достоевского. Статьи. Исследования. 2-е изд., доп. М. : Советский писатель, 1983.
- [18] *Paperno I.* Leo Tolstoy's Correspondence with Nikolai Strakhov: The Dialogue on Faith // Anniversary Essays on Tolstoy / Ed. by Donna Tussing Orwin. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 96—119.
- [19] *Розенблюм Л.М.* «...Их надо обличать и обнаруживать неустанно» // Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860—1881 гг. / АН СССР, Ин-т мировой лит.; гл. ред. В.Р. Щербина. М., 1971. С. 16—23. Т. 83
- [20] *Кибальник С.А.* К разгадке одной писательской диффамации: почему Н.Н. Страхов оклеветал Ф.М. Достоевского? // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2018. № 55. С. 191—211.

References

- [1] Tolstoy L.N. & Strakhov N.N. *Complete Collection of Correspondence in Two Volumes*. Moscow; Ottawa; 2003. Vol. 2. (In Russian).
- [2] Tunimanov VA. Dostoevsky, Strakhov, Tolstoy: (Labyrinth of Clutches). *Russkaya Literatura*. 2006;(3): 38—96. (In Russian).
- [3] Chyzhevsky DI. *Hegel in Russia*. St Peterburg; 2007. (In Russian).
- [4] Orwin D. Strakhov's World as a Whole: A Missing Link between Dostoevsky and Tolstoy. *Tolstoy. Novyy vek: zhurn. razmyshleniy: o Tolstom, o mire, o sebe*. Yasnaya Polyana. 2006;(2): 197—221. (In Russian).
- [5] Dolinin AS. Dostoevsky & Strakhov. In: Dolinin AS. *Dostoevsky and others: articles and research about Russian classical literature*. Leningrad; 1989. P. 234—270.
- [6] Chyzhevsky DI. Ivan Karamasov's Devil and N.N. Strakhov. *Voprosy filosofii*. 2014;(5): 110—115. (In Russian).
- [7] Toichkina AV. "I kak pishet kritik Strakhov..." (Tema spiritizma v publitsistike Dostoevskogo, N.N. Strakhova i v romane "Brat'ya Karamazovy"). In: *Dostoevskiy i*

- zhurnalizm*. VN Zakharov, KA Stepanyan, BN Tikhomirov, editors. St Petersburg: Dmitriy Bulanin; 2013. P. 299—315. (In Russian).
- [8] Snetova NV. *N.N. Strakhov's philosophy: (an experience of intellectual biography)*. Perm: Perm University, 2010. 250 s. (In Russian).
- [9] Brosova NZ. *Strakhov kak istorik filosofii*. Credo. 2000;(1): 23—32. (In Russian).
- [10] Tolstoy L.N. & Strakhov N.N. *Complete Collection of Correspondence in Two Volumes*. Moscow; Ottava; 2003. Vol. 1. (In Russian).
- [11] Dostoevsky FM. *Complete collected works in 30 vols (1972—1990)*. Vol. 29. Book 1. Leningrad: Nauka; 1986. P. 14—22. (In Russian).
- [12] Koni A.F. Iz vospominaniy "Lev Nikolaevich Tolstoy" 1887. In: Remizov VB. *Tolstoy i Dostoevskiy. Brat'ya po sovesti*. Moscow: RG-Press; 2019. (In Russian).
- [13] *Shestidesyatye gody*. NK Piksarov, ON Tsekhnovitser, editors. Moscow; 1940. (In Russian).
- [14] M. Shcherbakova, ed. *Aksakov I.S. — Strakhov N.N: Perepiska*. Ottawa; 2007. (In Russian).
- [15] Tarasova NA. "A Writer's Diary" by F. Dostoevsky (1876—1877): a review of the text. Moscow: Kvadriga; MBA, 2011. (In Russian).
- [16] Dostoevsky FM. *Complete collected works in 30 vols (1972—1990)*. Vol. 24. Leningrad: Nauka; 1982. S. 239—240. (In Russian).
- [17] Kirpotin VYa. *Mir Dostoevskogo. Stat'i. Issledovaniya*. Second edition. Moscow: Sovetskiy pisatel'; 1983. (In Russian).
- [18] Paperno I. Leo Tolstoy's Correspondence with Nikolai Strakhov: The Dialogue on Faith». In: Anniversary Essays on Tolstoy. Ed. by Donna Tussing Orwin. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 96—119.
- [19] Rozenblyum LM. "...Ikh nado oblichat' i obnaruzhivat' neustanno". In: *Neizdannyy Dostoevskiy. Zapisnye knizhki i tetradi 1860—1881*. Moscow; 1971. P. 16—23. (In Russian).
- [20] Kibalnik SA. Solving the Riddle of a Writer's Defamation: Why Did Nikolay Strakhov Slander Fyodor Dostoevsky? *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. Filologiya. 2018;(55): 191—211. (In Russian).

Сведения об авторе:

Климова Светлана Мушаиловна — доктор философских наук, профессор, Школа философии и культурологии, НИУ ВШЭ, Москва, Россия (email: sklimova@hse.ru).

About the author:

Klimova Svetlana M. — Doctor of Philosophy, Professor, the Faculty of Humanities, School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University, Moscow, Russia (e-mail: sklimova@hse.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-89-102

Научная статья / Research Article

А.Ф. Лосев о Ф.М. Достоевском. О деятельности Лосева в литературной секции ГАХН

Дж. РимондиПармский университет,
Italy, 43121, Parma, via Università, 12,
giorgia.rimondi@gmail.com

Аннотация. В статье идет речь об одном интересном историко-философском факте, который еще слабо изучен в мировом достоевковедении: обращение к анализу творчества великого русского писателя известного русского философа Алексея Федоровича Лосева во время его работы в Государственной академии художественных наук (ГАХН). В статье приводятся также и дополнительные сведения о работе Лосева в ГАХН в 1920-х гг. Особое внимание уделяется деятельности русского философа в Литературной секции в 1927—1929 гг. (в группе по античной литературе, в Комиссии по изучению творчества Достоевского). В статье приводятся многочисленные свидетельства об особом внимании со стороны Лосева к творчеству Достоевского. Так, он принимал участие в многочисленных дискуссиях по докладам на темы, посвященные творчеству русского писателя. В статье обращается внимание на то, что главным направлением анализа творчества Достоевского со стороны Лосева стал символизм писателя. Отмечается, что к исследованию проблемы символа в произведениях Достоевского Лосев обратился уже в 20-е гг., но опубликовать эти исследования философу удалось только гораздо позже. По мнению Лосева, символические образы пронизывают все творчество русского писателя. На основе комплексного анализа архивных источников, прежде всего протоколов заседаний, хранящихся в РГАЛИ, и их сопоставления в статье была представлена, насколько возможно, картина деятельности и интересов русского философа, что помогает лучше представить спектр научных интересов мыслителя и существенно расширяет возможности для дальнейшего исследования этого периода жизни Лосева, а также дает новые материалы к истории ГАХН.

Ключевые слова: А.Ф. Лосев, литературная секция ГАХН, Ф.М. Достоевский, символ

История статьи:

Статья поступила 25.09.2020

Статья принята к публикации 05.11.2020

© Римонди Дж., 2021

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: Римонди Дж. А.Ф. Лосев о Ф.М. Достоевском. О деятельности Лосева в литературной секции ГАХН // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 89—102. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-89-102

A.F. Losev on F.M. Dostoevsky. About Losev's Activity in the Literary Section of the GAKhN

Giorgia Rimondi

University of Parma,
12, via Università, Parma, 43121, Italy,
giorgia.rimondi@gmail.com

Abstract. The researcher scrutinizes one peculiar historical and philosophical fact which has been generally overlooked when studying Dostoevsky. The analysis of the writer's works was carried out by the outstanding Russian philosopher Aleksei Losev at the Russian Academy of Artistic Sciences (GAKhN). The article also provides further information on Losev's work at the Academy in the 1920s. Special regard is paid to the Russian philosopher's activities in the Literary Section in 1927—1929 (in the group on Ancient Literature, in the Commission for the Study of Dostoevsky). The author provides ample evidence of the special treatment Losev paid to Dostoevsky, including numerous discussions of reports on the Russian writer's oeuvre. The article draws attention to the fact that the main focus of Losev's analysis of Dostoevsky was the writer's symbolism. It is noted that Losev turned to the study of such as early as in the 1920s. However, the philosopher managed to publish his findings much later. According to Losev, symbolic images pervade all of Dostoevsky's works. Based on the comprehensive evaluation of archival sources (recorded in the minutes of meetings, preserved at the Academy) and their comparison, the article unveils a picture of the Russian philosopher's activity and agenda. That helps us better grasp the range of his scholarly interests, significantly expands the opportunities for further research into this period of Losev's life and provides new data for the GAKhN history.

Keywords: A.F. Losev, Literary section of GAKhN, F.M. Dostoevsky, symbol

Article history:

The article was submitted on 25.09.2020

The article was accepted on 05.11.2020

For citation: Rimondi G. A.F. Losev on F.M. Dostoevsky. About Losev's Activity in the Literary Section of the GAKhN. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 89—102. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-89-102.

Введение

В последние годы судьба ГАХН стала все больше привлекать внимание исследователей. Появились работы, освещающие отдельные моменты ее истории, а также издания материалов из фонда ГАХН, хранящихся в РГАЛИ. Однако, как отмечает Н.А. Богомолов, работой литературной секции исследователи почти не занимались [1. С. 278]¹.

¹ Исключением является недавно вышедшая книга: Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетические дискуссии 1920-х гг. [2].

Литературная секция была создана в конце 1921 г.² Основной задачей секции являлось научное изучение литературы в её разнообразных течениях, школах, направлениях. Главные интересы включали вопрос стиля художественной прозы, поэтической формы в широком смысле слова, работу над неизданным материалом. Сначала были образованы три подсекции — теоретической поэтики (где под поэзией понималось как стихотворные произведения, так и произведения художественной прозы), истории литературы, фольклорная. Через несколько лет к ним прибавилась подсекция критики и литературоведения, а с 1924—1925 г. началась деятельность подсекции западной литературы и комиссии художественного перевода [3. 24]. Производственный план Литературной секции на последние годы (1930—1931, 1932—1933) предусматривал три основные направления: русская литература (античная литература, западная литература), история науки о литературе и литературной критики, теория литературы. К тому же продолжалось изучение творчества Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского (комиссией Достоевского заведовал В.Ф. Переверзев)³. В рамках деятельности Литературной секции выходили сборник «*Ars poetica*» (первый выпуск которого вышел в 1927 г.), труды и исследования, посвященные проблемам художественного выражения, русской и зарубежной прозе и поэтическому языку. Секция также работала с неопубликованными материалами русских писателей, поставила вопрос о доме Достоевского [4. С. 26—27].

Наряду с подсекциями (теоретической поэтики, исторической, фольклорной, критики и литературоведения, всеобщей литературы) с 27 мая 1922 г. функционировала Комиссия по изучению Достоевского, которая была образована по предложению Н.К. Пиксанова, а затем реформирована в декабре 1923 г. В ее состав входили сам Н.К. Пиксанов, Л.П. Гроссман, В.В. Вересаев, В.Ф. Переверзев, Г.И. Чулков и др. Комиссия разработала план по изучению и анализу текстов писателя по новым материалам и в результате проведенных в Литературной секции прений подготовила к печати ряд публикации — достаточно упомянуть знаменитую книгу Г.И. Чулкова «Поэтика Достоевского»⁴.

Лосев и ГАХН

Следует отметить, что литературой в рамках ГАХН занимались на физико-психологическом, социологическом и философском отделениях. Тесная

² Первое заседание Литературной секции состоялось 26 ноября 1922 г. См. Отчет ГАХН. 1921—1925. [3. С. 23].

³ См.: РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6 ед. хр. 106, л. 1—4.

⁴ Г.И. Чулков возглавил секцию по изучению творчества Достоевского в ГАХН, затем был избран председателем комиссии по изучению его наследия. Во время работы в ГАХН он написал разные статьи о творческом наследии русского романиста — «Достоевский и революция», «Последнее слово Достоевского о Белинском», «Символизм в эстетике Достоевского», а в 1930-е годы Чулков занимался исследованием жизни и творчества русского писателя, результатами которого стали книги «Как работал Достоевский» (1939) и «Жизнь Достоевского» (1930-х гг., которая осталась прижизненно неизданной).

связь философского отделения с Литературной секцией во многом обязана усилиям Г.Г. Шпета как руководителя и вдохновителя Академии⁵. Литературоведение понималось многими гахновцами не как простой метод изучения художественных произведений, а как часть *философии* искусства⁶. Научный универсализм и диалог между различными трактовками литературы в переходной идейной атмосфере [7] не мог не привлекать Лосева, который был и философом, и историком, и поэтом, и филологом. Однако об участии Лосева в Литературной секции пока мало что известно. Уместно ли видеть в этом только влияние обстоятельств? В последние годы своего существования ГАХН переживал кризисный момент, о чем свидетельствуют архивные материалы⁷, и в связи с тем Лосев был отчислен из Академии в 1930 г. Тем не менее архивные сведения о деятельности Академии дают возможность хотя бы гипотетически поставить вопрос об участии Лосева в исследованиях Литературной секции.

Став в 1923 г. действительным членом Академии (тогда РАХН) после присоединения к ней философской ассоциации ГИМН (Государственного института музыкальной науки), Лосев участвовал в работе разных секций и комиссий. В ГИМН и ГАХН он выступал с докладами, главным образом связанными с эстетической и музыкальной тематикой⁸, но не только. В 1923 г. он являлся членом Комиссии по изучению художественной терминологии, в 1924—1925 гг. заведовал Музыкально-психологической комиссией и был председателем Комиссии по форме при философском отделении; с 1925 г. был избран штатным членом Музыкальной секции, где выступал с многочисленными докладами по музыке; в 1926—1927 гг. — председатель Комиссии по изучению эстетических учений философского отделения, с 1928 г. — член Комиссии по изучению художественной терминологии того же отделения, в 1929 г. приглашен на должность ученого секретаря Группы по изучению музыкальной эстетики [8. С. 199]. Он также работал на философском

⁵ О совместной работе философского отделения и литературной секции см. Вендитти М. Философские основания литературоведения в ГАХН [5]; Гидини М.К. Текущие задачи и вечные проблемы [6].

⁶ Исследования по теории искусства на Философском отделении нашли выражение в работе по художественной форме (с 1924—1925 г.), для которой была создана комиссия по изучению художественной формы под руководством Г.Г. Шпета, а также по подготовке сборников «Искусство портрета» (М., 1927) и «Художественная форма» (М., 1927). Философским отделением также была организована работа по составлению «Словаря художественных терминов» (под ред. И.М. Чубарова, М., 2004).

⁷ Напр. см. открытое письмо от 28 февраля 1929 г. (78 подписавшихся, включая Лосева) на имя президента ГАХН П.С. Когана с просьбой решить срочные вопросы, касающиеся существующей организации Академии. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 1 ед. хр. 120, л. 85.

⁸ Перечень докладов и часть тезисов были опубликованы в 1991 году А.Г. Дунаевым: Дунаев А.Г. Лосев и ГАХН. Исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х гг. [8]. Ряд неизвестных прежде материалов подготовлен для публикации в книге: Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и русская эстетическая теория 1920-х гг. [2].

отделении ГАХН в качестве члена Комиссии по философии искусств и по изучению эстетических теорий, являлся вице-президентом этой комиссии с 1924 г. [9]. Работа Лосева в ГАХН продолжалась до его ареста в 1930 г. Вскоре Академия прекратила свое существование⁹.

За последние годы было подготовлено несколько работ, свидетельствующих о деятельности Лосева в ГАХН¹⁰. Однако зачастую мы знаем лишь названия докладов, но не имеем их текстового варианта. Хотелось бы здесь сослаться на некоторые архивные материалы, свидетельствующие об участии русского философа в работе Литературной секции в 1920-х гг.

Лосев был активным членом группы по изучению античной литературы подсекции всеобщей литературы. Он принимал участие в прениях по докладам филолога-классика Ф.А. Петровского («Реплика и стих у Плавта» от 17 декабря 1928 г.¹¹) и филолога-германиста А.Г. Челпанова («К вопросу о жанре истории Геродота» от 6 марта 1929 г.¹²), а также в организационных заседаниях античной группы (21 ноября 1928 г.¹³ и 5 декабря 1928 г.¹³, ноябрь 1929 г. — март 1930 г.)¹⁴, являлся президентом в прениях по докладу М.Е. Грабарь-Пассек (30 октября 1929 г.)¹⁵.

В списке всех заседаний ГАХН за декабрь 1929 г. античной группы подсекции всеобщей литературы, среди обсуждений тем, намеченных к коллективной проработке, упоминаются доклады Лосева «О работе по художественному стилю» (от 5 декабря 1928 г.)¹⁶ и «План работы по художественному литературному стилю» (от 17 декабря 1928 г.)¹⁷.

⁹ Реорганизация Академии началась уже после утверждения постановления Наркомпроса от 25 ноября 1929 г. 6 января 1930 г. был одобрен новый Президиум ГАХН. В протоколе № 343 Президиума ГАХН от 6 января 1930 г. (председатель — П.С. Коган) принимается решение считать бывшими из состава ГАХН ряд работников, в том числе А.Ф. Лосева (пункт 13). См. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 1, ед. хр. 138, л. 111. Лосев был отчислен от должности действительного члена ГАХН 1 февраля 1930 г. по сокращению штатов (Постановление Главнауки от 21 января 1930 г.), см. Дунаев. Лосев и ГАХН [8. С. 199]. О «чистке» в ГАХН см. Якименко Ю.Н. Из истории «чисток аппарата»: Академия художественных наук в 1929—1932 гг. [10].

¹⁰ См.: Дунаев А.Г. Лосев и ГАХН [8]; Лосев А.Ф. Филология и эстетика Konst. Аксакова. Г.А.Х.Н. 8 марта 1928 г. [11]; Из лосевских материалов в фондах ГАХН / Подг. Текста и публ., примеч. Е.А. Тахо-Годи, Дж. Римонди [12]; Искусство как язык — языки искусства [2]; Лосев А.Ф. Материалы из архива ГАХН (Подготовка текста и примечания Дж. Римонди, Е.А. Тахо-Годи) [13]; Личное дело А.Ф. Лосева в архиве ГАХН: материалы к биографии мыслителя / Публ. Е.А. Тахо-Годи при участии Дж. Римонди [14].

¹¹ См. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 95, л. 10.

¹² См. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 95, л. 20.

¹³ См. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 95, л. 14; явочный лист: там же, л.15; там же, л. 4, 5.

¹⁴ РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 95, л. 5.

¹⁵ 9-й протокол второго заседания античной группы Литературной секции. См. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6 ед. хр. 96.

¹⁶ РГАЛИ. Ф. 141 оп. 1, ед. хр. 125, л.74.

¹⁷ РГАЛИ. Ф. 941 оп. 1, ед. хр. 126. Цит. по: [8. С. 202].

О работе в античной группе Литературной секции упоминает сам Лосев в отчете, хранящемся в фонде ГАХН в РГАЛИ. На отдельном рукописном листе читаем:

«А.Ф. Лосев

1. Вел в течение пяти лет работу по истории эстетических учений в кабинете
2. крупный специалист по античной эстетике
3. предполагает в будущем году вести работу
 - a. по социологии эстетических учений¹⁸
 - b. по терминологическому кабинету
 - c. в античной группе п<од>/с<екции> всеобщей литературы Лит<ературной> секции
 - d. в музыкальной секции¹⁹.

Лосев, ГАХН и Достоевский

Кроме того, Лосев упоминается среди сотрудников, участвующих в работе Комиссии Достоевского за 1928—1929 г.²⁰. Общее направление деятельности Комиссии, зафиксированное в производственных планах секции за 1928—1929 г., разделяется и Лосевым: «<...> группа исследователей сосредоточила свое внимание на разработке проблемы критического и органического начал в художественной диалектике Достоевского. Рассматривая идеи писателя как своеобразный художественный материал, эта группа исследователей²¹ устанавливает связь между стилем писателя и его идеологией, поскольку последняя находит себе выражение в его художественной диалектике»²².

Лосев выступал на заседаниях отделений и секций с докладами, связанными с классификацией искусств, проблемой художественного слова, художественного стиля и символических форм²³, и дальше развивал исследование на эти темы в более поздних работах.

В плане работы Комиссии Достоевского в списке докладов, назначенных на 1927—1928 г., числится доклад Лосева «Символизм в поэтике

¹⁸ В Отчете о научной работе А.Ф. Лосева за 1927—1928 ак. год Лосев пишет, что «собирался материал для книги по социологии искусства». Работа под таким названием не выявлена. Возможно, что материал собирался, но сама работа не была начата. Подробнее об этом см. [14. С. 167].

¹⁹ Без даты. См. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 1, ед. хр. 120, л. 23 об.

²⁰ Протокол заседания Президиума литературной секции от 17 мая 1928 г. См. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 70, 32 об.

²¹ Далее в протоколе упоминаются Г.И. Винокур, Ф.Ф. Бережков, Н.Ф. Бельчиков, Ю.Н. Верховский, Л.П. Гроссман, П.С. Попов.

²² [Там же]. О мифических образах у Достоевского см. Лосев А. Ф. Проблема вариативного функционирования живописной образности в художественной литературе [15]. Также см. Сызранов С.В. Учение А.Ф. Лосева о художественной форме и проблемы поэтики Ф.М. Достоевского [16].

²³ См.: Лосев А.Ф. Учение о стиле [17. С. 445].

Достоевского»²⁴. Другой его доклад под названием «Символизм Достоевского» был включен в производственный план 1928—1929 г. на заседании 17 мая 1928 г.²⁵. Однако ни текста, ни тезисов не удалось обнаружить в архиве. В расписании заседаний Литературной секции с октября по апрель 1929 г. прочитанные Лосевым доклады не упоминаются²⁶, а в списке научных и временных сотрудников Литературной секции за 1928—1929 гг. имени Лосева не указано²⁷.

В рамках работы комиссии Достоевского он принимал участие в прениях по докладам Г.И. Чулкова («Критическое и органическое в художественной диалектике Достоевского» от 29 марта 1928 г.²⁸), Ф.Ф. Бережкова («Сновидения в „Преступлении и наказании“». По поводу книги Отто Кауса» от 25 октября 1928 г.²⁹), А.Е. Горностаева («Достоевский и Н.Ф. Федоров» от 27 декабря 1928 г.³⁰).

Как уже было отмечено исследователями, связь с устными выступлениями в ГАХН наблюдается в трудах 1920-х гг. — об этом свидетельствуют и ссылки Лосева на собственные доклады в «восьмикнижии»³¹, и недавно найденные архивные материалы³². Итак, к символизму Достоевского Лосев снова обратится в работе «Проблема символа и реалистическое искусство» (1976), в которой он рассматривал глубокие по содержанию символические образы, пронизывающие все творчество Достоевского. В частности, он останавливается на неоднократно фигурирующем в произведениях писателя символе «косых лучей заходящего солнца»³³. В этой же работе также присутствуют довольно большие отрывки, посвященные «тождеству и различию

²⁴ См.: РГАЛИ. Ф. 941 оп. 13, ед. хр. 17, л. 85. В списке заседаний с 1.10.1927 по 01.10.1928 Лосев не упоминается. По данным, зафиксированным в протоколах № 1—18 заседаний под-секции всеобщей литературы за 1927—1928 гг. (см. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 61, л. 1), Лосев присутствовал только на заседании от 21 ноября 1928 г. по обсуждению задач группы, см. РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 95, л. 4.

²⁵ См.: РГАЛИ. Ф. 941. 6. 70, л. 33 об. Также см. производственный план Литературной секции на 1928—1929 г. 941.1.123, 25 об.

²⁶ См.: РГАЛИ ф. 941 оп. 6, ед. хр. 70, л. 59.

²⁷ См.: РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 70, л. 59.

²⁸ См.: РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 68, л. 20, 21.

²⁹ См.: РГАЛИ. Ф. 941 оп. 6, ед. хр. 84, л. 7.

³⁰ См.: РГАЛИ. Ф. 941.6.84, л. 15.

³¹ Соответствующие параллели отмечены еще в 1991 году А.Г. Дунаевым [8. С. 204—205]. О влиянии гахновских дискуссий на прозу Лосева 1930—1940-х гг. см. Тахо-Годи Е.А. О возможности влияния дискуссий ГАХН на философско-музыкальную прозу А.Ф. Лосева [18].

³² См. Тахо-Годи Е.А., Римонди Дж. А.Ф. Лосев о задачах музыкальной эстетики. Новые материалы из архива ГАХН [19]; Тахо-Годи Е.А., Римонди Дж. Эстетика как «строгая наука». О докладах А.Ф. Лосева в ГАХН [20].

³³ См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. [21. С. 180]. Подробнее об этом см. Даниленко О.Д. Социальные и философские символы в романе Ф.М. Достоевского Униженные и оскорбленные [22]. И здесь можно обнаружить параллель с дискуссиями в ГАХН. В «Проблеме символа и реалистическом искусстве», рассуждая о главном символе

символа с его предметом» на примере символов Достоевского в «Вечном муже», «Двойнике», «Записках из подполья», «Братьях Карамазовых» и «Подростке» [21. С. 40—43]. Огромную ценность, на наш взгляд, представляют его наблюдения над теми персонажами русского писателя, которые обнажают противоречие человеческой природы как таковой. По Лосеву, за случайностью поведения героев Достоевского скрывается разнородность личности как символа.

Следует отметить, что творчество Достоевского привлекало Лосева на протяжении всей жизни. Об этом свидетельствуют не только юношеские воспоминания об увлечении творчеством великого романиста [24. С. 59, 60], но и ссылки на русского писателя, которые наблюдаются в его работах разных периодах [25]. Для Лосева Достоевский был не только великим и самобытным художником-мыслителем, поставившим «проклятые» вопросы бытия. В нем он рассматривал художественную попытку описать общечеловеческое стремление к поиску смысла бытия, к внутренней свободе. Именно это особое напряжение мысли, согласно Лосеву, является спецификой творчества Достоевского, поскольку «писатель и поэт должен мыслить „эсхатологически“» [26. С. 62], пытаться разрешить «последние вопросы». Русский философ подчеркивает: «Вспомните, сколько напряжения в поисках героев Достоевского... Иногда кажется, что если не решит Алеша Карамазов вопрос о вере, если не найдет Иван свою идеальную истину, то не будет и мира» [Там же]. У Лосева обнаруживается ряд восходящих к творчеству Ф.М. Достоевского исходных философских установок: кризиса гуманизма, осознание необходимости отказа от обезбоженного мира, возврата к изначальному бытию, к «экзистенциальному» вопросу, что ставит проблему связи человека с Абсолютом³⁴.

В ранней статье «Русская философия» (1919) Лосев пишет, что в «Братьях Карамазовых» «дано понимание мира той жизненной глубины, в которой сокрыты корни всего бытия и ясно прослушивается предсказание близкого конца мира» [28. С. 260]. А *философ* этого нового русского апокалиптического ощущения жизни — Владимир Соловьев, — настоящий предводитель группы религиозных русских мыслителей (С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева) [Там же]. И действительно, в Достоевском Лосев прослеживает тот же философский дискурс, который характеризует мысль Соловьева.

у Достоевского, Лосев ссылается на статью С.Н. Дурылина «Об одном символе у Достоевского» (в сб. «Достоевский. Труды Гос. Акад. художеств. наук». М., 1928. С. 163—198), см. [21. С. 179]. Еще идея о том, что «Петербург Достоевского есть самый настоящий символ в нашем смысле слова» [Там же. С. 181] являлась темой дискуссии в литературной секции, например см. [4. С. 27]. Об отношении Лосева к символизму см. Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев на подступах к символистской драме [23].

³⁴ О связи центральных для творческого наследия Лосева проблем с той или иной литературной традицией см. Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев. От писем к прозе. От Пушкина до Пастернака [27].

Весьма характерно, что суждения Лосева о русской литературе часто встречаются именно в книге о Вл. Соловьеве [29].

По мнению Лосева, в «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевский сформулировал проблему мирового зла, которое Вл. Соловьев обрисовал в «Краткой повести об антихристе», и пытался предложить ее решение. Соловьевская «логическая» (собственно философская) система и «поэтическая» (художественная) система Достоевского говорят об одном³⁵. Сам Соловьев, выступая против Фридриха Ницше в «Трех разговорах о войне», предлагал концепцию всеобщей истории, в которой предсказывал приход антихриста в результате утери людьми своей веры, и был вдохновлен легендой о Великом инквизиторе «Братьев Карамазовых», защитнике «Царства Божьего без Бога», олицетворяющем трагическую сущность современности.

Неслучайно, что в работе «Диалектике мифа» (1930), в которой Лосев рассматривает социальную значимость современных мифов, содержатся цитаты из «Братьев Карамазовых» и «Бесов» Достоевского [31. С. 180—182, 194]³⁶. Метафизические убеждения Вл. Соловьева близки к идеям Достоевского о «реализме в высшем смысле». Подлинный реализм невозможен без ориентации на идеальное (истинное) бытие, без направленности всего творчество писателя к одной цели — восстановлению идеала в жизни [33]. По мнению Лосева, Достоевский сочетает в себе «и романтизм, <...> и символизм, <...> и реализм» [26. С. 62]. Наследуя понятие Иванова о реализме и символизме Достоевского³⁷ и переосмысливая его в «экзистенциальной» перспективе (через проблему отношения «я и ты»), Лосев подчеркивает: «Что такое Достоевский? Жизнь стихий в душе героя и *гибель индивидуальности* в море бытия. Воскресение и стремление к нему — тайная радость Достоевского»³⁸.

³⁵ Лосев писал, что вместо философского анализа можно «просто написать роман, повесть или стихотворение <...> В романе может быть очень много философического. Но роман все же не есть философия, <...> система романа или стихотворения есть поэтическая система, а система философии — логическая. <...> ...не есть философия романы Достоевского и Толстого и музыкальные драмы Р. Вагнера, хотя в них, быть может, и больше философии, чем в иных логических „системах философии“». Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии [30. С. 671—672].

³⁶ См.: Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев и Ф.М. Достоевский (Лосевский доклад 1983 г. «О мифологии в литературе») [32]. О присутствии Достоевского в тексте «Диалектики мифа» не только в виде цитат, но и на уровнях символическом (аллюзии, отсылки) и дискурсивном („фигуры“ мысли и категории Лосева, производные от Достоевского) см. Димитров Э. Достоевский и Лосев: к вопросу об общении в «большом времени» [33. С. 67].

³⁷ В работе «Достоевский и роман-трагедия» Иванов охарактеризовал реализм Достоевского как «проникновение»: «Проникновение есть некий *transcensus* субъекта, такое его состояние, при котором возможным становится воспринимать чужое я не как объект, а как другой субъект <...> Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении всею волею и всем разумением, чужого бытия: „ты еси“». Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия [34. С. 294—295].

³⁸ Доклад, прочитанный А.Ф. Лосевым 29 марта 1921 в Педагогическом кружке НГУ: Лосев А.Ф. О методах религиозного воспитания [35. С. 618].

Проза Лосева 1930—1940-х гг. также не осталась лишенной сюжетных контаминаций в духе Достоевского: достаточно здесь назвать такие произведения русского философа, как «Переписка в комнате», «Встреча», роман «Женщина-мыслитель». Та же религиозная насыщенность лосевских философских рассуждений присутствует и в прозе: отдаление человека от идеального бытия, отказ от религиозной сферы превращает новый мир в тюрьму. В повести «Встреча» выражение «исходя из основ марксизма и коммунизма прихожу к упразднению музыки», напоминает известную формулу Шигалева из «Бесов» Достоевского — «исходя из безграничной свободы...» [24. С. 192]. В рассказе «Переписка в комнате» Лосев полемизирует с научным материализмом («обезьяной христианства») ³⁹, способным превратить человека в обезьяну («ад стал реальностью, и рай стал фикцией» [36. С. 105]). Как в романах-трагедиях Достоевского, Лосев показывает битву разноприродных видов бытия — веры и неверия, стремления к высшему идеалу и бунта против Бога. В душах лосевских персонажей идет борьба «героя с антигероем, героя-монаха с антигероем-мещанином» [37. С. 222—247, 237]. Как отметила Е.А. Тахо-Годи, лосевскую «антиутопию» можно рассматривать как новый тип «антинигилистического романа», генетически восходящего к традициям русской литературы и к размышлениям об Апокалипсисе как ужасающем следствии кризиса цивилизации и культуры, в том числе к традиции Достоевского [38].

Только намеченные возможности лосевских исследований в области литературы и философии искусства, к которым русский философ вернется лишь в 1950—1960 гг., свидетельствуют о его внимании к проблеме художественного стиля, художественной образности, к анализу символических и мифических форм художественных произведений.

Завершая анализ деятельности А.Ф. Лосева в Литературной секции ГАХН, необходимо отметить, что мы не претендуем на исчерпывающее освещение вопроса об отношении Лосева к творчеству Достоевского, тем не менее, сведения о работе в Литературной секции вносят важные уточнения в представления о научной деятельности русского философа в эти годы и чрезвычайно важны для дальнейших исследований этого периода жизни Лосева, и в целом для реконструкции истории ГАХН.

Список литературы

- [1] Богомолов Н.А. Из комментаторских заметок. 4. К публикациям статей С.Н. Дурылина о символизме // Литературный факт. 2017. № 4. С. 277—290.
- [2] Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и русская эстетическая теория 1920-х гг. / Под ред. Н.С. Плотникова и Н.П. Подземской. М. : НЛЮ, 2017.
- [3] Отчет ГАХН. 1921—1925. М. : ГАХН, 1926. 25 с.
- [4] Бюллетень ГАХН 1927—1928 / А.А. Сидоров (под ред.). № 10. М. : ГАХН, 1928. 70 с.
- [5] Вендитти М. Философские основания литературоведения в ГАХН // Искусство как язык языки искусства. Т. I. Исследования. С. 227—263.

³⁹ Такое выражение также встречается в «Диалектике мифа» [31. С. 85].

- [6] *Гидини М.К.* Текущие задачи и вечные проблемы // Новое литературное обозрение. 2008. № 91. С. 23—34.
- [7] *Дмитриев А.* Литературоведение в ГАХН между философией, поэтикой и социологией // Логос. 2010. № 2 (75). С. 105—121.
- [8] *Дунаев А.Г.* Лосев и ГАХН. Исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов // А.Ф. Лосев и культура XX века. М. : Наука, 1991. С. 197—220.
- [9] *Мазур С.М.* Государственная Академия Художественных Наук (ГАХН) // Русская Философия. Малый энциклопедический словарь / Под ред. А.И. Алешина. М. : Наука, 1995. С. 141—142.
- [10] *Якименко Ю.Н.* Из истории «чисток аппарата»: Академия художественных наук в 1929—1932 гг. // Новый исторический вестник. 2005. № 12. С. 150—161.
- [11] *Лосев А.Ф.* Филология и эстетика Конст. Аксакова. Г.А.Х.Н. 8 марта 1928 г. // Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 94—100.
- [12] Из лосевских материалов в фондах ГАХН / Подг. Текста и публ., примеч. Е.А. Тахо-Годи, Дж. Римонди // Научный вестник Московской консерватории. № 3 (26). 2016. С. 8—15.
- [13] *Лосев А.Ф.* Материалы из архива ГАХН (Подготовка текста и примечания Дж. Римонди, Е.А. Тахо-Годи) // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 89—96.
- [14] Личное дело А.Ф. Лосева в архиве ГАХН: материалы к биографии мыслителя / Публ. Е.А. Тахо-Годи при участии Дж. Римонди // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 151—173.
- [15] *Лосев А.Ф.* Проблема вариативного функционирования живописной образности в художественной литературе // Литература и живопись. Л. : Наука, 1982. С. 31—65.
- [16] *Сызранов С.В.* Учение А.Ф. Лосева о художественной форме и проблемы поэтики Ф.М. Достоевского // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения». Ч. II. М., 2013. С. 55—64.
- [17] *Лосев А.Ф.* Учение о стиле / А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи (общ. ред. и сост.), вст. ст. К.В. Зенкина. М.; СПб. : Нестор-История, 2019. 456 с.
- [18] *Тахо-Годи Е.А.* О возможности влияния дискуссий ГАХН на философско-музыкальную прозу А.Ф. Лосева // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1. М. : Водолей, 2018. С. 450—460.
- [19] *Тахо-Годи Е.А., Римонди Дж.* А.Ф. Лосев о задачах музыкальной эстетики. Новые материалы из архива ГАХН // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 79—88.
- [20] *Тахо-Годи Е.А., Римонди Дж.* Эстетика как «строгая наука». О докладах А.Ф. Лосева в ГАХН // Научный вестник Московской Консерватории. 2016. № 3. С. 8—15.
- [21] *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд. М. : Искусство, 1995. 320 с.
- [22] *Даниленко О.Д.* Социальные и философские символы в романе Ф.М. Достоевского Униженные и оскорбленные // Вестник МГОУ. Серия Русская филология. 2012. № 6. С. 89—94.
- [23] *Тахо-Годи Е.А.* А.Ф. Лосев на подступах к символистской драме // Русская литература. 2019. № 3. С. 229—236.
- [24] *Тахо-Годи А.А.* Лосев. Серия: ЖЗЛ. М. : Молодая гвардия, 2007. 534 с.
- [25] *Тахо-Годи Е.А.* Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М. : Большая Российская энциклопедия, 2007. 399 с.

- [26] Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М. : Советский писатель, 1990. 318 с.
- [27] Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев. От писем к прозе. От Пушкина до Пастернака. М. : Диалог-МГУ, 1999. 288 с.
- [28] Лосев А.Ф. Русская философия («Russland», 1919; перевод с немецкого Владимира Янцена) // На рубеже эпох. Работы 1910-х — начала 1920-х годов / Общая ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. Сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. Предисл. А.А. Тахо-Годи. Комментарии и примечания А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М. : Прогресс-Традиция, 2015. С. 233—272.
- [29] Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М. : Прогресс, 1990. 720 с.
- [30] Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. : Мысль, 1993. 959 с.
- [31] Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М. : Мысль, 1994.
- [32] Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев и Ф.М. Достоевский (Лосевский доклад 1983 г. «О мифологии в литературе») // Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: к 190-летию со дня смерти Ф.И. Достоевского / Лосевская комис. Науч. совет «История мировой культуры» РАН (и др.); [редкол.: Е.А. Тахо-Годи (отв. ред., сост., Россия), Роберт Берд (США) и др.]. М. : Водолей, 2013. С. 557—563.
- [33] Димитров Э. Достоевский и Лосев: к вопросу об общении в «большом времени» // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 19. СПб. : Наука, 2010. С. 58—76.
- [34] Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 432 с.
- [35] Лосев А.Ф. О методах религиозного воспитания // Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х — начала 1920-х годов / Общая ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. Сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. Предисл. А.А. Тахо-Годи. Комментарии и примечания А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М. : Прогресс-Традиция, 2015. С. 605-620.
- [36] Лосев А.Ф. Переписка в комнате // Лосев А.Ф. Я сослан в XX век... Т. 1. М. : Время, 2002. С. 102—105.
- [37] Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев-писатель // Алексей Федорович Лосев / А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи (под ред.). М. : РОССПЭН, 2009. С. 222—247.
- [38] Takho-Godi E.A. Aleksej Losev's Antiutopia // Studies in East European Thought. 2004. № 56 (2). С. 225—241.

References

- [1] Bogomolov NA. From the notes of a Commentator 4. About S.N. Durylin's Works on Symbolism. *Literary Fact*. 2017; (4): 277—290. (In Russian).
- [2] Plotnikov NS, Podzemskaja NP, editors. *Art as Language — the Language of the Art. The State Academy of Artistic Sciences and the Aesthetic Theory of the 1920's. Vol. II: Publications*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.; 2017. (In Russian).
- [3] *GAKhN: Report 1921—1925*. Moscow: GAKhN; 1926. (In Russian).
- [4] *Bulletin of GAKhN, 1927—1928*. Vol. 10. Moscow: GAKhN; 1928. (In Russian).
- [5] Venditti M. Philosophical foundations of literary studies in GAKhN. In *Art as Language — the Language of the Art. The State Academy of Artistic Sciences and the Aesthetic Theory of the 1920's. Vol. I: Researches*. P. 227—263. (In Russian).
- [6] Ghidini MC. Current issues and eternal problems. *New Literary Review*. 2008; (91): 23—34. (In Russian).
- [7] Dmitriev AN. Literaturovedenie v GAHN meju filosofiei, poetikoi i sociologiei [Literary Criticism in State Academy of Artistic Sciences between Philosophy, Poetics and Sociology]. *Logos*. 2010; (2): 105—121. (In Russian).

- [8] Dunaev AG. *Losev i GAKhN (issledovanie arkhivnykh materialov i publikatsiya dokladov 20-kh godov)* [*Losev and GAKhN (a Research of Archive Documents and Publication of Reports of the 1920's.)*]. In: Panasenko YF, editor. *A.F. Losev and XX Century's Culture: Losevian Lectures [A.F. Losev i kul'tura XX veka: Losevskie chteniya]*. Moscow: Nauka Publ.; 1991. P. 197—220. (In Russian).
- [9] Mazur SM. *The State Academy of Artistic Sciences (GAKhN)*. In: Aleshin AI, editor. *Russian philosophy. Small Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka publ.; 1995. P. 141—142. (In Russian).
- [10] Yakimenko YN. Iz istorii 'chistok apparata': Akademiya khudozhestvennykh nauk v 1929– 1932 gg. [From the History of the 'Clean Up' of Administration]. *Novyi istoricheskii vestnik*. 2005; 1(12): 150—161. (In Russian).
- [11] Losev AF. *Filologiya i estetika Konst. Aksakova. G.A.Kh.N. 8 marta 1928 g. [Konst. Aksakov's Philology and Aesthetics. G.A.Kh.N. 8th March 1928]*. In: Losev AF. *Imya: Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy [Name: Selected Works, Translations, Discussions, Researches, Archive Materials]*. St. Petersburg: Aleteiya Publ.; 1997. P. 94—100. (In Russian).
- [12] Rimondi G, Takho-Godi EA, editors. From Losev's materials in the GAKhN archive Fund. *Nauchnyj vestnik Moskovskoj konservatorii*. 2016; 3(26): 8—15. (In Russian).
- [13] Losev AF; Rimondi G, Takho-Godi EA, editors. Losev A.F. Materialy iz arkhiva GAKhN [Materials froma GAKhN's Archive]. *Voprosy filosofii*. 2017; (11): 89–96. (In Russian).
- [14] Takho-Godi EA, Rimondi G, editors. Lichnoe delo A.F. Loseva v arkhive GAKhN: materialy k biografii myslitelya [A.F. Losev's file in the archive of GAKhN: materials to the thinker's biography]. *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*. 2019; 12(3): 151—173. (In Russian).
- [15] Losev AF. Problema variativnogo funktsionirovaniya zhivopisnoi obraznosti v khudozhestvennoi literature. *Literatura i zhivopis'*. Leningrad: Nauka; 1982: 31—65. (In Russian).
- [16] Syzranov SV. Uchenie A.F. Loseva o khudozhestvennoy forme i problemy poetiki F.M. Dostoevskogo [Losev's Teaching about an Artistic Form and Problems of Dostoevsky's Poetics]. In: *Losev's Creation in the Context of Domestic and European Cultural Tradition. Materials of the 14th International Scientific Conference „Losev readings“*. Moscow; 2013. Vol. 2. P. 55—64. (In Russian).
- [17] Losev AF. *Uchenie o stile [The Study of Style]*. Takho-Godi AA, Takho-Godi EA, editors. Moscow, Saint Petersburg: Nestor-Istoriya Publ.; 2019. (In Russian).
- [18] *Takho-Godi EA. About the possible influence of the GAKhN discussions on A.F. Losev's philosophical and musical prose*. In: Takho-Godi EA, editor. *Russian literature and philosophy: ways of interaction*. Vol. 1. Moscow: Vodoley; 2018. P. 450—460. (In Russian).
- [19] Takho-Godi EA, Rimondi G. A.F. Losev about the Purposes of Musical Aesthetics (New Materials from the Archive of GAKhN). *Voprosy Filosofii*. 2017; (11): 79—88. (In Russian).
- [20] Takho-Godi EA, Rimondi G. Aesthetics as a 'rigorous science' (on A.F. Losev's scientific papers at GAKhN). *Nauchnyj vestnik Moskovskoj konservatorii*. 2016; 3(26): 8—15. (In Russian).
- [21] Losev AF. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo [The question of symbol and realistic art]*. 2nd ed., with corr. Moscow: Iskusstvo Publ.; 1995. (In Russian).
- [22] Danilenko OD. Social and Philosophical Symbols in F. Dostoevsky's novel «Humiliated and Insulted». *Bulletin of the Moscow Region State University. Series: Russian Philology*. 2012; (6): 89—94. (In Russian).

- [23] Takho-Godi EA. A.F. Losev: Approaches the Symbolist Drama. *Russkaia literatura*. 2019; (3): 229—236. DOI: 10.31860/0131-6095-2019-3-229-236. (In Russian).
- [24] Takho-Godi AA. *Losev*. Moscow: Molodaja gvardia Publ.; 2007. (In Russian).
- [25] Takho-Godi EA. *Khudozhestvennyy mir prozy A.F. Loseva [A.F. Losev's artistic world of prose]*. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya; 2007. (In Russian).
- [26] Losev AF. *Passion for dialectics. The literary reflections of the philosopher*. Moscow: Sovetskij pisatel; 1990. (In Russian).
- [27] Takho-Godi EA. *A.F. Losev. Ot pisem k proze. Ot Pushkina do Pasternaka [A.F. Losev. From the letters to the prose. From Pushkin to Pasternak]*. Moscow: Dialog-MGU; 1999. (In Russian).
- [28] Losev AF. *Russian Philosophy («Russland», 1919)*. Jantzen VV, translator. In: Losev AF. *Na rubezhe epokh. Raboty 1910-kh—nachala 1920-kh godov [At the Turn of the Epochs. The Works of the 1910s—early 1920s]*. Takho-Godi AA, Takho-Godi EA, Troitsky VP, editors. Moscow: Progress-Traditsiya, 2015. P. 233—272. (In Russian).
- [29] Losev AF. *Vladimir Solov'ev i ego vremya [Vladimir Soloviev and His Time]*. Moscow: Mysl' Publ., 1990. (In Russian).
- [30] Losev AF. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii [Essays on Classical Symbolism and Mythology]*. Moscow: Mysl' Publ.; 1993. (In Russian).
- [31] Losev AF. *The Dialectic of Myth*. In: Losev AF. *Myth — Number — Essence*. Moscow: Mysl' Publ.; 1994. (In Russian).
- [32] Takho-Godi EA. A.F. Losev i F.M. Dostoevskii (Losevskii doklad 1983 g. «O mifologii v literature»). In: F.M. Dostoevskii i kul'tura Serebryanogo veka: k 190-letiyu so dnya smerti F.I. Dostoevskogo. Moscow: Vodoley; 2013. P. 557—563. (In Russian).
- [33] Dimitrov E. Dostoevskiy i Losev: k voprosu ob obschchenii v «bol'shom vremeni» [Dostoevsky and Losev. To the topic for the communication at the «grand time»]. In: *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya [Dostoevsky. Materials and studies]*. Saint-Petersburg: Nauka; 2010. (19): 58—76. (In Russian).
- [34] Ivanov, Vyach. *Rodnoe i vselenskoe: Sbornik statey [Native and Universal: Collected Articles]*. Moscow: Respublica; 1994. (In Russian).
- [35] Losev AF. *On the methods of religious education*. In: Losev AF. *Na rubezhe epokh. Raboty 1910-kh—nachala 1920-kh godov [At the Turn of the Epochs. The Works of the 1910s—early 1920s]*. Takho-Godi AA, Takho-Godi EA, Troitsky VP, editors. Moscow: Progress-Traditsiya, 2015. P. 605—620. (In Russian).
- [36] Losev AF. *Perepiska v komnate [Correspondence across a room]*. In: Losev AF. „Ja soslan v XX vek...“. Moscow: Vremja; 2002. P. 102—105. (In Russian).
- [37] Takho-Godi EA. *A.F. Losev-writer*. In: Takho-Godi AA, Takho-Godi EA, editors. *Alexey Fedorovich Losev*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2009. P. 222—247. (In Russian).
- [38] Takho-Godi EA. Aleksey Losev's Antiutopia. *Studies in East European Thought*. 2004; 56(2): 225—241.

Сведения об авторе:

Римонди Джорджия — доктор философии, профессор, Пармский университет, Парма, Италия (e-mail: giorgia.rimondi@gmail.com).

About the author:

Rimondi Giorgia — PhD, Parma State University, Parma, Italy (e-mail: giorgia.rimondi@gmail.com).

Философия диалога Philosophy of Dialogue

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-103-120

Научная статья / Research Article

Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть II. От софистов до современности

И. Дворкин

Еврейский университет в Иерусалиме,
Israel, 9190501, Jerusalem, Mt. Scopus,
idvorkin@mail.ru

Аннотация. Рассматривается логико-философское учение софистов, которое, по мнению ряда современных исследователей, было более философским, чем это признавали их античные критики. Сравнение положений герменевтики Аристотеля с сохранившимися фрагментами Протагора и Горгия показывает, что учение софистов представляло собой своеобразную целостную философию, которая во многом предвосхитила философию диалога XX в. Несмотря на то, что философия Платона и Аристотеля пыталась преодолеть релятивизм и антионтологизм софистического учения, но некоторые элементы его диалогизма сохранились в последующей философии в диалектике и риторике. Первое, на что стоит обратить внимание — это различие между диалогической формой изложения философии у Платона и диалогом как фундаментальным основанием мышления, которое мы обнаруживаем у софистов. Сохраненный в диалектике Платона и риторике Аристотеля диалогизм оказывается скорее техническим методом убеждения собеседника, чем герменевтическим основанием, которым он является в философии диалога и в методе сократической дискуссии. Лингвистический поворот, который произошёл в философии XX в. включает в себя не только повышенный интерес к языку и точности выражения. Не менее важна новая постановка вопроса о природе языка. Является ли язык инструментом формулировки мысли, как это полагал Аристотель и вслед за ним представители современной аналитической философии, или он обладает собственным фундаментальным статусом, как это считают представители философии диалога? В данном контексте для философии диалога очень важно найти в мышлении досократиков предшественников, которые уже две с половиной тысячи лет назад наметили пути для современной мысли. Во второй части статьи рассматриваются формы

© Дворкин И., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

диалогического мышления, которые сохранились в философии после софистов и роль герменевтики софистов при формировании современной философии диалога.

Ключевые слова: философия диалога, герменевтика, высказывающая речь, софисты, Платон, Аристотель, Маймонид, Коген, Пома, постмодернизм

История статьи:

Статья поступила 17.12.2019

Статья принята к публикации 13.06.2020

Для цитирования: *Дворкин И.* Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть II. От софистов до современности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 103—120. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-103-120

Hermeneutics of Aristotle and Hermeneutics of Sophists in Terms of Dialogue Philosophy. Part II. From Sophists to Modernity

Ilya Dvorkin

Hebrew University of Jerusalem,
Mt. Scopus, Jerusalem, 9190501, Israel,
idvorkin@mail.ru

Abstract. The article considers the logical and philosophical doctrine of sophists, which, according to some modern researchers, was more philosophical than their ancient critics recognized. A comparison of the provisions of Aristotle's hermeneutics with preserved fragments of Protagoras and Gorgias shows that the doctrine of sophists was a kind of holistic philosophy, which anticipated the philosophy of dialogue of the XX century. Despite the fact that the philosophy of Plato and Aristotle tried to overcome the relativism and anti-ontologism of the doctrine of sophists, some elements of its dialogism were preserved in subsequent philosophy in dialectics and rhetoric. The first thing you should pay attention to is the difference between the dialogical form of the presentation of philosophy in Plato and dialogue as the fundamental basis of thinking that we find among sophists. The dialogism preserved in the dialectic of Plato and the rhetoric of Aristotle is more a technical method of convincing the interlocutor than a hermeneutical basis, which it is in the philosophy of dialogue and in the method of Socratic discussion. The linguistic turn that occurred in the philosophy of the 20th century includes not only an increased interest in language and accuracy of expression. No less important is the new formulation of the question of the nature of the language. Is language a tool for the formulation of thought as Aristotle believed and followed by representatives of modern analytical philosophy, or does it have its own fundamental status, as representatives of the philosophy of dialogue believe? In this context, it is very important for the philosophy of dialogue to find in the thinking of the pre-Socratics those predecessors who already charted the paths for modern thought two and a half thousand years ago. The second part of the article discusses the forms of the dialogic thinking that have survived in philosophy after the sophists and the role of the sophists' hermeneutics in the formation of modern philosophy of dialogue.

Keywords: philosophy of dialogue, hermeneutics, proposition, sophists, Plato, Aristotle, Maimonides, Cohen, Poma, postmodernism

Article history:

The article was submitted on 17.12.2019

The article was accepted on 13.06.2020

For citation: Dvorkin I. Hermeneutics of Aristotle and Hermeneutics of Sophists in Terms of Dialogue Philosophy. Part II. From Sophists to Modernity. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 103—120. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-103-120

**1. «Диалог» как жанр и как направление в философии.
Платон и философия диалога¹**

Открытие древнегреческими философами автономии мышления и речи, их могущества, проявляющегося в автореферентной способности превращать себя в собственный предмет, конечно, не могло пройти даром. Мышление, которое мыслит самое себя, свое собственное бытие, стало основой науки не только у древних греков, но и у всех последующих народов, которые в области мышления стали их учениками. Но речь тоже обладает способностью описывать саму себя, при этом речь не ограничивается собственным бытием, как это понял Гераклит и затем великие софисты. Речь способна говорить сама с собой! Это больше, чем самописание, ведь говорящая с собой речь² описывает не только свое состояние, свое бытие, но и процессы, которые с ней происходят, процессы между говорящими. Эти процессы не сводятся к своей статической репрезентации в форме бытия. «В одну и ту же речь нельзя войти дважды»³. Гераклитовский логос является противоположностью не только парменидовского, но и аристотелевского. Оба философа фактически заменяют *логос*-речь мышлением-нус.

Таким образом, уже на заре истории мысли были открыты основополагающие элементы философии диалога [3]. И все-таки для настоящей философии диалога еще не пришло время, и о причинах этого мы поговорим в будущем. Тем не менее, открыв диалогический метод, древнегреческая философия, конечно, не могла от него просто так отказаться. Столкновение диалога с онтологией привело к своеобразному распределению ролей. Онтология, взяв за основу аподиктическую герменевтику высказывающей речи Аристотеля, стала основой философской системы. Философская пропедевтика разного рода стала опираться на диалектику, система политической и юридической аргументации взяла себе за основу риторiku, а литература и искусство — поэтику. Все, что не получило какой-либо онтологической интерпретации, осталось в ведении софистики, которая была объявлена врагом рода человеческого.

¹ Первая часть см. [1]

² Говорящая речь — это не тоже самое, что «язык говорит» Хайдеггера, а скорее говорящее мышление (*sprechende Denken*) Розенцвейга, которое способно нас вывести из атомарной замкнутости одного субъекта [2. S. 440].

³ Образ реки в качестве метафоры бесконечного логоса у Гераклита очень богат ассоциациями в разных языках и культурах. Ср. образ четырех рек, вытекающих из Райского сада, и его интерпретацию в образе шести рек мудрости в книге Иегошуа бен Сиры (гл. 24, 27—36).

Выше мы познакомились со свидетельством того, что сократические беседы были изобретены софистами. Не вызывает сомнения, что ученик Продика Сократ вел их в Афинах, пока за свою деятельность не был казнен решением афинского суда. Платон превращает сократические беседы из метода изыскания истины и аргументации в литературную форму. И здесь мы сталкиваемся с удивительным парадоксом. Платоновские диалоги, которые представляют собой обсуждение разных точек зрения и разных подходов к предмету, в итоге ведут нас к демонстрации заранее данной истины бытия. Иными словами, платоновские диалоги являются диалогами по форме, а по своей цели направлены на раскрытие онтологической реальности. При этом они сохраняют не только открытость для разных точек зрения и полифонию дискурса, но и открытость для исследования⁴.

Это в большой степени объясняет экзотерический характер диалогов. Начинаящий ученик, у которого еще нет ясного представления о реальности и который видит в ней многочисленные различные вариации, помещается в литературное пространство диалога, где он находит разнообразие мнений и гипотез, схожих с его собственными предположениями. В процессе рассуждений он вместе с участниками диалога приходит к истинному мнению, выражающемуся в точке зрения Сократа. Так или иначе, платоновское учение имеет значительно более открытый и незавершенный характер, чем аристотелевское, что делает его значительно более приспособленным для философского обоснования науки Нового времени. Тем не менее, сама сердцевина учения остается вне поля диалога. Известно, что между учением Платона и учением диалогов Платона была немалая разница. О чем на самом деле говорили в Академии? Кое-какие следы этого сохранились в учениях последователей Платона и его оппонентов. Эзотерическая истина раскрывается скорее в математическом доказательстве, нежели в споре Сократа на афинском рынке⁵.

С самого своего основания онтологическая философия сохраняет в себе парадоксальное единство литературности и открытости с тезисом о единстве мышления-речи и бытия, который лишает литературу самого ее основания, состоящего в свободе речевого выражения. Основоположник онтологии Парменид сформулировал свои идеи в виде мифологической поэмы, которая описывает путешествие автора на небо в поисках истины. Сохраняется литературность и в диалогах Платона. Опираясь на строгие логические аргументы, Платон все же включает в свои диалоги мифологический контекст [6. Р. 280, 285—6; 7. Р. 13—14; 8. Р. 49—57].

⁴ В своей работе о сократической дискуссии Россетти сопоставляя сведения, имеющиеся от Платона, Ксенофонта и других учеников Сократа, приходит к выводу о парадоксальности формы диалога у Платона. Как он отмечает, реальные сократические беседы были ближе к софистическим, чем это пытаются нам показать Платон. Таким образом, жанр диалога испытал трансформацию от софистов к Сократу, потом к Платону и, вероятно, далее к Аристотелю [4].

⁵ Сам факт наличия платонической школы говорит о том, что учение Платона не ограничивалось диалогами, а в основном передавалось устно среди учеников [5. С. 13—25].

Чтобы лучше понять логику платоновского диалогизма, нужно сопоставить его метод рассуждения в диалогах с подходами александрийской математики, которая сформировалась под влиянием платонизма. Действительно, что представляет собой математическое доказательство, если не внутренний диалог, который направлен на проверку гипотез и предположений?

Любопытно, что в своей интерпретации платоновского учения об идеях Герман Коген рассматривает идеи как род гипотетического знания [9. С. 62—65]. Гипотеза (ὕποθεσις) представляет собой антиципацию и в этом качестве близка к концептам «задачи» и «вопроса» (Aufgabe, Frage). По Герману Когену, знание начинается с проблематизации, с задачи [10. S. 62—64]. Отсюда возникает двойственность в интерпретации платоновского учения. С одной стороны, мы все — ученики Платона и следуем за логикой его диалогов. С другой, некоторые из нас, подобно Аристотелю, бунтуют против учителя и высказывают несовместимые с его идеями положения. Как ни странно, именно эти последние воспринимают Платона как диалогиста.

Со временем платоновская герменевтика разделяется на аподиктическую герменевтику Аристотеля и герменевтику разных форм невысказывающей речи, т.е. поэтику, риторику и диалектику. Именно в таком виде метод Платона реализуется в эллинистической и средневековой литературе⁶.

В качестве риторического или дидактического приема диалог сохранил свою значимость на протяжении эпохи эллинизма, средневековья и особенно эпохи Ренессанса. Есть немало примеров прекрасных диалогов, написанных разными авторами, от Иегуды Абрабанеля⁷ до Галилео Галилея⁸, но диалог как особая герменевтика, направленная на преодоление онтологической однозначности истины, так и остался не востребовавшимся достижением греческих софистов.

2. Место неаподиктической герменевтики в системе Аристотеля

Теперь, когда мы рассмотрели судьбу отвергнутого герменевтикой Аристотеля, но сохранившегося частично в разных проявлениях культуры диалогизма, мы должны вернуться к Аристотелю [1] и понять, как он сам исследовал невысказывающие формы речи, т.е. собственно диалогическую речь. Поскольку наша главная цель состоит не в анализе произведений Аристотеля как таковых, а в рассмотрении связи между онтологическим методом Аристотеля и герменевтикой, описывающей разные формы речи, мы

⁶ Согласно Пулатосу, это разделение произошло еще при жизни Платона, когда Исократ дал противоположную платоновской трактовку учения Сократа [7. P. 150].

⁷ Его «Трактат о любви» представляет собой диалог между юношей Фило и девушкой Софией и тем самым превращает саму философию в любовный диалогический процесс.

⁸ Некоторые полагают, что диалогическая фирма «Диалогов» Галилея вызвана его желанием скрыть свое мнение в точке зрения Сальвиати. Но такой взгляд недооценивает тот факт, что физика Галилея, хотя и противостояла физике Аристотеля, но была с ней тесно связана.

должны рассмотреть, в каких разделах его философии исследуется такая связь. Если философские основания аподиктической речи являются предметом физики и метафизики Аристотеля, то анализ неаподиктических форм речи ведет нас к рассмотрению практических наук (в первую очередь этики и политики).

Прежде всего, конечно, следует рассмотреть аристотелеву диалектику, которая, изучая неаподиктические формы речи, полностью их подчиняет онтологической герменевтике аподиктической речи. Как известно, диалектике посвящается «Тописка» Аристотеля в 8 книгах, прилежащая к ним 9 книга посвящена исследованию софистики в интерпретации Аристотеля. Важнейшей темой диалектики являются умозаключения (*συλλογισμός*), которые основываются на правдоподобном знании (*ἔνδοξα*). Термин «эндокса» в высшей степени интересен и играет важнейшую роль как в диалектике, так и в риторике. Имеется определенная проблема в переводе его на русский язык. Дело в том, что *δόξα* в текстах Платона и в поэме Парменида — это мнение, т.е. то, что скорее порицается как нечто противоположное истине. Однако, «путь мнения» — это тоже путь, и по нему, согласно поэме Парменида, идет весь мир. Аристотель настроен более реалистически и не склонен полностью отрицать путь мнения. Это приводит к определенной легитимации эндоксы. Правдоподобное суждение — это то, что воспринимается как истинное многими людьми, особенно мудрыми и славными. Таким образом, эндокса — это то, что общеизвестно, то, что уважаемо, славно (ср. *δοκεῖν* — проявляться, казаться, слыть), иными словами, то, что слывет истиной.

Перевод «правдоподобное» полностью лишает эндоксу ее социальной осмысленности. В средневековой логике данный термин был переведен на арабский как машхура, «известный» (*مشهور*), а на иврит — как (*מפורסמות*) [11. Р. 248—249]. Обычный перевод на русский — «распространенные». Данный термин подчеркивает социальный аспект эндоксы.

Таким образом, диалектика Аристотеля направлена на ведение дискуссии в обществе не с целью установления истины, а с целью убеждения собеседника на основании принятых в данной группе суждений.

Задачу диалектики Аристотель определяет следующим образом: «из правдоподобного (общеизвестного) делать умозаключения о всякой предлагаемой проблеме и не впадать в противоречие» (100b18) [12. С. 349.]. Таким образом, диалектика становится инструментом исследования проблем. Аристотель особо подчеркивает важность диалектики для определения «первых положений для наук...» (101a38). Действительно, в идеале первые положения, на которые должен опираться аподиктический силлогизм, должны быть обоснованными из самих себя, т.е. носить чисто аподиктический интеллигибельный характер, однако это невозможно для частных наук. Их первые положения как раз и рассматриваются как правдоподобные или общеизвестные суждения.

Различие доказательных (аподиктических) и общеизвестных предпосылок рассуждений тесно связано с характером установления этих предпосылок.

Общеизвестные предпосылки имеют диалогический характер, так как предполагают согласие между собой нескольких собеседников. Аподиктические следуют сами из себя и вытекают из онтологической герменевтики Аристотеля, т.е. выражают соотношение мысли и ее предмета. Кажущиеся Аристотелю несомненными истины подвергаются опровержению со стороны критиков, самым первым и знаменитым из которых был Зенон Элейский. Все попытки опровергнуть его аргументы, в общем, ни к чему не привели, и в конце концов он тоже был причислен к софистам [13]. Между тем главным свойством посылок, которые рассматриваются в качестве легитимных оснований для силлогизма, является внутренняя согласованность, и здесь аподиктические и общеизвестные посылки отличаются только тем, по отношению к кому они высказываются. Аподиктические посылки высказываются в рамках одного единого мышления, общеизвестные в рамках речи многих людей в некоем сообществе. Таким образом, диалектика Аристотеля в действительности осуществила попытку рассмотрения диалогической речи в рамках онтологии.

Это ясно также из того, что диалектика понимается как искусство ведения спора, где вопросы и ответы являются основной формой речи. Те самые вопросы и ответы, которые были отвергнуты Аристотелем в герменевтике высказывающей речи, возвращаются в диалектике, но не в качестве основных, а в виде вспомогательных форм речи.

И все-таки диалектика — это искусство ведения спора ради достижения мнения, согласованного между его участниками. Спор ради спора, так как спор ради победы — это предмет другого логического искусства, риторики.

Подобно тому, как в диалектике рассматривается диалектический силлогизм, форма речи, подобная силлогизму с аподиктическими посылками, в риторике важнейшим способом аргументации является энтимема.

Энтимема представляет собой риторический силлогизм с подразумеваемыми посылками. Хотя цель риторического силлогизма — это не выяснение истины, а убеждение противника, его структура подобна аподиктическому (научному) силлогизму и представляет собой способ сведения диалогической дискуссионной речи к высказывающей.

Наконец, следует рассмотреть поэтику Аристотеля в связи с его герменевтикой высказывающей речи. Поскольку искусство в целом у Аристотеля рассматривается как форма подражания или имитации сущего, задачей поэтической речи является создание правдоподобных образов, которые должны произвести впечатление. Результатом искусства является не познание истины, а очищение души (катарсис), а это может происходить и посредством уподобления. Таким образом, необходимо признать, что и диалектика, и риторика, и даже поэтика носят подчиненный по отношению к герменевтике высказывающей речи характер. В основе всего остается онтология и высказывающая речь, а диалогическая речь, ставшая было предметом исследования в ранней греческой философии, уходит из поля рассмотрения.

3. Политическая философия и политическая герменевтика у средневековых перипатетиков

Путь от Аристотеля до средневековых восточных перипатетиков занял больше тысячелетия и до сих пор не исследован достаточно подробно. Совершенно ясно, что по дороге учение Аристотеля подверглось существенному влиянию неоплатонизма. Также ясно, что процесс синтеза Аристотеля с идеями монотеизма происходил поэтапно. На этом пути можно отметить множество имен, от Филона Александрийского до Иоанна Филопона. Так или иначе, когда в IX в. появляется восточно-перипатетическая философия Абу Насра Мухаммада аль-Фараби, она сразу является в мир в отточенном и проработанном виде. Пожалуй, наиболее важным аспектом этой философии является ее системность, последовательность и всеохватность.

Наряду с аристотелевской физикой и метафизикой, платоновским учением о государстве, библейско-кораническим учением о едином Боге и созданном по образу Бога человеке восточный перипатетизм содержал ряд совершенно оригинальных идей, в частности, согласованное с религией и античной философией учение о пророчестве. Согласно аль-Фараби, пророк — это человек, который сочетает в себе занятого интеллектуальным постижением философа и политического деятеля, учителя народа, разговаривающего на языке человеческого коллектива. Как философ, пророк непосредственно воспринимает божественные интеллигенции, которые выражаются аподиктически на языке высказывающей речи. Как политический деятель, пророк формулирует истину на языке воображаемой реальности в форме общеизвестной, распространенной речи. Для восточных перипатетиков аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Туфайля, и впоследствии Ибн Рушда и Маймонида между этими двумя формами выражения истины не было никакого противоречия. Необходимость их сочетания была связана с природой человека и человеческого общества и обеспечивала единство индивидуального интеллектуального постижения и коллективной формы бытования религиозного мировоззрения. Таким образом, наука стала прибежищем строгой онтологии, а религия и искусство (ведь искусство было в значительной степени религиозным) получили легитимную форму диалогической, риторической и художественной речи. Однако, будучи восприняты в XIII в. в Европе, эти идеи получили совершенно новый поворот. Под названием «латинский аверроизм» распространилось учение не о двух способах выражения истины, а о двойственности самой истины. В отличие от мусульман и евреев, которые были уверены в рациональном характере собственной религии, христиане обосновывали свою веру таинствами и догматами, которые так просто не сочетались с принципами чистой рациональности. Учение о двойственности истины, конечно, стало для европейской религии миной замедленного действия, ведь в философии Платона и Аристотеля совершенно ясно сказано, что истина является предметом только строго логической аподиктической речи, а риторическая речь может быть только правдоподобной. Таким образом, уже на

заре своего развития европейская ученость заложила в свое основание будущий конфликт между наукой и религией, разумом и пророчеством, фундаментальной наукой и искусством. Как мы сейчас видим, этот конфликт в большой мере являлся следствием не до конца осуществленного синтеза античного философского и библейского пророческого способа мышления [14]. Однако данная проблема была на несколько веков отодвинута благодаря синтезу высокой схоластики, в первую очередь, в учениях Альберта Великого и Фомы Аквинского. Поскольку этот синтез был достигнут на основе того же восточного перипатетизма, в лице философии Моисея Маймонида⁹, мы остановимся более подробно на его идеях.

Особенность философской системы Маймонида состоит в том, что он не только включил пророчество в сферу исследования перипатетической философии — это сделали восточные перипатетики уже до него. Маймонид построил новую герменевтику пророческого, т.е. библейского, текста, и таким образом создал философскую систему, включающую в себя не только аподиктическое исследование сущности, но и ее риторическое осуществление в человеческом коллективе.

Герменевтика человеческого языка, которую формулирует Маймонид, не является герменевтикой диалога. Но она полностью легитимизирует пророческий язык и объясняет его внешнее несоответствие языку науки. Для непосредственного выражения истины он, конечно, подходит плохо, но для движения к истине человеческого общества, согласно Маймониду, он является единственно возможным средством. Герменевтика пророчества Маймонида полностью потеряла свою привлекательность в XVII в. в результате общего крушения философии Аристотеля, но еще до этого она породила целый ряд неперипатетических герменевтик в рамках еврейской мистики (каббалы), которые в определенной среде пользуются популярностью и сейчас. Эти герменевтики, будучи хорошо знакомыми еврейским философам-диалогистам, в XX в. оказали позитивное воздействие на формирование философии диалога.

4. Постмодернизм и судьба риторики и диалогизма в философии XX века

Крушение европейского перипатетизма в XVII в. повлекло распад человеческого знания на целый ряд противостоящих друг другу областей. Если в средние века физика, философия, логика, религия, политика и пр., будучи разными дисциплинами, представляли единое целое, то начиная с XVII в. в Европе каждая из этих областей обретает собственный статус и собственный способ выражения. Происходит это, вопреки многим мнениям, не за счет естественного членения знания в процессе его роста, а в результате утраты единой герменевтики и единого способа выражения знания.

⁹ Место Маймонида в формировании философии Аквината см. [15].

Перестав быть единой системой понимания реальности, как это было в рамках перипатетической науки, мышление нашло себе другой ориентир и другую отправную точку в виде платонизма. Как мы писали выше, философия Платона не столь категорически монистична, как учение Аристотеля. Платонизм сопоставляет разные виды знаний, ищет разные способы выражения для разных областей. Двигаясь путями платонизма, идеализм и наука Нового Времени выдвигает разум в качестве главного связующего элемента картины мира. До середины XIX в. философия совершала титанические попытки сохранить единство человеческого познания. Нельзя здесь не вспомнить великие усилия немецких идеалистов конца XVIII и начала XIX в. — Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Однако в середине XIX в. стало очевидно, что все эти усилия не ведут к результату, наука все равно говорит на другом языке, нежели религия, а религия — на другом языке, нежели политика. Каждая наука говорит на собственном языке и не воспринимает голоса других наук. Идеализм из основания мышления превратился в тупик мышления. Двумя отчаянными попытками сохранения единства знания были во многом противоположные учения Маркса и Ницше. Еще одной попыткой, которую можно назвать движением на прорыв, стала философия позитивизма, которая, с одной стороны, подчиняет всю культуру правилам научного познания, а с другой, само это познание ограничивает довольно узкой областью. Однако все эти попытки не позволяют сохранить единство знаний, оно на глазах распадается на множество частей, областей, подходов и пр. Совершенно ясно, что такое положение дел является не досадным недоразумением, а естественным ходом истории.

Окончательным признанием философией поражения стал распространившийся во 2-й половине XX в. постмодернизм. Теперь речь идет уже не о двойственности истины, а о ее бесконечной множественности. Разумеется, в такой ситуации не приходится удивляться возвращению в культуру риторики и софистики [16].

Постмодернизм ставит перед нами в полную силу вопрос о том, возможно ли развитие будущей философии без опоры на учения Платона и Аристотеля. В данном контексте весьма поучительна концепция постмодернизма Андреа Пома [17. Р. 3—50]. Рассматривая рецепцию философии Платона в учении Германа Когена, Пома приходит к выводу, что когеновская интерпретация платонизма уже содержит в себе своеобразные основания постмодернизма.

Отправной точкой анализа Пома является концепция постмодерна в том виде, как она представлена у Жюль Делёза [18]. Анализируя эту книгу, Пома представляет излагаемую в ней концепцию как перевернутый платонизм. Согласно интерпретации Делёза, Платон рассматривает мир не в качестве системы понятий, а как диалектическое различие, в котором оригинал проявляется в форме имитирующих его симулякров. Как показывает Пома, интерпретация Платона Когеном очень близка к его трансформации в учении

Делёза. Это весьма неожиданное сближение позволяет поставить вопрос — был ли в действительности Коген постмодернистом? Конечно, как отмечает Пома, Коген постмодернистом не был, однако он предвосхитил некоторые его важные стороны. А именно, Коген сумел представить идею любой вещи не как ее репрезентацию, а как ее проблему. С этим нельзя не согласиться. Действительно, в интерпретации Когена идея представляет собой предвосхищение задачи, требующую размышления гипотезу. Это позволяет Пома увидеть близость современного гуманизма и постмодернизма, с одной стороны, к платоновскому идеализму, а с другой, к учению Германа Когена [19]. Принимая в целом анализ А. Пома, мы склонны сделать из него свой несколько отличный вывод. Коген предвосхитил не сам по себе постмодернизм, а ту форму открытости философии будущего, которая возникнет после постмодернизма в философии диалога.

5. Назад к софистам или вперед к философии диалога?

Понятно, что, лишенный фундаментальных теоретических оснований, диалогизм может претендовать лишь на роль вспомогательного риторического средства для убеждения или преподавания. Однако философия диалога имеет все шансы стать фундаментальным основанием науки, образования и культуры. Социальность процессов познания, жизни и развития общества и личности в современном мире уже не вызывает сомнения. Построение научной философии диалога требует разработки ее собственных теоретических оснований, которые в нашем случае связаны с концепцией отношения лиц в социальном межличностном процессе. Отношения лиц в диалоге представляет собой процесс, аналогичный системам отношений бытия и мышления или отношений субъекта и объекта, но, в отличие от этих отношений, взаимодействие лиц в диалоге представляет собой динамический процесс, который включает не только мышление, но также речь и деятельность. Личность и общество являются неотъемлемыми элементами этих отношений.

Несмотря на значимость всех выкристаллизовавшихся в XX в. диалогических идей, опыт древнего диалогизма также может быть очень поучителен и для современных исследований. Он не только имеет историческую значимость, но может быть и эвристическим основанием для построения новых теорий.

Попробуем представить себе, как могла бы выглядеть философия диалога, если бы она прямо от Протагора перешла в философию XXI в. По сути, вопрос стоит о разработке альтернативной Аристотелю герменевтики, которая, тем не менее, не уступала бы аристотелевской ни в глубине, ни в эффективности.

Начнем с изречения Протагора о человеке:

«Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих» [1. С. 495].

Данное изречение совсем не обозначает аморфности знания или агностицизма, который приписывали Протагору его противники. Действительно, какой смысл вводить в рассуждение доводы или задавать вопросы, как это делают софисты, если любое утверждение о бытии лишено смысла? Что же оно значит?

В первую очередь, то, что любое суждение о бытии или небытии обусловлено человеком и высказывается по отношению к человеку. Если так, то может ли какая-либо вещь быть существующей по отношению к одному человеку и несуществующей по отношению к другому человеку? Ответ на этот вопрос, конечно, утвердителен. Достаточно этим двум людям жить в разное время, и тогда мир существующий по отношению к одному из них будет несуществующим по отношению к другому. Из этого следует, что диалогическая герменевтика может стать хорошим инструментом исторического исследования.

Рассмотрим менее тривиальный случай. Два человека стоят друг против друга. Что существует по отношению к одному из них и не существует по отношению к другому? Ответ очевиден: это собственное Я одного из собеседников. Оно, если верить Декарту, существует для него и не существует для другого. Однако каждый из собеседников имеет свое единственное и уникальное Я и может обратиться к Я своего собеседника, не имея его в качестве существующего предмета. Раз так, получается, что Ты человека находится по ту сторону существования и не-существования. При этом в процессе диалога каждый пытается представить себе скрытое для него Я другого человека. Если включить в рассмотрение возможность диалога человека с самим собой, то его собственное Я будет для него и существующим, и несуществующим. Понятно, что в процессе диалога для каждого из собеседников определено бесконечное множество существующих и несуществующих предметов.

От этой точки мы можем двинуться дальше. Совершенно понятным теперь представляется следующие изречения Протагора:

о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом; противоречие невозможно [1. С. 495].

Ясно, что привязав любое суждение к некоторой позиции, мы можем построить позицию, противоположную данной, которая может перевернуть данное суждение. Но тогда вообще в чем смысл суждений? Ведь Протагор не предлагает нам вообще отказаться от мышления и рассуждений. Диоген говорит, что он:

первый стал пользоваться в спорах доводами; первый ввел в употребление и сократический способ беседы [1. С. 495].

Попробуем представить себе странную логику Протагора, в которой существует аргументация, но все равно:

все на свете истинно, можно оспорить любое положение [1. С. 495].

Иными словами, хотя все положения истинны, одновременно все положения ложны. Эти два утверждения хорошо друг друга дополняют, ведь если все истинно, то истинно и то, что все ложно. Казалось бы, мы теряем точку опоры и впадаем в полную неопределенность и т.н. релятивизм. Но этот релятивизм не более страшен, чем релятивизм в физике. Действительно, у нас есть надежная точка опоры в виде человека. Ведь положения истинны и ложны по отношению к человеку. Находящиеся в состоянии дискуссии собеседники ставят вопросы и делают выводы. Их утверждения истинны с одной точки зрения и ложны с другой. Они не говорят уже о некоей независимой от них внешней им абсолютной истине, а говорят о реальности, связанной и с самими говорящими.

Однако не обесмысливает ли это само понятие истины? Что это за истина, которая зависит от человека? Какой в ней смысл? Ответ на этот вопрос, конечно, требует от нас чего-то большего, нежели имеющиеся у нас софистические источники. И, тем не менее, можно сказать, что если истина определена только по отношению к человеку, то само это отношение может быть истинным или ложным. Это позволяет нам взглянуть по-новому на само понятие истины. Истинными могут быть или не быть отношения между людьми и между человеком и его предметами. Теперь мы можем взглянуть по-новому на формы речи, о которых говорит Протагор и другие и которые отвергает Аристотель.

Начнем с *вопроса*. Важность вопросов несомненна для любого исследователя, но если вопросы ограничивать рамками абсолютного бытия, то их сфера станет чрезвычайно узкой. Тем не менее, даже Аристотель формулирует целый ряд вопросов, которыми мыверяем сущее, таких как что, как, когда, где, и т.д. Однако вопрос представляет интерес и сам по себе. Как мы отмечали, Коген полагает, что платоновские идеи являются скорее гипотетическими допущениями, т.е. содержат в себе элемент проблемности и вопросительности. Это позволяет рассмотреть основания любой логической системы не как набор очевидных недоказуемых истин, а как набор вопросов, проблем и гипотез. Диалогическая логика превращает поиск «хороших вопросов» в свою легитимную цель. Вопрос формирует самое основание логической системы. Это, казалось бы, более зыбкое, чем общеизвестные истины, основание на деле более прочно, так как теряя мнимую божественность, оно обретает реальную человечность.

Если вопросы столь важны, то как быть с *ответами*? Не лишают ли они наше познание и жизнь реальности? В тех случаях, когда ответы предшествуют вопросам, они действительно могут привести знание к состоянию иллюзорности. Но сами по себе ответы тоже несут огромную значимость. Прежде всего, следует понять, что ответ — это вовсе не обязательно высказывание, которое отвечает на вопрос. Ответом может являться разрешение проблемы или вызова и быть не высказыванием, а особой реальностью. Например, ответом на эксперимент может быть теория, ответом на одиночество — встреча, ответом на недостаток — исправление. На всех европейских

языках слово «ответ» является основой для важнейшего в жизни человека понятия «ответственности»¹⁰. Такое сочетание отнюдь не случайно.

Рассмотрим следующие за вопросами и ответами типы речи — *приказ, повеление, пожелание, мольба* и пр. Здесь важно отметить, что все эти формы речи явным образом выходят за пределы герменевтики Аристотеля, так как рассматривают речь не только как познающую, но и как действующую. Между тем, свойство речи влиять на реальность становится совершенно очевидным, когда мы рассматриваем речь в диалоге. Если бы речь не влияла на реальность, то знание невозможно было бы передать. Философия, которая считала человека абстрактным субъектом познания, не могла вообще делать различия между одним человеком и другим, т.е. она считала всех как бы одним и тем же субъектом. Но если люди разные, то невозможно просто взять какие-то представления и перенести из одной головы в другую. Любой диалог, любое взаимодействие людей содержит управление и даже некий элемент насилия. Ученик совсем не обязательно хочет учить таблицу умножения, и тем более воспринимать распространенные в обществе божественные истины. Без повеления, управления, взаимодействия людей никакая жизнь не является возможной.

Поговорим теперь немного о форме речи, которую Диоген приводит не от имени Протагора, но в связи с ним, — *рассказ*. Что такое рассказ? Не есть ли это всего лишь развернутая форма высказывания? Учитывая, что слово рассказ (*διήγησις*), повествование переводится обычно на европейские языки как нарратив, что тоже напоминает нам об эпохе постмодернизма, сформулируем, чем отличается рассказ от обычного высказывания. Понятно, что аристотелевский критерий истинности и ложности здесь не подходит, поскольку он совершенно не затрагивает содержания рассказа. В рассказе должно быть какое-то действие, чтобы рассказ был целостным, в нем должно произойти какое-то событие. Как в случае вопроса, ответа и приказа, рассказ выходит за рамки какой-то одной реальности. Предполагается, что существует некий рассказчик и возможные слушатели. В то же время рассказ представляет собой некоторое собственное содержание, свой замкнутый мир. Весьма вероятно, что в рассказе действуют какие-то герои. Скорее всего, это люди или это что-то, выражающее личность. Рассказ почти наверняка порождает вопросы. Он открыт для разных интерпретаций. Рассказ может состоять из высказываний, но его смысл всегда принципиально выходит за их пределы.

Пример цепочки высказываний, которая не является рассказом: «Сократ человек, человек смертен, Сократ смертен». Пример цепочки высказываний, которая является рассказом: «Сократ философ, Сократ умер». Как ни странно, каждое из этих высказываний имеет определенный смысл, но вместе они создают действие, событие, проблему. Мы начинаем задавать вопросы: связана ли смерть Сократа с тем, что он философ, всякий ли философ должен

¹⁰ Ср. responsibility (англ.), responsabilité (фр.), antwortung (нем.).

умереть как философ, и т.д. Мы можем спросить: что хотел сказать автор в данной речевой конструкции? В высказывании фигура автора лишена смысла.

Выделение рассказа как автономной структуры речи, в которой работают собственные законы, поднимаются свои вопросы и даются особые ответы, позволяет понять, как философия диалога может сочетать множественность знания с его единством. Если дедуктивная система знаний пытается подвести все под единое основание, которое в системе Аристотеля определяется как сущность, то диалогическая система знаний организована иначе. Она во всех своих направлениях должна начинаться с круга формулируемых соответствующим образом вопросов-проблем, которые порождают отдельные рассказы-разговоры¹¹, которые могут находиться в диалоге друг с другом. Такой порядок построения знания не является просто признанием существующего положения вещей, так как сейчас разрозненные области, если под ними не подведено общее основание, просто не разговаривают друг с другом.

Формирование диалогической системы культуры позволяет изолированные островки знания, сформировавшиеся на онтологической основе, вернуть к тесному взаимодействию друг с другом, для этого нужно понять, что их объединяет не общее бытие, а общий диалог.

6. Отношение герменевтики и первой философии в философии диалога

Как мы уже отметили, устранения языка в его активной коммуникативной форме из философии, которое было успешно осуществлено Аристотелем, оказалось возможным исключительно за счет силы и эффективности онтологического метода. Даже до сих пор попытки осуществить «поворот к языку» происходят главным образом в сфере безраздельного господства онтологии. Причина этого очень проста. Онтологический метод обладает высокой эффективностью, он действительно помогает нам простроить мышление и действие как систему. Если мы хотим вернуть язык в его специфичности в плоскость научного познания, нам необходимо построить основательную герменевтику диалога, которая полностью соответствует не менее основательной первой философии диалога. Понятно, что в качестве такой философии не могут выступать афоризмы типа «человек — мера всех вещей». Потому что философии немедленно придется отвечать на сакраментальный и вполне онтологический вопрос — «что такое человек?»

К началу XX в. философия диалога выработала вполне ясную концепцию, с которой можно начать разговор, — это концепция взаимоотношения лиц. Начиная с середины XIX в. философами разных стран и разных

¹¹ Здесь мы косвенно апеллируем к работам выдающегося современного философа-диалогиста и исследователя философии диалога В.Л. Махлина. Говоря о настоящем, действительном или всамделишном разговоре (*wirklichen Gespräch*), Махлин одновременно перефразирует Розенцвейга и раскрывает философскую ситуацию Бахтина [20. С. 514—545].

направлений, в том числе Якоби, Фейербахом, Кьеркегором, Когеном, Розенцвейгом, Эбнером, Бубером, Розенштоком-Хюсси и другими [3. С. 133—137] детально разработана теория отношения лиц — Я, Ты, Оно, Он, Мы и пр. Бахтин разработал не менее важную для философии диалога теорию словесного творчества, в котором взаимодействуют автор и герой художественного произведения. Левинас разработал концепцию отношения человека и другого как диалогическую, Библер разработал концепцию культуры, которая представляет собой знание, находящееся в диалоге с самим собой [21]. В какой степени лица в диалоге подобны классическому онтологическому отношению мышления и бытия? Очевидно, что 1-е и 3-е лицо представляют собой аналог онтологического отношения субъекта и объекта, 1 лицо единственного и множественного числа представляют собой индивидуальное и коллективное самосознание. Очевидно, что текст, а следовательно, и язык в его специфичности появляется тогда, когда имеется 2-е лицо.

Отсюда становится понятно, что, во-первых, философия диалога лиц полностью вбирает в себя классическую герменевтику во всех ее формах, а во-вторых, что все известные формы диалогической речи, как то: вопрос, ответ, приказание, рассказ, пожелание и пр., могут быть описаны в контексте взаимоотношения лиц.

Список литературы

- [1] Дворкин И. Герменевтика Аристотеля и герменевтика софистов с точки зрения философии диалога. Часть I // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 480—501.
- [2] *Rosenzweig F.* Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkung zum "Stern der Erlösung" // Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland, 1925. S. 426—451.
- [3] Дворкин И.С. На пути к философии диалога. Толерантність та діалог в сучасному Дворкин світі // 36. наук. праць. Киев : Філософські діалоги, 2013. С. 112—171.
- [4] *Rossetti L.* Le dialogue socratique. Paris : Les Belles Lettres, 2011.
- [5] Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. СПб. : Изд. О. Абышко — Алетейя, 2002.
- [6] *Havelock E.* Preface to Plato. Cambridge, MA : Harvard U. Press, 1963.
- [7] *Poulakos J.* Sophistical rhetoric in classical Greece. Columbia, S.C. : University of South Carolina, 1995.
- [8] *Schiappa Ed.* Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric. Columbia, S.C. : University of South Carolina Press, 2003.
- [9] Пома А. Критическая философия Германа Когена. М. : Академический проект, 2012.
- [10] *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin : Cassirer, 1902.
- [11] *Klatzkin J.* Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris. Vol. II. Berlin : Eschkol Verlag, 1928.
- [12] Аристотель. Топика // Аристотель. Сочинения. Т. 2. М. : Мысль, 1978. С. 349.
- [13] Брентано Т.Ф. Древние и современные софисты. СПб. : Синодальная Типография, 1886.
- [14] Дворкин И.С. Между пророчеством и чистым разумом. Как возможна еврейская философия // Judaica Petropolitana. 2014. Вып. № 3. С. 10—33.

- [15] *Dienstag Jacob I.* (Ed.). *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*. New York : Ktav, 1975.
- [16] *Кассен Б.* Эффект софистики / Пер. с фр. Л. Россиуса. М.; СПб. : Московский философский фонд Университетская книга, Культурная инициатива, 2000.
- [17] *Poma A.* *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*. Cham : Springer, 2017.
- [18] *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998
- [19] *Белов В.Н.* Актуальны ли еще исследования о постмодернизме? Размышления о книге итальянского философа А. Помы // Кантовский сборник. 2018. № 3 (37). С. 96—101. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-5>
- [20] *Махлин В.Л.* Тоже разговор // Бахтинский сборник V. М. : Языки славянской культуры, 2004.
- [21] *Библер В.С.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М. : Политиздат, 1990.

References

- [1] Dvorkin I. Hermeneutics of Aristotle and Hermeneutics of Sophists in Terms of Dialogue Philosophy. Part 1. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020. 24(3): 480—501. doi: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-480-501. (In Russian).
- [2] Rosenzweig F. *Das neue Denken*. Eine nachträgliche Bemerkung zum "Stern der Erlösung". *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland*; 1925. S. 426—451.
- [3] Dvorkin IS. *Towards a philosophy of dialogue*. In: *Tolerantnist' ta dialog v suchasnomu sviti*. Kiev: Filosofov'ki dialogi'; 2013. P. 112—171. (In Russian).
- [4] Rossetti L. *Le dialogue socratique*. Paris: Les Belles Lettres; 2011.
- [5] Dillon J. *The Middle platonists 80 BC—220 AD*. Saint Petersburg: O Abyshko — Aleteya Publ.; 2002. (In Russian).
- [6] Havelock E. *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Harvard U. Press; 1963.
- [7] Poulakos J. *Sophistical rhetoric in classical Greece*. Columbia, S.C.: University of South Carolina; 1995.
- [8] Schiappa E. *Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press; 2003.
- [9] Poma A. *The critical philosophy of Hermann Cohen*. Moscow: Akademicheskij Proekt; 2012. (In Russian).
- [10] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Cassirer; 1902.
- [11] Klatzkin J. *Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*. Vol. II. Berlin: Eschkol Verlag; 1928. (In Hebrew).
- [12] Aristotle. *Topics*. In: Aristotle. *Collected works*. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ.; 1978. P. 347—531. (In Russian).
- [13] Brentano TF. *Ancient and modern sophists*. Saint Petersburg: Sinodal'naya Tipografiya; 1886. (In Russian).
- [14] Dvorkin IS. Between Prophecy and Pure Reason: How is Jewish Philosophy Possible. *Judaica Petropolitana*. 2015;(3): 10—33. (In Russian).
- [15] Dienstag JI, editor. *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*. New York: Ktav; 1975.
- [16] Cassin B. *Effect of sophistry*. Trans. from French by L Rossius. Moscow; Saint Petersburg: Moskovskiy filosofskiy fond Universitetskaya kniga, Kulturnaya initsiativa Publ.; 2000. (In Russian).
- [17] Poma A. *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*. Cham: Springer; 2017.
- [18] Deleuze G. *Difference and Repetition*. Saint Petersburg: ТОО ТК "Петрополис"; 1998. (In Russian).

- [19] Belov VN. Is Research on Postmodernism Still Relevant? Thoughts on a Book by the Italian Philosopher A. Poma (Rev.: Poma A. Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism. Cham: Springer, 2017, 244 pp.), translated by AS Kiselev. *Kantian Journal*. 2018;37(3): 97—102. [http://dx. doi. org/10.5922/0207-6918-2018-3-5](http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-5) (In Russian).
- [20] Makhlin VL. Tozhe razgovor. [Also talk]. *Bakhtinskiy sbornik*. V. Moscow: Yazyki slovyanskikh kultur; 2004. (In Russian).
- [21] Bibler VS. *From the Science of Knowledge to the Logic of Culture: Two philosophical introductions to the twenty-first century*. Moscow: Politizdat; 1990. (In Russian).

Сведения об авторе:

Дворкин Илья — руководитель образовательных программ, Международный центр университетского преподавания еврейской цивилизации, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль (e-mail: idvorkin@mail.ru).

About the author:

Dvorkin Ilya — Director of the Educational Programs, International Center for University Teaching of Jewish Civilization, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel (e-mail: idvorkin@mail.ru).

Философия. Религия. Культура

Philosophy. Religion. Culture

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-121-129

Research Article / Научная статья

Rethinking the Integrative Dimension of Theology with Science: Syntheses and Congruences

Ioan Dura*, Ionel Mihălescu, Mihai Frăţilă, Victor Cîrceie, Rubian Borcan

Ovidius University,
Aleea Universitatii nr. 1, Corp A, Constanta, 900470, Romania,
*dura.ioan@univ-ovidius.ro

Abstract. If we want to define today's society in one word, trying to capture its meaning, it would be polarization. The interdependence between all social segments, articulated by globalization, has a double function: unpacking the identitary elements that enter in the structure of society (religion, politics, culture, science, etc.) and framing them in a relational dynamic. In this situation are Theology and Science, which, of course, maintain a number of components under their general names. Can we talk about a congruence between these two dimensions of human knowledge? Or they are developing completely separately and antagonistic in social progress? According to Ian G. Barbour there are four types of relation between Science and Religion: conflict, independence, dialogue, integration. This article intends to highlight the congruence between Theology and Science in the paradigm of *neo-patristic synthesis*, which explores in a phenomenological, theological and philosophical way the relationship between these two. *Neo-patristic synthesis* is a theological movement from the 20th century, generated by the initiative of the orthodox theologian G. Florovsky.

Keywords: theology, science, neo-patristic synthesis, G. Florovsky

Article history:

The article was submitted on 29.07.2020

The article was accepted on 17.09.2020

© Dura I., Mihălescu I., Frăţilă M., Cîrceie V., Borcan R., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

For citation: Dura I., Mihălescu I., Frăţilă M., Cîrceie V., Borcan R. Rethinking the Integrative Dimension of Theology with Science: Syntheses and Congruences. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 121—129. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-121-129

1. Why we need an integrative relation between Theology and Spirituality in 21st century? Challenges and perspectives

In Orthodox space, the climate of change, of redefining under new paradigms, brings a series of challenges to theology, religious discourse of the Church, and to academic theological education:

1. Instrumentalisation of the human person by reducing it to the status of an object, a statistical figure in a consumer society; human dependence on the digitized and technologicalized register of his life minimizes awareness of existential values in a world invaded by inflation of words and images without a spiritual content.

2. Globalization seen just as *standardization* and *uniformization*, that brings into dialogue different religious identities; this encounter of religions, of one's identity with alterity can lead to the emergence of at least four different attitudes: *indifference*, *fundamentalism* (seen as fanaticism or intolerance towards cultural diversity), *opening* towards others without restructuring one's own identity, and, *acculturation*.

3. The phenomenon of migration which changes the economic, social, cultural, religious morphology of society; this phenomenon challenges us to be responsible and co-responsible to each other.

4. The postmodernist secularism that is advancing a new 21st century Christianity; this trend is carried out on three main directives: (a) devaluation of dogmas, (b) deinstitutionalization of the Church, (c) privatization of religion: from public religion is pushed to the private one [1].

5. The deconstruction and relativization of theological language. The experience of liberal or radical theologies, etc. (like postmodern theology of the "death of God") not produce any beneficial effect in developing a spiritual integrative stability for man. Postmodern theology assumed the risk of deconstruction in the derridean manner, creating the premises of the discarding the religious discourse from the Church. The development of the postmodernist deconstruction of language, also extended to religious language, specifies its conceptual boundaries with reference to Transcendence; religious language is a symbolic, conventional language, and dogmatic teachings do not reflect the possibility of expressing the Transcendent God [2]. In the postmodern condition, theology reinvents itself, but propose a God beyond any metaphysical assertion and construction, a God presented and sustained imprecisely and confusedly; a God alien to the act of self-discovery, to His own revelation [3].

6. The new-religious phenomenon as so-called secular religions, reinterpreting in a syncretistic paradigm traditional religions, the latter being considered inadequate in contemporary society.

7. The tension between tradition and modernity.

8. The isolation and non-adjustment of religious discourse to the realities of contemporary society.

In response to all these theological challenges, Christian theology cannot appear closed in itself, in its own sufficiency. The religious university education in Romania proposes an integrative academic theology and in full congruence with spirituality. Theology separated from spirituality remains a discourse that is closed and cannot be transposed into life, because is assimilable only on an intellectual level, an ideal knowledge, without a shared, genuine communion [4]. Spirituality is the exercise of conformity with Jesus Christ — the Path, Truth and Life. Theology without spirituality is an ideology.

Contrary to the postmodernist paradigm, authentic theology is preoccupied with maintaining a healthy balance between dogmatic teaching and spirituality, between theological reflection and social commitment. It is a social apostolate and patristic refreshment, religious deepening and philocalic enrichment, a theology of ministry with wide ecumenical openness, fidelity to Tradition and receptivity to the new. Theology cannot stand in isolation: it is called to dialogue with philosophy, with science, and to provide integrative and filled with meaning insights to the depersonalized, robotic, and singularized man.

Theology is a science because operates with proper scientific methods and analysis in knowledge of God and in explanation of cosmos, man etc. From the point of view of its method and its objects, theology is at the origin of what we call interdisciplinarity today, understood as an intersection of different disciplinary areas.

Authentic theology is, as Father Dumitru Stăniloae pointed out, traditional, contemporary and prophetic one [5]. Traditional in sense that theology is rooted in experience of Church and promote the permanent or traditional values of the gospel of Christ, the One who "yesterday and today and forever is the Same" (*Hebrews* 13:8), is contemporary as a critical attitude towards the missionary self-sufficiency and inefficiency of ecclesial institutions, but also self-critic of herself. At the same time, theology is contemporary if it becomes creative in developing a proper language to convey, now and here, "the faith given to the saints once and for all" (*Judas* 1, 3). Authentic theology is prophetic or future-oriented, having as its ultimate goal not the transitory terrestrial life, but the universal resurrection and eternal life, deification.

Under these circumstances, theology is relevant not only in human and cultural aspects, but also in social ones. An authentic theology, centered on the experience of the liturgical and spiritual life of the Church, can offer social-human integrity, a valorization of the human condition and progress in knowledge. In this regard, theology is the basis of the dialogue between cultures and religions. Europe encourages the principle of "unity in diversity", preserving national identity, local traditions and values built over the centuries and not pursuing artificial and sterile leveling, a destruction of the distinctive cultural aspects. On the other hand, cultural diversity can become a source of tension and disunity. The prolific finality of

interreligious dialogue is, in fact, aimed at developing a culture of coexistence that will avoid the transformation of diversity into adversity and the confusion of identity with isolation. An authentic interreligious dialogue seeks peaceful cohabitation, not violent conflicts, mutual respect, not mutual contempt, the cultivation of our own ethnic and religious identity, together with others, not against them. This healthy attitude in interethnic and interreligious relations is not a simple option, but it becomes a vital imperative or attitude of a multi-religious society.

2. The cultural fracture between Theology and Science: historical context

At the beginning of the XXI century, the Romanian Orthodox Theologian Fr. Dumitru Popescu publishes an excellent critical analysis on the relationship between theology, culture and science in the contemporary society: *Man without Roots* (2001). His theological analysis warns of how it will unfold the religious and moral life of contemporary man in a secular and over-technologized society, as a consequence of three major challenges that were historically and culturally imposed by modernity:

(1) transferring the centre of gravity of the world from God to man, so man feel himself as being in such a manner autonomous related to Divinity that he may consider the will of God as a kind of violation against his own freedom;

(2) the artificial separation between the public and the private sphere, that manifests itself through the tendency of eliminating religion from the social life and transforming the society into a domain that is reserved to the economical preoccupations to the detriment of spiritual values;

(3) the separation between man and cosmos/nature, man becoming absolute owner of nature, in the sense, that he may shape and exploit nature according to his own desire of profit [6].

The Enlightenment programme was centred on the technological development through the gradually elimination of God and religious Christian values from the sphere of science. The purpose was achieving an autonomy of man and society regardless of any evidence to Transcendence, considering that theology limits human knowledge and it represents an obstacle on the way of progress of natural sciences.

This disintegration of the relationship between God, man and cosmos through the continuous fragmentation of the "self", which becomes autonomous and individualistic, of the "truth" that becomes measured with technical devices and of "God", deistic isolated in an inaccessible transcendence, lead to a crisis of human sense of the scientific development in a horizon in which the authentic sense of life has been deluted, in which everything is seen from a consumerist point of view, autonomous, ideological and without reference to moral and ethical values. The new technical civilisation risks to lose his vocation when it discards the ethical and morals norms, and the scientific progress risks to become an instrument of dehumanization by abstractization of man to the level of simple factors of production and consumption. This regrettable fact is not due to science and scientific

progress in itself, but to those who use science without consciousness, without an ethical and moral ideal.

3. A new paradigm of rethinking relation between Theology and Science: "neo-patristic synthesis"

In his book *When Science Meets Religion. Enemies, strangers, or partners?*, Ian G. Barbour defines four ways in which science and religion are linked to each other today:

1. Conflict, that assume the fact that religious beliefs and scientific theories are in conflict. "Biblical literalists believe that the theory of evolution conflicts with religious faith. Atheistic scientists claim that scientific evidence for evolution is incompatible with any form of theism. The two groups agree in asserting that a person cannot believe in both God and evolution, though they disagree as to which they will accept. For both of them, science and religion are enemies. These two opposing groups get most attention from the media, since a conflict makes a more exciting news story than the distinctions made by persons between these two extremes who accept both evolution and some form of theism" [7. P. 2].

2. Independence, science and religion can coexist, foreign to each other, and they always must keep a distance between them. "An alternative view holds that science and religion are strangers who can coexist as long as they keep a safe distance from each other. According to this view, there should be no conflict because science and religion refer to differing domains of life or aspects of reality. Moreover, scientific and religious assertions are two kinds of language that do not compete because they serve completely different functions in human life. They answer contrasting questions. Science asks how things work and deals with objective facts; religion deals with values and ultimate meaning. Another version of the Independence thesis claims that the two kinds of inquiry offer complementary perspectives on the world that are not mutually exclusive. Conflict arises only when people ignore these distinctions — that is, when religious people make scientific claims, or when scientists go beyond their area of expertise to promote naturalistic philosophies. We can accept both science and religion if we keep them in separate watertight compartments of our lives. Compartmentalization avoids conflict, but at the price of preventing any constructive interaction" [7. P. 2].

3. Dialogue. This would consist of a comparison of the two domain methods, which would prove that there are similarities, while recognizing the inherent differences between them. "Dialogue. One form of dialogue is a comparison of the methods of the two fields, which may show similarities even when the differences are acknowledged. For example, conceptual models and analogies are used to imagine what cannot be directly observed (God or a subatomic particle, let us say). Alternatively, dialogue may arise when science raises at its boundaries limit-questions that it cannot itself answer (for example, why is the universe orderly and intelligible?). A third form of dialogue occurs when concepts from science are used as analogies for talking about God's relation to the world. The communication of

information is an important concept in many sciences; the pattern of unrepeatable events in cosmic history might be interpreted as including a communication of information from God. Or God can be conceived to be the determiner of the indeterminacies left open by quantum physics, without any violation of the laws of physics. Both scientists and theologians are engaged as dialogue partners in critical reflection on such topics, while respecting the integrity of each other's fields" [7. P. 3].

4. Integration. Science and theology can form a constructive partnership based on the long tradition of natural theology that reveals the existence of God in the reality of nature. Integration seeks a closer integration of the two disciplines. "The long tradition of natural theology has sought in nature a proof (or at least suggestive evidence) of the existence of God. Recent astronomers have argued that the physical constants in the early universe appear to be fine-tuned as if by design. If the expansion rate one second after the Big Bang had been ever so slightly smaller, the universe would have collapsed before the chemical elements needed for life could have formed; if the expansion rate had been even slightly higher, the evolution of life could not have occurred. Other authors Stan from a particular religious tradition and argue that some of its beliefs (ideas of divine omnipotence or original sin, for instance) should be reformulated in the light of science. Such an approach I call a *theology of nature* (within a religious tradition) rather than a *natural theology* (arguing from science alone). Alternatively, a philosophical system such as process philosophy can be used to interpret scientific and religious thought within a common conceptual framework" [7. P. 3].

An answer to this actual challenge of the XXI century may be found in the "neo-patristic synthesis" from the XX century generated by the initiative of the orthodox theologian, G. Florovsky, as a rethinking theology as experience of communion with God according to the criteria of the Holy Fathers. In the history of theology, the patristic theology is delimited between the 2nd and 14th centuries and defines the way of thinking of Holy Fathers. The neopatristic synthesis means to think like them, to have this open theology for the contemporary challenges [8. P. 30].

The "neo-patristic synthesis" proposes an understanding of the place of science in the context of the general spiritual progress of humanity and does not refer only to a simple comparison between theories and scientific practices and the secular implications of religion, but, firstly, also a clear understanding of the fact that science itself is possible only as a way of experiencing the world offered to humanity through vivid communion with God. Actually, this synthesis between theology and science tries to reintegrate the breach between *faith* and *knowledge* by highlighting the anthropological dimension of science and technology [8. P. 33].

The neopatristic synthesis put in our attention the crisis of science and theology in our days. In a certain way the scientific approach is oriented towards the aspects that are defined by the secular society or towards how it tends to satisfy the existential needs, the demands of the secular man. We may say that the

contemporary man has a tendency towards what is artificial. A man that is limited to the immanent horizon of material references. In these conditions, it is necessary to speak about a re-evaluation or re-consideration of the values that are inherent to the human person open to the infinite horizon of communion with God, and not to its mere reduction to a simple subject of consumption. After all, any edifying analysis and re-construction grounded on criteria of normality starts from man. The Neo-patristic synthesis of the relationship between science and religion, theology may re-position science in the exercise of knowledge that regards normality: in that what is constructive and beneficial for the human person without trying to subdue it to multiples challenges. Our nowadays situation is the consequence of the past-thinking of the relationship between theology and science, and the situation of tomorrow is the consequence of thinking or rethinking this relationship today.

On the ground of all the varied forms of dialogue between theology and science that take place today, we admit that the aspects that are lacking refer to the qualification and the evaluation of the essence of this type of dialogue and not to one that refers to the pre-existing forms of the dialogue in question. One thing is to discuss the present historical forms of dialogue, and another one to observe its cause, the existence of the science-religion issues and the tension between them. The dialogue between theology and science has a sense just as an existential issue, that is something generated by the immediate needs of mankind. In this sense, science and theology have a certain commitment towards the truth [8. P. 74—88].

We may also speak about an existential crisis regarding the 20th century theology, because it has developed itself in an artificial environment and in isolation, it has become and remained a scholastic subject, even more, something that is being taught, but even less a search, an inquiry of the truth or a confession of one's faith. The theological thought has lost its gradual faculty of applying the technological development in aspects that refer to the life present in the Church, to mankind itself.

And science secluded itself from the theological horizon, without any legitimacy regarding practical confirmations of the truth behind the normal functioning of the universe, it has isolated itself from theology and has developed, in a singular manner, an existence without any approach of religious and moral values.

In this order it is necessary to solving the conflict between faith and knowledge: that will strictly define the spiritual dimension of the world and its vocation towards transcendence by accepting the scientifically developments as a discovery of the immanent, material senses of the complexity of this world.

Conclusions

Science represents the experience of man with the world; religion is the experience of man with God in which this relationship of man with the world is valued. This is why science and theology have to acquire anthropological dimensions.

If theology is applied from the grounds of the Neo-patristic synthesis, one may assert that it is capable of surpassing the negative formula of the stereotype negative perception regarding scientific progress and technology. The objective of such a theology is not to evaluate and judge, but to transform the vision of science into prophetic activity with the purpose of revealing the gift of God present in science. A gift that God makes to mankind in order for mankind to explore the world and glorify God by the means of creation.

The separation present between theology and science may be surpassed by re-finding their common *telos* present in a natural way among the human condition, a *telos* that leads towards a fulfilled destiny of mankind.

Authors' contributions:

Dura Ioan — analysis, writing the full text and developing the main concepts of the research;

Mihălescu Ionel — work with the primary sources and materials in Romanian language;

Frăţilă Mihai — formulation of theoretical hypothesis;

Cîrceie Victor — translation into English;

Borcan Rubian — editing and final review of the text.

References

- [1] Neven G. Doing Theology without God? About The Reality of Faith in the 21st century. *Journal Cultural and Religious Theory*. 2005; (6.3): 30.
- [2] Ward G. Deconstructive theology. In: Vanhoozer KV, editor. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. New York: Cambridge University Press; 2003. P. 76—91.
- [3] Dura I. Regula Fidei și deconstrucția învățaturii de credință. Simbolul niceo-constantinopolitan în condiția postmodernismului. *Theologia Pontica*. 2010;(1—2): 81—95. (In Romanian).
- [4] Stăniloae D. *Orthodox Spirituality*. St. Tikhon's Orthodox Theological Seminary Press; 2002. P. 17.
- [5] Stăniloae D. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*. Volume I. București: EIBMBOR; 1996. P. 71. (In Romanian).
- [6] Popescu D. *Omul fără rădăcini*. București: Nemira; 2001. (In Romanian).
- [7] Barbour G. *When Science Meets Religion. Enemies, strangers, or partners?* HarperCollins; 2000.
- [8] Nesteruk A. *Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei și a științei*. București: Curtea Veche; 2009. (In Romanian).

About the authors:

Dura Ioan — PhD., Lecturer, Ovidius University of Constanta, Faculty of Theology, Constanta, Romania (e-mail: dura.ioan@univ-ovidius.ro; ioandura1983@gmail.com).

Mihălescu Ionel — PhD, Ovidius University of Constanta, Faculty of Theology, Constanta, Romania (prbenedict70@gmail.com).

Frăţilă Mihai — PhD, Ovidius University of Constanta, Faculty of Theology, Constanta, Romania (fratilamihai@icloud.com).

Cîrceie Victor — PhD, Ovidius University of Constanta, Faculty of Theology, Constanta, Romania (circeie_victor@yahoo.com).

Borcan Rubian — PhD, Ovidius University of Constanta, Faculty of Theology, Constanta, Romania (*rubian.borcan@yahoo.com*).

Переосмысляя интеграционные аспекты теологии и науки: синтезы и конгруэнтности

И. Дура^{*}, И. Михэлеску, М. Фрэцилэ, В. Кырчейе, Р. Боркан

Университет Овидия,
Romania, 900470, Constanta, Aleea Universitatii nr. 1, Corp A,
^{*} *dura.ioan@univ-ovidius.ro*

Аннотация. Если мы желаем определить сегодняшнее общество одним словом, попытаюсь уловить оттенки значения, то это будет слово «поляризация». Взаимозависимость между всеми социальными сегментами, выражаемая глобализационными процессами, выполняет двойную функцию: раскрывает элементы идентичности, входящие в структуру общества (религия, политика, культура, наука и т.д.), и обрамляет их в реляционную динамику. В данных условиях находятся теология и наука, которые, разумеется, сохраняют ряд свойственных им компонентов под общими наименованиями. Можно ли говорить о конгруэнтности этих двух измерений человеческого знания? Или они развиваются совершенно отдельно и антагонистичны в социальном прогрессе? По мнению Яна Барбура, между Наукой и Религией существует четыре типа отношений: конфликт, независимость, диалог и интеграция. Настоящая статья призвана подчеркнуть согласованность теологии и науки в парадигме неопатристического синтеза, в которой феноменологически, теологически и философски исследуются связи между этими двумя типами. Неопатристический синтез — это богословское движение XX в., созданное по инициативе православного богослова Георгия Флоровского.

Ключевые слова: теология, наука, неопатристический синтез, Г. Флоровский

История статьи:

Статья поступила 29.07.2020

Статья принята к публикации 17.09.2020

Для цитирования: *Dura I., Mihălescu I., Frățilă M., Cîrceie V., Borcan R.* Rethinking the Integrative Dimension of Theology with Science: Syntheses and Congruences // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 121—129. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-121-129

Сведения об авторах:

Дура Иоан — PhD, преподаватель, Университет Овидия, факультет теологии, Констанца, Румыния (e-mail: *dura.ioan@univ-ovidius.ro*; *ioandura1983@gmail.com*).

Михэлеску Ионел — PhD, Университет Овидия, факультет теологии, Констанца, Румыния (e-mail: *prbenedict70@gmail.com*).

Фрэцилэ Михай — PhD, Университет Овидия, факультет теологии, Констанца, Румыния (e-mail: *fratilamihai@icloud.com*).

Кырчейе Виктор — PhD, Университет Овидия, факультет теологии, Констанца, Румыния (e-mail: *circeie_victor@yahoo.com*).

Боркан Рубьян — Университет Овидия, факультет теологии, Констанца, Румыния (e-mail: *rubian.borcan@yahoo.com*).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-130-138

Research Article / Научная статья

Sobornost and Totality in Georges Gurvitch's Social Law Doctrine

Mikhail Yu. Zagirnyak

Immanuel Kant Baltic Federal University,
14, A. Nevskogo str., Kaliningrad, 236041, Russian Federation,
MZagirnyak@kantiana.ru

Abstract. Georges Gurvitch (1894—1965), from the 1920s to the end of his life, was solving the problem of combining unity and plurality in the justification of society. He believed that individualism and collectivism represented social processes in a limited way because they were based on the preconception that the binding power of law derives respectively from a private or corporate actor's will. Gurvitch contrasted individual law with the social one, which was intended to overcome the opposition between individualism and collectivism. Social law bases on legal sociology's assumption that social interactions as such are already legal relations. This conclusion allows Gurvitch to consider any social interaction as a source of law and to assert legal pluralism as a way of constructing society. The integrity of the latter is a condition for the mutual correlation of the multiplicity of legal regulations generated by internal social interactions into the unified structure of social law. In a holistic approach to comprehending social interactions, Gurvitch, in his Russian-language works in the émigré period, uses the philosophical-legal interpretation of sobornost to describe society's integrity. In French- and English-language works from the 1930s, Gurvitch uses the term "totality," which he learned from Marcel Mauss, to describe social integrity. This article compares sobornost and totality as variants of denoting social integrity in Gurvitch's social law doctrine. The researcher determines that Gurvitch, using the concepts of sobornost and totality, interpreted society's development differently, 1) as anti-hierarchical sobornost equality, and 2) as a hierarchical inordination of totalities. Having analyzed the peculiarities of the interpretation of sobornost and totality in Gurvitch's works, the author concludes that these concepts should be considered multilingual equivalents in denoting communal unity as sources of law, which reflect changes in the interpretation of society in Gurvitch's social law doctrine.

Keywords: Georges Gurvitch, Marcel Mauss, sobornost, totality, social law, Russian Abroad

Funding and Acknowledgement of Sources. This study is supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 19-011-00927 "The Concept of Conciliarity in the Philosophy of the Russian Emigration: a Comparative Historical Investigation".

© Zagirnyak M.Yu., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Article history:

The article was submitted on 20.08.2020

The article was accepted on 14.10.2020

For citation: Zagirnyak M.Yu. Sobornost and Totality in Georges Gurvitch's Social Law Doctrine. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 130—138. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-130-138

Georges Gurvitch (1894—1965) was a famous philosopher of the Russian Abroad, a classic of French sociology of law, who sought to ground society using a holistic philosophical approach. The opposing tendencies of individualism and collectivism, in his opinion, contribute to a limited understanding of society and make freedom and equality unequal. The meta-ideologies of liberalism and socialism offer models of society in which, respectively, either freedom over equality or equality over freedom prevails.

Restoring the parity of freedom and equality requires bridging the gap between the individual and the collective and harmonizing their relationship. Gurvitch proposes a solution to this problem in his *social law doctrine*, in which he uses solutions of the sociology of law proposed by Eugen Ehrlich, whom Gurvitch referred to as "one of the most significant representatives of the idea of social law" [1. P. 662]¹. When assuming sociological expansion in the interpretation of the law² it is possible to re-evaluate its role in the formation and development of society.

Problem Statement

The sociological reflection allows Gurvitch to find the cause of individualism and collectivism in society. The traditional opposition between individual and society and the opposing tendencies of sociological individualism and universalism derive from *individual law*. Gurvitch believes that the prejudice about the individualistic nature of law leads to an erroneous interpretation of the will as the basis of the binding force of law [3. P. 46]. This leads to an understanding of collective phenomena (e.g., the state) as legal entities whose will is sanctioning the law, subordinating many individual individuals.

Gurvitch contrasts the individual with the *social law*, a model of harmonization of the relationship between the individual and society, attempting to go beyond their opposition. The sociologist assumes that social Unity is not necessarily formalized as a collective legal entity [3. P. 48].

The justification of the concept of social law required a different conceptual apparatus. Gurvitch needed a concept that would allow emphasizing the social whole as a source of law. As Jacques Le Goff rightly observes, Gurvitch never stopped looking for an answer on how to combine multiplicity and unity in society

¹ Gurvitch notes Eugen Ehrlich's significant role in developing a sociological perspective on law, i.e., treating social interactions as legal facts (Ref. [2. P. 73—74, 77—78]).

² Any social interaction presupposes legal regulations, so the law derives from social relations (Ref. [2. P. 73—74]).

[4. P. 15]. In his social law doctrine, to substantiate social unity, he used the following concepts. In his Russian-speaking emigrant period, he used the concept of *sobornost*. In his French- and English-speaking works, starting *The Idea of Social Law*, he used the concept of *totality* (*totalité*).

In this paper, the author would like to analyze the peculiarity of *sobornost* and *totality* in denoting social unity, to identify similarities and differences in the understanding of sociality, and, consequently, to establish whether these concepts are legitimately considered equivalent in Gurvitch's social law doctrine.

Sobornost in Gurvitch's Social Law Doctrine

In the philosophical periodicals of the Russian Abroad, Gurvitch presents the *auto-theurgy doctrine*, in which he develops Vladimir Solovyov's Unitotality³. *Auto-theurgy* is the disclosure of an individual's creative freedom participating in the Divine creative process or a member of *creative sobornost* [6. P. 281—282]⁴. Sobornost is an expression of specific consistency, organic solidary equality of all fellow Unity members [8. P. 331]. The concept of sobornost esteems individuals not as communal atoms but as indispensable personalities participating in the formation of social unity [8. P. 332]. As an expression of the interdependence of the whole and its parts, sobornost does not allow to consider the social Unity and the elements composing it as primary or secondary. The elements and the Unity are mutually supportive [8. P. 332].

Gurvitch uses sobornost to substantiate the social law idea to realize the parity of the principles of freedom and equality [8. P. 330]. An individual can be free only as an equal participant of social integrity. It is equality that ensures the coherence of all individuals, their immanence to the latter. Society is a set of coexisting collective wholes, each of which is a source of law and a participant in the relations arising on its basis [8. P. 351]. According to Gurvitch, to ensure the implementation of the principles of freedom and equality in society, *anti-hierarchy* is necessary. The attainment of social law is the equality of legal systems or sobornost wholes. Equal status and cohesiveness of all participating in social practices parties into a single Unity are ensured only through rejection of hierarchy. In particular, Gurvitch sees one of the League of Nations' functions in the leveling of large and small states [8. P. 344].

³ Gurvitch undoubtedly used Solovyov's Unitotality doctrine to address the main task of social law — to overcome the confrontation between individualism and collectivism in the understanding of society. In an article published in 1922—1923, Gurvitch wrote that Solovyov "clearly manifests each specific moral significance as a specific individuality, which can fulfill its unique purpose only within society" [5. P. 150].

⁴ In this sense, as a representative of, Gurvitch continues the tradition of Russian religious philosophy. He contrasts the limitations of human reason and Divine Sophia's infinity (Ref. [7. P. 24—25]).

Totality and Total Social Fact in Gurvitch's Social Law Doctrine

In the 1930s, Gurvitch enters the French intellectual circles.⁵ In his France- and the consequent USA-published works on social law, Gurvitch does not use the concept of *sobornost* to describe social unity. In the researcher's opinion, M.V. Antonov quite rightly draws attention to the fact that Gurvitch tries to convey the principles of social law as a way of achieving sobornost, using the ideas and terminology of Western researchers in the conditions of European philosophical problems [9. P. 506].

Among the many theories and concepts of the Western philosophical and sociological tradition, Marcel Mauss' notions of *total social fact* (*phénomène social total*) and *totality* (*totalité*) were of great importance to Gurvitch's social law doctrine. These conceptions helped Gurvitch in the French and American intellectual milieu to justify law and order as an affirmation of social unity. Gurvitch mentions that he applied Marcel Mauss' notion of totality [10. P. 3, 5, 40]. In an obituary dedicated to Mauss, Gurvitch remarks on the importance of the totality concept in justifying society's development because it shows the inextricable connection of all aspects, manifestations, and levels of the latter [11].

Mauss attracted Gurvitch since he studied the sociocultural process from the position of *sociocentrism* [12. P. 123]. Historically, self-identity is the determination of a participating individual's place in the community. The very process of determining one's own "address" in the universe is an entry into a particular legal tradition. Recognizing legal regulations, an individual recognizes their participation in social practices as a representative of social unity. Mauss introduces the category of *total social fact* that shows that law forms regulations in all spheres of interactions and determines practices' specificity, including religion and the economy [13. P. 279]. Total social facts are formed from *totalities* — social systems that include the entire variety of practices of a specific society [13. P. 281]. For instance, North American Indian tribes, taking part in the ritual of gift-giving — potlatch, activate a total social fact — several consequences that concern all spheres of communal life — politics, economy, religion, etc.⁶

Using Mauss' terms *totality* and *total social fact*, Gurvitch justifies the idea of social law. *Totality* is social integrity formed by indispensable individual consciousnesses, not surpassing them but being immanent to them [3. P. 50]. Accordingly, social law is associated with the *self-integration* of active totality [3. P. 52] or the formation of a total social fact [14. P. 1].

⁵ In 1929 he moved to France. In 1931 at the Sorbonne, he defended his doctoral thesis *The Idea of Social Law* (L'idée du droit social). The author of the article cites Gurvitch's work in the 2004 translation [3]. In 1932 Gurvitch habilitated himself in the Sorbonne with *Modernity and the Idea of Social Law* (Le temps présent et l'idée du droit social).

⁶ Mauss writes about the spatial orientation of tribes [12. P. 64—107]. A hamlet acquires an "address" thanks to religion and magic, a final spatial orientation that determines all social interactions, algorithms, and regulations.

Any collective formation is a totality producing a social law [3. P. 79]. The resulting set of totalities can coexist according to the principle of *inordination* — integration, which "implies active participation and imposes obligations without subordinating the Unity members as disparate and static elements" [3. P. 57]. The totalities of more specified and defined communities enter into the composition of less specialized ones, playing the role of clarifying regulations in the proposed legal prescription, or at least not contradicting the established rules [3. P. 141—142].

By asserting the principle of *inordination*, Gurvitch thus rejects the anti-hierarchism of the sobornost model of public development. The coexistence of total social facts in a hierarchy does not violate the equality required for social unity. Due to hierarchy, an individual retains freedom of creativity under the conditions of equality of total social facts and receives the opportunity to self-identify as a participant in them and use the regulations they offer for self-actualization.

The development of society is a process of the emergence of total social facts and their harmonization into a unified law system. Individuals have the opportunity to shape and participate in their totality, offering new regulations for social interactions and new algorithms for the achievement of creative freedom. Therefore, any individual is aware of being a participant of society, an element of it. From Gurvitch's point of view, society's development is a path of legal pluralism under social law.

Conclusion

Gurvitch uses the concepts of *sobornost* and *totality* to justify society as a Unity, which, forming itself, expresses the separation from the rest of being in the form of law. Law is a way of creating and developing social location and defining its boundaries: the sphere of any society's reality ends where the legal system relevant in its conditions ceases to operate⁷. In Gurvitch's social law doctrine, *sobornost* and *totality* allow us to form a view of social dynamics beyond the opposition of individualism and collectivism.

Using *sobornost* and *totality*, Gurvitch presents two models of society, implemented in social law conditions. The first one, in the periodicals of the Russian Abroad, is the anti-hierarchical model of *sobornost* wholes. The second one, in the French- and English-language works, is the hierarchical model of the *inordination* of totalities. The main difference between the models lies in forming a society and, accordingly, the law system.

In the Russian Abroad's intellectual milieu, Gurvitch, proceeding from the Solovyov's idea of Unitotality, forms the *auto-theurgy* doctrine, according to which every individual is free only as a member of divine creation, an equal participant of living *sobornost*. Each conciliar entity remains a participant in divine creativity only equally with the others. The fulfillment of social law is the equality of legal

⁷ For example, U.S. criminal law does not apply to the territory of Mexico. Alternatively, traffic laws do not apply to submarine maneuvers.

systems or *sobornost wholes*. Only when the hierarchy is abandoned are equal status and connectedness of the social practices participants into a single Unity ensured.

In the French sociological school's intellectual atmosphere, Gurvitch uses Mauss' concepts of *totality* and *total social fact* to express social unity as the source of social law. Like *sobornost*, totality manifests itself as a system of law, distinguishing its existence in the social sphere, and can be a separate team, a state, etc. Nevertheless, now, Gurvitch believes that hierarchy does not prevent the realization of equality but rather creates a system of identifications for totality, forming a unified social structure under which each individual has the widest possible range of variation for the realization of freedom. Hierarchy under social law maximizes the achievement of freedom.

A comparative analysis of *sobornost* and totality in Gurvitch's social law doctrine allows us to understand them better and to reveal the peculiarities of the sociologist's interpretation of society. The study has shown that with different strategies of the organization of society, *sobornost* and totality in Gurvitch's doctrine play the conceptual role allowing to overcome the duel between individualism and collectivism. The anti-hierarchism of the *sobornost* model of society and the hierarchism of the inordinate totality are variants of the adherence to the criterion of equality and freedom principles in the development of society. The opposing interpretations of the conditions of society's development show that Gurvitch has changed his own idea of ensuring the principle of equality.

References

- [1] Gurvitch G. Teorija istochnikov prava Ojgena Erliha i ideja socialnogo prava [Eugen Ehrlich's theory of sources of law and the idea of social law]. In: Ehrlich E. *Osnovopolozhenie sociologii prava* [Fundamental Principles of the Sociology of Law]. St. Petersburg: Universitetskij izdatelskij konsorcium; 2011. P. 453—466. (In Russian).
- [2] Zagirnyak MYu. Georges Gurvitch and Sergey Hessen on the Possibility of Forming Social Unity. *Kantian Journal*. 2020;39(3): 7296. DOI: 10.5922/0207-6918-2020-3-4
- [3] Gurvitch G. Ideja socialnogo prava [The Idea of Social Law]. In: Gurvitch G. *Filosofija i sociologija prava: Izbrannye sochinenija* [Philosophy and Sociology of Law: Selected Works]. St. Petersburg: Izdatelskij Dom S.-Peterb. gos. un-ta Izdatelstvo juridicheskogo fakulteta S.-Peterb. gos. un-ta; 2004. P. 41—213. (In Russian).
- [4] Le Goff J. *Georges Gurvitch. Le pluralisme créateur*. Paris: Michalon; 2012. 128 p. (In French).
- [5] Gurvitch G. Dva velichajshih russkih filsofa prava Boris Chicherin i Vladimir Solovev [Two of the Greatest Russian Philosophers of Law: Boris Tchitcherin and Vladimir Soloviev]. *Pravovedenie*. 2005;4: 138—164. (In Russian).
- [6] Gurvitch G. Etika i religija [Ethics and Religion]. *Sovremennye zapiski* [Annales contemporaines]. 1926;29: 259—283. (In Russian).
- [7] Belov V.N., Ivleva M.L., Nizhnikov S.A. On the possibility of christian philosophy. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 2019;18 (52):17—30.
- [8] Gurvitch G. Buduschnost demokratii [The Future of Democracy]. *Sovremennye zapiski* [Annales contemporaines]. 1927;32: 326—355. (In Russian).
- [9] Antonov M. La théorie du droit de Georges Gurvitch et ses origines philosophiques russes. *Droit et société*. 2016;94(3): 503—512. DOI: 10.3917/drs.094.0503 (In French).

- [10] Gurvitch G. Le concept de structure sociale. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. 1955;19: 3—44. (In French).
- [11] Gurvitch G. Marcel Mauss (1873—1950). *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1950;2: 223. (In French).
- [12] Durkheim E., Mauss M. O nekotoryh pervobytnyh formah klassifikacii. K issledovaniju kollektivnyh predstavlenij [On Some Primitive Forms of Classification: Contribution to the Study of Collective Representations]. In: Mauss M. *Obschestva. Obmen. Lichnost. Trudy po socialnoj antropologii* [Society. Exchange. Personality. Transactions on social anthropology]. Moscow: KDU; 2011. P. 55—124. (In Russian).
- [13] Mauss M. Opyt o dare. Forma i osnovanie obmena v arhaicheskikh obschestvah [The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies]. In: Mauss M. *Obschestva. Obmen. Lichnost. Trudy po socialnoj antropologii* [Society. Exchange. Personality. Transactions on social anthropology]. Moscow: KDU; 2011. P. 135—285. (In Russian).
- [14] Gurvitch G. *The Spectrum of Social Time*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company; 1964. 152 p. DOI: 10.1007/978-94-010-3623-8

About the author:

Zagirnyak Mikhail Yu. — Ph.D., research fellow of Academia Kantiana, Institute for Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation (e-mail: MZagirnyak@kantiana.ru).

Соборность и тотальность в учении Георгия Гурвича о социальном праве

М.Ю. Загирняк

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,
Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. А. Невского, 14,
MZagirnyak@kantiana.ru

Аннотация. Георгий Давидович Гурвич (1894—1965) с 20-х гг. прошлого века и до конца жизни решал задачу совмещения единства и множественности в обосновании социума. Он считал, что индивидуализм и коллективизм ограниченно представляют социальные процессы, потому что они основаны на предубеждении, что обязывающая сила права происходит соответственно из воли физического/юридического лица. Индивидуальному праву Гурвич противопоставил социальное право, которое призвано было преодолеть противоборство индивидуализма и коллективизма. Социальное право построено на допущении юридической социологии о том, что социальные взаимодействия как таковые уже являются правовыми отношениями. Это решение позволяет Гурвичу рассматривать любые социальные взаимодействия как источник права и утверждать правотворческий плюрализм как способ конструирования социума. Целостность социума является условием взаимной корреляции множества правовых регламентаций, порождаемых социальными взаимодействиями внутри него, в единую структуру социального права. В условиях целостного подхода в понимании социальных взаимодействий Гурвич в русскоязычных работах эмигрантского периода использует философско-правовую трактовку соборности для характеристики целостности социума. Во франко- и англоязычных работах с 30-х гг. прошлого века Гурвич для обозначения социальной целостности использует термин «тотальность», которое почерпнул у Марселя Мосса.

В статье произведен сравнительный анализ соборности и тотальности как вариантов обозначения социальной целостности в учении Гурвича о социальном праве. Было установлено, что Гурвич, используя понятия «соборность» и «тотальность», по-разному трактовал развитие социума: 1) как антииерархичное соборное равенство; 2) как иерархичную инординацию тотальностей. Проанализировав особенности трактовки соборности и тотальности в работах Гурвича, я пришел к выводу, что эти понятия следует считать разноязычными эквивалентами в обозначении социальной целостности как источников права, которые отображают изменения в трактовке общества в учении Гурвича о социальном праве.

Ключевые слова: Георгий Гурвич, Марсель Мосс, соборность, тотальность, социальное право, русское зарубежье

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00927, «Концепт соборности в философии русского зарубежья: сравнительно-исторический анализ».

История статьи:

Статья поступила 20.08.2020

Статья принята к публикации 14.10.2020

Для цитирования: *Zagirnyak M.Yu. Sobornost and Totality in Georges Gurvitch's Social Law Doctrine // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 130—138. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-130-138*

Список литературы

- [1] *Гурвич Г.Д.* Теория источников права Ойгена Эрлиха и идея социального права // Эрлих О. Основоположение социологии права. СПб. : Университетский издательский консорциум, 2011. С. 453—466.
- [2] *Загирняк М.Ю. Г.Д. Гурвич и С.И. Гессен о возможности формирования социального единства // Кантовский сборник. Т. 39. № 3. С. 72—96. DOI: 10.5922/0207-6918-2020-3-4*
- [3] *Гурвич Г.Д.* Идея социального права // Гурвич Г.Д. Философия и социология права: Избранные сочинения. СПб. : Издательский Дом С.-Петерб. гос. ун-та, Издательство юридического факультета С.-Петерб. гос. ун-та, 2004. С. 41—213.
- [4] *Le Goff J. Georges Gurvitch. Le pluralisme créateur. Paris : Michalon, 2012. 128 p.*
- [5] *Гурвич Г.Д.* Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьев // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2005. № 4. С. 138—164.
- [6] *Гурвич Г.Д.* Этика и религия // Современные записки. 1926. Кн. 29. С. 259—283.
- [7] *Belov V.N., Ivleva M.L., Nizhnikov S.A.* On the possibility of Christian philosophy // Journal for the Study of Religions and Ideologies. 2019. Vol. 18. № 52. P. 17—30.
- [8] *Гурвич Г.Д.* Будущность демократии // Современные записки. 1927. Кн. 32. С. 326—355.
- [9] *Antonov M.* La théorie du droit de Georges Gurvitch et ses origines philosophiques russes // Droit et société. 2016. № 94 (3). P. 503—512. DOI: 10.3917/drs.094.0503
- [10] *Gurvitch G.* Le concept de structure sociale // Cahiers Internationaux de Sociologie. 1955. Vol. 19. P. 3—44.
- [11] *Gurvitch G.* Marcel Mauss (1873—1950) // Revue de Métaphysique et de Morale. 1950. № 2. P. 223.

- [12] Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М. : КДУ, 2011. С. 55—124.
- [13] Мосс М. Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М. : КДУ, 2011. С. 135—285.
- [14] Gurvitch G. The Spectrum of Social Time. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1964. 152 p. DOI: 10.1007/978-94-010-3623-8

Сведения об авторе:

Загирняк Михаил Юрьевич — кандидат философских наук, научный сотрудник, Академия Кантианы Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта, Калининград, Россия (e-mail: MZagirnyak@kantiana.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-139-155

Научная статья / Research Article

Философия музыки в картине мира: от Античности к Новому времени

Г.Г. Коломиец

ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет»,
Российская Федерация, 460018, Оренбург, просп. Победы, 13,
kolomietsgg@yandex.ru

Аннотация. Представлены философские взгляды на музыку в контексте картины мира от Античности до Нового времени. Автор также затрагивает проблематику современности, опираясь на собственную философскую концепцию музыки как субстанции и способа ценностного взаимодействия человека с миром, изложенную в книге «Ценность музыки: философский аспект». В бытии музыки сохраняется неизменный космический принцип Гармонии, принцип движения вселенского Ритма, становления в процессе борьбы противоположностей Хаос/Форма; музыка выражает текучую сущность мира и изменяющееся пространственно-временное бытие. Философия музыки — область философского знания, которая рассматривает музыку как то, что больше чем вид искусства, исследует музыку онтолого-гносеологически и феноменолого-аксиологически. Философия музыки исследует глубинные, предельные, фундаментальные основания музыкального бытия и философско-эстетические основоположения музыкального искусства. С древности в сознании человека музыка являлась отображением картины мира, гармоническим эквивалентом космологической философии, математики, астрономии, астрофизики (Пифагор, Платон, Аристотель, Аристоксен, Порфирий и др.). В Новое время научная мысль о музыке обогащается благодаря расширенному представлению о космозвуковом пространстве, отображенном в музыкальном искусстве, трансформирующем математические идеи геометричности, квадратности и др. Тенденция создания интегральной мировой музыки в музыкальной практике XX—XXI вв. содержит попытку человечества посредством современных способов сочинения музыкального искусства представить сущность музыки как выражение, с одной стороны, страха перед тайной Гармонии вселенского бытия, с другой — как поиск спасения и душевного равновесия, интуитивно выражая то, что происходит в естественнонаучном знании, которое все больше и больше указывает нам на бездну непознаваемого до конца мироздания и неустойчивого места человека в современном мире.

Ключевые слова: философия музыки, гармония, картина мира, Античность, Новое время

История статьи:

Статья поступила 15.01.2020

Статья принята к публикации 03.06.2020

© Коломиец Г.Г., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: Коломиец Г.Г. Философия музыки в картине мира: от Античности к Новому времени // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 139—155. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-139-155

Philosophy of Music in the Image of the World: From Antiquity to the Modern Time

Galina G. Kolomiets

Orenburg State University,
13, Pobedy avenue, Orenburg, 460018, Russian Federation,
kolomietsgg@yandex.ru

Abstract. The article presents philosophical views on music in the context of the transformations of the worldview from Antiquity to the Modern Time. In this research author also mentions the contemporary issues, and uses her own philosophical concept of the music, which can be described as following: the value of music as a substance and the way of the valuable interaction of a person with the world affirm the essence of musical being, in which the invariable principle of Harmony, the principle of Chaos-Form movement, is preserved (see "The Value of the Music: Philosophical Aspect"). Music expresses the fluid essence of the world and changes of being in space and time. Philosophy of music as a field of philosophical knowledge considers music from ontological-epistemological and phenomenological-axiological perspectives, as something more than just a form of art. It explores the deep, ultimate foundations of the existence of music as such and the philosophical and aesthetic foundations of musical art. Since ancient times music has been a representation of the world in the human conscience and served as the harmonic equivalent of cosmological philosophy, mathematics, astronomy, and astrophysics (Pythagoras, Plato, Aristotle, Aristoxenus, Porphyry et als.). The scientific view on music was enriched in the Modern Time by the expanded view on the cosmo-sound space reflected in musical art, which at the same time transforms the mathematical ideas of geometricity, squareness etc. The tendency to create integral world music in the musical practice of the XX—XXI centuries explains the attempt of mankind to present music by modern methods of composing musical art as an expression of fear towards the secret Harmony of universal existence, and, on the other hand — as a form of search for salvation and mental balance, intuitively reflecting what is happening in natural science, which more and more points to the abyss of unknowable universe, and the unstable place of man in the world.

Keywords: philosophy of music, harmony, picture of the world, Antiquity, Modern time

Article history:

The article was submitted on 15.01.2020

The article was accepted on 03.06.2020

For citation: Kolomiets G.G. Philosophy of Music in the Picture of the World: From Antiquity to the Modern Time. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 139—155. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-139-155

Введение

Современный научный мир озабочен формированием новой научно-мировоззренческой парадигмы, рассматривая разные аспекты бытия, осмысливающие фрактальные построения новейшей картины мира. С точки зрения

естественно-научного знания, в частности, выдвигается позиция, рассматривающая в качестве центральной проблемы эволюции механизмы организации Природы, а сама эволюция трактуется как «процесс разворачивания и организации Духа и Материи, внутренне присущей Миру», при этом ссылаясь на известные гипотезы картины мира и принцип гармонии [1. С. 5].

В этом смысле философское понимание музыкального бытия с точки зрения физики и метафизики является немаловажным, поскольку философы любой эпохи всегда особо выделяли музыку среди искусств как особую форму мирозерцания вселенской Гармонии, видя в музыке вечное и бесконечное, вневременное и становящееся, составляющие сущность мироздания. Это побуждает рассмотреть философию музыки в контексте общей картины мира и обратиться к истокам данной проблематики от Античности к Новому времени сквозь призму современного мироощущения.

Философия музыки — это раздел философского знания, рассматривающий сущность музыки не только как вида искусства, но музыки, являющейся больше чем видом искусства, исследуя глубинные, предельные, фундаментальные основания музыкального бытия и философско-эстетические основоположения музыкального искусства. Выступая на конгрессе в Пекине, я предложила следующее определение: «Философия музыки — это область философского знания, которая стремится познавать и осмысливать музыкальное бытие, сущность музыки, феномен музыки в мире человека и размышления о человеке в мире музыки. Предметом философии музыки выступают субъект-объектные отношения в системе: человек — мир — музыка» [2. С. 1]. Самой музыке присуще нечто «неизменное и изменяющееся», что было подмечено еще Аристоксеном, учеником Аристотеля, затем Бозцием, Августином Аврелием, Иоганном Кеплером, наконец, А.Ф. Лосевым. Музыка есть движение, ритм, постоянно изменяющаяся звуковая текучесть. Вместе с тем «неизменное» в музыкальном бытии есть принцип Логоса, закон Гармонии, вневременного, субстанции. «Изменяющееся» музыкальное проявляет себя в жизненном пульсе вселенной, природы и человеческого существования, сопровождаемого музыкальным искусством. В классическом понимании сущностью музыки выступает гармония, трактуемая как соотношение акустического консонанса, благозвучия и звуковых диссонансов, соотношение, заключенное в логико-математических связях, не разрушающих целостность музыкального строя.

Онтолого-гносеологический и антропологический статусы музыки в контексте картины мира

Рассматривая вопрос философии музыки в связи с картиной мира, следует заметить, что, во-первых, как с точки зрения философов древних времен, так и философов современности, музыка больше, чем вид искусства, поскольку исток ее в глубине мирового бытия, самого мироздания. Во-вторых, явления музыкального искусства есть звуковые форм-идеи,

созданные человеческим сознанием, которые так или иначе выражают представление о мироздании, содержат истину универсума, вселенского бытия и мира человека. Следовательно, музыкальные формы, или форм-идеи, прежде всего выполняют онтологическую, гносеологическую, мировоззренческую, феноменолого-аксиологическую функции. В авторской книге «Ценность музыки: философский аспект», введены понятия «форм-идея», «форм-содержание», при этом сказано, что поскольку в свое время Аристотель трактовал действительность как конечную форму бесконечного содержания, постольку произведение искусства есть конечная форма бесконечного смыслового содержания. Таким образом, художественная или музыкальная форма какого-либо произведения и есть само произведение искусства, как оно явилось, где форма и содержание составляют неразрывное целое. Современная эстетика под содержательной стороной внутренней формы произведения искусства понимает способы организации, структуру, взаимосвязи элементов, создающих смысловое поле; также используется понятие содержательной формы. На основании того, что содержание предполагает идею, смысл, сущность явившейся конечной формы, то условно словосочетание «содержательная форма» автор заменил на «форм-содержание», или «форм-идея», сблизив максимально связь формы и содержания [3. С. 425].

Исследуя представления о музыке в онтологически-гносеологическом и антропо-аксиологическом статусах, мы выделяем, с одной стороны, музыку как самодостаточную субстанцию и, с другой стороны, раскрывая ее сущность в аксиологическом свете, выявляем то, что и музыка-искусство и музыка-наука существуют как способы быть в мире человека и человека в мире музыки [3. С. 507, 512]. Обращение к «панмузыкальной» проблеме, т.е. философии музыки, вызвано пониманием мировоззренческой ценности музыки в свете космологических и современных концепций картин мира; возвращением сегодня на новом витке спирали исторического развития к древнегреческому и древневосточному пониманию музыкально звучащего космоса, музыкально-числовых соотношений, музыкальному эйдосу, к музыке как гармоническому эквиваленту философии, математики, астрономии и современной астрофизики; осмыслением «генетического кода» музыки, который исторически открывается нам в ритмо-звуко-временном пространстве, ведущем человека к расширению горизонтов предметного мира и в целом мира человека; характерной тенденцией интеграции наук.

Музыкальная субстанция есть постоянная неизменная константа, содержащая в одновременности и материальное и духовное начала, создающие движение по принципу диалектики в бесконечном противостоянии Хаос/Форма. Исследуя историю философской мысли о музыке от Античности до Нового времени, можно обнаружить, что философов интересовала сущность музыки как таковая и ее субстанциональное бытие, причастное к Универсуму, и они определенно видели физическую и духовную связь божественной внечеловеческой Музыки с музыкой-искусством, создаваемой

человеком. В музыкальном искусстве как некоем целостном образовании сплавлено в единое целое космическая, или надкосмическая сущность музыки (музыка-субстанция), и чувственно воспринимаемая, организованная человеческим слухом и разумом музыкально-звуковая сфера. Для нас, современных философов и искусствоведов, музыкальное искусство являет собой вселенский Ритм и Гармонию, в которых выражена естественная реакция человека на вечное становление Хаос/Форма в мировом пространстве. Наша музыка — это произведения, композиции, подчиняющиеся зову вселенского закона мироздания, великому Ритму, движению, претворенному нашим разумом в музыкально организованные звуки. В каждом музыкальном произведении существуют свои внутренние законы музыкального развития, но на всех этапах истории музыкального творчества присутствует закон музыкального субстанционального бытия. Ритм и стремление к Гармонии дает жизнь всему. Ценность музыки обусловлена метафизической сущностью и эволюционным процессом «разверзания» истинного музыкального бытия, существующего самого по себе. Как и в древности, так и в современном философском знании утверждается мысль о пространственно-временном звучании космоса, музыкальном движении процессов мироздания и движений человеческой души, ритма жизни, стремящейся к выражению в музыке-искусстве.

Мысль античных философов о том, что всё, что движется, должно звучать и звучит, что мир есть звучащий космос, не устарела. Музыка в древней натурфилософской картине мира представлялась гармонично организованным звучащим космосом.

Мыслители древнего мира, стремящиеся постигнуть истину музыкального искусства и сущность музыкальных произведений, верят в неизменный универсальный, объективно существующий принцип музыкального бытия и изучают его модификации в исторически изменяющемся процессе музыкального творчества. Они анализируют музыкальные явления сообразно сложившимся философским мировоззрениям, связанным с научным знанием в единстве субъект-объектных отношений.

В античной натурфилософии музыка была в числе наук, и теория музыки была сродни математике, физике, астрономии — с одной стороны, а с другой — музыкальное искусство использовали для воспитания души и врачевания тела. Так, в пифагорейской школе, следующей мистическому учению о переселении душ и желании освободиться от круга перерождений с целью возвращения души в божественное состояние, путь очищения души был посредством науки и музыки [4. С. 8]. Поэтому деятельность Пифагора была направлена на религиозно-этический образ жизни и на космологическое учение, связанное с понятием гармонии и принципом «все есть число», которое открывало путь к науке. Здесь следует пояснить, что при жизни Пифагор предстал более религиозным деятелем, мистическим мудрецом, учение которого в его изречениях содержит религиозные и обрядовые наставления, и числа рассматривались поначалу в пифагорейской школе мистически.

Поэтому в деятельности Пифагора усматривается и религиозно-мистическая мудрость и начало научного знания [4. С. 9]. Как видим, в ранней античности, картина мира связывалась с понятием божественной гармонии, образуя систему мировоззрения, в которой нашла свое место философия музыки: музыка космоса вне человека и музыка в мире человека как искусство, имеющее этико-психическое воздействие. Управлять эмоциями и чувственным строем души посредством музыки считалось необходимым, поскольку музыка представлялась воплощением космического ритма вселенной и космической гармонии, суть которой есть «соединение разнообразной смеси и согласие разногласного. И пифагорейцы, которым часто следует Платон, говорят, что музыка есть гармоническое соединение противоположностей, приведение к единству многого и согласие разногласного» [5. С. 133].

Понятие гармонии пифагорейцы связывали с музыкальной гармонией и гармонией восьми небесных тел: «движению Неба присуща музыкальная гармония и небо „звучит“ как гармоничный аккорд» [4. С. 165]. Интервалы между небесными телами соответствуют музыкально звучащим гармоничным интервалам, чистым консонансам октавы (2:1), квинты (3:2) и кварты (4:3), которые извлекаются на разных музыкальных инструментах. Числа, составляющие благозвучные консонирующие звуки, являются математическим выражением божественной Четверицы ($1+2+3+4=10$) как закона высшей Гармонии, управляющей Вселенной. Античная «гармония сфер» указывает на то, что космос является гармонически устроенным и музыкально-звучащим телом. На этом основании музыка как наука, отражающая мироздание, ценилась выше, чем чувственное, непосредственное ее восприятие. Плутарх писал: «Почтеннейший Пифагор утверждал, что достоинства музыки должны быть восприняты умом, и потому мы судим о музыке не по слуху, а на основании математической гармонии, и находим достаточным ограничить изучение музыки пределами одной октавы» [5. С. 288]. Пифагор считал, что «вершина совершенствования в музыке достигается скорее посредством чисел, чем чувственно, через слух» [6. С. 25].

Важно отметить, что характерный для древнегреческой классики мифологический интуитивизм, понятие «числа» в античности отличается от понятия числа в современной науке. Во-первых, отметим, что сама Четверица, или Тетрактида, представлялась божественным числом, первым квадратом, символом этической справедливости, божественного равновесия и основа пирамиды как четырехгранника. Во-вторых, Четверица, число понималось как диалектический синтез предела и беспредельного, которое простирается в бесконечность. Предел останавливает простираемое, устанавливает границу, очерчивает контуры. Мировой строй и все, что в нем есть, писал пифагореец Филолай, образовалось из соединения предела и беспредельного. Важно также, что числа мыслились фигурно, структурно, геометрически, но внепространственно. Число является принципом фигурного строения вещей. Оно содержит онтологическую, гносеологическую, эстетическую (чувственно-

выразительную) сущность. С точки зрения музыкальной науки это дает возможность видеть в музыкальной форме не только претворение абстрактно-логического числа, но и видеть в структуре музыкальной формы геометрические фигуры.

Поскольку в античной философии, пронизанной эстетизмом, сложился синтез математического, акустического и космологического подхода к музыке, там создается учение о музыкальной гармонии рационалистического склада, однако не лишенной чувственно-выразительного, ценностного отношения человека к миру.

Античные философы полагали, что душа откликается на музыкальную гармонию сфер, поэтому с помощью музыки можно воздействовать на душевное состояние человека и регулировать душевное равновесие. Платон и Аристотель выделяли мужественно-сдержанный дорийский лад, а лидийский лад, равно как инструмент флейту, считали размягчающим душу и неподходящим для нравственного воспитания. Различные модуляции, лады, мелодии соответствуют разным характерам, темпераментам людей, их настроению, тем самым они способствуют настраиванию людей на определенный лад, однако это не значит то, что от самой музыки зависит нравственное воспитание людей. Этот психологический аспект философии музыки более связан с жизненным миром человека.

Над проблемой назначений музыки особенно размышлял Аристотель, но вопрос связи этики и музыки остался открытым [7]. В вопросе бытия музыки в мире человека Аристотеля интересовала ее этическая ценность, а именно: каково назначение музыки? В чем ценность музыки в своей значимости для человека? Насколько музыкальная деятельность влияет на выбор добродетелей, склоняет к добродетелям, таким как мудрость, мужество, дружелюбие и другие? В своих рассуждениях по этим вопросам он писал, что нелегко определить, в чем состоит значение музыки для человека. В «Политике» философ высказал свое представление о ценности музыки для человека: «Не легко точно определить, в чем заключается значение музыки, ради чего следует ею заниматься — ради развлечения и отдыха... или музыка ведет к добродетели: оказывает влияние на физические качества, нравственный склад человека, развивая в нем умение правильно радоваться... или она заключает в себе нечто такое, что служит для пользования досугом и для развития ума?.. еще вопрос, служит ли музыка к облагораживанию нравов. И почему мальчики должны изучать музыку сами... зачем им нужно обучаться, а не наслаждаться исполнением других?..» [8. С. 634].

На закате античности, когда сложилась известная птолемеева геоцентрическая картина мира, Клавдий Птолемей, астроном, математик, географ, физик, занимался также музыкальным исследованием, изложенным в труде «Гармоника». Критерии музыкальной гармонии Птолемея Порфирий прокомментировал следующим образом: судят о гармонии слух и разум, при этом «не все то, о чем судит разум, подлежит суждению чувств, но чувственно-

воспринимаемое всецело принадлежит разуму... чувство судит не о гармонии, а о том, что причастно гармонии» [9. С. 92]. Порфирий указывает на спор античных философов о том, что является самодовлеющим критерием: ощущение, разум или оба они равнозначны в музыкальном восприятии. В противопоставлении логоса и материи и тройного деления Порфирия — эйдос, материя, символ — как указывает А.Ф. Лосев, здесь три момента: аристотелевское разделение умопостигаемого и чувственно-постигаемого; порфириевское умопостигаемое через чувственное ощущение, когда логос и эйдос оформляют материю, получается умопостигаемое понимание чувственности; способность логоса мыслительно охватывать все существующее.

Таким образом, в античной философской мысли о музыке главным образом рассуждали в связи с гармонией, математикой, астрономией, физикой. Находясь в ряду наук, музыка вместе с учением о гармонии вливалась в единую музыкально-космологическую картину мира, в которой формировались основные музыкально-теоретические категории: ритм, лад, интервал, модуляция, аккорд.

Один из первых христианских философов римлянин Боэций в работе «О музыкальном установлении» опирался на пифагорейскую теорию и музыкальную гармонию Птолемея, ставя в центр математическое основание музыки и видя в музыкальной гармонии гармонию мироздания. Боэций построил музыкальную шкалу: 1) *musica mundana* — «музыка мировая» как гармонический принцип космоса (незвучащий), вызывающий движение небесных тел и стихий; 2) *musica humana* — «человеческая» музыка как гармония души и тела, задачей которой согласование разумной и неразумной частей души; 3) *musica instrumentalis* — «музыка инструментальная», т.е. музыкальное искусство [10. С. 25].

Античная мысль о музыке, обусловленной космосом, воспроизводилась в средневековых трактатах. По словам ученого монаха Регино, музыка делится, с одной стороны, на «естественную», навеянную божественным повелением и воспроизводимую в природе движением неба, извлекаемую человеческим голосом или звуками неразумных существ, и, с другой стороны, музыку «искусственную», производимую музыкальными инструментами [11. С. 192]. Здесь возникает вопрос о взаимоотношении движения неба, установленного богом, и музыки, сопутствующей божественной субстанции. Учение о музыке сфер — сложный вопрос, исходящий из античной картины мира и неоплатонизма, который имеет разные интерпретации вплоть до XVII—XX вв. (И. Кеплер, А. Кирхер, Ф.В. Шеллинг, А.Ф. Лосев, и др.).

Со сменой картины мира в Новое время, после возрожденческого гуманизма с его оптимистическим представлением о гармоничном человеке, вписывающемся в мир, личность с высокой степенью самосознания переживает искания новых сил равновесия. К Новому времени, когда совершались открытия в научном знании, большинство философов были движимы математическим мышлением и вдохновлялись открытиями в области

естествознания, астрономии, физики и др. В XVII в. сохраняется взгляд на музыку как теоретическую дисциплину математического характера (М. Мерсенн, Р. Декарт, И. Кеплер). Переосмысливаются идеи пифагорейской гармонии небесных сфер, закона числовых пропорций и идеи Боэция (И. Кеплер, А. Кирхер).

В философии Нового времени идея гармонии небесных сфер, связанная с философией музыки, нашла выражение в концепции мировой гармонии И. Кеплера, немецкого ученого, астронома и философа, сформулировавшего законы движения планет вокруг Солнца. В трактате «Гармония мира» сформулирован так называемый третий закон Кеплера, который гласит, что «квадраты времен обращения планет вокруг Солнца относятся как кубы их средних расстояний от Солнца» [12. С. 173].

Труд И. Кеплера «Гармония мира» состоит из пяти книг. Первые две посвящены гармоническим пропорциям, в третьей книге описываются как гармонические пропорции посредством консонансов, интервалов, фигураций проявляют себя в музыке как искусство. Иоганн Кеплер не рассматривает другие виды искусства, а только музыку, причем музыку с точки зрения ее структурных «вещественных» свойств: струн, музыкальных ладов, интервалов, но не как самих по себе сущностей, а в связи с гармонией мира, соответствия интервалов музыкальных ладов и планет по числовой символике. Четвертая и пятая книги выходят на космологическую концепцию музыки как гармонии вселенной, «содержащуюся в свете звезд, и ее воздействие на изменение погоды на земле, гармоническое устройство человеческой природы, гармонию в движении небесных тел, соответствие планет отдельным музыкальным ладам и голосам» [12. С. 174]. Суть концепции состоит в том, что гармония есть универсальный мировой закон, и музыка онтологически и гносеологически причастна к мировой гармонии. Согласно Кеплеру существует два типа гармонии: «чувственная» и «чистая» («очищенная»). «Чувственная» содержится в самих чувственных вещах и неотделима от их свойств и конфигурации, «чистая» гармония — отвлеченное понятие, существует как извечный архетип для всех форм чувственных гармоний. Если музыка есть гармония вселенной, то «чистая» музыкальная гармония выражает неизменную субстанциональную сущность музыки, идею музыкальной красоты и порядка, «чувственная» музыкальная гармония находит место в реальном изменяющемся звуковом веществе, воплощая потенциально существующую музыкальную субстанцию. Истоком музыкальной чувственной гармонии является чистая гармония, она «открывается», «узнается» человеком, способным к этому интуитивно, от природы, поскольку в человеческой душе изначально запечатлен праобраз гармонии мира. Кеплер пишет: «Бог, сам эссенциальная гармония, произвел в акте творения те гармонические способности, о которых мы рассуждали... Будучи сущностью по своему действию, он вдохнул во все души эту частицу своего образа...» [12. С. 182]. Далее он описывает, как на небе выражена «музыкальная шкала», что «универсальные гармонии всех

шести планет даны как сложные четверные контрапункты» [12. С. 185], и какая планета в небесах выполняет роль дисканта (Меркурий), альта (Земля и Венера), тенора (Марс) и баса (Сатурн, Юпитер).

По сравнению с античным и средневековым истолкованием в учении Кеплера музыка как чистая гармония и обоснованная математически как признак Гармонии мира поднимается на самую высшую ступень, какую только можно вообразить себе.

С точки зрения научного знания к музыке как виду искусства подошел немецкий ученый А. Кирхер в труде «Мусургия универсалис», рассматривая музыку в качестве научной дисциплины, систематизируя теоретические знания о ней. Он впервые вводит понятие музыкального стиля, имея в виду музыкальное искусство, которое соответствует природному складу людей и особому устройству каждой данной местности, музыкальный стиль обусловлен этическими, национальными особенностями. Атаназий Кирхер использует понятие «музыкального магнетизма». Он считает, что музыка обладает магнетическим свойством, влечет человеческую душу к таким аффектам, как желания, печаль, отвага, восторг, уверенность, гнев, величие, святость. Кирхер делает пронизательное замечание, что магнетизма самой музыки недостаточно, ее воздействие зависит больше от «магнетизма» самой человеческой души: «Итак, отнюдь не всякого человека музыка приводит в возбуждение, но лишь того, у кого природный сок соответствует ей» [13. С. 198]. Сам жизненный дух человека выступает как многострунный инструмент, и с ним следует согласовать гармонию, находя сходные гармонические пропорции. Он рассматривает благоприятные условия для восприятия музыки с точки зрения естественных наук о времени о пространстве, акустики и механики, естественной магии звуков.

Основоположник французской рационалистической философии Рене Декарт посвятил музыке трактат «Компендиум музыки», в котором изложил мысли не по поводу музыкальной практики, а рассуждения о числовых закономерностях музыки, где он не был оригинальным. Наряду с этим он затрагивает психофизиологическую сторону восприятия музыки и теорию аффектов.

Назначение музыки Декарт видит в том, чтобы вызывать движения души и возбуждать в нас разнообразные аффекты. Для достижения этой цели он выделил два основных средства — это длительность и высота звука — и прописал правила сочинения музыки. Самым приятным звуком для нас будет человеческий голос, так как он соответствует нашей духовной формации. Декарт выдвинул требования к сочиняемому произведению в духе французского классицизма: простота, естественность, разнообразие, пропорциональность. Наслаждение доставляет тот предмет, который воспринимается не слишком легко и не слишком сложно. Ценно замечание Декарта относительно ритма, размера, которые воздействуют на душевные движения, а также ассоциативных связей: один и тот же мотив может вызвать различные

эмоциональные реакции, т.к. влияние зависит от того, какие представления оживляет этот мотив в нашей памяти.

Законы естественных, физических наук в связи с музыкой рассматриваются французским ученым М. Мерсенном, школьным другом Р. Декарта. В «Универсальной гармонии» исследуется природа звука, механизм движения, вызывающий звучание, колебания воздуха, распространение звука, теория эха, отношение силы звука и величина тела, физиологическая природа пения, интонация, строение органа речи. Небезынтересны рассуждения Мерсенна о полезности музыкальной гармонии для политики и морали. По его мнению, каждая добродетель есть особая струна души, гармоническое звучание которой изгоняет излишние страсти. Музыкальные струны он сопоставляет с типами активной, созерцательной или смешанной жизни, с видами деятельности, ссылаясь на рассуждения античных философов.

Г.В. Лейбниц, философ конца XVII — начала XVIII в., видел в музыке математическую божественную основу и при этом отмечал чувственное воздействие музыки на людей. По Лейбницу, всей вселенной управляет предустановленная гармония, сотворенная Богом, и совершенный Бог более не вмешивается в несовершенный тварный мир, но в котором «все к лучшему в лучшем из возможных миров» [14. С. 244].

Лейбниц пытался соединить научное знание и религиозное представление об антропоморфном Боге. Он полагал, что закон движения, закон сохранения энергии, то, что «действие всегда равно противодействию» и другие законы природы и духа, сотворенные Богом, неизменны. На этом основании, согласно Лейбницу, природа всегда должна объясняться математически и механически, имея метафизические причины. Суть музыки, по Лейбницу, есть число. Музыка, математическая по своей сущности, предопределена предустановленной гармонией, о которой человеческая душа как монада интуитивно знает. Здесь Лейбниц следует пифагорейской традиции, трансформируя ее в условиях христианской идеологии и картины мира Нового времени. По Лейбницу, состояние души, как и тела, подвержено вечным изменениям, что и составляет жизнь. Лейбниц сравнивает музыкальную гармонию и пантеистическую гармонию природы, которые являются для человека приятными и сладостными. Однако музыка по сравнению с божественной природой только прелюдия и менее значительное явление, фрагмент совершенного порядка, пропорции и гармонии, сотворенной Богом, а «вся красота — это эманация из его света». [15. С. 246]. Музыка являет рациональную божественную сущность, возбуждая иррациональный исток души. При этом счет числам душа ведет интуитивно, каким-то скрытым подсознательным образом. Смутное, бессознательное восприятие, свойственное душе в отличие от апперцепции разума, включает в себе бесконечное множество смутных перцепций во Вселенной. В этом ряду «музыка есть арифметическое упражнение души, которая исчисляет себя, не зная об этом» [16. С. 197].

Одной из проблем искусства, и в частности, музыкального искусства Нового времени, была теория подражания (*mimesis*), истоки которой восходят

к Аристотелю. В условиях Нового времени «подражание» в искусстве связывалось с развитием естественного научного знания, освоением окружающей природы. В этой связи встал болезненный вопрос о подражании в музыке, против которого выступили мыслители. Любопытно, что именно аббат Морелле, за которым последовал французский эстетик Мишель Шабанон и другие, в 1759 г. выпустил брошюру под названием «О выражении в музыке», в которой утверждал, что сущность музыки заключается в выражении, а не подражании природе. Идея «выражения» в метафизическом смысле много позже найдет претворение в эстетике итальянского гегельянца Б. Кроче и русского философа А.Ф. Лосева, рассматривающего субстанциональное бытие музыки в контексте религиозного мирозерцания. М. Шабанон полагает, что любой метафизик в определении понятий стремится исходить из идеи, чтобы проникнуть в сущность своего предмета, в данном случае музыки. Для него сущность музыки звуковая, обусловленная высшим выражением, а в музыкальном искусстве это выразительное начало закреплено двумя понятиями: мелодия и гармония, вертикаль и горизонталь. Как мы понимаем, сложение горизонтали и вертикали, или синтез мелодии и гармонии составляют символ креста. Гармонии подчиняются все индивидуумы и нации, как пишет Шабанон. Они повинуются ей бессознательно, а мелодия скрыто присутствует в самой гармонии как высшем принципе. Шабанон музыкально-теоретически раскрывает сущность музыки, следуя ее звуковой природе; он описывает музыкальный инстинкт, которой есть у всех живых существ, и заключает, что музыка рождается и развивается сама по себе. По сути, он следует мысли о субстанциональном музыкальном бытии на принципе гармонии, что согласуется с предустановленной гармонией, действующей в музыкальном искусстве, о которой писал Лейбниц.

Иоганн Маттесон, обращенный более к практике в области музыкальной эстетики, эмпирическим основаниям бытия музыки, смысл музыки видел в аффектах и эмоциональном воздействии. Он, с одной стороны, не отказывался от божественной сущности музыки, а с другой — выделял чувственное начало музыкальных звуков и обнаружил эстетическую проблему, заключающуюся в том, что «установление математических соотношений звуков не дает возможности определить их взаимосвязь с душевными переживаниями» [17. С. 247]. То есть мы видим эстетическую проблему в том, что здесь речь идет не о гармонии в математических пропорциях физических звуков, а о гармонии отклика души на соотношения звуков.

Беря за основу не рациональный подход, а сенситивный, И. Маттесон пишет: «Искусство чисел не может даже в малой степени служить фундаментом в музыке», поскольку «полное познание человеческих, душевных ощущений не могут быть измерены математически. Природа создает звук и все его, большей частью еще не известные, соотношения. Это — бесспорная истина...» [17. С. 250]. Он выстраивал свою иерархию в мире наук, где «богословию принадлежит корона и скипетр владыки», естествознание —

царица, музыка — принцесса, далее следуют юриспруденция, медицина, математика и др. В области музыки Маттесон не отрицал заслуг математики, однако исток музыки он видел в обожествленной природе: «Искусство чисел лишь слуга красоты и скромный инструмент царственной природы» [17. С. 252]. Он исходит от воздействия мелодии и гармонии музыки, которые возбуждают эмоции, и с восторгом пишет о бесконечном, таинственном, математически неизмеримом соединении искусного и умного сочетания звуков. Он задается вопросом: где же тогда первоначало, исток, основной закон всей музыки в целом? И резюмирует, что «первые подлинные основы музыки коренятся в физике или в естествознании» [17. С. 252], а выше стоят законы божественной природы. Физика занимается познанием всех натуральных тел и веществ, а математика является прикладной, применяемой в астрономии, оптике, для исчисления времени, изготовления вещей, в мореплавании, строительстве и т.д. Природа, по Маттесону, божественна, она определяет законы музыки; к божественной природе и музыке ближе физика. Пантеизм природы и вместе с ней музыка стоят выше математики: «Музыка не против математики, а над ней» [17. С. 254]. Согласно Маттесону, корни музыки находятся в божественно природном начале, процесс познания музыки осуществляется посредством физики и далее с помощью математики.

Идея космологической концепции музыки как гармонии вселенной, музыки как мировой гармонии получила новое возрождение в романтизме XIX в. Так, по словам Ф.В.Й. Шеллинга учение Пифагора о музыке сфер трактовалось грубо, чисто эмпирически, а именно: не небесные тела своим движением вызывают звучание, «Пифагор не говорит, что эти движения вызывают музыку; но что они сами суть музыка. Это исконное движение не нуждалось ни в какой внешней среде, при посредстве которой оно становилось бы музыкой, оно было ею в себе самом» [18. С. 239]. И Шеллинг в контексте романтической картины мира делает свой вывод, что музыка занимает особое место в Универсуме, поскольку в соотношении бесконечного и конечного, бесконечное в ней царит. «Музыка делает наглядной в ритме и в гармонии форму движений небесных тел..., форму, как таковую. В связи с этим музыка есть то искусство, которое более других отмечает телесное, ведь она представляет чистое движение...и несется на невидимых, почти духовных крыльях» [18. С. 238]. Высший смысл ритма, гармонии и мелодии Шеллинг усматривает в том, что они являются «первыми чистейшими формами движения в универсуме... Небесные тела парят на крыльях гармонии и ритма» [18. С. 240], при этом, как пишет Шеллинг, то, что называли центростремительной силой, есть гармония, а то, что называли центробежной силой, есть ритм.

Как известно, к XX в. изменились, углубились взгляды на картину мира, и сегодня философское понятие «картина мира» уступает место понятию «жизненного мира», обладающего энергетической силой движения. Как пишет Юрген Хабермас, «жизненный мир не имеет ни значения возвышенного космоса или порядка вещей, ни последовательности времен мира,

вытекающих из истории спасения... Он *захватывает* и *носит* в том смысле, что мы как конечные существа *обращаемся* с тем, с чем мы сталкиваемся в мире» [19. С. 4].

Само расширяющееся коммуникативное пространство дает «понимание жизненного мира как совокупности условий возможности интенционального отношения к миру...» [19. С. 14]. Вместе с тем в изменяющейся картине мира (в нашем жизненном мире) сохраняется неизменное представление о субстанциональном бытии музыки и ее неизменной связи с космосом, которая обуславливает жизнь. «Музыка является уменьшенной гармонией Космоса, так как эта гармония и есть сама жизнь, и в человеке, который сам по себе является моделью Вселенной гармонические и негармонические аккорды проявляются в его пульсе, в ударах сердца, в вибрациях, в его ритме и звуке» [20. С. 233] — писал в начале XX в. индийский композитор и философ музыки Хазрат Инайят Хан.

Музыкант П.М. Хамель, осмысляя во второй половине XX в. музыкльно-эзотерическую практику Востока, ссылаясь на слова Р. Штекеля, связанные с т.н. интегральным мировоззрением современного человека, живущим в звучащем мировом потоке, что «сегодня живое знание о единстве видимого и невидимого, духовного и телесного нарушено» [20. С. 15]. Если «пробудить в глубине души способность к восприятию, тогда станут доступны сокровенные источники становления и бытия человека, постоянно пронизывающие наш внешний и внутренний мир...» [21. С. 11].

В музыкальной классике конца XX — начала XXI в., как отмечает болгарский искусствовед М.Б. Божикова, наблюдается, образно говоря, «вавилонское многоязычие», т.е. мышление в организации музыкального пространства и структуры переживает состояние между проекциями монады в лейбнизианском смысле и делёзовской ризомы. Другими словами, ладотональное мышление (с центром) и идеи «квадратности» (при отсутствии центра) «не что иное как организация пространства на основе монады... Квадратность в музыке в гармоническом и морфологическом смысле тоже круговращение, закрытая структура, обусловлена фактором времени и периодичности» [22. С. 96]. Заметим, что «квадратность» мышления в организации звуко-ритмо-пространства, часто используемая в современной музыке, на наш взгляд, обращает на себя внимание как связь с древним представлением о Четверице.

Заключение

Таким образом, в сознании человека музыка по-прежнему является отображением картины мира и человека в нем, гармоническим эквивалентом космологической философии, математики, астрономии, астрофизики. В то же время научная мысль о музыке обогащается благодаря расширенному представлению о космо-звуковом пространстве, отображенном в музыке-искусстве, трансформирующими математические идеи геометричности,

квадратности и др. Тенденция создания интегральной мировой музыки в музыкальной практике XX в., на мой взгляд, объясняет попытку человечества посредством авангардного и поставангардного, микротонового и сонористического, архаически-фольклорного и музыкально-эзотерического, а также других современных способов сочинения музыкального искусства представить музыку как выражение, с одной стороны, страха перед тайной хаос/форма, Гармонии вселенского бытия, с другой — поиск спасения и душевного равновесия, интуитивно выражая то, что происходит в естественнонаучном знании, которое все больше и больше указывает нам на бездну до конца непознаваемого мироздания и неустойчивого места человека в мире.

Список литературы

- [1] *Азроянц Э.А.* Периодическая таблица фрактальной эволюции // Современная картина мира. Формирование новой парадигмы. Сборник статей / Отв. ред.: Э.А. Азроянц, В.И. Самохвалова. М. : Новый век, 2001. С. 4—22.
- [2] *Коломиец Г.Г.* Философия музыки в свете аксиологии [Электронный ресурс] / Тезисы доклада XXIV Всемирного философского конгресса «Учиться быть человеком» (Пекин, КНР, 13—20 августа 2018 г.). URL: <http://www.congress2018.dialog21.ru/reports/kolomiets.htm>.
- [3] *Коломиец Г.Г.* Ценность музыки: философский аспект. М. : ЛКИ 2007. 578 с.
- [4] *Ямелих.* О Пифагоровой жизни / Пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой. М. : Алетейя, 2002. 192 с.
- [5] *Лосев А.Ф.* Филолай // Античная музыкальная эстетика. М. : 1960. С. 133.
- [6] *Золтаи Д.* Этнос и аффект. История философской музыкальной эстетики от зарождения до Гегеля / Пер. с нем. Т. Длугач, И.М. Науменко. М. : Прогресс, 1977. 372 с.
- [7] *Коломиец Г.Г.* Философия Аристотеля в значении онтологического статуса музыки // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 55—64.
- [8] *Аристотель.* Политика // Сочинения: в 4 т. Т. 4. / Пер. с древнегреч. С.А. Жебелева. М. : Мысль, 1984. С. 375—644.
- [9] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. Харьков : Фолио; М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. 544с.
- [10] *Махов А.Е.* MUSICA LITERARIA: Идея словесной музыки в европейской поэтике. М. : Intrada, 2005. 224 с.
- [11] *Шестаков В.П.* Музыкальная эстетика западной Европы XVII—XVIII веков / Сост. текстов и общ. вст. статья В.П. Шестакова. М. : Музыка, 1971. С. 189—212.
- [12] *Кеплер И.* Гармония мира. Книга IV // Музыкальная эстетика западной Европы XVII—XVIII веков / Сост. текстов и общая вст. статья В.П. Шестакова. М.: Музыка, 1971. С. 174—186.
- [13] *Кирхер А.* Мусургия универсалис // Музыкальная эстетика западной Европы XVII—XVIII веков. М. : Музыка, 1971. С. 189—212.
- [14] *Вебер А.* История европейской философии / Пер. с фр., под ред. и с предисл. А.А. Козлова. Изд. 2-е. М. : Издательство ЛКИ, 2007. 424 с.
- [15] *Гилберт К.Э., Кун Г.* История эстетики / Пер. с англ. В.В. Кузнецова и И.С. Тихомировой. М. : Прогресс, 2000. С. 245—246.
- [16] *Шестаков В.П.* Гармония как эстетическая категория (Учение о гармонии в истории эстетической мысли). М. : Наука, 1973. 255с.

- [17] *Маттесон И.* Совершенный капельмейстер // Музыкальная эстетика западной Европы XVII—XVIII веков / Сост. текстов и общая вст. статья В.П. Шестакова. М. : Музыка, 1971. С. 235—276.
- [18] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства / Под общ. ред. М.Ф. Овсянникова; пер. с нем. П.С. Попова. М. : Изд-во, «Мысль», 1999. 608 с.
- [19] *Хабермас Ю.* От картин мира к жизненному миру // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. № 1. С. 3—14.
- [20] *Хамель П.М.* Через музыку к себе. Как мы познаем и воспринимаем музыку. М. : Издательский дом «Классика-XXI», 2007. 248 с.
- [21] *Steckel R.* Herz der Wirklichkeit. Wuppertal : Jugenddienst Verlag, 1973.
- [22] *Божикова М.Б.* Музыкальная композиция в XX веке: между проекциями монады и ризомы // Музыка и философия. М. : ПРОБЕЛ, 2012. С. 96—107.

References

- [1] Azroyants EA. Periodic Table of Fractal Evolution. In: *Modern Picture of the World. The Formation of a New Paradigm*. Moscow: Noviy vek; 2001. (In Russian).
- [2] Kolomiets GG. *The Philosophy of Music in the Aspect of Axiology* [online]. *Abstracts of the reports of the XXIV World Philosophical Congress «Learning to be Human» (Beijing, China, August 13—20, 2018)*. URL: <http://www.congress2018.dialog21.ru/reports/kolomietsh.htm#eng>.
- [3] Kolomiets GG. *Value of Music: Philosophical Aspect*. Moscow: URSS; 2007. (In Russian).
- [4] Jamblichus. *About Pythagorean Life*. Moscow: Aletheia; 2002. (In Russian).
- [5] Losev AF. Filolai. *Antique Musical Aesthetics*. Moscow: Muzgiz Publ.; 1960. (In Russian).
- [6] Zoltai D. *Ethos and Affect. History of Philosophical Musical Aesthetics from Inception to Hegel*. Moscow: Progress; 1977. (In Russian).
- [7] Kolomiets GG. *Aristotle Philosophy within the Meaning of the Ontological Status of Music*. RUDN Journal of Philosophy. 2018;22(1): 55—64.
- [8] Aristotle. *Politics*. In: Aristotle. *Works in 4 vol.* Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ.; 1984. P. 375—644. (In Russian).
- [9] Losev AF. *The History of Ancient Aesthetics. The last centuries. Book I*. Moscow: "AST" Publ.; 2000. (In Russian).
- [10] Makhov AE. *MUSICA LITERARIA: The Idea of Verbal Music in the European Poetics*. Moscow: Intrada Publ.; 2005.
- [11] Shestakov VP. *Musical Aesthetics of the Western European Middle Ages and Renaissance*. Comp. texts and general entry article by VP Shestakov. Moscow: Muzica Publ.; 1966. (In Russian).
- [12] Kepler J. *Harmony of the World Book IV*. In: *Musical aesthetics of Western Europe of the 17th-18th centuries*. Moscow: Muzica Publ.; 1971. (In Russian).
- [13] Kircher A. *Musurgia Universalis*. In: *Musical aesthetics of Western Europe of the 17th—18th centuries*. Moscow: Muzica Publ.; 1971. (In Russian).
- [14] Weber A. *History of European philosophy*. Moscow: LCI Publ., 2007. (In Russian).
- [15] Gilbert KE, Kuhn H. *The History of Aesthetics*. 2nd Ed. St. Petersburg: Progress Publ., 2000. (In Russian).
- [16] Shestakov VP. *Harmony as an aesthetic category*. Moscow: Nauka Publ.; 1973. (In Russian).

- [17] Matteson I. The Perfect Bandmaster. *Musical Aesthetics of Western Europe of the 17th—18th Centuries*. Moscow: Muzica Publ.; 1971. Pp. 235—276. (In Russian).
- [18] Schelling FWJ. *Philosophy of Art*. Under the general. ed. MF Ovsyannikova. Moscow: Mysl' Publ.; 1999. (In Russian).
- [19] J. From pictures of the world to the living world. *Bulletin of Moscow University*. Series 7. Philosophy. 2010;(1): 3—14. (In Russian).
- [20] Hamel PM. *Through the music to yourself. How do we know and perceive music*. Moscow: Classica-XXI Publ.; 2007. (In Russian).
- [21] Steckel R. *Herz der Wirklichkeit*. Wuppertal: Yugenddienst Verlag; 1973.
- [22] Bozhikova MB. Musical composition in the twentieth century: between the projections of monads and rhizomes. In: *Music and Philosophy*. Moscow: PROBEL-2000 Publ.; 2012. (In Russian).

Сведения об авторе:

Коломиец Галина Григорьевна — доктор философских наук, почетный работник сферы образования Российской Федерации, профессор, кафедра философии, культурологии и социологии, Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия (e-mail: kolomietsgg@yandex.ru).

About the author:

Kolomiets Galina G. — Doctor of Sc. in Philosophy, Honorary Worker of the Sphere of Education of the Russian Federation, Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Orenburg State University, Orenburg, Russia (e-mail: kolomietsgg@yandex.ru).

Научная жизнь

Scholarly Life

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-156-164

Научная статья / Research Article

В.В. Малявин об истоках ритуализма в китайской культуре

С.А. Просеков

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации,
Российская Федерация, 125993, Москва, Ленинградский проспект, 49,
SAProsekov@fa.ru

Аннотация. Автор анализирует истоки китайского ритуализма на основе идей, высказанных известным китаеведом В.В. Малявиным. Церемониальность китайской культуры, дожившая и до дня нынешнего, зачастую представляется европейцам «пережитком» архаики, «тормозящим» механизмом в цивилизации Поднебесной. Автор же демонстрирует ошибочность подобных убеждений и близость некоторых древнейших комплексов китайского менталитета и постмодернистского сознания. Параллельно прослеживаются базовые основы дихотомии сознательного-бессознательного в европейской и китайской культурах: космос и пустота; человек и мир как субстанции; соотношение означающего и означаемого, представления об истинной реальности как таковой в европейской и китайской традициях.

Ключевые слова: Китай, Европа, менталитет, ритуал, пустота, порядок, субстанция, сеть, символ, означающее, означаемое

История статьи:

Статья поступила 18.11.2019

Статья принята к публикации 15.08.2020

© Просеков С.А., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: *Просеков С.А.* В.В. Малявин об истоках ритуализма в китайской культуре // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 156—164. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-156-164

V.V. Malyavin about the Origins of Ritualism in Chinese Culture

Sergey A. Prosekov

Finance University under the Government of the Russian Federation,
49, Leningradsky Prospekt, Moscow, 125993, Russian Federation,
SAProsekov@fa.ru

Abstract. In the article analyzes the origin of Chinese ritualism based on the ideas expressed by well-known Sinologist V.V. Malyavin. The ceremoniality of Chinese culture, which has survived to the present day, is often presented to Europeans as a "relic of the past", a "retarding" mechanism in the civilization of Celestial. The author also demonstrates the fallacy of such beliefs and the closeness of some of the oldest complexes of the Chinese mentality and the postmodern mentality. In parallel, the basic foundations of the European and Chinese consciousness / unconscious are traced: cosmos and emptiness; man and the world as substances and as networks; the ratio of the signifier and the signified, the idea of true reality as such in European and Chinese traditions.

Keywords: China, Europe, mentality, ritual, emptiness, order, substance, network, symbol, signifier, signified

Article history:

The article was submitted on 18.11.2019

The article was accepted on 15.08.2020

For citation: Prosekov S.A. V.V. Malyavin about the Origins of Ritualism in Chinese Culture. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 156—164. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-156-164

Менталитет всякого этноса или нации включает в себя два уровня, или слоя: глубинный, самый трудный или вовсе не доступный для саморефлексии и подлежащий философскому анализу, и более внешний, скорее доступный для наблюдений ученых исследователей конкретных наук и самонаблюдению. К первому, базовому уровню относятся априорные формы: пространство, время, существование («что значит существовать?», «что является существующим?»), связность вещей и явлений (мифологическое «подобное требует подобного», логосные причинно-следственные связи, постмодернистская «ризома»); ко второму — этническая национальная психология, этнический национальный характер и т.п.

Ритуализм китайской культуры давно стал для европейцев притчей во языцех: говорят о «китайских церемониях» как о чем-то бесконечно сложном, длительном, утомительном, непонятном и малоосмысленном, как о «родимых пятнах» архаического прошлого, как о том, что делает китайскую

цивилизацию «косной» и «отсталой». Меж тем ритуализм в Китае имеет свои глубинные корни в самом менталитете нации, которая неожиданно для Европы в XXI столетии вдруг сделала колоссальный рывок в своем развитии, оказавшись готовой принять вызовы времени не менее, а быть может, и более евроамериканской цивилизации.

До сих пор между исследователями нет согласия в том, что первично: мифологическая школа утверждает первичность мифа, «инсценировкой» которого становится ритуал (обряд), а ритуальная школа, напротив, настаивает на первичности ритуала, который порождает миф; К. Леви-Строс демонстрировал самостоятельность мифа. Однако сама по себе тесная связь ритуала с мифом признана давно большинством ученых и имеет богатую аргументацию [1].

Ритуал — это форма культурно-символического способа связи вещей и явлений в мире, обычно представленная в разработанном церемониале актов (действий). Если концепты ритуала и обряда понимать как синонимы, то следует отметить, что в обществе существуют религиозная и гражданская обрядность, которые, в свою очередь, подразделяются на обряды магические и обряды развитых религий, дипломатический церемониал, деловой этикет и т.д. Сохранение ритуализма в светских обществах показывает, что эти формы символических действий оказываются очень важными для существования всякого социума, для его интегрированности.

С точки зрения логосного мышления, которое становится доминирующим в Европе в Новое время, символизм ритуала имеет чисто конвенциональный характер, т.е. знаки, которые используются в текстах, жестовом поведении, песнопениях и пр., а также их последовательность и способы осуществления, никак «не похожи» на цели, ради которых это все совершается, «не иконичны». Однако если бы это стало действительно всеобщим мироощущением, ритуалы быстро и безболезненно менялись бы как перчатки — но этого не происходит. Можно предполагать, что в коллективном бессознательном означающее — знаки, упорядоченная совокупность которых составляет ритуал — все же так или иначе, открыто или молчаливо признаются иконическими, как-то связанными причинно-следственными отношениями с означаемым (подобное вызывает подобное, инвокация вызывает эпифанию). Есть основания думать, что это свойственно и европейскому менталитету, его самому глубинному уровню, и китайскому.

Относительно китайского менталитета В.В. Малявин указывает, что «в ритуале воображаемое и действительное друг друга проникают, не подменяя друг друга, и поэтому символическую реальность нужно понимать в конечном счете как (потенциально) бесконечную перспективу взаимоотражения, взаимной подстановки присутствующего и отсутствующего, данного и не-данного, где первичным является все-таки отсутствующее и не-данное или, лучше сказать, заданное. Каждая форма имеет своим истоком нечто бесформенное, или, по-другому, предел форм» [2. С. 8]. Эта древняя структура сознания (или бессознательного) на самом деле совпадает

с современными идеями рождения порядка из хаоса [3], в отличие от исходного для европейской культуры античного представления о космосе, упорядоченности, структуре как истоке всего. Иными словами, исходное понятие — а точнее, вероятно, бессознательная структура — в европейской культуре — бытие, в китайской — пустота.

В.В. Малявин далее уточняет, что эта символическая реальность «предвосхищает актуальное бытие, делает возможным все сущее» [2. С. 8], а такой предел форм — неизменная сама по себе «бездна метаморфоз» [2. С. 8]. Иными словами, эта неизменная бездна символических форм дает жить актуальному бытию, и это и является сущностью ритуала как «бесконечно действенного покоя» [2. С. 9]. Приводимые далее цитаты из Конфуция и Лао-цзы («Путь ничего не делает — и в мире все делается») удачно подтверждают сказанное.

В.В. Малявин указывает на то, что символизм предполагает способность вернуться к акту перворождения мира в его самой полной мощи, когда еще нет отдельных сущностей, а есть лишь тончайшая сеть связей, к «семенам вещей», к вечно «начинающемуся началу» [2. С. 16]. Цитаты из высказываний даосского философа Чжуан-цзы подтверждают китайское представление о не субстанциональной, а сетевой природе человека и мира: «все вещи вкладываются друг в друга», «все вещи — словно раскинутая сеть, и в ней не найти начала» [2. С. 9—10]. Вернуться в первый миг рождения мира и (на)следовать его максимальной жизненной силе — вот тут видится исток китайской социальности и китайской солидарности: «Чтобы восстановить эту первозданную силу живого знания, надо вернуться — или вернуть себе — опыт (слово условное) предвосхищения всех вещей, пребывания в моменте рождения мира. Этот момент есть действительно *momentum* в исконном смысле этого слова: в нем воплощается безмерная мощь творческого начала жизни, которую нельзя познать или присвоить себе. Ей можно только следовать. Но тот, кто (на)следует первозданному, опережает всех и направляет движение всего мира» [2. С. 32]. Притом настоящая реальность — это всегда событие, событийность, отсюда следует вывод о самоценности событий в китайской ментальности.

Символическая реальность — это акт, событие, событийность вообще [2. С. 10], она «между наличием и отсутствием» и «являет собой предел вещей и в высшей точке своего развертывания — саму предельность существования. Она — как чистая виртуальность, первозданный динамизм воображения, который всегда существует лишь в оболочке созерцаемых образов» [2. С. 10]. Представляется, что в таком случае это понятие в некоторых отношениях сближается с понятием энтелехии, неологизмом, введенным Аристотелем и далее обретавшим различные значения. Энтелехия определяется как понятие, обозначающее «действительность и завершенность всякой вещи, прежде всего живого существа, а также то, что приводит вещь из потенциального состояния к действительному существованию и удерживает ее в бытии, т.е. форму или душу» [4]. Хотя в китайском мироощущении нет разделения на

материю и форму, как у Аристотеля, энтелехия — это то, что порождает актуальность и действительно сущее, энергия, и в этом отношении, думается, энтелехия сближается с символичностью китайского ритуализма. Однако это касается только аристотелева понимания энтелехии, но никак не трактовки Лейбница, который энтелехиями называет свои монады, т.е. энтелехия для него субстанциональна, что не совпадает ни с трактовкой Аристотеля, ни с китайским пониманием символической реальности.

Дальнейшие формулировки уважаемого сиолога как будто подтверждают высказанную нами гипотезу о близости китайского символизма и аристотелевой энтелехии. Он пишет: «Каждая вещь, по китайским представлениям, имеет свой „утонченный принцип“, или свой „внутренний предел“, в котором она одновременно находит свое завершение и претерпевает превращение, переходит в нечто иное» [2. С. 14].

Примечательно, что в таком видении «единство мира столь же реально, как и уникальность каждого момента существования» [2. С. 14]. Представляется, что именно здесь, в частности, можно искать истоки того обстоятельства, что бинарная оппозиция индивидуализм — что-то близкое к русскому «соборность», понятию, которое в иных языках так и дается — транслитерацией, как *sobornost*, и трактовалось в русской философии как единство людей — правда, не вообще, а во Христе, — при признании уникальности каждого человека).

Сущее эфемерно, поскольку есть непрерывное превращение, но именно последнее оказывается природой «внутреннего совершенства», «ведь оно не просто „рассеивает“ <...>, но, по сути, восполняет бытие всех вещей и удостоверяет всеединство бытия, которое есть предел вселенской гармонии» [2. С. 33].

Очень важно, как отмечает В.В. Малявин, что мы не видим, как действует Дао — не видим причин, но лишь следствия: «дерево без корней». «эхо без звуков» [2. С. 11]. Подобным же образом мы не видим, как растет цветок или созревает живой организм. В этом отношении есть основания полагать, что мы видим, как сказал бы постмодернист, только симулякры — бесчисленные копии без оригинала. И это обстоятельство опять звучит очень современно, хотя родом из самой глубокой китайской древности.

Победа (в воинском искусстве или в условиях мира) дается не техникой, не предметным актом, а духовным подвигом (гунфу в точном значении этого слова), дарующим победу без боя. В.В. Малявин точно объясняет это языком философии, также выделяя три уровня просветленности [5]. Но думается, что на индивидуально-психологическом уровне, во всяком случае в дидактических целях, позволительно вести речь о том, что можно было бы назвать опережающим отражением: стратег настолько эмпатируется в соперника (при сохранении собственной отдельности), что чувствует, что именно соперник предпримет *до* начала действия, и принимает собственные меры по отражению удара и нанесению собственного. Именно поэтому победа всегда достается тому, кто ее заслуживает. И тут видятся истоки китайской культуры

успеха и одного из столпов китайской культуры — почитания вышестоящих на социальной лестнице, сколько бы этот столп ни называли «пережитком архаики»: эта стратегия «восстанавливает в правах мораль и примиряет культуру с жизнью, а власть — с мудростью» [2. С. 41—42] (в европейской культуре Нового времени присущ раскол между культурой и жизнью, о чем, в частности, много писал Н.А. Бердяев). унфу основывается на способности «мгновенно „оставить“, „опустошить“ себя в точке физического воздействия (сгущения, напряжения), но благодаря этому безупречному „уступлению“ задействовать весь потенциал своего жизненного — сферического или спиралевидного по стереометрии — пространства» [5].

Интересно, что для такого стратега-мудреца, возвращающегося к настоящей «подлинности», заказан путь для самоидентификации, его жизнь предполагает анонимность [2. С. 42]. Не всем дано быть мудрецами, однако «тайный канон», видимо, предполагает, что всякий знакомящийся с ним способен мудрецом стать. Думается, что тут берут истоки одновременно китайское чувство собственного достоинства и скромность, способность к самоумалению.

Относительно китайского ритуализма как имеющего в своей основе символическую реальность важно помнить, что и сама «природа жизни — непознаваемые, доступные только символическому выражению метаморфозы» [5]. Только что процитированная работа В.В. Малявина и посвящена «телесному сознанию» — китайскому типу менталитета, который принимает мир как совокупность со-переживаемых событий и который в виде отдельных примеров встречается и на Западе, но в целом противоположен западному типу сознания, предметному знанию, для которого все вещи субстанциональны (а где постулируется субстанция, там нет акта, нет самого действия) и которое можно передавать словами и теоретически, в книгах. «Китайская традиция стоит на опыте непосредственного и живого соприсутствия, со-общения с миром, несводимого вследствие его радикальной конкретности к умственным абстракциям. Мы знаем уже, что речь идет о „таковости“ существования, одновременно единой для всех вещей и единственной, представляющей уникальность каждого момента существования. Нас интересует не „что“, а „как“, не платоновская „стольность“ всех столов, а сама „бытность“ каждого отдельного стола. Нам важно не знать мир, а сопереживать с ним...

Вполне естественно поэтому, что в основе всякого существования для китайцев лежало не просто бытие, нечто сущее и мыслимое, а некое возбуждение, действие, аффект (гань), соотношение, сила гармонии — реальность совершенно самодостаточная, в себе полная, опознаваемая только по ее следствиям, отчужденным следам» [5].

Материально-духовная энергия, пронизывающая все мироздание, называется у китайцев *ци*. Это не идея и не материя, не сущность и не явление, это постоянная метаморфоза, сама не имеющая формы. Опознавание события возможно лишь при утонченной духовной чувствительности, способности

к различению, а вовсе не путем абстрактного мышления. И это главное в китайском учении о познании: оно требует не воспарения от живой жизни в абстрактные разреженные горные выси, а напротив, погружения в нее при оставлении всяких отвлеченностей и собственного образа Я. Подобная телесно-духовная слитность с миром гораздо быстрее любой рефлексии, и овладевший таким искусством способен одерживать любые победы. При этом в арсенале западной мысли просто нет концептуального аппарата для описания китайских ментальных реалий, и словосочетание «телесное сознание» там сочтут простой игрой слов, оксюмороном для забавы, которым оно не является. Такой менталитет делает ставку не на насилие, не на господство над природой и миром в целом, как европейский менталитет эпохи модерна, а на единство с ним и со-переживание ему.

Примечательно, что ученый видит параллели между китайским «телесным сознанием» и христианским учением о «сердце», о «внутреннем человеке». Подчеркивая значимость первозданного, дорефлексивного сознания, В.В. Малявин, как представляется, перекликается с идеями Ф.И. Гиренка о «дословном», высказанными совсем по другим поводам [6].

Конечно, ритуальность может обретать формальный характер, но может и проживаться как общительность с настоящей реальностью.

Это первосознание, «полностью автономное и притом неотделимое от телесного бытия сознание задано в неисчерпаемом разнообразии сенсорного субстрата мира, которую Мерло-Понти называл „плотью мира“. Название кажется весьма неудачным, но независимо от мотивов Мерло-Понти объективно указывает на христианский контекст понятия плоти как среды и силы жизненных метаморфоз. Плоть у Мерло-Понти обозначает „внутреннюю интенциональность бытия“. Простейшие наблюдения показывают, что это „безмолвное когито“ тела действительно состоит в каком-то тайном родстве с миром, способно безупречно регулировать и даже предвосхищать свое взаимодействие с вещами. Оно выбрасывает в мир (или, возможно, изначально выстраивается вокруг нее) „интенциональную дугу“, которая проникает в самое сердце вещей и скрепляет собой всю жизнь сознания, „проецирует вокруг нас наше прошлое, будущее, наше житейское окружение, нашу физическую, идеологическую и моральную ситуации“ <...>. Это прикровенное видение, так напоминающее китайское понятие „всепроницающего возбуждения“, „вписано в порядок бытия, которое оно раскрывает нам“ <...>.

Итак, живое и, следовательно, сознательное тело (не тело физиков и физиологов) раскрыто миру, даже в известном смысле вывернуто в мир, а мир находится в нем» [5].

«Телесное сознание» по-разному трактовали даосы, конфуцианцы, адепты тантризма, представители буддизма (махаяны) и разных школ боевых искусств, но сам по себе акцент на соматике породил множество недоразумений в среде европейцев, которые склонны отождествлять эти практики с туризмом, спортом и вообще с техниками в западном понимании, что на Востоке как раз видится основным препятствием на пути к совершенству.

Сам строй западных языков задает такую матрицу, от которой почти невозможно избавиться; во всяком случае, европейская философия не обладает понятийным аппаратом для описания базовых особенностей китайского менталитета. Дело не во внешнем, а во внутреннем теле, полагают китайские мастера духовного совершенствования: «Внутреннее тело имеет много странных для обыденного сознания особенностей. Оно как будто занимает определенное пространство, но это пространство не поддается количественному измерению, „отсутствует в себе“ и проявляет себя в виде отдельных точек, которые все находятся на одинаковом, но неопределенном расстоянии друг от друга. Одним словом, оно имеет протяженность и даже бесконечно большую протяженность, но не имеет длины; в нем все столь же далеко, сколь и близко <...>. Нетрудно представить, что это пространство, подобно сфере, утверждает взаимозаменяемость целого и точки; оно есть одновременно безграничная среда и неисчислимо малое средоточие, все вмещает в себя и находится внутри всего.

Отсюда вытекает другая важнейшая характеристика такого тела: оно есть пространство (само)превращения и самопревосхождения. В нем все существует постольку, поскольку устраняется, оставляет себя, в нем все присутствует в той мере, в какой отсутствует. Как раз оно имеется в виду в классической формуле древнего даосизма: «в себе не имей где находиться, и все вещи проявятся сами собой» [5].

Идеи, высказанные известным синологом, представляются сегодня наиболее глубокими в описании китайской культуры и цивилизации с философской точки зрения. Представляется, что они подлежат глубокому изучению и развитию.

Таким образом, можно предполагать, что ритуализм китайской культуры коренится в базовых установках китайского менталитета существенно глубже, чем это виделось до сих пор, и вовсе не представляет собой «пережитка» ушедших «диких» эпох, а, напротив, предполагает ненасилие и предупредительность в отношении к Другому, чего так взывает современный мир.

Список литературы

- [1] Токарев С.А. Обряды и мифы. Мифы народов мира. Т. 2. М. : Советская энциклопедия, 1992. С. 235—237.
- [2] Тайный канон Китая / Сост. В. Малявин. Предисловие составителя. М. : РИПОЛ классик, 2019. 304 С.
- [3] Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Пер. с англ. Ю.А. Данилова; общ. ред. и послесловие В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. М. : Прогресс, 1986. 432 С.
- [4] *Бородай Т.Ю.* Энтелехия. Новая философская энциклопедия. URL: https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/%D0%AD%D0%9D%D0%A2%D0%95%D0%9B%D0%95%D0%A5%D0%98%D0%AF (дата обращения: 20.08.2020).
- [5] *Малявин В.В.* О телесном сознании. URL: <http://www.sredotochie.ru/o-telesnom-soznanii/> (дата обращения: 20.08.2020).

- [6] Гиренок Ф.И. Картография дословности. Патология русского ума. М. : Аграф, 1998. 416 с.
- [7] Восхождение к Дао / Сост., пер. с кит. и нем., вступ. ст. и комм. В.В. Малявина. М. : «Издательство Астрель», «Издательство АСТ», 2002. 432 с.
- [8] Малявин В.В. Афоризмы старого Китая. Вступительная статья. URL: <https://www.sredotochie.ru/aforizmy-starogo-kitaya-2/> (дата обращения: 20.08.2020).
- [9] Малявин В.В. Китайская цивилизация. М. : «Издательство Астрель», Фирма «Издательство АСТ», Издательско-продюсерский центр «Дизайн. Информация, Картография», 2000. 632 с.
- [10] Малявин В.В. Мудрость «безумных речей». О духовном наследии Чжуан-Цзы. URL: <http://avy.ru/texts/chzhuanczy.html> (дата обращения: 20.08.2020).
- [11] Малявин В.В. Пространство в китайской цивилизации. М. : Феория, 2014. 372 с.
- [12] Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография»: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. 436 с.

References

- [1] Tokarev SA. *Rituals and myths. Myths of the peoples of the world*. Volume 2. М.: Soviet Encyclopedia; 1992. P. 235—237. (In Russian).
- [2] *The Secret Canon of China*. Comp. V Malyavin. The compiler's Preface. Moscow: RIPOL Klassik; 2019. 304 p. (In Russian).
- [3] Prigozhin I, Stengers I. *Order out of chaos. A new dialogue between man and nature*. Translated from the English by Danilov YuA. General ed. and afterword by Arshinov VI, Klimontovich YuL and Sachkov YuV. Moscow: Progress; 1986. 432 p. (In Russian).
- [4] Borodaj TY. *Entelechy*. The New Philosophical Encyclopedia. Available from: https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/%D0%AD%D0%9D%D0%A2%D0%95%D0%9B%D0%95%D0%A5%D0%98%D0%AF. (In Russian).
- [5] Malyavin VV. *About the body consciousness*. Available from: <http://www.sredotochie.ru/o-telesnom-soznanii/>. (In Russian).
- [6] Girenok FI. *Cartography verbatim. Pathology of the Russian mind*. Moscow: Agraf; 1998. 416 p. (In Russian).
- [7] *Ascent to the Tao*. Compiled, translated from Chinese and German, introductory article and commentary by Malyavin VV. Moscow: Astrel, AST; 2002. 432 p. (In Russian).
- [8] Malyavin VV. *Aphorisms of old China*. Introductory article. Available from: <https://www.sredotochie.ru/aforizmy-starogo-kitaya-2/>. (In Russian).
- [9] Malyavin VV. *Chinese civilization*. Moscow: Astrel, AST, Dizajn. Informaciya. Kartografiya; 2000. 632 p. (In Russian).
- [10] Malyavin VV. *The wisdom of "crazy speeches"*. About the spiritual heritage of Chuang Tzu. Available from: <http://avy.ru/texts/chzhuanczy.html>. (In Russian).
- [11] Malyavin VV. *Space in Chinese civilization*. Moscow: Feoriya; 2014. 372 p. (In Russian).
- [12] Malyavin VV. *Twilight of the Tao. Chinese culture on the threshold of a New time*. Moscow: Dizajn. Informaciya. Kartografiya: Astrel: AST; 2003. 436 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Просеков Сергей Анатольевич — кандидат философских наук, доцент, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Москва, Россия (e-mail: SAProsekov@fa.ru).

About the author:

Prosekov Sergey A. — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russia (e-mail: SAProsekov@fa.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-165-178

Обзор научного семинара / Scientific seminar report

Трансцендентальный поворот в современной философии — 5: трансцендентальный метод и современная наука

С.Л. Катречко^{1,2}, А.А. Шиян^{3,4,*}, М.Д. Евстигнеев⁴

¹ Российский православный университет св. Иоанна Богослова (РПУ),
Российская Федерация, 127473, Москва, пер. Чернышевского, д. 11а,

² Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН),
Российская Федерация, 119049, Москва, Мароковский пер. д. 26,

³ Российский государственный гуманитарный университет,
Российская Федерация, 125993, Москва, ГСП-3, Миусская площадь, д. 6,

⁴ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20,

* annasamoikina@yandex.ru

Информация о финансировании и благодарности. Данный обзор подготовлен при поддержке гранта РФФИ «Кантовский проект дескриптивной метафизики: история и современное развитие» (проект № 19-011-00925).

История статьи:

Статья поступила 15.07.2020

Статья принята к публикации 03.09.2020

Для цитирования: Катречко С.Л., Шиян А.А., Евстигнеев М.Д. Трансцендентальный поворот в современной философии — 5: трансцендентальный метод и современная наука // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 165—178. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-165-178

Transcendental Turn in Contemporary Philosophy—5: The Transcendental Method and Modern Science

Sergey L. Katrechko^{1,2}, Anna A. Shiyan^{3,4,*}, Maxim D. Evstigneev⁴

¹ Russian Orthodox University of St. John the Divine (ROU),
11a, Chernyshevsky lane, Moscow, 127473, Russian Federation,

² State Academic University of the Humanities (SAUH),
26, Maronovsky Lane, Moscow, 119049, Russian Federation,

³ Russian State University for the Humanity,
6, Miusskaya sq. GSP-3, Moscow, 125993, Russian Federation,

⁴ National Research University Higher School of Economics,
20, Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russian Federation,

* annasamoikina@yandex.ru

Funding and Acknowledgement of Sources. This review was prepared with the support of the RFBR grant "Kant's Project of Descriptive Metaphysics: History and Modern Development" (project No. 19-011-00925).

© Катречко С.Л., Шиян А.А., Евстигнеев М.Д., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Article history:

The article was submitted on 15.07.2020

The article was accepted on 03.09.2020

For citation: Katrechko S.L., Shiyani A.A., Evstigneev M.D. Transcendental Turn in Contemporary Philosophy—5: The Transcendental Method and Modern Science. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 165—178. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-165-178

Ежегодный трансцендентальный московский семинар (конференция) традиционно проводится в двадцатых числах апреля (22 апреля — день рождения И. Канта) и включает в себя обязательные заседания, посвященные трем основным модусам трансцендентальной философии: собственно кантовскому трансцендентализму и его современным интерпретациям, а также его применению к новым областям знания, гуссерлевской трансцендентальной феноменологии и неокантианству. Ежегодные трансцендентальные семинары имеют общее название «Трансцендентальный поворот в современной философии», которое отсылает к кантовскому трансцендентальному сдвигу от изучения предметов (эмпирическая перспектива) к исследованию трансцендентальных условий возможности их познания и изучения нашего априорного способа их познания (КЧР, В 25; трансцендентальная перспектива). Вместе с тем тематика трансцендентальных семинаров каждого года дополняется/конкретизируется с целью исследования различных аспектов, проблем и подходов трансцендентальной философии. Так, приоритетными темами предшествующих семинаров были: проблематика *трансцендентального поворота/сдвига* в философии основополагающего кантовского различения «*вещь—сама—по—себе vs. явление*» (2016 г.); проблема кантовского концепта *явления/феномена* (2017—2018 гг.); проблема кантовского «коперниканского поворота» и реалистической/идеалистической трактовки трансцендентализма (2019 г.)¹ [1; 2]. 5-й ежегодный международный трансцендентальный семинар — 2020 был посвящен трансцендентальному методу и его применению как в философии (трансцендентальная метафизика), так и в разных областях научного (естественнонаучного, математического, гуманитарного, теологического) знания. К «апрельскому» началу работы семинара был подготовлен и опубликован сборник тезисов участников (более восьмидесяти авторов) [3].

Пандемия коронавируса внесла определенные коррективы в работу семинара этого года. Во-первых, работа семинара была разбита на две части: весенняя часть 23—25.04.2020 и осенняя часть 22—24.10.2020. Апрельская сессия семинара проходила в режиме online, и были проведены две секции: неокантианская, организованная в РУДН под руководством профессора

¹ Материалы трансцендентальных семинаров 2016—2019 гг. (сборники тезисов и статей) прошлых лет доступны в e-library (см., например, сборник 2019 г.). С 2020 г. функционирует интернет-портал «Трансцендентализм в России» (<https://transcendental.ru/>), в рамках которого (при поддержке ГАУГН) стал издаваться (электронный) «Трансцендентальный журнал».

В.Н. Белова, и теологическая, организованная РПУ им. св. Иоанна Богослова под руководством доцента С.Л. Катречко. Октябрьская сессия семинара проходила в очно-дистанционном режиме, и были проведены кантианская секция, организованная ГАУГН под руководством доцента С.Л. Катречко, и феноменологическая, организованная РГГУ под руководством кандидата философских наук А.А. Шиян. Дистанционный формат работы семинара позволил, во-первых, расширить географию семинара: от Сибири и Китая до Европы (Швеции, Англии, Испании) и Америки, — и, во-вторых, повысить долю зарубежных участников, хотя, конечно, возможности «живого» общения и полноценной научной дискуссии были несколько ограничены.

В рамках весенней сессии семинара было проведено заседание двух секций. Заседания неокантианской секции продолжались два дня и представили широкую панораму неокантианской философии: от классиков неокантианства до современных интерпретаций неокантианского подхода.

Центральное место на первом заседании было уделено анализу концепций основателей марбургской школы неокантианства — Г. Когена и П. Наторпа. Особо хотелось бы отметить, что участники семинара присутствовали при разрушении мифа, сложившегося в нашей отечественной философской традиции еще в советские времена, о сциентистской направленности неокантианцев-марбургцев, нацеленных якобы исключительно на изучение научного познания. Хотя, безусловно, «классическая» проблематика обоснования марбургцами естественных наук была представлена в центральных пленарных докладах. Речь идет, прежде всего, о докладе З.А. Сокулер «Герман Коген как философ науки».

Тем не менее, Сокулер пыталась выйти за рамки традиционного отечественного понимания философии Когена, согласно которому на первый план выходила критика Когеном кантовской «вещи в себе». Докладчик подчеркнул, что важность этого момента, конечно, велика, но явно недостаточна даже для того, чтобы отличить позицию великого неокантианца от философских устремлений, например, Фихте и Якоби, которые также отказались от понятия «вещи в себе». С точки зрения Сокулер решающий шаг вперед Когена по сравнению с Кантом состоял в признании самого факта возможности изменения математического и физического знания. Для марбургцев это означает, что само мышление также находится в постоянном изменении и развитии. И это стремление исследовать научные теории в их развитии, а не в статическом, абсолютно правильном состоянии делала философов-неокантианцев идейно близкими к посткуновской философии науки.

Этот тезис поддержал другой основной докладчик — И.С. Дворкин. Свой доклад «Коген, Хайдеггер и научная революция Нового времени» он начал с парадоксального утверждения о сущностной общности философских установок Когена и Хайдеггера. Докладчик утверждал, что Коген вовсе не был поклонником физико-математического естествознания, а, как и Хайдеггер,

пытался найти новые пути к бытию, в связи чем основатель марбургского неокантианства стремился дать единое понимание действительности, Бога и человека. Само научное мышление понималось Когеном как бесконечное приближение к действительности, и подлинная математическая наука в состоянии схватить один из аспектов бытия — действительность природы. Но этот аспект должен быть дополнен теологической, антропологической и эстетической составляющими. Нам представляется интересной мысль, следовавшая из доклада, что принцип бесконечно малых приращений, лежащий, по мнению Когена, в основании современного математического естествознания, позволяет представить мышление и пространственно-временную действительность как единое целое, в котором с помощью бесконечно малого приращения можно перейти от вещей к мыслям о них. Этот ход отсылает к философии Лейбница, в которой именно бесконечно малые приращения отделяют и одновременно связывают предметы и представления. Мышление для Когена обладает особым статусом, в том числе и потому, что именно разум способен найти единый исток всей действительности и Бога. И поиск этого истока является, как следует из доклада Дворкина, одной из основных задач философии Когена.

То, что философия неокантианцев выходит за рамки исследования только физики и математики, было наглядно проиллюстрировано в докладе проф. В.Н. Белова «Философия религии Г. Когена и П. Наторпа: спор о границе разума». В этом докладе были представлены два различных, подчас взаимоисключающих, подхода к осмыслению религии в марбургской школе неокантианства — Когена и Наторпа. Особое внимание докладчик уделил полемике между главными представителями марбургского неокантианства. Коген выступал сторонником рационального подхода к изучению религии, выделяя объективно-ценностный аспект религии в качестве основного. Коген отрицал пантеистическое тождество человека и Бога и настаивал на том, что абсолютная трансцендентность Бога позволяет вести речь лишь о корреляции Бога и человека, но никак об их взаимопроникновении. Белов также подчеркнул, что для Когена религия становится наукой и, соответственно, должна изучаться с помощью научного разума. Наторп же был категорически не согласен с когеновским подходом к религии, который, с его точки зрения, не показывает своеобразия религии, а ставит ее на один уровень с этикой. Наторп был убежден, что религия определяется через чувство, неподвластное человеческому разуму. Именно чувство позволяет ввести субъективно-индивидуальный момент в религию и вывести ее за границы философского осмысления. Белов обратил внимание на то, здесь речь идет не просто о двух противоположных подходах к религии в рамках одной школы, но о принципиальном расхождении в понимании действительности. Для Наторпа, в отличие от Когена, предельным понятием действительности является понятие жизни, которая не может быть постигнута только с помощью разума.

К полноте жизни позволяет приблизиться религиозное чувство, однако сама жизнь охватывает собой и религию, и действительность, и науку, и Бога.

Закономерности и преимущества разума для Наторпа все же являются определяющими не только в отношении изучения научного знания, но и при разработке собственной онтологии. Этот вывод можно сделать из доклада Л.Ю. Корнилаева «Трансформация трансцендентализма в поздней философии П. Наторпа». Докладчик обращается к позднему периоду философии Наторпа, где онтологическая проблематика выходит на первое место, убедительно показывает, что для Наторпа принципами построения онтологии являются принципы, по которым функционирует познающий разум и к исследованиям которых он обращался в ранний период своего творчества.

На семинаре не осталась без внимания и баденская школа неокантианства. Так, философским основаниям Виндельбанда был посвящен доклад молодого чилийского исследователя Янсинто Паез (Jacinto Pérez) «Баденское неокантианство и обновление гегелевской философии». Докладчик продемонстрировал, что обращение Виндельбанда к Гегелю было обосновано собственными задачами баденского философа, которые он ставил перед собой как в ранний, так и поздний период творчества. В более поздних работах Виндельбанд подчеркивал, что трансцендентальная философия не должна ограничиваться выработкой правил только научного мышления о мире, но должна заниматься исследованиями нормативных оснований культуры, что подразумевает введение исторического временного измерения для всех форм культуры, в том числе и для истории философии. Именно в этом вопросе Виндельбанд считает себя продолжателем философского проекта Гегеля, который ввел в философский анализ учет фактора историчности.

На семинаре целый блок докладов был посвящен кантианству и неокантианству в России.

В.С. Попова в своем докладе «А.И. Введенский о времени в связи с проблемой свободы воли» обратилась к творчеству одного из самых известных продолжателей кантовской традиции в России в XIX в. — Александру Ивановичу Введенскому. В докладе было рассмотрено, как признание свободы воли привело русского философа к необходимости пересмотреть кантовское учение о времени и допустить существование времени в мире вещей самих по себе.

В центре внимания доклада Н.В. Сторчеус «Критика антропологии русского неокантианства представителями религиозного направления русской философско-педагогической антропологии» было сравнение взглядов на педагогическую антропологию представителя русской религиозной философии В.В. Зеньковского и русского неокантианца баденской школы С.И. Гессена.

Если творчество вышеупомянутых философов (Введенского, Зеньковского, Гессена) в той или иной степени известно современным

исследователям, то наследие главного героя доклада аспирантки РУДН А.В. Лебедевой — русского последователя марбургской школы неокантианства Александра Викторовича Вейдемана — еще только предстоит изучить. В докладе «Эстетика А.В. Вейдемана» Лебедева представила эстетические взгляды русского неокантианца как завершающий этап в его собственной системе идеализма, включающей теорию познания, логику, онтологию и этику.

Острую дискуссию вызвал доклад А.Е. Иванова «Марксистская критика неокантианства — юридический аспект». В докладе была представлена марксистская критика философии права Канта, основанная на неприятии чистых априорных форм рассудка, оторванных от реальных правовых отношений. Докладчику удалось показать плюсы и минусы как марксистского, так и неокантианского подхода к праву, не отдавая явного предпочтения ни тому, ни другому.

Работа семинара говорит о росте интереса к неокантианству. При этом интерес к неокантианству наблюдается не только в нашей стране, но и у западных исследователей. Об этом можно судить по докладу аспирантки РУДН А.С. Перепечиной «Теория познания Германа Когена в оценке современных исследователей». Докладчик обращается к работам В. Флаха, Г. Эделя, П. Фиорато, А. Пома, В. Маркса, Ю. Штольffenберга и показывает особенности изучения наследия Когена на современном этапе. Тем самым в настоящее время на первое место выходит изучение когеновского подхода к познанию и трансформации трансцендентального подхода в марбургской школе неокантианства, которая является одним из вариантов развития кантовского трансцендентализма.

«Теологическое» заседание семинара (в рамках весенней сессии) было посвящено теме «*Как возможна теология (?): трансцендентальный метод и его применение в теологии и этике*». Тематически оно продолжило работу «круглого стола» по данной проблеме трансцендентального семинара—2019.

С вступительным словом выступил доц., зав. кафедрой философии и теологии РПУ св. Иоанна Богослова С.Л. Катречко. В нем он обозначил кантовский трансцендентальный подход, направленный на выявление трансцендентальных условий, применительно к теологии и поставил вопрос о возможности теологии в качестве науки (со своим предметом и методом).

Продолжила эту проблематику в своем докладе «*Трансцендентальный метод в современных дискуссиях о научном статусе теологии*» доцент Т.В. Литвин, декан факультета философии, богословия и религиоведения РХГА (Санкт-Петербург). В нем она положительно ответила на вопрос о «научности» теологии: теология — это наука, которая включает в себя такие фундаментальные разделы, как онтология и метафизика, а также прикладные области: гомилетику, экклесиологию и т.д. Основным методом теологии выступает герменевтический метод (работы с текстами).

С интересным докладом «*Автономная и теонормальная смерть: интерпретация конечности в трансцендентальной теологии Карла Ранера*» выступила профессор философского факультета РГГУ (Москва) С.А. Коначева. В нем она обрисовала основные идеи одного из ведущих представителей современного трансцендентального томизма К. Ранера и сопоставила его взгляды с хайдеггеровской концепцией Dasein как «бытия к смерти». Интересным дополнением к данному докладу прозвучало выступление магистра РПУ св. Иоанна Богослова П.Ю. Салова «*Представление Карла Барта об Откровении в свете учения Отцов Церкви*». Тему научности теологии продолжил кандидата философских наук, доцент гуманитарного факультета ГУАП (Санкт-Петербург) И.Н. Зайцев. В своем докладе «*Теология против мифологизации науки*» он не только поддержал тезис о научности теологии, но и подчеркнул, что она, вместе с философской методологией, может и должна выступать против современных попыток мифологизации науки.

На секции также были представлены три стендовых доклада: 1) доцента РПУ св. Иоанна Богослова О.О. Козарезовой «*Антиномизм троического богословия о. Павла Флоренского и трансцендентальная диалектика И. Канта*», 2) старшего преподавателя СибГУ им. М.Ф. Решетнева (Красноярск) П.А. Мишагина «*Свобода как свободная причинность в единстве трансцендентального и практического аспектов*», 3) магистра философии Jordi Fairhurst (Universitat de les Illes Balears, Spain) «*'Ethics is Transcendental'* (Tractatus Logico-Philosophicus, 6.421)». После секционных докладов состоялось обсуждение вынесенной темы/проблемы научности теологии. Помимо докладчиков в обсуждении приняли активное участие магистры РПУ св. Иоанна Богослова А.В. Кудрина, В.А. Марков, А.Б. Артемьев, А.В. Толмачев, а также другие студенты и online-участники заседания.

Осенняя «сессия» семинара состояла из работы двух ключевых — кантианской и феноменологической — секций, заседания которых проходили, соответственно, на базе РГГУ и ГАУГН. В феноменологической секции можно выделить три содержательных блока: трансцендентальная феноменология Гуссерля в историко-философской перспективе трансцендентализма, феноменологическое обоснование науки и феноменология мира.

В своем докладе «*Schelling and Husserl on the Concept of Passive Synthesis*» коллега из Пекинского университета Ни Юцай (Ni Yicai) обосновывал тезис о том, что гуссерлевское учение о пассивных синтезах предлагает наиболее удачный вариант объяснения трансцендентальной онтологии Шеллинга с помощью рассмотрения проблемы конституирования исходного опыта в предсознании. Докладчик проанализировал концепцию пассивных синтезов Гуссерля в тесной связи с его учением об инстинкте и привычке, разработанным им в поздней период творчества. Свой вариант феноменологического прочтения Канта представила в докладе «*Das Problem der Bedeutung in Kants kritischem Denken*» докторантка Сорбонны (Париж, Франция) Вероника

Чиботару (Cibotaru). Докладчик показал, что в кантовской критической философии присутствует проблематика значения в гуссерлевском смысле.

Широкую дискуссию вызвал доклад кандидата философских наук, доцента МГУПП (Москва) Д.Н. Попова «Систематизация направлений феноменологической философии науки». Докладчик выделил основные проблемы феноменологической философии науки и представил работы исследователей-феноменологов, в которых они разрабатываются. Однако в ходе обсуждения был поставлен вопрос, соответствует ли это разделение проблемного поля феноменологического обоснования науки современным направлениям феноменологии науки.

Одна из проблем феноменологии науки, а именно необходимость обоснования естествознания в донаучном повседневном опыте, была рассмотрена в докладе кандидата философских наук, доцента РАНХИГС (Москва) М.А. Белоусова «Гуссерль vs Галилей: перевернутая критика натурализма». Он показал, что критику натурализма в отношении исследования сознания в «Философии как строгой науке» Гуссерль в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» распространил и на естествознание, которое без обращения к изначальному повседневному опыту представляет собой голый формализм и механицизм.

Секцию «феноменология мира» открыл совместный доклад кандидата философских наук, доцента СПбГУ (Санкт-Петербург) А.Б. Паткуля и кандидата философских наук, доцента МГУ (Москва) А.В. Фролова «Мир как источник возможного». В докладе была рассмотрена категория «возможного» в отношении мира и сознания у Канта, Гуссерля и Хайдеггера. Один из основных вопросов, на который пытались ответить докладчики: ограничивается ли у названных философов возможность опыта рамками действительного мира?

Мир с точки зрения фактичности в феноменологии Гуссерля был представлен в докладе свободного исследователя из Екатеринбурга Т.А. Терентьевой «Факт как объективная реальность и понятие фактичности в трансцендентальной феноменологии». В докладе было проведено различие между объективной реальностью науки и фактичностью окружающей действительности, которое во многом определяет феноменологию мира Гуссерля.

Проблематика возможности и фактичность получала развитие в феноменологии мира философа XX в. Ласло Тенгели, творчеству которого был посвящен доклад аспиранта РГГУ (Москва) Э.Н. Сагетдинова и кандидата философских наук, доцента РГГУ, старшего научного сотрудника НИУ ВШЭ (Москва) А.А. Шиян «Мир и бесконечность». В рамках доклада был анонсирован готовящийся к изданию номер «Трансцендентального журнала», посвященный философии известного венгерского феноменолога Л. Тенгели.

Мир с эстетической точки зрения был рассмотрен в докладе аспирантки РГГУ (Москва) Е.В. Дрожечкой «Проблема соотношения

феноменологической и эстетической установки в работах Э. Гуссерля». Подчеркивая близость эстетической и феноменологической установок, докладчик проводит мысль о принципиальном отличии их в отношении к модусу явления предмета, который в эстетической установке сопровождается особым эстетическим чувством удовольствия или неудовольствия.

Поскольку проблематика трансцендентального семинара — 2020 связана с тематикой эпистемологии и философии науки, то было проведено специальное заседание *«Перспективы эпистемологии: научное знание и условия его возможности»*. Одной из целей данного заседания было обсуждение концепции социальных эстафет выдающегося российского мыслителя М.А. Розова. Заседание открыл доклад *«Как возможно знание с точки зрения теории социальных эстафет»* профессора РГГУ Н.И. Кузнецовой, в котором она изложила основные положения теории социальных эстафет. В докладе была представлена оригинальная трактовка кантовского трансцендентального метода как методологии научного (по)знания: научное знание представляет собой не эмпирико-субъективное знание отдельных индивидов, а трансцендентально-всеобщий «третий мир» (К. Поппер).

Тема «волновой онтологии» М. Розова получила свое продолжение в докладе *«Цифровизация науки и переосмысление понятий эпистемологии»* кандидата философских наук Ж.К. Загидуллина (ИФРАН, Москва). В нем он, в частности, попробовал прояснить смысл ключевых концептов розовской теории социальных эстафет: *референции* и *репрезентации*. Вместе с тем современная цифровизация науки подтверждает тезис о том, что субъектом научного знания в настоящее время является уже не отдельный ученый, а научный коллектив, лаборатория или даже интернет-сообщество исследователей по той или иной научной проблеме.

Тема надындивидуального статуса научного знания получила свое развитие в докладах *«К вопросу о ценности научного знания»* доктора философских наук, руководителя сектора теории познания ИФРАН Е.О. Труфановой и *«Народная психология как вид знания»* профессора РГГУ В.П. Филатова. В докладах доц. С.Л. Катречко *«Кант и Гуссерль: познаваемы ли сами вещи? Проблема объективности»* и канд. филос. наук А.А. Шиян *«Проблемы теории познания в европейской философии начала XX века: феноменология и неокантианство»* обсуждались, соответственно, проблемы соотношения кантовского трансцендентализма и феноменологии, неокантианства и феноменологии.

С.Л. Катречко обратил внимание на то, что разные исторические модусы трансцендентальной философии могут различным образом решать вопрос познаваемости вещей: если Кант ограничивает возможности познания вещей миром явлений, то Гуссерль провозглашает феноменологический ‘принцип всех принципов’ феноменологии *«Назад к самим вещам!»*, постулируя тем самым возможность объективного познания вещей. Последнее связано

с более глубоким исследованием нашего «способа познания», в том числе и привлечением результатов когнитивных наук. Вместе с тем мыслители по-разному концептуализируют понятие вещи: если для Канта вещь — это материальная субстанция (тождество), то для Гуссерля вещь — эта система различий (ср. с гуссерлевским понятием «интенционального предмета»).

В докладе А. Шиян концепция Гуссерля рассмотрена как теории познания и, соответственно, сопоставлена с гносеологией неокантианства, прежде всего Риккерта. В докладе были проанализированы следующие вопросы теории познания, которые вызывали интерес у представителей обоих этих направлений: проблема данности сознания, проблема истины и понимание трансцендентности. В рамках работы секции был представлен также стендовый доклад «*Этос науки и его критика на базе идей Гуссерля и Витгенштейна*» доктора философских наук, доцента ТГПУ (Томск) С.Б. Куликова, который также активно участвовал в обсуждении других заседаний.

Второй — кантианский — день работы семинара начался со вступительного слова академика РАН, декана философского ф-та ГАУГН В.А. Лекторского, в котором он подчеркнул значимость восходящего к Канту трансцендентального метода для развития современного научного знания, его разных областей. При этом в настоящее время предметное поле трансцендентализма расширяется за счет включения в него «натуралистических» тенденций, характерных для современного философского дискурса, особенно в рамках аналитической философии, причем современный трансцендентализм активно обогащается за счет результатов современных когнитивных и нейрофизиологических исследований.

Первый содержательный доклад представил проф. Баптистского университета (Гонконг, Китай) Ст. Палмквист. В кантоведении выделяют три модуса (стадии) кантовского трансцендентализма: феноменалистский проект 1-го изд. *Критики*, «аналитический» проект метафизики природы *Пролегомен* и «методологический» проект трансцендентализма как обоснования применения априорных принципов в опытной познании 2-го изд. *Критики*. Профессор Палмквист в своем докладе остановился на втором из этих модусов и подчеркнул его значимость для современного развития науки. При этом посткантианские научные революции (смена научных парадигм) XX в. не отменяют кантовского трансцендентального метода в принципе, но требуют его дальнейшего развития, связанного с осмыслением категории «вероятности» и квантомеханического понятия «причинности». Вопрос о причинности подхватил другой зарубежный докладчик — Хр. Оноф (Лондон, Имперский колледж), который в докладе «*Мета-регулятивное условие трансцендентального знания*» анализирует кантовскую теорию ноуменального аффицирования (причинности). Докладчик предложил новую интерпретацию кантовского тезиса о ноуменальной причинности, полагая, что всякое эмпирическое аффицирование определенным образом имеет основание в интеллигибельном субстрате явлений.

Вопрос о кантовской категории причины стал темой следующего зарубежного докладчика Р.А. Лошакова (Уппсальский университет, Швеция). Он подошел к этой теме с другой стороны и посвятил свой доклад кантовским «аналогиям опыта» (третьей аналогии) и показал какие «трансцендентальные» ограничения следует наложить на них с точки зрения современной науки.

Завершилась секция докладом М.Д. Евстигнеева (НИУ ВШЭ, Москва), посвященным кантовской философии математики, в котором рассматривался вопрос о реальных дефинициях в математике, а также докладом С.М. Кусковой (РГСУ, Москва), в которой она представила свою интерпретацию кантовской таблицы категорий и ее теоретико-познавательном значении.

Дневная секция была посвящена кантовской трансцендентальной метафизике. Открывал это заседание доклад проф. Принстонского университета (Нью-Джерси) Д. Хогана «*Idealism in a Nutshell*», в котором он представил масштабную интерпретацию кантовского трансцендентального идеализма на основании кантовских замечаний (рефлексий) по поводу того, что весь мир мог бы уместиться в ореховой скорлупе, так как пространственные (и темпоральные) отношения не суть свойства вещей-самих-по-себе. Он показывает, как этот сюжет встраивается в доктрину трансцендентального идеализма и подкрепляет его собственную интерпретацию последнего.

Последовавший затем доклад кандидата философских наук, доцента ГАУГН С.Л. Катречко был также посвящен общей характеристике кантовского трансцендентализма в качестве проекта «дескриптивной метафизики» (П. Стросон). Очевидно, что кантовская «критика» направлена против догматической метафизики, основанной на наивной вере в доступ человеческого разума к вещам-самим-по-себе. Кант противопоставляет подобной метафизике свою метафизику явлений, или метафизику возможного опыта. Однако, что является предметом подобной новой метафизики? Таковым, согласно известному фрагменту [B303] *Критики*, выступают «[априорные] основоположения рассудка», а сама восходящая к Канту трансцендентальная метафизика представляет собой «аналитику чистого рассудка», которая приходит на место «гордой» догматической онтологии. Если Д. Хоган в своем докладе устанавливал сходство кантовских аргументов с теми, которые предлагались в философии науки XX в. такими философами, как Пуанкаре и Райхенбах, то последующие докладчики в данной секции также делали акцент на современных реминисценциях кантовской философии. Так, профессор С.В. Комаров (Пермь) предлагал интерпретацию кантовских постулатов эмпирического мышления в русле фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, а студент ГАУГН А.А. Воробьева в своем докладе показала влияние кантовского трансцендентализма на теории спекулятивных реалистов (в лице Г. Хармана). Завершал работу секции доклад А.М. Свердликов (университет Вупперталя) с обсуждением критики трансцендентализма у Хайдеггера и немецких идеалистов.

Третий (заключительный) день осенней сессии работы семинара был посвящен «гуманитарной» проблематике (проблемам социума, языка, антропологии). Первое заседание открывал доклад кандидата философских наук, старшего научного сотрудника ИФРАН И.Ф. Михайлова *«Кант и социальные онтологии»*. Стандартным образом считается, что любое научное знание имеет в своей основе некоторую метафизическую «парадигму»: онтологические и гносеологические «допущения» (У. Куайн), — и, соответственно, социальные науки должны обладать своей онтологической спецификой, однако докладчик попробовал показать, что социальное знание можно рассматривать «натуралистическим» образом, а его специфика связана с применяемыми методами исследования. Следующий доклад *«Методическая индукция как средство конструирования реальности в философии науки позднего Гуссерля»* сделал профессор МГЮА (Москва) В.И. Пржиленский. Доклад был посвящен восходящему к Канту эпистемологическому конструктивизму, активно используемому в области социальных наук. В докладе автор эксплицирует восходящую к Галилею и развитую Гуссерлем *методическую индукцию* в качестве метода научного познания, благодаря которой конструируется особый — преданный — мир.

Тему индукции и соотношения дедукции и индукции подхватил следующий докладчик — доцент философско-богословского ф-та РПУ св. Иоанна Богослова В.К. Самохвалова. Свой доклад *«От риторических вопросов к эпистемологическим проблемам: о становлении гносеологии Г.В. Лейбница»* она посвятила концепции Г. Лейбница, которая, по сути, выступила предтечей кантовского трансцендентализма: лейбницева индукция (наряду с последующей пирсовской абдукцией) выступает краеугольной процедурой генезиса априорных основоположений нашего разума, обеспечивающей всеобщнеобходимый характер суждений логики, математики и этики, которые лежат в основании человеческого опыта познания мира. Завершилась работа секции обсуждением проблемы человеческой субъективности (идентичности), в том числе и интерсубъективности (ср. с концепцией «третьего мира» Поппера) в докладе магистранта НИ ТГУ (Томск) Ю.В. Логиновской *«От Канта к Попперу: развитие идей о человеке в контексте проблемы идентичности»*.

Второе заседание секции было посвящено проблеме «сознание vs. бессознательное», которая, как показывают современные когнитивные и психологические исследования, оказывают значительное влияние: например, через выбор мифологий и/или тех или иных базовых научных метафор, — на формирование научного знания, его парадигмальных структур. На семинаре по этой теме были сделаны доклады аспирантки Института философии Йенского университета им. Фридриха Шиллера (Германия) М.В. Ровбо *«Э. фон Гартман о „падении“ трансцендентального субъекта в философии И. Канта»* и кандидата философских наук, научного сотрудника БФУ им. И. Канта (Калининград) В.В. Балановского *«Бессознательное как достаточное основание: Кант о темных представлениях»*.

В связи с ситуацией вокруг коронавирусной инфекции и техническими неполадками доклады L. Forgione «*Kant and the pre-reflective self-consciousness*» и А.В. Лызлова «*Язык как условие возможности познания в философии И.Г. Гамана*» (первое заседание), В.А. Масловой «*Проблема эстетического в трансцендентальной философии И. Канта*» и Л.Д. Битехтина «*Антропологические зарисовки: дар и призвание (по мотивам «Кантианских вариаций» М. Мамардашвили)*» (второе заседание) были представлены в виде «стендовых докладов», а Л. Битехтина и А. Лызлов выступили с небольшими репликами по темам своих докладов.

В работе семинара (обсуждении докладов) активное участие приняли (в том числе в online формате (на базе Zoom)) не только непосредственные участники семинара, но и студенты, аспиранты и преподаватели философского факультета ГАУГН, философского факультета РГГУ, философско-богословского факультета РПУ св. Иоанна Богослова и др. образовательных и научных структур. Заметим, что всех своих недостатках, связанных с отсутствием «живого» общения online технологии проведения научных мероприятий существенно расширяют круг потенциальных участников обсуждения.

Подводя итоги работы трансцендентального семинара, можно сказать, что на трансцендентальном семинаре — 2020 состоялся интересный анализ современной проблематики в сфере метафизики, эпистемологии и философии науки в трансцендентальной перспективе, были поставлены и обсуждены концептуальные проблемы, прежде всего, проблема статуса, применения и развития [кантовского] *трансцендентального метода* как одного из основных методов научного (теоретического) познания. Вместе с тем проведенное на семинаре обсуждение выявило ряд некоторых, не до конца решенных (проясненных) концептуальных проблем, связанных с трактовкой таких понятий, как «вещь», «предмет» (нем. *Gegenstand*), «объект» и трансцендентальных категорий рассудка (концепты «субстанции», «причинности», «возможности/действительности» и др.), что станет одно из тем обсуждения на следующем трансцендентальном семинаре — 2021.

Сведения об авторах:

Катречко Сергей Леонидович — канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии и теологии, Российский православный университет св. Иоанна Богослова (РПУ); доцент, философский факультет, Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН); президент фонда «Центр гуманитарных исследований», Москва, Россия (e-mail: skatrechko@gmail.com).

Шиян Анна Александровна — кандидат философских наук, доцент, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ); старший научный сотрудник, Международная лаборатория исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Россия (e-mail: annasamoikina@yandex.ru).

Евстигнеев Максим Дмитриевич — магистрант Школы философии, стажер-исследователь, НУЛ трансцендентальной философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) (e-mail: racdonny@gmail.com).

About the authors:

Katrechko Sergey L. — PhD in Philosophy (Logic), Associated Professor, Head of the Department of Philosophy and Theology, Russian Orthodox University of St. John the Divine (ROU); Associate Professor, Faculty of Philosophy, State Academic University of the Humanities (SAUH), Moscow, Russia (e-mail: skatrechko@gmail.com).

Shiyan Anna A. — Candidate of Philosophy, Associated Professor, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanity, Russian Federation; Senior researcher, International laboratory for research on Russian-European intellectual dialogue, National Research University Higher School of Economics (e-mail: annasamoikina@yandex.ru).

Evstigneev Maksim D. — Student, Laboratory for Transcendental Philosophy, National Research University Higher School of Economics (e-mail: racdonny@gmail.com).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-179-187

Обзор научного семинара / Scientific seminar report

**«Науку остановить невозможно!»
XLI Зографские чтения: проблема интерпретации
традиционного индийского текста**

Р.В. Псху^{1,*}, А.В. Парибок², А.А. Декабрьский¹

¹ Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, Миклухо-Маклая, д. 6,

² Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5,
* pskhu-rv@rudn.ru

Информация о финансировании и благодарности. Обзор подготовлен при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00479.

История статьи:

Статья поступила 17.07.2020

Статья принята к публикации 13.09.2020

Для цитирования: Псху Р.В., Парибок А.В., Декабрьский А.А. «Науку остановить невозможно!» XLI Зографские чтения: проблема интерпретации традиционного индийского текста // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 179—187. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-179-187

**"Science cannot be stopped!"
XLI Zografski reading:
the problem of interpretation of traditional Indian tex**

Ruzana V. Pskhu^{1,*}, Andrey V. Paribok², Alexander A. Dekabrsky¹

¹ Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation,

² St Petersburg State University,
5, Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation,
* pskhu-rv@rudn.ru

Funding and Acknowledgement of Sources. The review is supported by RFBR № 20-011-00479.

© Псху Р.В., Парибок А.В., Декабрьский А.А., 2021



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Article history:

The article was submitted on 17.07.2020

The article was accepted on 13.09.2020

For citation: Pskhu R.V., Paribok A.V., Dekabrsky A.A. "Science cannot be stopped!" XLI Zografski reading: the problem of interpretation of traditional Indian text. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021; 25 (1): 179—187. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-1-179-187

Наша задача — обнародовать науку всеми средствами, которые имеем под руками.

Н.И. Пирогов

Знаменитая индологическая конференция «Зографские чтения: проблемы интерпретации традиционного индийского текста» традиционно начинается солнечным майским днем в Зеленом зале Института восточных рукописей Российской Академии Наук, расположенного у Эрмитажа на берегу Невы. Можно понять волнение и нежелание тех традиционных участников чтений, для которых середина мая ежегодно становится временем паломничества в культурную столицу России — г. Санкт-Петербург, которые в этом году отказались принять участие в чтениях по простой причине — в условиях самоизоляции подобного рода конференция немыслима онлайн, а потому невозможна. Но, как показала жизнь, конференция оказалась вполне возможна, хотя и была лишена благородных Санкт-Петербургских интерьеров и живого общения с коллегами. Благодаря усилиям Ярослава Владимировича Василькова (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН., Санкт-Петербург), организатора этих чтений на протяжении уже 25 лет, российская индология ежегодно обретает широкую площадку для обсуждения и обмена научными мнениями в различных областях индологического знания (филология, антропология, искусствоведение, философия, литературоведение, лингвистика и пр.). В XLI Зографских чтениях (12—15 мая 2020 г.) приняли участие 47 человек (Москва, Санкт-Петербург, Краснодар, Казань, Новосибирск, Гамбург, Вильнюс) с 45 докладами, а живая трансляция (в дальнейшем видеозапись) собрала несколько тысяч просмотров за первые несколько суток, что свидетельствует о высокой степени интереса к данному мероприятию со стороны общественности.

Отдельно хотелось бы остановиться на философском дне Зографских чтений, поскольку, как известно, философская индология в России (впрочем, и во всем мире) — довольно ограниченная по количеству своих участников область знания. Поэтому каждый доклад на философской секции — это своего рода драгоценный камень в скромной пока сокровищнице отечественной философской индологии. Но в этом году именно благодаря онлайн-формату конференции философская секция была представлена более полно, чем обычно.

Философское заседание Зографских чтений состоялось 13 мая 2020 г., но три доклада с философской тематикой по организационным и техническим

причинам были перенесены на первый день (12 мая) и последний (15 мая) (получилось рамочное обрамление совершенно в духе индийской обрамленной повести) — это доклады Ярослава Владимировича Василькова, Андрея Всеволодовича Парибка и Викторией Георгиевны Лысенко (о них мы поговорим отдельно). Сам же философский день включал в себя работу двух секций: буддологической и философской.

Буддологическая секция была представлена докладами В.Б. Коробова, Е.П. Островской, А.А. Терентьева, С.Л. Бурмистрова и Л.И. Титлина.

В докладе Владимира Борисовича Коробова «Абхидхарма как когнитивная стратегия: к вопросу об основании трехчастной классификации дхарм» (В.Б. Коробов, д. ф. н., философский факультет Института Азии и Транскультурных исследований Вильнюсского Университета, Литва) рассматривается как когнитивная стратегия, которая отличается от доминирующих в настоящее время когнитивных стратегий, основанных на различных вариантах корреляции бытия и мышления. Трехчастная классификация дхарм рассматривается в качестве основы такой стратегии познания, в которой противостояние бытия и мышления перестает быть существенным.

Елена Петровна Островская в своем докладе «Трактовка состояний удрученности и умопомешательства в буддийских экзегетических источниках» (Е.П. Островская, д. ф. н., завсектором Южной Азии Институт Восточных Рукописей РАН) на основе санскритских трактатов «Абхидхармакошабхашья» («Энциклопедия высшего учения и комментариев») Васубандху (IV—V вв.) и «Спхутартха абхидхармакошавьякхья» («Смыслопроясняющее истолкование Энциклопедии высшего учения») Яшомитры (VIII в.) проанализировала комплекс буддийских представлений о феноменах ментального страдания — удрученности и умопомешательстве. Показано, что эти феномены трактовались буддийскими экзегетами в соответствии с каноническим религиозным постулатом: ментальное страдание в отличие от телесного не является кармической ретрибуцией. Удрученность интерпретировалась как чувство неудовлетворенности, сопровождающее интеллектуальную рефлексию о субъективно неприемлемом действии, а умопомешательство — как расстройство мышления (разрушение предикативной и смыслообразующей функций и памяти), возникающее либо на почве кармически обусловленного нарушения соматической жизнедеятельности, либо вследствие психической травмы (испуга или горя).

Интересная тема была затронута Сергеем Леонидовичем Бурмистровым в докладе «К вопросу об определении понятия *apratīṣṭhita-nirvāṇa*» (С.Л. Бурмистров, д. ф. н., в. н. с. Института Восточных Рукописей РАН). Основываясь на пассажах из махаянских текстов, докладчик пришел к выводу, что термин *apratīṣṭhita-nirvāṇa* относится к бодхисаттвам высокого уровня развития. Иными словами, прилагательное «не имеющая опоры» (*apratīṣṭhita*) не является в данном случае аналитически добавляемым прилагательным к слову «нирвана» (*nirvāṇa*).

В докладе Льва Игоревича Титлина «Буддизм пудгалавады: к постановке вопроса о субъекте-пудгале» (Л.И. Титлин, к. ф. н., н. с. Сектора восточных философий Института Философии РАН) рассматривается пудгалавада, концепция существования пудгалы, т.е. субъекта со специфическим онтологическим статусом, которая была призвана, с одной стороны, философски рационализировать учение Будды и объяснить темные места анатмавады для самих буддистов, а с другой — ответить на критику брахманистов и, главным образом, дать рациональное объяснение феноменов перерождения и кармического воздаяния при фактическом исключении субъекта этих феноменов из онтологической и гносеологической системы раннего буддизма. В своем докладе Титлин Л.И. прослеживает историю становления пудгалавады в «Катхаваттху» (II в.), «Саммития-никая-шастре» (IV в.), «Пудгалавинишчае» Васубандху (IV в.), «Таттвасанграхе» Шантаракшиты (VIII в.) и делает вывод, что если в ранних текстах пудгала понимался как концепт, и это учение поэтому сложно было отделить от учения «ортодоксов», то к IV в. пудгалавада более четко оформляет свое понимание пудгалы как с одной стороны, не просто номинального обозначения, а с другой — не отдельно существующей дхармы. Так происходит утверждение совершенно новаторского учения о новом типе реальности — «невыразимом» (avaktavya, или avasya).

Из выступления представителя издательства «Нартанг» А.А. Терентьева «Текущие переводческие проекты фонда „Сохраним Тибет!“ и издательства „Нартанг“» присутствующие узнали о предстоящих публикациях в русских переводах с тибетского ряда важнейших философских сочинений буддийской традиции. Готовятся к изданию: труды школы виджнянавада — два из пяти фундаментальных трактатов Майтреянатхи-Асанги: «Махаяна-сутраланкара» и «Дхарма-дхармата-вибханга» а также «Абхидхарма-саммуччая» Асанги с комментарием — компендиум абхидхармы для бодхисатв согласно школе; труд школы мадхьямака — «Чатухшасака» («Четверосотница») Арьядевы; комментарий Цонкапы к коренному тексту «Гухья-самаджа-тантры»; первый том фундаментального тибетского сочинения «Наука и философия в индийской классической буддийской литературе», с использованием английского перевода.

В работе философской секции приняли участие В.К. Шохин, В.Н. Белов, Л.Э. Крыштоп, Р.В. Псху, Е.А. Десницкая, И.Е. Лапшина и Н.А. Сафина.

Вторую философскую секцию открыл Владимир Кириллович Шохин докладом на тему «Так называемый парадокс беллетристики и подсказки от компаративной онтологии», в котором ресурсы индийской философии привлекаются для распутывания одного из «пазлов» современной философии искусства. Мнимый парадокс несовместимости полноты читательского и зрительского сопереживания литературным героям и их несуществования разрешается через критику натуралистической ограниченности в понимании существования как такового. В этой связи автор доклада апеллирует к буддийским и ведантийским параллелям некоторым для западной философии

маргинальным критериям существования в виде воспринимаемости и каузальности, которые могут быть атрибутируемы не только эмпирическим (пространственно-временным) объектам.

В докладе Владимира Николаевича Белова (д. ф. н., проф., зав. кафедрой онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов) «Абсолютная встреча как феномен трансцендентальной герменевтики Оберхаммера» представлена попытка австрийского ученого Герхарда Оберхаммера (род. 1929) обосновать возможность трансцендентного опыта встречи с Богом и философско-герменевтической объективации этого опыта. Опираясь на традиции кантовской трансцендентальной философии и ее герменевтической трактовки у Апеля, для презентации своей позиции, Оберхаммер привлекает также продуктивные интенции концепции «шифров трансцендентного» Карла Ясперса, опыта, как захваченности человека при-себе-бытием Мартина Хайдеггера и гипостазиса Эммануэля Левинаса. В докладе идет речь о выстраивании на основе их эвристической интерпретации его собственного подхода к анализу трансцендентального опыта как абсолютной встречи.

В докладе Людмилы Эдуардовны Крыштоп «Г. Оберхаммер и проблема исследования когнитивного потенциала религиозного опыта» (Л.Э. Крыштоп, к. ф. н., доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов) также рассматриваются взгляды Г. Оберхаммера как одного из наиболее значительных немецкоязычных индологов второй половины XX в., стремящегося на основе исследования материала сакральных текстов, принадлежащих древнеиндийской философской и религиозной традиции, выстроить общую герменевтическую концепцию, применимую с не меньшим успехом и к другим религиозным традициям.

Одной из насущных проблем современных религиоведческих и философско-религиозных исследований оказывается вопрос о сущности религиозного опыта и попытки найти ответ на вопрос, какую эпистемологическую ценность религиозный опыт как таковой в себе содержит. Трансцендентальная герменевтика Оберхаммера вносит немалый вклад в эти дискуссии. Предлагая общий подход к исследованию сакральных текстов, Оберхаммер вскрывает трансцендентальную сущность и экзистенциальную значимость религиозного опыта, в независимости от той конкретной религиозной традиции, в которую он вписан, чем вносит существенный вклад в современные теологические и философско-религиозные дискуссии.

В докладе Ивана Евгеньевича Лапшина «Понятие религиозного инклюзивизма у П. Хакера» (И.Е. Лапшин, к. ф. н., доцент кафедры этики Российского университета дружбы народов) рассматривается понятие «инклюзивизм» Пауля Хакера (1913—1979). Пауль Хакер — немецкий религиовед, чьи научные интересы простираются от исследования русской классической литературы до изучения истории индийской философии. Одним из важнейших понятий в текстах Хакера оказывается инклюзивизм — такой подход к пониманию взаимоотношения между религиями, в соответствии с

которым лишь одна религия обладает абсолютной истиной, в то время как по крайней мере некоторые другие религии также в какой-то степени ей причастны, в противоположность эксклюзивизму и плюрализму. Разрабатывая собственную концепцию, Хакер на примере индийских религий показывает, в какой мере инклюзивизм может быть проявлением открытости к межрелигиозному диалогу, а в какой — специфическим прозелитическим методом.

В докладе Евгении Алексеевны Десницкой «Инклюзивизм как концептуальное средство для изучения индийской культуры» рассматривается понятие инклюзивизма, введенное П. Хакером и впоследствии активно использовавшееся В. Хальбфассом, А. Вецлером, Г. Оберхаммером и другими индологами. Хакер трактовал инклюзивизм как особую «форму мысли» и социальную стратегию, использовавшуюся недостаточно популярными школами для усиления своей позиции. Однако в контексте современных индологических исследований оправданнее использовать этот термин для обозначения особой текстуальной стратегии, практиковавшейся в различных интеллектуальных традициях Индии.

В докладе Рузаны Владимировны Псху «К (посмертному) изданию полного перевода (В.С. Семенцова) «Гитабхашьи» Рамануджи на русском языке» (Р.В. Псху, д. ф. н., доц., проф. кафедры истории философии Российского университета дружбы народов) освещается ситуация, сложившаяся в отношении рукописи перевода знаменитого отечественного индолога Всеволода Сергеевича Семенцова (1941—1986), которая была передана в издательство «Наука: Восточная литература» незадолго до кончины выдающегося индолога. Рукопись пролежала в издательстве более 30 лет, пока благодаря счастливому стечению обстоятельств не попала в руки специалистов, способных оценить, при необходимости отредактировать и подготовить данный перевод к изданию. Доклад освещал биографические данные, вклад Семенцова в развитие отечественного востоковедения, краткое описание рукописи и ее проблемные для издания аспекты (авторская правка, сверка с санскритским текстом, различные технические вопросы).

В докладе Натальи Алексеевны Сафиной «О философской и религиозной значимости некоторых текстов Веданта Дешики в традиции вишишта-адвайта веданты» рассматриваются основные положения трех работ Веданта Дешики (XIII—XIV вв.), имеющие особое значение в философии и теологии вишишта-адвайта веданты и шривишнуизма. Текст «Панчаратраракша» посвящен защите и установлению авторитета традиции Панчаратры и защите агамической литературы. «Чатушлоки-бхашья» — один из наиболее значимых комментариев на «Чатушлоки» Ямуначарьи. В этой работе Дешика рассматривает пять различных теорий об онтологическом статусе Богини Лакшми. «Рахасьятраясара» считается одной из наиболее значимых работ шривишнуизма, так как разъясняет спорные моменты о пути достижения мокши и доктрину прапатти (шаранагати).

Теперь приступим к обрамляющим философские секции докладам, связанным с философской проблематикой.

Открывший первое заседание доклад Ярослава Владимировича Василькова «Индийская притча о „человеке в колодце“ в творчестве Л.Н. Толстого („Исповедь“, „Анна Каренина“»)» (Я.В. Васильков, д. фил. н. гл. н. сотр. отдела Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН) посвящен нравственно-философскому впечатлению, произведенному на писателя индийской притчей о человеке, висящем, держась за хрупкую ветвь, над краем колодца, на дне которого его поджидает дракон, и находящему забвение в сладости капающего сверху меда. Из трагичности экзистенциальной ситуации человека, изображенной в этой аллегории, Толстой в «Исповеди», созданной, как оказывается, под впечатлением от нее, находит выход в вере. Согласно исследователям творчества Толстого, все четыре варианта человеческой реакции на безвыходность ситуации притчи, упомянутые Толстым в «Исповеди», представлены в «Анне Карениной». Впоследствии Толстому привиделся вещий сон, в котором ему открылся образ, с такой же эмоциональной силой, как и притча, отразивший переход его от отчаяния к вере. В этом сне, как показывает автор доклада, неожиданно оказалась воплощенной та архаическая мифо-ритуальная схема, от которой индийская религиозная притча при ее создании отталкивалась.

Философское осмысление темы образности в индийских текстах продолжено в докладе Андрея Всеволодовича Парибка «О сравнениях в индийской философской литературе» (А.В. Парибок, к. фил. н., доц. кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ), в котором решалась задача обозначить область пересечения литературоведческого и историко-философского подходов в рассмотрении индийских мировоззренческих — философских и вероучительных — текстов. Автор напомнил, что сравнение по общему признанию всех литературоведческих традиций, представляет собою ключевой прием художественного типа текста, но не рационально дискурсивного, не философского. Тем не менее, без множества сравнений индийская философская литература немислима. Эту видимую странность автор предлагает понимать на основе идей ньяи. Сравнение (*uramā*) ближайшим образом связано третьим типом источника достоверного знания, *uramāna* — обретением знания о новом предмете на основе описания сходства с известным. Рациональное же выведенное актом *apamāna* (второй тип источника) знание опирается на учет причинно-следственных связей. Согласно идее ньяи, адекватная рациональная трансляция знания речью включает языковые модели всех типов индивидуальных познавательных актов. Поэтому сравнение в философском тексте есть компонент рациональной коммуникации содержания. Автором намечена смысловая шкала философских сравнений, использующих обыденные ситуации. На одном полюсе — педагогического типа броские сравнения философского предмета или темы с повседневностью, не рассчитанные на детальную расшифровку и вдумчивое отношение читателя. На другом — изощренные сравнения модели, позволяющие получить немало новых философских смыслов при их продуцировании.

В докладе Виктории Георгиевны Лысенко «„Великая галлюцинация мира“ в „Вимшаке“ („Двадцатистишии“) Васубандху» (д. ф. н., г. н. с, зав. Сектором восточных философий Института философии РАН) проводится параллель между выводом современных наук — физики, биологии, нейронаук о том, что сознание не отражает мир как он есть, а конструирует его в соответствии с когнитивной картой, образуемой сетью нейронов человеческого мозга, и тезисом Васубандху, согласно которому наше познание мира подобно сновидческому, то есть мир внешних объектов всецело конструируется нашим сознанием. В отличие от иллюзии, которая, по индийской традиции, всегда имеет какой-то реальный субстрат (например, восприятие змеи в веревке, серебра в раковине), галлюцинация не имеет реального субстрата. Поэтому, согласно Васубандху, можно было бы сказать, что мы живем в «великой галлюцинации мира». Цель «Вимшаки» — не доказательство несуществования внешнего объекта, как это часто толкуют, а опровержение доказательств его существования со стороны реалистов. В докладе предлагается переводить основной термин «Вимшаки» виджняпти не как «сознание», а как «проекция сознания», что отражает семантическую модальность этого термина, образованного от каузативной формы глагола. Виджняпти — это не то, что мы узнаем благодаря виджняне (дифференцирующему познанию), а то, что сама виджняна сообщает нам, посылая дифференцированные сигналы.

Такие смысловые поля были затронуты в 2020 г. на философском заседании Зографских чтений. По итогам работы философского заседания планируется публикация статей в философской периодике («Вопросы философии», «Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия» и др.).

Оргкомитет конференции (в лице Я.В. Василькова, А.В. Парибка, Р.В. Псху, М.Ю. Гасунса, А.Д. Буревой) получил большое количество положительных (можно даже сказать восторженных) откликов и выражает сердечную благодарность всем участникам конференции «XLI Зографские чтения: проблема интерпретации традиционного индийского текста»¹.

Сведения об авторах:

Псху Рузана Владимировна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: pskhu-rv@rudn.ru).

Парибок Андрей Всеволодович — кандидат филологических наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока Института Философии СПбГУ, Санкт-Петербург (e-mail: paribok6@gmail.com).

¹ Видеозапись работы ряда секций «XLI Зографских чтений — 2020», подготовленную Марцисом Юрьевичем Гасунсом, Ангелиной Дмитриевной Буревой и Анатолием Григорьевичем Артеменко, можно посмотреть по ссылке: <https://youtu.be/MEehOskuV8M>.

Декабрьский Александр Александрович — магистрант, кафедра истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: 1032192482@rudn.ru).

About the authors:

Pskhu Ruzana V. — DSc in Philosophy, Professor, Department of History of Philosophy, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia), Moscow, Russia (e-mail: pskhu-rv@rudn.ru).

Paribok Andrey V. — CSc in Philology, Associate Professor, Department of Philosophy and Culture of the Orient, Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia (e-mail: paribok6@gmail.com).

Dekabrsky Alexander A. — Master's Student, Department of History of Philosophy, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia), Moscow, Russia (e-mail: 1032192482@rudn.ru).

В память об Анджее Норасе

Хотелось бы поделиться впечатлениями от нашего общения и личных встреч с проф. Анджеем Норасом, членом редколлегии нашего журнала с 2017 г., ушедшим из жизни в декабре 2020 г.

Мы с ним познакомились в 2010 г. в Цюрихе на одной из конференций, посвященных творчеству основателя марбургского неокантианства Германа Когена, и между нами сразу установились не только профессиональные, но и чисто человеческие теплые отношения.

Позже, уже в 2013 г., мы встретились в Кракове, где А. Норас познакомил меня со своей молодой сотрудницей Алисией Петрас.

После этого мы несколько раз встречались с А. Норасом на различных конференциях в Италии, Германии и Швейцарии. Однажды он приезжал ко мне и в Москву. При каждой нашей встрече он рассказывал мне о своих планах, о новых проектах книг, статей, о своих учениках. Все наши планы концентрировались вокруг одной школы — марбургского неокантианства и вокруг одного имени — Германа Когена. А. Норас, несомненно, был одним из крупнейших исследователей творчества этого немецкого философа и неокантианства целом, свидетельством чего стала сначала его фундаментальная монография о теории познания Германа Когена на польском языке, а в 2020 г. грандиозная работа по истории немецкого неокантианства, переведенная на немецкий язык одним из его талантливых учеников Томашем Кубалицей (*Geschichte des Neukantianismus*).

В 2019 г. я организовал онлайн-семинар «Немецкое и русское неокантианство», и одним из наиболее актуальных и креативных стало выступление Анджея Нораса, состоявшееся 8 ноября 2019 г., под названием «Пост-неокантианство: что это?». В ходе заседания семинара им были поставлены и решены следующие проблемы: во-первых, определить понятие «пост-неокантианство», исходя из характера его отношения к исходному понятию «неокантианство», во-вторых, охарактеризовать феномен неокантианства и указать на проблемы его определения, в-третьих, выявить актуальность термина «постнеокантианство», обозначив особенность его отношения к философии Иммануила Канта. В докладе была осуществлена попытка ответить на вопросы, связанные с интерпретацией философии Канта в рамках неокантианства и с взаимосвязью неокантианства с постнеокантианством. Анджеем Норасом подчеркнут тогда критическое отношение к тому, что термин «пост-неокантианство» обычно не используется в философской литературе, что усложняет утверждение современной актуальности и оригинальности неокантианской философской концепции.

Светлую память об Анджее я навсегда сохраню в своем сердце.

*Главный редактор журнала,
профессор РУДН (Москва) В. Белов.*