



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

2022 Том 26 № 1

Специальная тема номера:

ИЗГНАНИЕ РАЗУМА. К 100-ЛЕТИЮ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»

Научный редактор *Д. Стейла*

DOI: 10.22363/2313-2302-2022-26-1

<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

E-mail:

belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Степанянц Мариэтта

Тиграновна, ИФРАН, Москва,

Россия

E-mail:

marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Марцева Анна Владимировна,

РУДН, Москва, Россия

E-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, Викториа, Австралия

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

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Россия

Йонкус Далиус, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

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

Кирабаев Нур Серикович, РУДН, Москва, Россия

Ли Чжицян, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Морган Вильям Джон, Кардиффский университет, Кардифф, Великобритания

Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

Пеху Рузана Владимировна, РУДН, Москва, Россия

Свидерский Эдвард, Фрибургский университет, Фрибург, Швейцария

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

Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия

Глостанова Мадина Владимировна, Линчепингский университет, Линчепинг, Швеция

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цык Владимир Анатольевич, РУДН, Москва, Россия

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

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

4 выпуска в год (ежеквартально)

Языки: русский, английский.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Индексируется: РИИЦ, Scopus, 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: О.В. Чистякова
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 15.01.2021. Выход в свет 28.03.2021. Формат 70×108/16.

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

2022 VOLUME 26 No. 1

Special Theme of the Issue:

THE EXPULSION OF REASON.

TO THE 100TH ANNIVERSARY OF THE "PHILOSOPHICAL STEAMER"

Science editor *D. Steila*

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

DOI: 10.22363/2313-2302-2022-26-1

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, Chengdu, China

Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China

Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China

W. John Morgan, Cardiff University, Cardiff, UK

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 Tsyk, 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 2313-2302 (print), ISSN 2408-8900 (online)

4 issues per year (quarterly)

Languages: Russian, English

Indexed in Russian Index of Science Citation, Scopus, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, World-Cat, 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 *O.V. Chistyakova*
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

ИЗГНАНИЕ РАЗУМА. К 100-ЛЕТИЮ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»

Steila D. Russia Abroad: 100 Years After the "Philosophical Steamer" (<i>Стейла Д. Русское зарубежье: 100 лет после «Философского парохода»</i>)	7
Mjør K.J. Georgii Fedotov as a Theologian of Culture (<i>Мьёр К.Й. Георгий Федотов как теолог культуры</i>)	15
Garonenkov A.A., Tsygankov A.S. The Biblical Theme in the Historical Monographs of Georgy P. Fedotov (<i>Гапоненков А.А., Цыганков А.С. Библейская тема в исторических монографиях Г.П. Федотова</i>)	30
Сердюкова Е.В. Судьба книги Н.О. Лосского «История русской философии» и полемика вокруг нее в 1950-е гг.	41
Сидорин В.В. Философское общество при Русском свободном университете в Праге: по материалам фонда А.В. Флоровского в Архиве РАН	61
Евлампиев И.И. Рождение христианства из духа Римской империи. Парадоксальный взгляд на религиозное развитие Европы в трудах Ф.Ф. Зелинского	75
Резвых Т.Н. С.Л. Франк о духовной личности И.В. Гёте	94
Лагунов А.А., Бакланов И.С., Иванова С.Ю. Христианская эсхатология и социальные утопии: к 100-летию со дня рождения протопресвитера Александра Шмемана	110
Коломиец Г.Г., Ляшенко П.В. От русской теургической эстетики к утопической теургии красоты и искусства в философии русского зарубежья	120

ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ: ИСТОРИЯ, ЦЕННОСТИ, ОПЫТ

Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Эпоха глобальных изменений и проект нового видения истории З.Б. Симона	137
Найдыш В.М., Найдыш О.В. Экзистенциальные основания «мистического опыта» ...	153
Черных В.И. Становление нового конфуцианства в 40-х гг. XX в. в рамках дискуссии «западников» и постнеоконфуцианцев	166

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Козлова Н.Ю. В проблемном поле публичной философии	178
Darginavičienė I., Šliogerienė J. Remote Learning Versus Traditional Learning: Attitudes of University Students (<i>Даргинавичене И., Шлэгарене Й. Дистанционное обучение и традиционное обучение: отношение студентов университета</i>)	194

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Malinov A.V., Rybas A.E. Contemporary Russian Philosophy: An Experience of Anthology (<i>Малинов А.В., Рыбас А.Е. Современная русская философия: опыт антологии</i>)	211
Загуменнов А.В. «Мосты» и «перекрестки» философии русского зарубежья	221
Ivleva M.L., Glaser M.A., Mbina J.Ch. Modern Humanitarianism and Societal Security in African Countries (<i>Ивлева М.Л., Гласер М.А., Мбина Ж.Ш. Современный гуманитаризм и социетальная безопасность в странах Африки</i>)	225

CONTENTS

THE EXPULSION OF REASON. TO THE 100TH ANNIVERSARY OF THE "PHILOSOPHICAL STEAMER"

Steila D. Russia Abroad: 100 Years After the "Philosophical Steamer"	7
Mjør K.J. Georgii Fedotov as a Theologian of Culture	15
Gaponenkov A.A., Tsygankov A.S. The Biblical Theme in the Historical Monographs of Georgy P. Fedotov	30
Serdyukova E.V. The Events of N.O. Lossky's "History of Russian Philosophy" and the Debate Around it in the 1950s	41
Sidorin V.V. Philosophical Society at the Russian Free University in Prague: Based on the A.V. Florovsky's Materials in the Archive of the Russian Academy of Sciences ...	61
Evlampiev I.I. The Birth of Christianity from the Spirit of the Roman Empire. A Paradoxical View of the Religious Development of Europe in the Works of F.F. Zelinski	75
Rezvykh T.N. Simon L. Frank on J.W. Goethe's Spiritual Personality	94
Lagunov A.A., Baklanov I.S., Ivanova S.Yu. Christian Eschatology and Social Utopias: To the 100th Anniversary of the Birth of Protopresbyter Alexander Schmemmann	110
Kolomiets G.G., Lyashenko P.V. From Russian Theurgical Aesthetics to the Utopian Theurgy of Beauty and Art in the Russian Diaspora Philosophy	120

PHILOSOPHY AND WORLDVIEW: HISTORY, VALUES, EXPERIENCE

Gubman B.L., Anufrieva K.V. The Era of Global Changes and Z.B. Simon's Project of a New Vision of History	137
Naydysh V.M., Naydysh O.V. Existential foundations of the "mystical experience"	153
Chernykh V.I. The Formation of a New Confucianism in the 40s of the XX Century in the Framework of the Discussion of "Westernizers" and Post-Confucians	166

PRACTICAL PHILOSOPHY

Kozlova N.Yu. In the Problem Field of Public Philosophy	178
Darginavičienė I., Šliogerienė J. Remote Learning Versus Traditional Learning: Attitudes of University Students	194

SCHOLARLY LIFE

Malinov A.V., Rybas A.E. Contemporary Russian Philosophy: An Experience of Anthology	211
Zagumennov A.V. "Bridges" and "Crossroads" of the Philosophy of the Russian Diaspora	221
Ivleva M.L., Glaser M.A., Mbina J.Ch. Modern Humanitarianism and Societal Security in African Countries	225



Изгнание разума. К 100-летию «*Философского парохода*»

The Expulsion of Reason. To the 100th Anniversary of the "Philosophical Steamer"

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-7-14>

Research Article / Научная статья

Russia Abroad: 100 Years After the "Philosophical Steamer"

Daniela Steila✉

University of Turin,
20, via Sant'Ottavio, 10124, Torino, Italy,
✉daniela.steila@unito.it

Abstract. The article provides a historical and philosophical analysis of the deportation of many Russian intellectuals abroad in 1922. It is known that such a vicious deed on the part of the Soviet authorities, in fact, turned out to be an act that saved many Russian intellectuals either from starvation or from repression and death in the camps. It is also widely known that the cultural activities of Russian emigrants after their arrival in the West were varied and intense. The article also emphasizes that expulsion and its significance for the destinies of the country and the emigrants themselves remained a "blank spot" for a long time. It was only in the 1990s that research into the events of the 1922 exile, both in Russia and abroad, started to change. The author draws attention to the fact that the very nature of examination of the expulsion of the Russian intelligentsia has also changed over the years. At the beginning of studies in the 1990s, it was purely archival works aimed at recovering emigrants' cultural heritage and returning "forgotten" names. Over the last decade, we may observe a more critical reading of this heritage, supposing a more precise reconstruction of facts and contexts and a broader analysis of the significance of events in the history of the early 1920s. The study of the various cultural activities of the Russian émigré intelligentsia allows us to strike a conversation on Russian philosophy, its peculiarity and originality, the mutual influences of the Russian and European philosophical traditions, and the meaning and significance of Soviet philosophy relevant again.

Keywords: Russian philosophy, philosophers' steamer, national identity, cultural heritage, Sergey Horujy

© Steila D., 2022



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 10.01.2022

The article was accepted on 09.02.2022

For citation: Steila D. Russia Abroad: 100 Years After the "Philosophical Steamer". *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):7—14. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-7-14>

The expulsion of many outstanding intellectuals from Bolshevik Russia in the Fall of 1922 assumed a symbolic meaning already at that time and in the consciousness of the forced émigrés. Although they held different theoretical and political positions, they did not recognize themselves as "state criminals" [1. P. 128], those intellectuals—particularly the philosophers among them—found a solid element of self-identification in the very fact that they were expelled due to their opinions. To cherish and to develop religious philosophy and non-materialist traditions of thought, which were condemned in the homeland as "idealist" and "bourgeois," thereby reactionary and enemy became the "mission" and the "task" of émigré philosophers [2. P. 39—51; 3]. By presenting themselves as the representatives of "authentic" Russian philosophy, they felt as they were entrusted with the tasks of restoring a continuity with the past, which the revolution had dramatically interrupted, and of being ready to reconnect with the homeland when the new regime would collapse. Meanwhile, they would become ambassadors of true Russian culture and its religious spirit in secularized Europe. Before the departure of the "Philosophical Steamer," the well-known Moscow *starets* Alexei Mechev emblematically blessed Nikolai Berdyaev and acknowledged the importance of his "positive mission in Western Europe" [4. P. 204].

It is well known that the émigrés' cultural activity after their arrival in the West was immediate and intense. In Prague, Paris, Berlin, new institutes, cultural centers, publishing houses, journals appeared. Precisely the supposed "specific" characteristics of Russian thought, restricted and banned by the revolution, became the center of the Russian émigré philosophers' reflections—which cannot be seen as a paradox. The more or less fantastic building of "national" identity and devotion to the myth of the lost homeland are pretty characteristic of any diasporic literature. The circumstance that the first broad histories of Russian philosophy were written by émigrés, who were interested in the definition of the "Russian" specificities as such to establish and reinforce their own identity within the new context, had a significant impact on the orientations of Slavic studies abroad.

However, the specific episode of the 1922 expulsion has remained a "white spot" in Russian history for a long time, not just in the Soviet Union. In 1979 Michel Heller published their first essay on this topic [5], but Western historians' attention mainly focused on the broader picture of Russian emigration and its cultural relevance [for ex. 6, 7]. During *perestroika*, the "Philosophical Steamer" became the symbol of the forced Russian emigration. When, in the new ideological conditions, Russian society and Russian culture faced more and more openly the issue of "white spots" within official history, the episode was interpreted as an

ultimate fracture between the authentic traditions of Russian philosophy, which continued abroad, and a simple simulacrum of philosophy at home. In the words of Sergey Horujy, the author of a famous article on this topic in *Literaturnaia Gazeta* in 1990, the "Philosophical Steamer" meant the end of philosophy in Russia: "that which we have since then called by this name is in reality only one of the agencies of the totalitarian machine" [8. P. 208]. From this perspective, the Soviet period became a parenthesis to be erased or a crack to be filled. Horujy himself wrote that "it was necessary to find again a space for thought and coordination within it or, in other words, to restore a context; and that means to go back to where everything shattered, to see what we were going to do, what we did, what remained to be done... And only then we can move on, *after a break*" [8. P. 7].

At that time, the recovery of the cultural inheritance of émigrés became a central theme of public discussion. The "erased" names of those who had been expelled came back home on the pages of journals and books as well as in a public debate. For example, the preface to a collection of essays by émigré philosophers, published in 1990, declared that "now it is time to openly speak about the teachings of the philosophical reflections of Russia Abroad." Without the émigré philosophers, "it is impossible to understand the originality and integrity of our national culture and national spirituality" [9. P. 7]. The editors of the 1991 Russian edition of Zen'kovskii's *History of Russian Philosophy* wrote that "today has come 'the time to collect the stones,' the precious stones of 'the eternal in Russian philosophy'" [10. P. 7]. In other words, in the early 1990s, we saw "the metaphorical return of the Philosophical Steamer to Russian shores" [11. P. 41—44].

Since then, many pages have been written about the "Philosophical Steamer." First, there appeared some collections of documents [for ex. 12, 13, 14], which proved the complexity of the choices and steps that led to the expulsion, provided new data on the actual number of people involved and their profiles, and clarified the legal context of the measure. In the last decades, a more rigorous critical reading has emerged, involving a more precise reconstruction of facts and contexts and a broader analysis of the meaning of the events within the history of the early 1920s. [for ex. 15, 16, 1]. At the same time, new perspectives in studying philosophy in Russia during the Soviet period have emerged [17; 18].

A century after the departure of the steamships *Oberbürgermeister Haken* and *Preussen* from the banks of Neva, the whole phenomenon of Russian emigration still presents reasons for interest and occasions for renewed reflections, starting from the very definition of the so-called "Russia Abroad" and its significance for Russian philosophy. In the 19th century, figures such as Alexander Herzen and Mikhail Bakunin continued to be influential within Russian culture while writing abroad. After 1922, however, a community of émigré intellectuals determined to embody and represent the "real" Russia, different from the Bolshevik one, which, according to them, had "occupied" the homeland. The rift had its roots in the secular question of the nature of Russia and Russian thought, whose identity the émigrés found in values, themes, theoretical perspectives much more than in linguistic practices or geographical positioning.

Today, the question arises in new terms for scholars more and more interested in the historical formation of identities, their connections and reciprocal intersections, and the discursive practices through which they are realized. Alyssa DeBlasio recently pointed out that "when we employ the term 'Russian philosophy' (...) we are not referring to any single discipline, national tradition, or geographical location; instead, we are referring to a historical network of intersections that cut across boundaries of style, genre, discipline, identity, and language" [19. P. IX]. Russian philosophy can be described as a "cultural field"¹, which, in Russia as elsewhere, cannot be defined once and for all but has to be understood historically as a concrete and changing space of relations in a given institutional, social and political context. The "philosophical field" involves institutions, rules, conventions, and categories, in a certain historical hierarchy, which produces and authorizes discourses and activities conceived as 'philosophical'; it is a space of relations and conflicts, where groups and individuals compete both for power on the social, political, 'academic' level, and for truth, which all the actors within the field consider the ultimate aim of philosophical thinking. Semen Frank pointed out that "philosophers can be mystics and rationalists (in the strictest meaning of this term), empiricists and skeptics, but if they are philosophers and want to build a philosophy, then all of them present arguments and demonstrations, apply the divine art of dialectics, i.e., they all operate with abstract concepts and base themselves on the rules of logic" [25. P. 107]. Since they all act in the common field of philosophy, groups, and individuals develop attitudes and engage in practices that are recognized as belonging to the "philosophical field," which aims at universality since philosophy as such conceives itself as an undertaking basically common to the entire community of rational beings.

The context of emigration is fascinating in order to investigate such a complex network of connections: it unhinges "national" borders by creating an ideal image of the lost homeland, as well as by establishing new and different relations with the whole of European philosophy; it builds transnational institutions, such as universities, journals, and publishing houses, but also groups, seminars, and informal circles; and it intertwines the philosophical discourse with the religious, theological, political ones, constantly challenging their definitions. Far from being a definite and stable reality, Russian philosophy abroad continues to be refracted in readings and interpretations. Since, when the texts produced in emigration came back to the motherland and entered into dialogue with the post-Soviet cultural context and its expectations and theoretical questions, "diasporic narratives were routinely subjected to deformation and manipulation, reminiscent of the processes that frequently accompany texts when they are read by foreign audiences in translation" [26. P. 8].

¹ Here I am referring to the idea of the "cultural field" developed by Pierre Bourdieu [20–22]. See also the idea of "philosophical culture" by Evert van der Zweerde [23; 24].

The fact that the philosophy of Russia Abroad is still a fruitful research field is testified to by the essays published in this issue, different in terms of themes, approaches, and methods, but all marked by original perspectives.

Kåre J. Mjør, in his article "*Nothing Genuinely Valuable in this World Is Lost*": *Georgii Fedotov as Theologian of Culture*, analyses G.P. Fedotov's work not just within the Russian émigré context, but in a pan-European context, by comparing his positions with Paul Tillich's. Thereby the author provides an innovative example of analysis that overcomes the traditional comparison between contexts, mostly regarded as "linguistic" or "national" areas, and inquiries into reception, more or less provable. Here he very effectively addresses the study of Russian thought in a "global" perspective through a methodological reconsideration of the very notion of "context."

G. Fedotov is the subject of A.A. Gaponenkov's and A.S. Tsygankov's essay as well. In their "*The Biblical Theme in G.P. Fedotov's Historical Monographies*," they highlight Fedotov's hermeneutic method, particularly his studies on Russian religiosity. Based on his textual analysis, Fedotov combined historiographical rigor and religious dogmatics, contributing to the redefinition of philosophical discourse in relation to biblical exegesis.

In *The Fate of N.O. Losskii's Book "History of Russian Philosophy" and the Polemic Around It in the 1950s*, by analyzing different sources, many of which unpublished, E. V. Serdyukova inquires the development of Lossky's historical interest in Russian philosophy and the debate raised by the English publication of his volume in 1951. The problem of the definition of the canon of Russian philosophy is examined in different contexts: the English-language scholarly community, the Russian émigrés, and the "official" scholarly milieu in the Soviet Union.

N.O. Losskii was also one of the key figures, along with I.I. Lapshin, of the Russian Philosophical Society in Prague, which is the subject of V.V. Sidorin's essay, "*Philosophical Society at the Russian Free University in Prague: based on A.V. Florovsky's Materials in the Archive of the Russian Academy of Sciences*." The study of institutions here proves to be an essential element for a new approach to the history of philosophy, as a history of the production and transmission of philosophical discourse.

T.N. Rezykh, in her article "*Simon L. Frank on J.W. Goethe's Spiritual Personality*," addresses another giant of Russian philosophy. Here she examines an interesting point of intersection with the broader European culture by analyzing Goethe's interpretation by Frank and the impact of the figure of Goethe on Frank's thought over the years. The essay offers new insights into Frank's connections with present and past European philosophy based on a comprehensive textual survey.

The relationship between an author's original thinking and the context where he formulates it is the center of I.I. Evlampiev's attention in his essay "*The Birth of Christianity from the Spirit of the Roman Empire*." Here, the cultural context where F.F. Zelinskii lands in his flight from Bolshevik Russia is considered a field of

possibilities in terms of stimuli and opportunities and limits and conditions. In particular, according to Evlampiev, Polish Catholicism would have conditioned how Zelinskii formulated his views on the roots of early Christianity.

But "Russia Abroad" as a concept extends far beyond the first wave of emigration from Bolshevik Russia. A.A. Lagunov and I.S. Baklanov devote their essay "*Christian Eschatology and Social Utopias*" to Alexander Schmemmann on the centenary of his birth. The article argues the reasons for considering him a representative of Russian philosophy abroad, although he never had a direct experience of Russia. The object of nostalgic reflection here is a fantastic homeland and the original devotion of the first émigrés to their "service" of tradition.

The rich selection of essays is completed by the publication of significant archive materials, from Paris, Moscow, New York.

References

- [1] Ermichyov AA. Notes on the «Philosophy Ship». *Solovyov studies*. 2014;4(43):120—138. (In Russian).
- [2] Mjør KJ. *Reformulating Russia. The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers*. Leiden, Boston: Brill; 2011.
- [3] Finkel S. *Nikolai Berdiaev and the Philosophical Tasks of the Emigration*. In: Hamburg GM, Poole RA. *A History of Russian Philosophy 1830—1930. Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Cambridge: Cambridge University Press; 2010. P. 346—362.
- [4] Berdyaev NA. *Self-Knowledge. An Essay in Philosophical Autobiography*. Moscow: Kniga Publ.; 1991. (In Russian).
- [5] Heller M. Premier avertissement: Un coup de fouet. L'histoire de l'expulsion des personnalités culturelles hors de l'Union Soviétique en 1922. *Cahiers du Monde russe et soviétique*. 1979;20(2):131—172. (In French).
- [6] Burbank J. *Intelligentsia and Revolution. Russian Views of Bolshevism. 1917—1922*. Oxford, New York: Oxford University Press; 1986.
- [7] Raëff M. *Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration. 1919—1939*. Oxford, New York: Oxford University Press; 1990.
- [8] Horujy SS. *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii [After the Break. The Ways of Russian Philosophy]*. Saint Petersburg: Aleteia Publ.; 1994. (In Russian).
- [9] Maslin MA, Andreev AL. *On the Russian Idea. Thinkers of Russia Abroad about Russia and its Philosophical Culture*. In: *On Russia and Russian Philosophical Culture. Philosophers of Post-October Russia Abroad*. Moscow: Nauka Publ.; 1990 (In Russian).
- [10] Zen'kovskii VV. *History of Russian Philosophy*. Leningrad: EGO-PRINT; 1991 (In Russian).
- [11] DeBlasio A. *The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan; 2014.
- [12] Glavatskii ME. "*The Philosophical Steamer*": the year 1922. *Historiographic essays*. Ekaterinburg: Ural University Publ.; 2002 (In Russian).
- [13] Makarov VG, Khristoforov VS, editors. *Vysylka vmesto rasstrela: deportatsiya intelligentsii v dokumentakh VChK-GPU: 1921—1923. [Expulsion Instead of Shooting. The Deportation of Intellectuals in VChK-GPU documents: 1921—1923]*. Moscow: Russkij put; 2005. (In Russian).
- [14] Artizov AN, Khristoforov VS, editors. "*Ochistim Rossiyu nadolgo...*" *Repressii protiv inakomyshlyashchikh. Konets 1921 — nachalo 1923 g.: Dokumenty [Let's Clean Russia*

- for a Long Time...". *Repression Against Dissent. End of 1921 — Beginning 1923. Documents*. Moscow: MFD Materik; 2008. (In Russian).
- [15] Dmitrieva NA. "The Flying Dutchman" of the Russian Intelligentsia: Essays on the History of the "Philosophical Steamer". *Skepsis*. 2005;(3-4):79—102. (In Russian).
- [16] Finkel S. *On the Ideological Front: the Russian Intelligentsia and the Making of the Soviet Public Sphere*. New Haven, London: Yale University Press; 2007.
- [17] Epstein M. *The Phoenix of Philosophy. Russian Thought of the Late Soviet Period (1953—1991)*. London, New York: Bloomsbury Academic; 2019.
- [18] Lektorsky VA, Bykova MF. *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Century. A Contemporary View from Russia and Abroad*. London, New York: Bloomsbury Academic; 2019.
- [19] DeBlasio A. *Foreword: Russian Philosophy as Anthology*. In: Sergeev M, Chumakov A, Theis M, editors. *Russian Philosophy in the Twenty-First Century*. Leiden, Boston: Brill; 2021. P. IX—XIV.
- [20] Bourdieu P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit; 1988. (In French).
- [21] Bourdieu P. *Les Règles de l'art*. Paris: Editions du Seuil; 1992. (In French).
- [22] Gorski PhS, editor. *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham, London: Duke University Press; 2013.
- [23] Zweerde E van der. Where is the Common Ground? Interaction and Transfer between European and Russian Philosophical Culture. *Studies in East European Thought*. 2010;62(3—4):259—277.
- [24] Zweerde E van der. On the Political (Pre-)Conditions of Philosophical Culture. *Transcultural Studies*. 2010;10(1):63—91.
- [25] Frank SL. *Russkoe mirovozzrenie [Russian Worldview]*. Saint Petersburg: Nauka Publ.; 1996. (In Russian).
- [26] Rubins M, editor. *Redefining Russian Literary Diaspora, 1920—2020*. London: UCL Press; 2021.

About the author:

Steila Daniela — PhD, professor, University of Turin, Turin, Italy (e-mail: daniela.steila@unito.it).

Русское зарубежье: 100 лет после «Философского парохода»

Даниела Стейла✉

Туринский университет,
Italy, Torino, 10124, via Sant'Ottavio, 20,
✉daniela.steila@unito.it

Аннотация. В статье произведен историко-философский анализ факта высылки в 1922 г. значительной части русской интеллигенции за границу. Известно, что такой варварский акт со стороны советской власти, на самом деле оказался актом, который спас многих русских интеллектуалов либо от голодной смерти, либо от репрессий и гибели в лагерях. Также хорошо известно, что культурная деятельность русских эмигрантов после их прибытия на Запад была разнообразной и интенсивной. В статье подчеркивается

также тот момент, что факт высылки и его значение для судеб страны и самих эмигрантов долгое время оставался, что называется, «белым пятном». И только в 90-е гг. ситуация с исследованиями события изгнания 1922 г. как в России, так и за границей стала меняться. Также автор статьи обращает внимание на то, что и сам характер исследований высылки русской интеллигенции с годами меняется. Если вначале исследований в 90-е гг. преобладали чисто архивные работы, направленные на восстановление культурного наследия эмигрантов и возвращение «забытых» имен, то в последнее десятилетие мы наблюдаем более строгое критическое прочтение этого наследия, предполагающее более точную реконструкцию фактов и контекстов, а также более широкий анализ значения событий в истории начала 1920-х годов. Анализ разнообразной культурной деятельности русской интеллигенции за границей позволяет вновь сделать актуальным разговор о русской философии, ее специфике и своеобразии, взаимовлиянии русской и европейской философских традиций, о смысле и значении советской философии.

Ключевые слова: русская философия, «философский пароход», национальная идентичность, культурное наследие, Хоружий

История статья:

Статья поступила 10.01.2022

Статья принята к публикации 09.02.2022

Для цитирования: *Steila D. Russia Abroad: 100 Years After the "Philosophical Steamer" // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 7—14. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-7-14>*

Сведения об авторе:

Стейла Даниела — доктор философских наук, профессор, Туринский университет, Турин, Италия (e-mail: daniela.steila@unito.it).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-15-29>

Research Article / Научная статья

Georgii Fedotov as a Theologian of Culture

Kåre Johan Mjør^{1,2}✉

¹Western Norway University of Applied Sciences,

Box 7030, 5020 Bergen, Norway,

²University of Bergen,

Box 7800, 5020 Bergen, Norway,

✉kare.johan.mjor@hvl.no

Abstract: The article discusses the notion of culture as it appears and is conceptualized in the works of G.P. Fedotov. The analysis focuses on two articles by Fedotov published in Russian émigré journals, "The Holy Spirit in Nature and Culture" of 1932 and "Eschatology and culture" of 1938, and in his magnum opus in a Western context, *The Russian Religious Mind* of 1946. The author proposes to analyze Fedotov's ideas as a theology of culture due to the profoundly religious meaning the Russian émigré thinker attributed to cultural products and production, regardless of their religious intention. By implication, Fedotov understood culture in a religious framework as the human experience of and response to the divine, though not necessarily as dependent on firm belief. Viewing Fedotov as a theologian of culture enables us, furthermore, to compare him with other thinkers across the West-East cultural gradient, most notably Paul Tillich. This approach contextualizes Fedotov in a post-Schellingian pan-European idealist tradition, to which Russian thinkers' analyses of religious experience and imagination have made seminal contributions, in particular from Vladimir Solov'ev on. The article discusses these issues within the framework of the perspectives of global intellectual history, entangled history (*histoire croisée*), and transnationalized Russian studies.

Keywords: G.P. Fedotov, Russian thought, global intellectual history, Paul Tillich, theology of culture, philosophy of culture, idealism

Article history:

The article was submitted on 07.12.2021

The article was accepted on 22.01.2022

For citation: Mjør K.J. Georgii Fedotov as a Theologian of Culture. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):15—29. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-15-29>

Georgii Petrovich Fedotov was in many ways an emblematic representative of the post-revolutionary émigré community of Russia Abroad. In his émigré publications and activities, we distinctly discern the intention to preserve and transmit knowledge of pre-revolutionary Russia and, more specifically, a particular interpretation of Russian religious spirituality—which was not necessarily accepted

© Mjør K.J., 2022



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

by other émigrés, however much they agreed on the centrality of Orthodoxy to Russia. Furthermore, the transmission of knowledge was intended to serve as a preparation for the return to and reestablishment of a new, post-Bolshevik Russia. Finally, an active engagement with the past was a means to making exile meaningful. All these features can be found in Fedotov's émigré oeuvre and placed him firmly within the imaginary community of Russia Abroad.¹

Yet the focus of this article is a different one. It argues that Fedotov belongs not only to a Russian émigré context but also to a pan-European context. One thing that warrants to broaden the perspective on Fedotov is the huge impact he has had on Russian studies and, more generally, on the Western perception of Russia, due first and foremost to his two-volume classic *The Russian Religious Mind* (1946, 1966). Fedotov's authority stems, I would suggest, not only from the perception of him as an authoritative voice speaking from the other side of cultural barriers but also from the approach he developed. This approach resonated with an understanding of religion and culture broadly shared in Western Europe.

Even though Russians in exile created vital émigré communities, many of them interacted extensively with Western thinkers and gave important input to the history of Western thought and history. For instance, Samuel Moyn has emphasized Nikolai Berdiaev's contribution to a personalist discourse that was instrumental concerning the notion and eventual declaration of human rights in 1948 [2. P. 68—69]. Lev Shestov became even more integrated into Western (French) academic life and interacted comparatively less with the émigré community, although he did publish extensively in their venues [3. P. 157]. Fedotov, meanwhile, engaged different audiences during his exile in Paris (1925—1939) and in the United States (1939—1951), both that of Russian émigrés with their quests for meaning in Russian history and that of Western readers fascinated with the "Russian religious mind."

However, I argue that Fedotov's thinking was part of a broader European movement regardless of his Western residence and audience, although this may have acquainted him with perspectives that accentuated this orientation further. In this article, I propose to view Fedotov as a theologian of culture. "Theology of Culture" is a concept associated with the German liberal protestant thinker Paul Tillich, but recent research has shown that Russia too has had their "theologians of culture" who developed their projects in parallel to the German theologian [4; 5]. One thing that unites these seemingly different traditions—German Protestant theology and Russian religious philosophy—is their Schellingian frame of reference. Although you find few discussions of Schelling or other German idealists in Fedotov's writings—his horizon remained that of a historian, which he was trained as—he participated in circles where this legacy remained vital, if also disputed, not least thanks to Sergei Bulgakov².

¹ I have analyzed Fedotov's historiography from this perspective in my book *Reformulating Russia* [1. P. 91—151].

² We actually encounter a reference to Hegel in the material examined below, but as Aleksandr Antoshchenko has convincingly argued, this is not to read as a reflection of a strong Hegelianism in

Several scholars have already observed that the notion of "culture" plays a seminal role in Fedotov's thought. Viacheslav Serbinenko has discussed Fedotov's thought under the heading of a "justification of culture" (*opravdanie kul'tury*), but Serbinenko focuses mainly on his justification of Russian culture, that is, his endeavors to show its inherent value and meaning [7]³. Igor Smirnov, too, has applied the concept of "justification" to capture Fedotov's understanding of culture. He regards Fedotov's main contribution in seeing a nation as justified by its cultural achievements, but again with reference to Russia specifically, and justifiably so: For Fedotov, Russia was first and foremost defined through culture [8. P. 66]. One of Fedotov's main achievements, according to Smirnov, was to transfer the speculations on the "Russian idea" that began with the Slavophiles to a set of concrete cultural studies [8. P. 70], while remaining in the context of Russian speculative thought. However, I would claim he was not only a mediator of Russian history to a Western audience but a mediator of common ideas in that he understood culture as a religiously informed response, as I will show below.

An alternative term that applies to Fedotov is "philosophy of culture," since he in his texts set out to explicate the *meaning* of (Russian) culture. The belief in an inherent meaning united him on the one hand with several Russian thinkers of his generation and earlier ones all the way back to the Slavophiles, who wrote about Russia in a philosophical idealist language. On the other hand, this was equally characteristic of Western thought, and German in particular, of the late nineteenth and early twentieth centuries, where culture became a theme of urgent concern for intellectual elites in response to industrialization, modernization, and even democratization [9].

Yet the notion of theology of culture goes one step further in that it suggests seeing culture and cultural production as possessing a *religious meaning*. I will explain this more in detail below before discussing examples from Fedotov's writings that portray him as a theologian of culture. This is not a study of reception—there are few indications that Fedotov actively appropriated Tillich's ideas. The aim is to suggest complementary developments among Russian and West-European thinkers and use Tillich to better understand Fedotov.

Local and global contexts

Contemporary intellectual history has become strongly committed to the so-called "Cambridge School," above all Quentin Skinner's contextualism and its emphasis on intentions [10]. According to Richard Whatmore, this tradition first and foremost understands contexts as *local*. By contrast, "the notion of the global is an idea at odds with intellectual historical research" [11. P. 99]. However, Whatmore also admits that the methods of contextualism are not so applicable to the study of the reception of ideas [11. P. 55, 99]. In acknowledging this, Whatmore

Fedotov [6. P. 11—12]. I do believe, however, that there is a significant element of Schellingianism in Fedotov, which may be understood in broader terms as a worldview, for instance, of human creativity, rather than a philosophical position as such.

³ In this article, all sources in the Russian language are cited in my translation into English. KJM.

responds to the call for global perspectives in intellectual history that has recently been raised by several scholars, who hereby challenge the hegemonic contextualism of the discipline [12]. Scholars of Russian intellectual history, on their part, have for decades studied reception as a constitutive part of their field, the interaction with German idealism by Russian thinkers being one illustrative case in point. Russian intellectual history was in this sense "global" long before the topic became fashionable [see, e.g., 13; 14; 15]. However, the dispersion of Schellingianism across what Martin Malia called the "West-East cultural gradient" [16. P. 13], stretching in this case from Protestant theology to Russian religious idealism, seems to be an illustrative case not merely of reception but a history characterized by entanglements and intercrossings [17].

The importance of (German) idealism to Russian thought suggests that we need to differentiate our understanding of context. We have not only local or situational contexts, such as pre-revolutionary learned societies in Russia or the Russian émigré community. There are also broader, cultural contexts, such as an epoch and its contested issues [18. P. 95]. And the two are not necessarily overlapping: The cultural context of Russian intellectual history makes it inevitably transcultural in that it exemplifies the "flows of signification across boundaries" [19. P. 6], which in fact helped to serve the kind of boundary-making that a thinker like Fedotov was engaged in—in his attempts to define Russian spirituality.

This article defines its close-reading as contextual, but it expands the notion of context beyond the local one and instead examines how the texts under analysis interact with *multiple* contexts. In keeping with another "founding father" of the Cambridge School, J.G.A. Pocock, I understand contexts also as languages, i.e., "specialized idioms" or "rhetorics" [20. P. 110–113]. From such a point of view, Fedotov's writings blend several languages: historiographical traditions of East and West, philosophical idealism, and religious discourses. And a crucial point here is that the interaction of texts with context(s) does not merely reduplicate inherited meanings but rather produces new meanings through their modification [20. P. 114]. As Dominick LaCapra argued, texts are not transparent windows on the world but refractions of reality, the implication being that they add something new [21. P. 55; see also 18. P. 101]. By implication, Fedotov's writings were not merely a local conversation on the meaning of the Orthodox tradition or other "indigenous issues," but a reformulation of that tradition in modern concepts. Fedotov does not give us direct access to the "Russian religious mind" but forges a new version and even vision of it.

Theology of Culture

As noted, "theology of culture" is associated with Paul Tillich. It was the title of a paper he presented to the Kant Society in Berlin in 1919 [22]. Later, it became the title of a monograph published by Oxford University Press in 1959 [23]. According to the foreword, the book aimed to "show the religious dimension in many special spheres of man's cultural activity" [23. P. V]. The "religious dimension" implies a particular point of view for Tillich, a certain perspective on

this activity. And the object of this approach is the "dimension of depth" in human activities. This raises, in turn, the question as to what "depth"—a metaphor indeed, as Tillich underlines—means, and Tillich's answer is "that which is ultimate, infinite, unconditional in man's spiritual life. In the largest and most basic sense of the word, religion is ultimate concern" [23. P. 7—8]. This "ultimate concern," according to Tillich, can be observed in a whole range of cultural efforts, products, or even more generally in human creativity. In the moral sphere, for instance, we may observe it as a firm ethical stance, regardless of whether it expresses a belief or not. In this author's view, an illustration of Tillich's point would be Ivan Karamazov's famous "return of the ticket," that is, his rejection of God's world order on an ethical basis (children's sufferings). As an early interpreter of Ivan Karamazov, Vasilii Rozanov, observed, Ivan's rejection of religion had a decisive religious basis [24]. Or, in Tillich's words, "you cannot reject religion with ultimate seriousness because ultimate seriousness, or the state of being ultimately concerned, is itself religion" [23. P. 8].

For Tillich, religion is not transcendental in the sense that it comes from "above" or "beyond"; it is a human response to Being in human language. It is an awareness of the unconditional [23. P. 22], to which human beings respond with an ultimate concern. This becomes an existential concept of religion, which relates to our entire life, not merely to (un-)belief. It concerns not least everyday work [23. P. 41]. To return to the question of "culture," the theology of culture focuses on expressions of ultimate concern, or their "meaning-giving substance" [23. P. 42], which Tillich believed was to be found in every cultural creation. In secularized modernity, where God has been increasingly experienced as superfluous, the human being has taken over the role of creator, Tillich claims, making creativity a "human quality" [23. P. 44]. This viewpoint resonates broadly with Russian religious thought of the early twentieth century—most famously with the ideas of Berdiaev, but also of Fedotov.

Tillich was actively read by exiled Russians. The first issue of the émigré journal *The Way* (1925) contained a translation of Tillich's "Dialectical Theology," which was a critical discussion of Karl Barth (to whom I return below) [25]. Meanwhile, Tillich showed a marked interest in thinkers such as Berdiaev and Frank in the 1920s [26. P. 664—665]. Let it be noted in this connection that we encounter the term "theology of culture" (*bogoslovie kul'tury*) in another classic work of Russian émigré historiography: Vasilii Zenkovskii's *History of Russian Philosophy*, in which Petr Chaadaev was described as a "builder of a theology of culture" [27. P. 164]. According to Zenkovskii, Chaadaev wanted to develop his philosophy by leaning on that which Christianity had brought into the world. He offered a "theological construction in accordance with the questions of a philosophy of history, a philosophy of culture" [27. P. 163]. Zenkovskii was, it must be admitted, rather short on this point. He did not develop this concept, nor did he reference it, but given the interest in Tillich in Russian émigré circles, we cannot exclude that it came to Zenkovskii via this acquaintance.

Towards a Concept of Culture

As noted above, most of Fedotov's writings are historical analyses of topics from Russian cultural history. He left us rather few texts that address philosophical problems as such, although he was never afraid of drawing abstract, generalizing conclusions from his discussions, a tendency that made his oeuvre, after all, quite philosophical and theological. As for the theme of culture, two articles stand out due to their theoretical approach, and these are "The Holy Spirit in Nature and Culture" (1932, in the journal *The Way*) and "Eschatology and culture" (1938, in *The New City*). The editors of Fedotov's collected works describe the former as "one of his key culturological articles" and the latter even more strongly as "one of the foundational ones in the field of Christian culturology" [28. P. 364; 29. P. 448].

As the title "The Holy Spirit in Nature and Culture" indicates, Fedotov sees the Holy Spirit manifesting itself in both domains. Since the focus of this article is on the notion of culture, I will leave his discussion of nature out, just remark that although Fedotov rarely referred to the philosophical classics of German idealism, his speculations must be understood in the context of Schelling's *Naturphilosophie*, which figured so prominently in Russian religious idealism, in particular in the works of Solov'ev and Bulgakov. Like the two latter, Fedotov rejects the view of nature as dead matter; for the religious (but also aesthetic) gaze, nature is free [28. P. 233], and hence productive, as Schelling would have put it. Like Bulgakov, Fedotov, at least implicitly through how he develops his argument, detects a common ground between modern *Naturphilosophie* and the Orthodox Tradition [30].

Fedotov opens his article by observing that the topic of "nature and culture" lies outside what normally preoccupies theologians—although when taking into account modern protestant movements, this is not quite the case, not to mention Russian religious idealism. Meanwhile, Fedotov's discussion comes down to us quite theological in that it draws heavily on Biblical formulations and Christianity imagery. In addition, Fedotov subscribes to what he calls the "Hellenistic myth" about culture's "sacred origin." But this is only one—significant—side of the case. Fedotov goes on to claim that "Culture is first and foremost the activity of the human being—a human being placed between God and cosmos, but inspired by God to creative activity (*tvorchestvo*)" [28. P. 235]. Culture thus represents the human encounter with the divine, but in a particular fashion—as a responsive activity. According to Fedotov, culture is not to be understood in radical terms as the experience of revelations but as *inspired work*. Inspired work means not mechanical work, which seems to lie outside the domain of culture, as Fedotov conceives it—culture is always the result of inspiration. And as inspired, it bears the imprint of a divine spirit that is active outside the church, however defined.

In the Russian Orthodox tradition, several approaches to the relationship between religion and culture/art exist.⁴ We find fundamentalist currents that see

⁴ I rely here on Mikhail Suslov's account [31. P. 43—45].

culture as "corrupt" and as "temptations," which derive *iskusstvo*, art, from *iskus*, temptation. Here, culture is connected to the demonic. More moderate currents would argue that religion (Orthodoxy) forms the center of culture (Russian culture) and, therefore, also informs secular expressions. The Hesychast doctrine of divine energies serves as an explanation for such expressions. Moreover, they manifest themselves regardless of the artist or cultural worker's personal beliefs. Furthermore, whether a piece of art is truly "in line with God" is not for human beings to decide. Finally, some models see "culture" as deriving from the religious "cult." An exponent of this view in modern times was Pavel Florenskii, and it also surfaces in Fedotov's text [28. P. 236], though it does not play a central role for him. Florenskii was critical of modern, secularized art from the Renaissance onwards, whereas Fedotov's approach was broader and more inclusive. For instance, he opens up the possibility that it is not necessarily God who inspires creative work, but someone or something imitating him (Fedotov's example is the Devil [28. P. 237]). In more general terms, we might say with Paul Valliere that "human creativity responds to the divine ground of being" [4. P. 379] and that Fedotov's idea is a case in point. The modernity of Fedotov also comes to expression in that he acknowledges that art may benefit from violating inherited norms.

As noted, inspiration is one of two "principles" (*nachala*) of culture, and the other is work. Seeing culture in terms of work does connect it to sin; according to the biblical account of Genesis, work was God's punishment for the Fall. And as Fedotov notes elsewhere, culture is not part of "the Kingdom of God" [28. P. 238], it belongs to the earthly sphere. However, while work connects human beings to the earth, inspiration draws it towards the divine, and culture as the sum of the two represents their encounter.

By adding work to inspiration in the definition of culture, Fedotov achieves several things. First, it reads as an attempt to include socialist ideas into a Christian discourse, which was something that Fedotov pursued in several writings. Second, the notion of work makes cultural production more concrete but also more valuable as compared to how it appears in the thought of Nikolai Berdiaev. For Berdiaev, it is the creative act that matters, not cultural products. The latter become objectified and representations of failure. For Fedotov, cultural products are values and should be preserved.

Is nevertheless culture, as Fedotov understands it, a Christian phenomenon? As noted, the aspect of inspiration connects the earthly activity to the divine, but which divinity? He points out that there is no "formal" difference between the "structure" (*stroenie*) of Christian and heathen cultures, and he admits, moreover, that inspiration need not come from God. Culture has an ecclesiastical (or cultic) origin, but "in our secular age significant, creative work takes place outside the church" [28. P. 241]. Fedotov seems to regard Christian art "inside the church" as paradigmatic, yet, as the latter, it also serves as a *model* for all cultural creativity.

Towards the end of the article, Fedotov introduces a model of degrees or "steps of God-inspired human creativity." On the top, we find the kind of creativity

represented by saints, directly addressing the Holy Spirit. Next follows cultural forms developed inside the church (liturgy, church art, speculation (*umozrenie*)), which are accomplished by those taking an active part in the church, that is not only saints but more generally devoted Christians. One step further down, we encounter works of art that can be considered Christian but not expressions of firm belief or revelations; rather, they often describe moments of sin and fall. Fedotov does not provide examples at this point, but earlier in the article, he mentioned the poetry of Dante and Rainer Maria Rilke as experiences of death, the horror of life but also of complementary compassion, and thus Christian in that it has the Holy Spirit as its "muse" [28. P. 240]. According to Fedotov, what is at work here is the "criterion of the cross," which may be understood, I would suggest, in existential terms as seriousness and care.

However, Fedotov proceeds even one step further down, to "secular creative work, cut off from the church." In contrast to explicitly Christian creative work, it has "no criteria" or canon, and, as already noted, it is free to violate canonic norms. "It may be sinful and pure, subversive and life-creating—not rarely at the same time, in the same creation" [28. P. 243]. At the lowest level, we finally find the creative work of the heathen human being, who does not know Christ, but even this work may result from divine inspiration. As a general conclusion, Fedotov metaphorically maintains that even at the very bottom of the hierarchy, the "road to Calvary" may be discernible. And most importantly, no steps are void of divine inspiration. For all forms holds that creative work "preserves its religious meaning in the fate of the creative personality itself" [28. P. 243]. As we can see, Fedotov does indeed distinguish—the gifts of the Holy Spirit are not distributed regardless of their reception. And yet where is creative work, there is also an inspiration of divine origins and hence religiosity.

In "The Holy Spirit in Nature and Culture," we see that Fedotov is inclined to perceive a religious meaning in all forms that can be regarded as "inspired work." Although he seems to be more sympathetic to the art of Dante and Rilke than to purely secular art, he is open to transgressive and subversive forms as well. Culture is creativity, and as long as creativity is present, it is an expression of divine inspiration. This seems to be the main premise for Fedotov's reasoning, and to see human creativity and activity in terms of religiosity connects him with broader tendencies in modern Russian religious thought [32]—but also in West-European thought.

Fedotov's 1938 article "Eschatology and Culture" raises the question as to what the meaning might be of our earthly strivings in light of the Christian doctrine of the end of the world and the Second Coming. Russian religious thought of the late nineteenth and early twentieth century generally held that the Christian conception of history preserved the meaning of individual lives and efforts, in contrast to the utopian ideology of "progressivism."⁵ Fedotov maintains that production, creation,

⁵ For examples of this view, see my *Reformulating Russia* [1. P. 172, 230].

and creativity contribute to life here and now. They might also be contributing to the "heavenly Jerusalem," but this lies beyond our capacity to recognize. The building of the earthly "new city"—which was also the title of Fedotov's journal (*Novyi grad*)—is in any case legitimate provided that it bears the sign of religious inspiration. For Fedotov, the distinction between the earthly and heavenly spheres was essential, quite in line with Evgenii Trubetskoi's critique of his utopian contemporaries Bulgakov and Berdiaev [33]. The heavenly Jerusalem, Fedotov claims, "is discernible for us beyond the boundaries of history as the completion of all human culture" [29. P. 217]. In keeping with Berdiaev, still, Fedotov too, held that "God's Kingdom will not come without human efforts, feats, struggle. God's Kingdom is a divine-human task" [29. P. 219]. Employing Solov'ev's concept of *bogochelovechestvo*, Fedotov sees salvation as a divine-human collaboration, and the human contribution is cultural work.

Human beings should work seriously—they should be "on the post," be it in schools, libraries, or monasteries.⁶ These would all be examples of a "religious attitude to serving" [29. P. 222]. Fedotov stresses that we should work as if the current day was the final day of our lives, and at the same time, as if we had eternal life. What Fedotov seems to suggest here is that we should continually and eagerly work and create and that all our efforts remain meaningful in a world-historical perspective. The purpose, so it seems, is to warn against indifference, which would be something of a cardinal sin in this regard. Fedotov calls for an attitude to a life resembling what Tillich called "ultimate concern," or in Fedotov's own words: a "spiritual orientation (*ustanovka*)" [29. P. 223]. This spirituality may be read out of human cultural expressions, but for Fedotov, it is also a choice that humans are free to perform.

The Russian Religious Mind

A significant part of *The Russian Religious Mind* is an English translation of the *Saints of Ancient Russia*. The latter came out on YMCA Press in Paris in 1931, whereas the English version came in two volumes on Harvard University Press, the first in 1946 and the second posthumously in 1966. The first volume bears the subtitle *Kievan Christianity*, but it was only after the second volume, *The Middle Ages*, had been issued that "volume 1" was added to the first. In addition, new subtitles specified the centuries dealt with in both volumes.

The Saints of Ancient Russia was a relatively short book, *The Russian Religious Mind* — a two-volume edition, so it goes without saying that the latter is significantly expanded. Both works are centered on a story of Old-Russian saints from the princes Boris and Gleb plus Feodosii of the Caves Monastery up to Nil of Sora and Iosif of Volokolamsk. They end with the emergence of the Russian Empire and summarize tendencies in Russian spirituality well into the nineteenth century. One major difference between the two editions is that the English-language version

⁶ Knowledge-production and science are an essential part of a culture, as Fedotov also stressed in "The Holy Spirit in Nature and Culture" [28. P. 236].

contains far more context and background, segments that draw, for instance, on Fedotov's 1935 book *Spiritual Verses*. It also includes far more figures, for example, the "Russian Byzantinists" Klim Smoliatich, Kirill of Turov, and Ilarion of Kiev. In the introduction to *The Russian Religious Mind*, Fedotov describes both *Saints of Ancient Russia* and *Spiritual Verses* as "preliminaries to the present work." However, in my view, the English version remains, after all, closer to *Saints of Ancient Russia* in that it is structured according to the same narrative, whose core is the saints and the development of sainthood in Medieval Russia.

Also, new conceptual perspectives were included in the English version, first and foremost that of "kenoticism," which is the title of the section on Boris and Gleb and Feodosii. Although we find one occurrence of "kenosis" in the *Saints of Ancient Russia* as well, Fedotov did not use it there as a framework for the description of the first Russian saints. The English version serves to accentuate more strongly his interpretation of the new, "evangelical" attitude to the Christian message that he detected in the lives of the saints: their humanization of Christ's divine figure and their imitation of it. Jostein Børtnes has suggested that Fedotov's use of "kenoticism" in *The Russian Religious Mind* draws on Western sources, more specifically on a liberal theology that was very far indeed from the medieval religious mind [34]. Although kenosis was used by other modern Orthodox theologians too, most notably Mikhail Tareev, the source of inspiration was German protestant theology here as well [35]. This serves as another indicator of the proximity between the approaches of Fedotov and Western protestant thinkers.

However, a major difference between the Russian and English versions of the study of early Russian sainthood is the audience they targeted. *Saints of Ancient Russia* opens with the following proclamation: "To study the history and religious phenomenology of Russian holiness (*sviatost'*) is one of the most urgent tasks of our Christian and national revival today" [36. P. 5]. In the situation in which it was written, with increasing persecutions of believers in the homeland, it was the Russian émigré community that became the main addressee of this task: to understand the full meaning of the Russian-Orthodox heritage and be prepared to implement it for the sake of a future post-Bolshevik Russia⁷.

The Russian Religious Mind, quite naturally, does not open in this way but introduces itself as a scholarly work on the "history of Russian religious consciousness" or "mind" [37. P. IX], and, towards the end of the Introduction, as a book addressed to "American readers" [37. P. XV]⁸. Fedotov emphasizes that he studies the "subjective side of religion," that is, the human attitude to God, in the fullest possible sense and with a focus on what is meaningful. Or, to use Clifford Geertz's term, he provides a thick description of it [38]. Fedotov's starting point is that we must understand the religious personality (most notably the saints) to understand cultural life more generally, that is, the religious human being's

⁷ I develop this argument in my *Reformulating Russia* [1], which analyses the 1931 version of Fedotov's work.

⁸ In addition, Fedotov continues his scholarly polemics with fellow emigres and former colleagues at the St Sergius Institute in Paris [6. P. 10].

encounter with the divine.⁹ This response involves ethics, experience, action. These aspects may be discernible also in dogmas, liturgy, sacraments, and church regulations, which nevertheless form the "objective side of religion." Fedotov's chief interest lies in the "subjective side." An additional aim of this work was to make what appears as objective subjective again, to explicate the experience that once stimulated what has been handed down to us by tradition. For Fedotov, this involved looking behind the forms Ancient Russia took over from Byzantium. Fedotov's attitude to "Byzantinism" was quite negative.

In the introduction, Fedotov puts his approach into perspective. He contrasts it to that of Karl Barth, who "breaks sharply with the humanism of the nineteenth century." Barth's approach starts with God, with God's call to the human being, and thus not with the human being itself. Fedotov's focus, by contrast, is on "man's response to God" in shifting contexts. In an important passage, Fedotov juxtaposes his approach to that of Barth: "I do not deny the supernatural, divine character of Christianity as a religion of revelation. But I believe that its realization begins with human response to Grace. The history of Christianity is the history of this response; its culture is the culture of this experience. History and culture are, in essence, human" [37. P. X—XI]. What Fedotov does here, in my view, is to present his project as a theology of culture, without applying that concept or referring to Tillich, but partly by polemicizing with Tillich's main opponent, Barth. Interestingly, Fedotov himself suggests that his approach "may appear not sufficiently up-to-date," whereas I would argue that he rather sides with the liberal side in a major theological debate of the first half of the twentieth century, which was still active by the time Fedotov wrote his work, although Barth by the middle of the century had gained hegemony in the Protestant world.

In general, Fedotov makes few references to Tillich in his writings. Those we come across deal mainly with Tillich's socialist ideas, to which Fedotov was sympathetic. References to Barth are more frequent, and they are, as indicated above, mostly critical. As for *The Russian Religious Mind*, Fedotov cites as an inspiration a representative of the modernist movement in Catholicism that was "strangled" but nevertheless survived as a scholarly approach, namely Abbé Brémond's *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*. In addition, he maintains his admiration for Arsenii Kadlubovskii's *Essays on the History of Ancient Russian Lives of the Saints*, whom Fedotov argued had succeeded in overcoming the source-critical approach of Vasilii Kliuchevskii's doctoral thesis *Old Russian Lives of the Saints as a Historical Source*. Kadlubovskii's main achievement was his focus on *ideas* and hence spiritual life [1. P. 108—113].

As for his source criticism, Fedotov appears rather naïve to the reader when he writes, "I let the sources speak for themselves, with unexpected and overwhelming results" [37. P. XIII]. One thing that Fedotov has been criticized for is that he insufficiently acknowledged the Orthodox, Byzantine heritage in his sources, most

⁹ This source-based study of religious mentality was the legacy of Fedotov's teacher, Ivan Grevs [39. P. 52].

notably in the lives of the saints. He read them too literally or even realistically. What was thereby lost was the complementary dimension to kenosis: glorification. To detect the glorification dimension in the sources requires knowledge of genre and rhetoric [34]. In any case, as Fedotov goes on, he proceeds from this seemingly naïve position. First, he distances himself from most studies written by Russians; he characterizes them as suffering "from partiality and preconceptions" and as making judgments according to their "own religious and political standards." Foreign observers, in turn, have often been, to use a more recent characterization, *orientalizing* in their exaggeration of "a few striking features" [37. P. XIV]. Fedotov's approach aims at a synthetic interpretation of the given culture. This synthesis acknowledges "unity in multiformity." It is based on a series of selected individual manifestations, but the final portrait must account for diverging tendencies, or "duality,"¹⁰ and thus for the full complexity and contradictions of the history of the given object (Russian spirituality). This procedure enables the final goal of "synthesis" [37. P. XV], which must be understood not in a Hegelian sense as sublation [6. P. 11—12] but as the interpreter's final portrait of a culture, clearly advancing beyond individual sources.

Conclusions

Fedotov regards his project as it appears in *The Russian Religious Mind* as an attempt to proceed from a preparatory stage of collecting and studying sources to "the problem of the history of spiritual life," which would also be the "analytical stage" that culminates in the above-mentioned "synthesis." At the same time, this synthesis is envisioned as a new starting point, which is "preliminary, clearcut, provocative" [37. P. XV]. Thus, this synthetic effort represents the beginning of a new area in the comprehension of spiritual life, which I propose to view in terms of a "theology of culture," though in a historiographical form. A new *Kulturwissenschaft*, theology of culture constructs its object and makes it meaningful by focusing on what Tillich would call "substance" or *Gehalt*. For Tillich, this was not limited to expressions of belief or quests for belief. It also included secular expressions, but they were approached from a religious point of view. Fedotov's study of the Russian religious mind is indeed about expressions of firm belief (in the lives of the saints). However, it also contains a more general program for studying religion as a response to the experience of grace, which resonates with Tillich's theology of culture as the interpretation of the experience of the absolute. And as we have seen above, neither Fedotov was alien to apply a religious perspective to secular expressions. For both, finally, this type of analysis had synthetic ambitions and was a program for a new approach to culture [22. P. 22, 28]. The horizon of their interpretations of the past was the future.

The analysis pursued in this article supports, moreover, studying Russian thought from a pan-European perspective. Not only because of the obvious Western

¹⁰ In his "Letters on Russian Culture" of 1938, Fedotov similarly proposed "polarity" as the appropriate analytical perspective for analyzing Russian culture. [40. P. 363].

impact on Fedotov at various stages of his professional life and because of the huge impact Fedotov himself has had on understanding the Russian religious mind. Above all, the development of his thought suggests that he was part of a broader idealist approach to culture, religion, and cultural creativity and that he, therefore, should not be studied within local "Russian" contexts only, which would easily lead to "methodological nationalism," i.e., "the assumption that the nation/state/society is the natural social and political form of the modern world" [41. P. 302]. By contrast, Fedotov's thought and Russian religious idealism more generally defy regarding the nation as the natural unit for analysis since they are part of developments that have a truly transnational character.

References

- [1] Mjør KJ. *Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers*. Leiden: Brill; 2011.
- [2] Moyn S. *Christian Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 2015.
- [3] Oppo A. *Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker*. Boston: Academic Studies Press; 2020.
- [4] Valliere P. The Theology of Culture in Late Imperial Russia. In: Steinberg M, Coleman H, editors. *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*. Bloomington: Indiana University Press; 2007. P. 377—395.
- [5] Mjør KJ. Universalizing Idealism: The Cross-Cultural Case of Russian Religious Thought. *Global Intellectual History*. 2021;6(5); 672—689.
- [6] Antoshchenko AV. "Vizantizm" v interpretatsii G.P. Fedotova. *Vestnik slavianskikh kul'tur*. 2017;44:7—20. (In Russian).
- [7] Serbinenko VV. Opravdanie kul'tury: Tvorcheskii vybor G. Fedotova. *Voprosy filosofii*. 1991;8:41—53. (In Russian).
- [8] Smirnov IP. Opravdanie natsii kul'turoi kak osnova istoriosofii G.P. Fedotova. *Vestnik PSTGU, series 2: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*. 2020;94;59—73. (In Russian).
- [9] Ringer FK. *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; 1969.
- [10] Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*. 1969;8(1):3—53.
- [11] Whatmore R. *What is Intellectual History?* Cambridge: Polity; 2016.
- [12] Moyn S, Sartori A, editors. *Global Intellectual History*. New York: Columbia University Press; 2013.
- [13] Setschkareff W. *Schellings Einfluß in der russischen Literatur des 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*. Leipzig: Harrassowitz; 1939.
- [14] Kamenskii ZA. *Russkaia filosofiia nachala XIX veka i Shelling*. Moscow: Nauka; 1980. (In Russian).
- [15] Pustarnakov VF, editor. *Filosofiia Shellinga v Rossii*. St Petersburg: RKhGI; 1998. (In Russian).
- [16] Malia M. *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*. Cambridge Mass.: Harvard University Press; 1999.
- [17] Werner M, Zimmermann B. Beyond Comparison: *Histoire Croisée* and the Challenge of Reflexivity. *History and Theory*. 2006;45(1);30—50.
- [18] Thorup M. Taget uf af sammenheng: Om kontekst i idéhistorie. *Slagmark: Tidsskrift for idéhistorie*. 2013;67:77—108.

- [19] Byford A, Doak C, Hutchings S. Introduction: Transnationalizing Russian Studies. In: Byford A, Doak C, Hutchings S, editors. *Transnational Russian Studies*. Liverpool: Liverpool University Press; 2020. P. 1—34.
- [20] Pocock JGA. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press; 2009.
- [21] LaCapra D. Intellectual History and Defining the Present as "Postmodernism." In: Hassan I, Hassan, S, editors. *Innovation/Renovation: New Perspectives on the Humanities*. Madison: University of Wisconsin Press; 1983. P. 47—63.
- [22] Tillich P. Über die Idee einer Theologie der Kultur. In: Tillich P. *Gesammelte Werke*, vol. 9: *Die Religiöse Substanz der Kultur*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk; 1967. P. 13—31.
- [23] Tillich P. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press; 1959.
- [24] Rozanov VV. *Legenda o velikom inkvizitore F.M. Dostoevskogo*. St Petersburg. (In Russian).
- [25] Tillich P. Dialekticheskaia teologija (K. Bart). *Put': Organ russkoi religioznoi mysli*. 1925;1;113—118.
- [26] Valliere P. The Influence of Russian Religious Thought on Western Theology in the Twentieth Century. In: Emerson C, Pattison G, Poole RA, editors. *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press; 2020. P. 660—676.
- [27] Zenkovskii VV. *Istoriia russkoi filosofii*, vol 1. Paris: YMCA Press; 1948. (In Russian).
- [28] Fedotov GP. *Sobranie sochinenii v dvenatsati tomakh*, vol. 2: *Stat'i 20—30 rr. iz zhurnalov "Put'," "Pravoslavnaia mysl'," i "Vestnik RKhSD"*. Moscow: Martis; 1998. (In Russian).
- [29] Fedotov GP. *Sobranie sochinenii v dvenatsati tomakh*, vol. 7: *Stat'i iz zhurnalov "Novaja Rossiia," "Novyi grad," "Sovremennye zapiski," "Pravoslavnoe delo," iz al'manakha "Krug," "Vladimirskogo sbornika"*. Moscow: Sam & Sam; 2014. (In Russian).
- [30] Bulgakov SN. Priroda v filosofii Vl. Solov'eva. In: *Sbornik pervyi: O Vladimire Solov'eva*. Moscow: Put'; 1911. P. 1—31. (In Russian).
- [31] Suslov M. The Russian Orthodox Church in Search of the Cultural Canon. *Transcultural Studies*. 2016;12:39—65.
- [32] Coates R. *Deification in Russian Religious Thought: Between the Revolutions, 1905—1917*. Oxford: Oxford University Press; 2019.
- [33] Trubetskoi, EN. Staryi i novyi natsional'nyi messianizm. *Russkaia mysl'*. 2012;3:82—102. (In Russian).
- [34] Børtnes J. Russkii kenotizm: K pereotsenke odnogo poniatiiia. In: Zakharov VN, editor. *Evangel'skii tekst v russkoi literature XVIII—XX vekov: Tsitata, reministsentsiia, motiv, siuzhet, zhanr*. Petrozavodsk: PGU; 1994. P. 61—65.
- [35] Röhrig HJ. Zum Begriff "Kenosis" in der russischen Theologie. In Thiergen P, editor. *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat*. Köln: Bohlau; 2006. P. 319—332.
- [36] Fedotov G.P. *Sobranie sochinenii v dvenatsati tomakh*, vol. 8: *Sviatye drevnei Rusi*. Moscow: Martis; 2000. (In Russian).
- [37] Fedotov G. *The Russian Religious Mind: Kievan Christianity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; 1946.
- [38] Geertz C. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books; 1973.
- [39] Nethercott F. *Writing History in Late Imperial Russia: Scholarship and the Literary Canon*. London: Bloomsbury; 2020.

- [40] Fedotov G.P. *Sobranie sochinenii v dvenatsati tomakh*, vol. 6: *Stat'i iz zhurnalov "Novyi grad," "Sovremennye zapiski," "Novaia Rossiia."* Moscow: Sam & Sam; 2013. (In Russian).
- [41] Wimmer A, Schiller NG. Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks*. 2002;2(4);301—334.

About the author:

Mjør Kåre Johan — PhD, Research Librarian, Western Norway University of Applied Sciences, Associate Professor of Russian, University of Bergen, Bergen, Norway (e-mail: kare.johan.mjor@hvl.no).

Георгий Федотов как теолог культуры

Коре Йохан Мьёр^{1,2}✉

¹Университет прикладных наук Западной Норвегии,

Берген, Норвегия,

²Бергенский университет,

Берген, Норвегия,

✉kare.johan.mjor@hvl.no

Аннотация. В статье рассматривается понятие культуры в работах Георгия Петровича Федотова. Анализ сосредоточен на двух статьях Федотова, опубликованных в русских эмигрантских журналах, — «Святой дух в природе и культуре» (1932) и «Эсхатология и культура» (1938), а также в его magnum opus «Русская религиозная мысль» (1946). Автор статьи предлагает рассматривать идеи Федотова как теологию культуры, поскольку сам ученый приписывал религиозный смысл культурным продуктам и их производству. Таким образом, Федотов понимал культуру в религиозной структуре как человеческие переживание и реакцию на божественное, хотя и не обязательно находящиеся в зависимости от твердой веры. Восприятие Федотова как теолога культуры позволяет сравнить его с другими мыслителями на культурном градиенте Запад-Восток, например, с Паулем Тиллихом, и вписать его в контекст пост-шеллингианской общеевропейской идеалистической традиции, в которую анализ религиозного опыта и воображения русских мыслителей (начиная с Вл. Соловьева и далее) внес существенный вклад. Автор статьи обсуждает поднятые вопросы с точки зрения глобальной интеллектуальной истории, *histoire croisée*, и транснационализированных российских исследований.

Ключевые слова: Г.П. Федотов, русская мысль, всемирная интеллектуальная история, Пауль Тиллих, теология культуры, философия культуры, идеализм

История статья:

Статья поступила 07.12.2022

Статья принята к публикации 22.01.2022

Для цитирования: *Mjør K.J.* Georgii Fedotov as a Theologian of Culture // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 15—29. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-15-29>

Сведения об авторе:

Мьёр Коре Йохан — PhD, библиотекарь-исследователь, Университет прикладных наук Западной Норвегии, доцент, Бергенский университет (e-mail: kare.johan.mjor@hvl.no).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-30-40>

Research Article / Научная статья

The Biblical Theme in the Historical Monographs of Georgy P. Fedotov

Alexey A. Gaponenkov¹, Alexander S. Tsygankov²✉

¹Saratov State University named after N.G. Chernyshevsky,
83 Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russian Federation,

²RAS Institute of Philosophy,
12–1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation,

✉m1dian@yandex.ru

Abstract. The article stresses that Georgy P. Fedotov's systematic reference to the Bible enabled him in his historical monographs (*Abelard, St. Filipp Metropolitan of Moscow, Saints of Ancient Russia, Spiritual Poems*) to reconstruct the spiritual reality of past eras and symbolically perceive the present. Fedotov intended to know *The Gospel in History*, Russian religiosity, exploring it on the material of hagiographies of saints, spiritual poems, folk faith, apocrypha, and prologues. Fedotov considered the history of Russian culture in terms of a "living chain," an integral phenomenon existing due to the Holy Scriptures and Holy Tradition. However, "The sacred tradition of the Church is included in the general stream of historical tradition, all complex, always muddy, human weaving truth and falsehood." Fedotov raised the question of the relationship between scientific criticism and biblical exegetics: how can we reconcile exegetics of sacred texts, which assume that the Bible is an inspired book, and historical criticism, which by its very nature cannot share such a position, being aimed at comprehending objective historical reality? He solved it convincingly practically through hermeneutic religious analysis of hagiographic monuments and spiritual verses. In his *Spiritual Poems* Fedotov explores folklore material compared to biblical texts, hagiographies, and apocrypha, to comprehend the peculiarity of religious "Weltanschauung" and popular orthodoxy. In spiritual verses, there was a transformation of biblical images (Christ, the Virgin Mary, the Last Judgment) under the influence of folk faith with pagan features. In folklore texts, Fedotov reveals how Christ, from savior and redeemer, turns into a king and dreadful judge. The image of the Mother of God merges in the popular consciousness with the image of the mother earth, suffering from people. Eschatological prophecies are based on impressions from icons, frescoes, and lubok pictures. Fedotov's historical monographs illuminate various aspects of Russian religious consciousness regarding Holy Scripture, considering dogmatic biblical exegetics and historical criticism. All the mentioned facts allow us to assert that Fedotov was the leading secular biblical scholar of the Russian diaspora.

Keywords: Holy Scripture, biblical studies, Georgy P. Fedotov, exegesis, hagiology, historical criticism, spiritual poetry

© Gaponenkov A.A., Tsygankov A.S., 2022



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

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR according to the research project № № 21-011-44221 Theology.

Article history:

The article was submitted on 24.10.2021

The article was accepted on 10.01.2022

For citation: Gaponenkov AA, Tsygankov AS. The Biblical Theme in the Historical Monographs of Georgy P. Fedotov. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):30—40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-30-40>

In the creative legacy of the Russian émigré thinker Georgy P. Fedotov, the exegetical component has an essential and currently underestimated significance¹. For Fedotov, as for most Russian thinkers who were forced to leave their homeland after the revolutionary events of 1917, the Holy Scripture and the Sacred Tradition were not simply a tribute to tradition and spiritual experience gained in the course of personal formation within a particular cultural and historical context of the late 19th and early 20th centuries, but often the semantic center of the entire creative and religious-philosophical formation². The Bible is thus the book that, in Fedotov's case, makes it possible not only to make sense of the present and make predictions for the future³ but also to reconstruct the spiritual reality of past eras. Contemporaries and researchers have repeatedly noted that the object of all Fedotov's work is *holiness*, which in turn goes back to the Bible. He looked for holiness in the monuments of Russian religiosity — ancient Russian hagiographies of saints, spiritual poems, and folk faith. As a medievalist, having attended seminars of Ivan Grevs and Ferdinand Lot, Fedotov was also well acquainted with Western hagiology.

¹ At the same time, the very importance of biblical texts and Orthodox tradition in Fedotov's thought has never been questioned. For instance, as early as 1991, Academician N.I. Tolstoy wrote about the publication of *Poems of the Spiritual*. Tolstoy referenced the publication of *Spiritual Poems*, stating that "it is written from strictly Orthodox-theological positions, using theological terminology and relying on theological dogmas" (Tolstoy N.I. A few words about the new series and G.P. Fedotov's book "Spiritual Poems". In: G.P. Fedotov's *Spiritual Poems* (Russian Folk Faith by *Spiritual Poems*). Moscow: Progress, Gnosis; 1991. P. 9).

² Fedotov's standpoint is close to that of Protestantism: "As important as sacred tradition is in Orthodoxy (in contemporary theological schemes it also *includes* Holy Scripture), the tradition of the Church remains indefinite in its boundaries. It has no canon of its own, like the Word of God. It is preserved in the books of the Fathers, worship, iconography, modern theology, and the religious consciousness of the faithful people. None of these traditional sources (except the dogmatic determinations of the Ecumenical Councils) is thought to be infallible. The sacred tradition of the Church is included in the general flow of the historical tradition, which is complicated, always murky and humanly weaves together truth and falsehood" (G. P. Fedotov. *Orthodoxy and Historical Criticism*. In: G.P. Fedotov. *Collected Works in 12 volumes*, vol. 2: *Articles 1920—1930 from the journals «Path», «Orthodox Thought» and «Bulletin of RCSD»*. Moscow: Martis; 1998. P. 220

³ The ability to sometimes very accurately predict the future, inherent in Fedotov, was rightly noted by Fr. Alexander Men: "History taught him, allowed him to be a prognosticator (not history itself, of course, but a careful and objective approach to events). Men A. *Georgy Fedotov*. URL: <http://www.vehi.net/men/fedotov.html> (accessed on September 10, 2021).

Nevertheless, what guided Georgy Fedotov in his work when he turned to biblical texts and tradition? Why and how did he apply biblical exegesis and the interpretation of the holy fathers to the knowledge of the spiritual past, and what substantiates their necessity in Fedotov's studies in principle? In what follows, we will try to determine what importance Fedotov's exegetical work played in his 1920s and 1930s studies⁴. We will focus mainly on the thinker's monographic works devoted to the problems of Russian religiosity.

It should be noted at once that biblical exegesis and the very principle of viewing and interpreting historical events and spiritual reality in connection with the Scripture or even through its prism were characteristic not only of Fedotov's émigré period of life and work, which began in 1925 but can also be easily found in his earlier historical and journalistic writings. Thus, already in his 1918 article on the Treaty of Brest-Litovsk, he wrote: "Now that thought is persistently searching for all the most distant roots of the events that led to Russia's destruction, let it not seem farfetched to suggest the proposed convergence: The Slavonic Bible — and the Treaty of Brest-Litovsk. The connection with the past is infinitely deeper than our contemporaries realize. Breaking with the fathers and the faith of the fathers, more often than not, only newly asserts this faith" [1. P. 110].

Thus, Fedotov doesn't argue the reception of symbolic interpretation of the present through the Bible's text, which is quite typical for Christian thought. He proposes to search for the origins of the present in the spiritual past of the Russian people, inextricably linked to the biblical Church Slavonic text⁵, tradition and "the faith of the fathers." "Hence the great importance," Fedotov continues, "of *The Gospel in History*" precisely as a book, as a literary fact [1. P. 110]. Biblical exegesis is thus the key to understanding the spiritual reality of the past, and it is, in turn, inextricably linked to the present. Therefore, understanding *The Gospel in History* and the Bible in general, hagiographic literature, apocryphal tradition, and folk faith as they were present in the spiritual culture of past eras makes it possible to understand the actual historical reality and spiritual reality. In this regard, Fedotov views the history of Russian culture as a "living chain," as he writes about it in his pre-Emigration article *The Face of Russia* (1918): "The face of Russia

⁴ The decade in Fedotov's émigré life from 1925 to 1935, S.S. Bychkov singles out as "the most fruitful in creative terms: "For the first year at St. Sergius Institute, he taught Western Religion. After Bishop Veniamin Fedchenkov, who had taught hagiology, left the Institute, Fedotov took over this subject. The results of his study of ancient Russian holiness were his books — St. Filipp Metropolitan of Moscow (1928) and a masterpiece of hagiology, *The Saints of Ancient Russia* (1931), as well as *And There Is and There Will Be* (Reflections on Russia and the Revolution) (1932), *The Social Meaning of Christianity* (1933), *Spiritual Poems* (1935)" (Bychkov S.S. Georgy Petrovich Fedotov (biographical sketch). In: G.P. Fedotov. *Collected Works in 12 vols, vol. 1: «Abelard» and Articles 1911—1925*. Compiled by S.S. Bychkov, notes by M.G. Galahtin. Moscow: Martis; 1996. P. 32).

⁵ The advantages and disadvantages of the Slavic and Russian languages of the Bible in history, for the present, and in the life of the people, Fedotov outlined in his article "Slavic or Russian in Divine Service" (Put'. 1938. No. 57).

cannot be revealed in one generation, modern to us. It is in the living connection of all obsolete genera, like a musical melody alternating dying sounds. Fall, emaciation of one epoch — let our epoch — only grimace, for a moment distorted a beautiful face, if the future will connect with the past in a living chain" [2. P. 107].

As was shown by Fedotov in his 1918 article, such an interest in *The Gospel in History* would play a key role in his later creative biography. However, it may have been closely linked to the thinker's childhood experiences. Thus, in 1935, after completing such works as *St. Filipp Metropolitan of Moscow* (1928), *The Saints of Ancient Russia* (1931), and *Spiritual Poems* (1935), Fedotov spoke of "having the same Christ I knew as a child. I did not invent Him. He was given to me by the whole Orthodox environment in which I lived (not by my mother): the icons, the lubok pictures of the Last Judgment, the liturgics, the dampness, and coldness of Voronezh churches (the terrible Onufriy). From the Gospel came only what went in harmony with this church world (Last Judgment, woe to all)" [3. P. III]. It is also vital to note that the above-mentioned understanding of culture as a "living chain," as a certain holistic phenomenon existing owing to Holy Scripture, can also be found in Fedotov's first major historical work on the 12th-century French scholastic philosopher Pierre Abélard (*Abelard*, Pg, 1924). There different — often antagonistic — approaches to the Bible and Church in Western Europe from the reform of Pope Gregory VII (11th century) to Thomas Aquinas (13th century) are considered by Fedotov in their integrity defined by the Holy Scriptures and Tradition [4. P. 186—187]. Hence the exceptional importance that biblical exegesis has for Fedotov in a historical retrospective: it is with its help, with the help of understanding *The Gospel in History*, how sacred and church texts have been interpreted and understood by past epochs, that one can understand culture itself both in its past and present. Any culture, according to Fedotov, "is defined by the nature and degree of its religiosity. Concerning Russia, the issue of the origins and roots of the spiritual life of the people has been transformed into studying the peculiarities of Christian principles and values in national culture" [5. C. 251]. However, such *retrospective exegesis* becomes possible only through exceptional knowledge of biblical texts, the history of the church, its tradition, hagiographic and apocryphal literature, which can mainly be seen in the work devoted to the biography and work of Abélard⁶.

We can say with all conviction that Fedotov was distinguished by an excellent knowledge of the Bible and a brilliant erudition in church history and hagiology, and his ability to grasp the meanings of the Old and New Testaments, which he used widely in his historical research. For example, in his first significant book of the émigré period, *St. Filipp Metropolitan of Moscow*, comprehending Ivan the Terrible's views on the nature of tsarist power and its relationship to the clergy and the church, the thinker notes that the Tsar "Ivan sought corroboration of his

⁶ Ref., for instance, Fedotov's reasoning on Abélard's attitude to "courtly" love: G.P. Fedotov. In: G.P. Fedotov. *Collected Works in 12 vol.* Vol. 1: "Abelard" and Articles 1911—1925. P. 237—238.

anti-clerical idea in the Bible as well" [6. P. 97]. The biblical "exegesis" of Ivan the Terrible is recognized by Fedotov as one-sided, lacking integrity; such an approach does not come from the Bible itself, but rather from hypothetical "state considerations" (whereas the sacred texts, as Fedotov argued in his work *The Social Meaning of Christianity* (1933), — and the Gospel itself "must be understood as a whole. Its individual sayings contain only particular truths") [7. P. 296]. For the thinker who aspires to investigate *The Gospel in History* and relies on exegetical interpretation of biblical texts, the absence of "integrity" in Ivan the Terrible's views does not seem accidental. On the contrary, it is a consequence of that spiritual phenomenon described by Fedotov as "the tragedy of Old Russian holiness," that is, the fading of mystical direction in Russian monasticism by the mid-16th century. That take is revealed in detail in his subsequent major work, *The Saints of Ancient Russia* (1931).

The very need for this study is justified by the fact that "the study of Russian holiness in its history and its religious phenomenology is now one of the urgent tasks of our Christian and national rebirth. In Russian saints we honor not only the heavenly patrons of holy and sinful Russia: in them, we seek revelation of our spiritual path. We believe that every nation has its religious vocation and, of course, it is most fully realized by its religious geniuses" [8. P. 5]. As before, Fedotov proceeds from the premise that the present is closely interconnected with the past and that to understand it, one must first comprehend a bygone era. In *The Saints of Ancient Russia*, Fedotov's biblical exegesis and deep knowledge of hagiographic literature are vividly combined with a generalizing, typologizing approach (it is not accidental that some researchers consider Fedotov as the de facto creator of a scientific typology of Russian sainthood [9]). In Fedotov's book, the Old Russian saints are presented to the reader, on the one hand, as continuers of the existing Christian tradition and, on the other hand, as representatives of Russian religiosity, within which the characteristic historical forms of Christianity were developed. The crucial role in Fedotov's comparative method, which is applied in this work, is played not so much by Holy Scripture as by tradition-especially hagiographic literature-which enables the author to consider types of Russian holiness in a broader historical-church and cultural context. Thus, Fedotov managed to identify on the general background of representations about holiness, characteristic primarily for the Eastern tradition, "a special, Russian type of holiness, within which were allocated subtypes, and then personal features of individual saints" [10. P. 19].

However, how are academic, critical studies of *The Gospels in History* and hagiographic literature possible if the latter contains vivid accounts of miracles that are impossible from a secular-scientific point of view? How can we reconcile exegetics of sacred texts, which assume that the Bible is a divinely inspired book, and historical criticism, which by its very nature cannot share such a position, being aimed at comprehending objective historical reality? Or, in Fedotov's own words, "If heaven descends to earth, if the sacred permeates historical flesh, do the lines

between history and legend not become blurred? The earthly life becomes wondrous through and through. Biography becomes hagiography, a portrait becomes an icon. Heroified images of the ascetics of the Kingdom of God displace people of flesh and blood. History becomes impossible" [11. P. 219].

It was to these methodological questions that Fedotov devoted his program article, *Orthodoxy and Historical Criticism* (Put'. 1932. No. 33), published after the appearance of his first two major émigré works about Old Russian holiness. A historian-researcher, as Fedotov points out, must not deny the supernatural fact itself, the miracle which has been recorded in the sources, but which, for one reason or another, does not correspond to his personal experience, or rather his common sense, employing which he can quite confidently construct hypotheses in the field of social and political life. The spiritual life of the past, on the other hand, cannot be grasped by appeal to common sense, but neither can it be ignored because it does not correspond to it. "The question of the miracle," the thinker writes, "is a question of the order of religion. No science — least of all the historical science — can resolve the question of the supernatural or natural character of a fact. The historian can only state a fact, which always permits not one but many scientific or religious explanations. He has no right to eliminate a fact just because the fact is out of the boundaries of his personal or average life experience" [Ibid. P. 223]. Here Fedotov also directly enquires the relationship between historical scientific criticism and biblical exegetics, which deals with texts of Holy Scripture recognized as divinely-inspired⁷. According to the thinker, in Orthodoxy, *the question of criticism in biblical exegetics* has not yet been raised in principle, and Orthodox thought has achieved its greatest successes in the study of church history⁸. In the article, Fedotov postponed the issue of the relationship between biblical exegetics and historical (philological) criticism to the future, pointing out that, obviously, several exegetical schools will emerge, which will strive to solve it [Ibid. P. 230]⁹. However, it seems that in Fedotov's works devoted to various aspects of the existence of Russian

⁷ The problem of the relation between "critical" and "exegetical" modes of knowledge was already touched upon by Fedotov in his review of Fr.H. Delehaye's 1928 book. Here it took the form of a correlation between hagiography (a critical study of "literary monuments of the cult") and hagiology ("the martyr himself and his deed — the historical setting and the religious meaning of it"). Ref.: G.P. Fedotov. Hagiology. H. Delehaye. Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1921. *Orthodox Thought*. Paris, 1928. Issue 1. P. 223—225.

⁸ The contemporary Russian biblical scholar A.S. Desnitsky agrees with Fedotov's take, pointing out that "this task remains urgent to this day, not only for Orthodox Christians but for Russia as a whole. In the 20th century, while biblical scholarship as an academic discipline was developing in controversy and doubt in the West, Christians in Russia were concerned with other, more pressing problems. This does not mean that no one dealt with the biblical text, but there was not and could not be an extensive platform for scientific discussions and practical conclusions" (A.S. Desnitsky. Introduction to Biblical Exegetics. Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University's Publishing House; 2011. P. 17).

⁹ A.V. Kartashev continued to ponder these questions in his report "Old Testament Biblical Criticism" (Paris, 1947) at St. Sergius Theological Academy.

religiosity and holiness in the past, this very problem of correlation is convincingly solved in practice. The spiritual past is reconstructed through the study of *The Gospel in History*, as well as the Sacred Tradition and folk faith associated with it. The interpretation of spiritual phenomena that have found their manifestation in various sources of national culture becomes possible per the preliminary work on the study and understanding of the Holy Scriptures, acting as a kind of foundation from which tradition and partly folk faith derive their origin and the background on which the distinctive features of the historical existence of the religious consciousness of a Christian people become visible.

A striking example of a combination of biblical exegesis and historical, philological, and folkloristic studies of Russian religious consciousness is Fedotov's subsequent major émigré work, published in Paris in 1935, *Spiritual Poems*. Here, as before in his 1918 article *The Face of Russia*, Fedotov, using a musical metaphor, points to the connectedness of different eras (now, instead of "the face of Russia," he uses the expression "soul of the people"): "The musical work is irreversible and not given in existence elements. Such is also the "soul of the people," which is revealed in history and is given only in a certain sequence of historical forms" [12. P. 82]. In this work, Fedotov carries out a hermeneutic religious analysis of the spiritual verses of the Russian people and, with their help, indicates the characteristic features of *Russian religiosity*. This becomes possible due to an elucidation of what exactly was selected by popular culture as the material of spiritual verses, and how the material itself was transformed by the singers (representatives of the "folk semi-intelligentsia" close to the Church, as Fedotov defined their social affiliation [Ibid. P. 85]). Biblical images (Christ, the Virgin Mary, the Last Judgment) were transformed under the influence of folklore, folk "non-Orthodox" worldview with pagan features, and folk orthodoxy. The material of spiritual verses absorbed the songs of storytellers, impressions from icons and frescoes, their eschatological prophecies [13. P. 76—78].

It is vital to stress that the thinker pretends to a holistic description of the religious consciousness of a particular era (Fedotov himself believed that it was the era of pre-Petrine Russia). His work, in principle, became "the first systematic description of folk orthodoxy by spiritual poems, the description not of individual characteristics, though very important and shown in historical development, but an integral worldview of a particular era" [14. P. 140]. Even later, after leaving Europe and moving to the United States, Fedotov in the first volume of his study, *The Russian Religious Mind* (1946, which was a revision of his *The Saints of Ancient Russia*)¹⁰, emphasizing the universalist character of his position, he wrote that "my interest is focused on human consciousness: the religious man and his relation to God, to the world, to his fellows; this relation is not purely emotional, but also rational and volitional, that is, a manifestation of the entire human being" [15. P. 8].

¹⁰ Concerning this work, ref.: Antoshchenko A.V. "Byzantism" in G.P. Fedotov's Interpretation. In: Bulletin of Slavic Cultures. 2017. Vol. 44. P. 7—20.

However, the very manifestation and specificity of the human being in the religious sphere, which Fedotov explores in his *Spiritual Poems*, is considered against the background of biblical texts, hagiographic and apocryphal literature, enabling the thinker to grasp the peculiarity of the particular religious *Weltanschauung*, inherent in the Russian folk consciousness. It is thanks to his preliminary work with biblical texts and their exegesis that Fedotov can say in his study of Russian spiritual verses that the image of Christ as savior and redeemer was utterly obscured in folk religiosity by the image of Christ as tsar and formidable judge. The Virgin, in contrast, according to Fedotov's observations, becomes a caricature exclusively, suffering for people in folk faith and, in some cases, merging with the image of the Mother Earth suffering for people. In general, however, his knowledge of the Bible, tradition, and apocryphal texts enables Fedotov to argue that Scripture itself is very rarely a direct source of Russian spiritual verse, "most often it is the hagiographies, prose readings, and apocrypha, which must therefore be recognized as the favorite reading of the people" [12. P. 93]. At the same time, such conclusions of the thinker concerning the place and significance of the Old and New Testament texts in folk faith, besides all else, also indicate that the importance of biblical exegesis for Fedotov himself was undoubtedly extraordinary and the very mechanism of his research work was built on a solid foundation of biblical studies.

Russian religious consciousness in its historical retrospective, the creative legacy of Fedotov and, first of all, monographs devoted to various aspects of Russian religious consciousness in its historical retrospective, reveal the thinker's deep acquaintance with the texts of Holy Scripture and provide every reason to consider Fedotov one of the leading secular biblical scholars of the Russian diaspora. He combined dogmatic biblical exegesis and historical criticism to reconstruct a holistic picture of Russian religious consciousness of past eras. Such a reconstruction was the theoretical foundation for developing the problems of Christian socialism that worried Fedotov, which also found its manifestation in many of his articles published mainly in the 1930s.

References

- [1] Fedotov GP. *Mysli po povodu Brestskogo mira* [Thoughts about the Peace of Brest]. In: Fedotov GP. *Collected Works in 12 volumes. Vol. 1: «Abelard» and Articles 1911—1925*. The compilation, introductory article, notes by SS Bychkov, notes by M Galachin. Moscow: Martis; 1996. P. 110—112. (In Russian).
- [2] Fedotov GP. *Lico Rossii* [The face of Russia]. In: Fedotov GP. *Collected Works in 12 volumes. Vol. 1: «Abelard» and Articles 1911—1925*. The compilation, introductory article, notes by S.S. Bychkov, notes by M. Galachin. Moscow: Martis; 1996. P. 104—109. (In Russian).
- [3] Fedotova EN. *Georgij Petrovich Fedotov (1886—1951)* [Georgy Petrovich Fedotov (1886—1951)]. In: *Fedotov GP. Lico Rossii. Sbornik statej (1918—1931)* [Fedotov GP. The face of Russia. Collection of articles (1918—1931)]. Paris: YMCA-Press; 1988. P. I—XXXIV. (In Russian).

- [4] Fedotov GP. *Abelyar* [Abelard]. In: Fedotov GP. *Collected Works in 12 volumes. Vol. 1: «Abelard» and Articles 1911—1925*. Compilation, introductory article, notes by SS Bychkov, notes by M Galachin. Moscow: Martis; 1996. P. 185—274. (In Russian).
- [5] Volkogonova AD. *G.P. Fedotov o nacional'nom haraktere v istorii Rossii* [G.P. Fedotov on the national character in the history of Russia]. *Rossijskij gumanitarnyj zhurnal* [Russian Humanitarian Journal]. 2015;(4):247—257. (In Russian).
- [6] Fedotov GP. *Svyatoj Filipp, mitropolit Moskovskij* [St. Filipp Metropolitan of Moscow]. In: Fedotov GP. *Collected Works in 12 volumes. Vol. 3: St. Filipp Metropolitan of Moscow. Appendix: Life and Feats of Filipp, Metropolitan of Moscow and All Russia*. Compilation, notes, translation by SS Bychkov. Moscow: Martis; 2000. 251 p. (In Russian).
- [7] Fedotov GP. *Social'noe znachenie hristianstva* [Social significance of Christianity]. In: Fedotov GP. *Collected Works in 12 volumes. Vol. 4: Articles of the 1930s from VRSHD magazines, «Modern notes», «Numbers», «Mestes», «New Hrad»*. Notes by SS Bychkov. Moscow: Sam & Sam; 2012. P. 289—322. (In Russian).
- [8] Fedotov G.P. *Svyatye Drevnej Rusi* [The Saints of Ancient Russia]. In: Fedotov GP. *Collected Works in 12 volumes. Vol. 8: The Saints of Ancient Russia*. Compilation, notes by SS Bychkov. Moscow: Martis; 2000. 268 p. (In Russian).
- [9] Pechnikov VM. *Georgij Fedotov kak istorik drevnerusskoj duhovnoj kul'tury (kommentarij v svete very)* [Georgy Fedotov as a historian of ancient Russian spiritual culture (comment in the light of faith)]. URL: <https://www.sedmitza.ru/text/414434.html> (date of the application: 10.09.2021) (In Russian).
- [10] Antoshchenko AV. *Mesto svyatitelya Stefana Permskogo v koncepcii drevnerusskoj svyatosti G.P. Fedotova* [Place of St. Stephen Permsky in the concept of ancient Russian holiness of G.P. Fedotova]. In: *Voprosy istorii i kul'tury severnyh stran i regionov* [Questions of the history and culture of northern countries and regions]. 2013. P. 19—28. (In Russian).
- [11] Fedotov GP. *Pravoslavie i istoricheskaya kritika* [Orthodoxy and historical criticism]. In: Fedotov GP. *Collected Works in 12 volumes, vol. 2: Articles 1920—1930 from the journals «Path», «Orthodox Thought» and «Bulletin of RCSD»*. Compilation, notes by SS Bychkov. Moscow: Martis; 1998. P. 219—231. (In Russian).
- [12] Fedotov GP. *Stihi duhovnye* [Spiritual Poems]. In: Fedotov GP. *Collected Works in 12 volumes, vol. 6: Articles from magazines «New Grad», «Modern Notes», «New Russia»*. Notes by SS Bychkov. Moscow: Sam & Sam; 2013. P. 81—205. (In Russian).
- [13] Galyamicheva AA. *Georgy Petrovich Fedotov: life and creative activity in emigration*. Saratov: Nauka; 2009. 256 p. (In Russian).
- [14] Nikitina SE. «Stihi duhovnye» G. Fedotova i russkie duhovnye stihy [«The Spiritual Poems» of G. Fedotov and Russian spiritual poems]. In: Fedotov GP. *Stihi duhovnye (Russkaya narodnaya vera po duhovnym stiham)* [Fedotov GP. Poems spiritual (Russian folk belief on spiritual poems)]. Moscow: Progress, Gnozis; 1991. P. 137—153. (In Russian).
- [15] Fedotov GP. *Russkaya religioznost'. Chast' I. Hristianstvo Kievskoj Rusi. X—XIII vv.* [Russian religiosity. Part I. Christianity of Kiev Rus. X—XIII centuries]. In: Fedotov GP. *Collected Works in 12 volumes. Vol. 10: Russian religiosity. Part I. Christianity of Kiev Rus. X—XIII centuries*. Notes by SS Bychkov. Moscow: Sam & Sam; 2015. 400 p.

About the authors:

Гапоненков Алексей А. — PhD in Philology, professor, Saratov State University named after N.G. Chernyshevsky, Saratov, Russia (e-mail: gaponenkovaa@info.sgu.ru).

Tsygankov Alexander S. — Ph.D. in Philosophy, Research Fellow of the Department of the History of Russian Philosophy, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia (e-mail: m1dian@yandex.ru).

Библейская тема в исторических монографиях Г.П. Федотова

А.А. Гапоненков¹, А.С. Цыганков²✉

¹Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского,
Российская Федерация, 410012, Саратов, ул. Астраханская, д. 83,

²Институт философии РАН,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1,

✉m1dian@yandex.ru

Аннотация. В статье подчеркнута, что систематическое обращение Г.П. Федотова к Библии позволило ему в своих исторических монографиях («Абеляр», «Св. Филипп, митрополит Московский», «Святые Древней Руси», «Стихи духовные») реконструировать духовную действительность прошлых эпох, символически воспринять настоящее. Федотов был устремлен к познанию «Евангелия в истории», русской религиозности, исследовав ее на материале житий святых, духовных стихов, народной веры, апокрифов, прологов. Саму историю русской культуры он мыслил по образу «живой цепи», целостного феномена, существующего благодаря Священному Писанию и Священному Преданию. Однако «Священное предание Церкви включено в общий поток исторического предания, всего сложного, всегда мутного, человечески сплетающего истину и ложь». Федотов поставил вопрос о соотношении научной критики и библейской экзегетики: как совместить экзегетику священных текстов, подразумевающую, что Библия — богодухновенная книга, и историческую критику, которая по своему существу не может разделять подобную позицию, будучи направленной на постижение объективной исторической действительности? Он убедительно решил его практически — посредством герменевтического религиозного анализа агиографических памятников и духовных стихов. В книге «Стихи духовные» Федотов исследует фольклорный материал в сопоставлении с библейскими текстами, житиями святых и апокрифами для того, чтобы уяснить особенности религиозного «мировидения», народного православия. В духовных стихах произошла трансформация библейских образов (Христос, Богородица, Страшный Суд) под воздействием народной веры с языческими чертами. В фольклорных текстах Федотов обнаруживает как Христос из спасителя и искупителя превращается в царя и грозного судью. Образ Богородицы сливается в народном сознании с образом матери-земли, страдающей от людей. В основе эсхатологических пророчеств — впечатления от икон и фресок, лубка. В целом, в исторических монографиях Федотова освещены различные аспекты русского религиозного сознания с опорой на Священное Писание, с учетом догматической библейской экзегетики и исторической критики. Все это дает право утверждать, что Федотов был ведущим светским библеистом русского зарубежья.

Ключевые слова: Священное Писание, библеистика, Г.П. Федотов, экзегеза, агиология, историческая критика, духовные стихи

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44221 Теология.

История статьи:

Статья поступила 24.10.2021

Статья принята к публикации 10.01.2022

Для цитирования: *Garonenkov A.A., Tsygankov A.S.* The Biblical Theme in the Historical Monographs of Georgy P. Fedotov // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 30—40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-30-40>

Сведения об авторах:

Гапоненков Алексей Алексеевич — доктор филологических наук, профессор, Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, Саратов, Россия (e-mail: garonenkovaa@info.sgu.ru).

Цыганков Александр Сергеевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии, Институт философии РАН, Москва, Россия (e-mail: m1dian@yandex.ru).

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-41-60>

Научная статья / Research Article

Судьба книги Н.О. Лосского «История русской философии» и полемика вокруг нее в 1950-е гг.

Е.В. Сердюкова✉

Южный федеральный университет,
Российская Федерация, 344006, Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, д. 105/42,
✉evserdyukova@sfedu.ru

Аннотация. В статье представлены основные этапы работы Н.О. Лосского над книгой «История русской философии», начиная с возникновения его интереса к трудам русских философов при написании статьи для журнала «The Slavonic Review» о Владимире Соловьеве и его последователях, подготовкой курсов лекций по русской философии для чтения в зарубежных университетах (в том числе лекций по славянской философии, прочитанных в Стэнфордском университете в 1933 г.) и заканчивая изданиями книги в США, Англии и Франции и работой над будущим русским изданием. Особое внимание уделяется полемике, которая возникла в 1950-е гг. после выхода книги в Америке (1951 г.) и разворачивается на страницах американских журналов. Основные претензии американских критиков (С. Хука, Д. Сомервилла, Дж. Клайна и др.) к содержанию книги — неравномерность представления учений русских философов, схематичность, отсутствие представителей ряда течений мысли. Труд Н.О. Лосского также стал предметом дискуссии в изданиях русской эмиграции по поводу авторского видения Лосским развития русской философии и ее специфики. Как следует из переписки Н.О. Лосского с Д.И. Чижевским, издателем А.С. Каганом, также планировалась публикация книги с дополнениями в испанском и немецком издательствах. До 1956 г. включительно Н.О. Лосский продолжал работать и над русскоязычной «Историей русской философии», которая только в начале 1990-х гг. была передана в Россию для публикации его сыном Борисом Николаевичем Лосским (опубликована в 1994 г.). Новые материалы, найденные в парижском архиве Н.О. Лосского (текст Лосского «Философия в дореволюционной России», рецензия С. Хука «They Looked to the West») дополняют полемику как о самой работе Н.О. Лосского «История русской философии», так и о характере русской философии.

Ключевые слова: русская эмиграция, русская философия, «История русской философии» Н.О. Лосского, полемика

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00948 «Культурный трансфер между Россией и Францией в контексте феномена русского зарубежья: новые архивные материалы». Выражаю благодарность мадам Мари Авриль (М.Б. Лосской), руководству Института славянских исследований в Париже (Institut d'études slaves) за предоставленные архивные материалы.

© Сердюкова Е.В., 2022



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

История статьи:

Статья поступила 11.11.2021

Статья принята к публикации 09.01.2022

Для цитирования: Сердюкова Е.В. Судьба книги Н.О. Лосского «История русской философии» и полемика вокруг нее в 1950-е гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 41—60. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-41-60>

The Events of N.O. Lossky's "History of Russian Philosophy" and the Debate Around it in the 1950s

Elena V. Serdyukova✉

Southern Federal University,

105/42, Bolshaya Sadovaya street, Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation,

✉evserdyukova@sfedu.ru

Abstract. The article presents the main stages of the N.O. Lossky's work on the book "History of Russian Philosophy", starting with the emergence of his interest in the works of Russian philosophers when writing an article for the journal "The Slavonic Review" about Vladimir Solovyov and his followers; preparing lecture courses on Russian philosophy for reading at foreign universities (including lectures on Slavic philosophy delivered at Stanford University in 1933) and ending with the publication of the book in the USA, England and France and his work on the future Russian edition. Particular attention is paid to the debate that arose after the publication of the book in America (1951) in the 50s and unfolds on the pages of American journals. The main claims of American critics (Sidney Hook, John Somerville, George L. Kline, etc.) to the content of the book are the uneven presentation of Russian philosophers' teachings, the sketchiness and the absence of representatives of some schools of thought. N.O. Lossky's book also became the subject of discussion in the publications of the Russian émigré about Lossky's author's vision statement of the development of Russian philosophy and its specifics. As it follows from the correspondence of N.O. Lossky with D.I. Chizhevsky and with publisher A.S. Kagan, it was also planned to publish the book with additions in Spanish and German publishing houses. Up to and including 1956, N.O. Lossky continued to work on the Russian-language "History of Russian Philosophy", which was given to Russia for publication by his son Boris Nikolaevich Lossky only in the early 90s (it was published in 1994). New materials found in the Paris archive of N.O. Lossky (Lossky's text "Philosophy in Pre-Revolutionary Russia", S. Hook's review "They Looked to the West") complement the debate both about N.O. Lossky's "History of Russian Philosophy", and about the nature of Russian philosophy.

Keywords: Russian émigré, Russian philosophy, "History of Russian Philosophy" by N.O. Lossky, debate

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was financially supported by the Russian Foundation for Basic Research, scientific project No. 20-011-00948, "Cultural Transfer between Russia and France in the Context of the Russian Abroad Phenomenon: New Archival Materials". I express my gratitude to Madame Marie Avril (M.B. Lossky), the leadership of the Institute of Slavic Studies in Paris (Institut d'études slaves) for providing archival materials.

Article history:

The article was submitted on 11.11.2021

The article was accepted on 09.01.2022

For citation: Serdyukova EV. The Events of N.O. Lossky's "History of Russian Philosophy" and the Debate Around it in the 1950s. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):41—60. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-41-60>

Н.О. Лосский известен не только своей оригинальной философской концепцией интуитивизма и идеал-реализма, но и как глубокий историк философии, автор труда «История русской философии». В то же время, Лосский был блестящим знатоком западной философии, да и его собственное учение формировалось под непосредственным влиянием, прежде всего, идей И. Канта и Г.В. Лейбница, его исканиям в гносеологии были близки идеи Ф. Шеллинга, Г. Спенсера, В. Шуппе, А. Бергсона и других философов: «Когда с 1898 г. я начал разрабатывать мысленно интуитивизм, я стал замечать и подхватывать идеи тех философов прежних веков, которые высказывали сходные учения»¹. В парижском архиве Н.О. Лосского хранятся конспекты лекций (в основном на русском и английском языках), посвященных различным периодам развития философской мысли: от античности (начиная с натурфилософии) и заканчивая философской мыслью первой половины XX в. Еще в своей ранней работе «Обоснование интуитивизма» Лосский выступает как историк философии, как пишет В.Н. Ильин, «изложение и критика предшественников Канта, учения самого Канта и его эпигонов, т.е. Фихте, Шеллинга и Гегеля, и других учений, так или иначе связанных с проблемой, настолько хорошо и точно выполнены, что «Обоснование интуитивизма» может служить превосходным учебником новой философии» [1. С. 65].

Переходя от теории знания к построению своей метафизики, Н.О. Лосский заявляет о своей принадлежности к сторонникам лейбницианского персонализма и называет Лейбница своим любимым философом [2. С. 172—173]. В годы работы над построением своей метафизики (1913—1916), Лосский знакомится со всеми философскими произведениями и письмами Лейбница и признается, что им прочитаны лишь несколько работ Вл. Соловьева, все труды А.А. Козлова и работа Л.М. Лопатина «Положительные задачи философии»: «с русскою философиею я, к стыду своему, как и большинство русских людей, почти вовсе не был знаком» [Там же. С. 174].

Пробуждение интереса к русской философии в 1920-е гг.

Зарождающийся интерес Н.О. Лосского к русской философии (практически совпавший с периодом высылки из России) был обусловлен несколькими обстоятельствами: заказом в начале 1920-х гг. статьи о Вл. Соловьеве и его

¹ Лосский Н.О. Автобиографические материалы, 1935 г. // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves. 3 с.

влиянии на русскую философию журналом «The Slavonic Review»², подготовкой и чтением курсов о русских философах в университетах Европы и США³, постепенным возвращением к религии и, конечно же, той особой духовной миссией, которую возложила на себя русская эмиграция в лице ее лучших представителей: «Русская эмиграция призвана хранить преемственность русской духовной культуры и в меру сил своих способствовать ее творческому развитию» [3. С. 4—5].

Работая над статьей для журнала «The Slavonic Review», Лосский прочитал большую часть работ Вл. Соловьева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, для него впервые открылась «значительность русской философии, поскольку в ней ряд талантливых и высокообразованных лиц стремится выработать христианское мировоззрение. С этих пор я стал много времени уделять русской религиозной философии, познакомился с произведениями И.В. Киреевского, Хомякова и стал читать все труды современных русских религиозных философов» [2. С. 199]. Описывая свою встречу с Владимиром Соловьевым в 1900 г., Лосский признается, что в те годы, увлекаясь логикой и гносеологией, он даже и не мог предположить, что спустя двадцать лет окажется в разработке метафизической системы «наиболее близким к Соловьеву из всех русских философов», при этом дистанцируясь от учения Вл. Соловьева и его последователей о Всеединстве [2. С. 90]. Погружаясь в изучение русской философии, Лосский концентрируется на тех идеях русских философов, которые сопрягаются с его научными интересами. Интересен в этой связи фрагмент письма Н.О. Лосского из Стэнфорда от 6 июля 1933 г. жене Людмиле Владимировне: «я получил письмо от секретаря Съезда Американских философов, который состоится от 6—9 сентября в Чикаго. Мне предлагают прочитать доклад об основах моей философии. Для этого очень подходит моя статья «Идея конкретности в русской философии»⁴. Под конкретным бытием Лосский понимал «индивидуальное целое, содержащее в себе бесконечное множество доступных отвлечению определенностей, в основе которых лежит металогическое, сверхвременное и сверхпространственное начало, как неиссякающий творческий источник их» и полагал, что в русской литературе есть «могучая струя такой конкретной философии; тяга к конкретному особенно характерна для русского философствования» [4. С. 2—3].

² Лосский подготовил статью в 2 частях: первая, посвященная непосредственно взглядам Вл. Соловьева была опубликована в журнале «The Slavonic Review» в 1923 г., а вторая часть, «Преемники Вл. Соловьева» — в 1924 г. На русском языке статьи были опубликованы в журнале «Путь» в 1926 г. (№ 2 и № 3).

³ Например, в 1930—1940 гг. Н.О. Лосский читал в университетах Чехословакии и в Нью-Йоркской Свято-Владимирской Духовной Академии в США такие курсы лекций, как «История русской философии в сопоставлении с западноевропейскими учениями», «Философия Достоевского», «Философия Вл. Соловьева и его последователей», «Философия Киреевского и Хомякова и их последователей» и др.

⁴ Лосский Н.О. Письма из Стэнфорда, 1933 г. // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves.

Работа над книгой «История русской философии» и ее издание в США, Англии и Франции: первые отклики

В период эмиграции в Праге (1922—1942) и Братиславе (1942—1945) Лосский публикует статьи о Вл. Соловьеве, Л. Толстом, Н.А. Бердяеве, Л. Шестове и других русских мыслителях, пишет рецензии и обзоры (на труды Б. Вышеславцева, Н. Бердяева, Н. Сетницкого, Г.В. Флоровского и др.). В 1931 г. в журнале «Записки Русского научного института в Белграде» выходит его статья «Русская философия в XX веке», это уже одна из первых попыток представить русскую философию первой половины XX века в виде единой смысловой конструкции. Некоторые статьи о русской философии выходят примерно в одно и то же время на нескольких языках и сразу становятся доступными для зарубежных читателей, причем несколько статей, опубликованных в зарубежных журналах, на русском языке так и не появились (например, тексты 1920-х гг. «Современная русская философия» и «Русские философы» [5]). Если период жизни Н.О. Лосского в Праге и Братиславе достаточно хорошо исследован, то менее изученным остается американский период его жизни и творчества, начинающийся с момента переезда в 1946 г. к младшему сыну Андрею (часть 1945 г. и большую часть 1946 г. Лосский прожил в Париже). Первое знакомство Лосского с Америкой произошло еще в 1933 г., во время поездки в Пало-Альто для чтения трех курсов лекций в Стэнфордском университете в летнем семестре. В письме от 22 июня 1933 г. Лосский делился своими первыми впечатлениями с семьей: «Дорогие Мума, Мария Николаевна, Боря и Андрюша⁵, вчера ко мне заходил Успенский с женою⁶, принесли мне карту Palo Alto. В этом городке очень трудно разобраться, потому что в нем только одна улица имеет вид города, а все остальное — милые усадьбы, разбросанные на громадном расстоянии. Все мои знакомые живут на расстоянии, по крайней мере, двух верст друг от друга и от меня. Сегодня я был в своем кабинете: там конверты, бумага, карандаши и т.п., class book чтобы составить алфавитный список слушателей и поставить им в конце года отметки — А, В, С, D или — (минус означает провал, незачет курса)⁷. За 10 недель Лосскому предстояло прочитать три курса лекций, один из них «Славянская религиозная философия» был посвящен русской, польской и чешской религиозной философии. Тексты лекций были заблаговременно переведены Н.А. Даддингтон, переводчицей многих работ русского философа [2. С. 228—229]. Перед поездкой Н.О. Лосский дополнительно

⁵ Мумой Лосский называл свою жену Людмилу Владимировну, Мария Николаевна — Мария Николаевна Стоюнина, мать Людмилы Владимировны. Боря и Андрей — сыновья Н.О. Лосского.

⁶ Успенский Яков Викторович (1883—1947) — профессор математики, уехал из СССР, был профессором Стэнфордского университета. Лосский познакомился с ним еще в Петербурге, когда Я.В. Успенский был гимназистом [2. С. 234].

⁷ Лосский Н.О. Письма из Стэнфорда, 1933 г. // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves.

занимался английским языком, работал над своим произношением, что позволило ему комфортно чувствовать себя в университетской среде: «профессор Ланц⁸ говорит, что мои лекции вполне понятны, произношу я ясно. Вообще мой английский хвалят. Часы для «Славянской религиозной философии» не были назначены. Надо установить их время с самими слушателями. Я пригласил их прийти сегодня в три часа сговориться о времени»⁹.

Изданные Н. Лосским до переезда в США работы о русских философах и курсы лекций по русской философии легли в основу книги «История русской философии». Впервые она была опубликована в 1951 г. в Нью-Йорке издательством «International University Press» при финансовой поддержке «Humanities Fund» Б.А. Бахметева¹⁰ [6]. В парижском архиве Н.О. Лосского хранятся письма из «International University Press» от А.С. Кагана, русского эмигранта и известного издателя, с которым философа связывали многолетние деловые и дружеские отношения¹¹. По поводу продажи первого издания книги «История русской философии» в Америке А.С. Каган писал Н.О. Лосскому следующее: «Я прилагаю выписку о роялти, показывающую продажи вашей книги с момента публикации по 31 декабря 1951 г. Вместе с нашим чеком на 159,50 долларов США, покрывающим эти гонорары. Как я уже говорил, продажи книги не были сенсационными, однако они были стабильными, и мы ими довольны. Я прилагаю копии контрактов на испанское и британское издания Вашей книги»¹².

Лосский не был первым автором труда о русской философии для иностранных читателей, к тому времени широкой известностью пользовалась работа «Россия и Европа» выдающегося знатока России, европейского специалиста по истории русской общественной мысли Т. Масарика¹³, в 1938 г. на чешском языке вышла «История русской философии» Б. Яковенко, но англоязычная книга Н.О. Лосского стала первой масштабной попыткой познакомить широкий круг читателей Америки и Европы с достижениями русской философии. Следующее издание книги Н.О. Лосского состоялось в Лондоне в 1952 г. [6], а в 1954 г. — на французском языке в Париже [7]. В это же время (1953—1954) опубликовал свой труд «История русской философии»

⁸ Ланц Генрих Эрнестович (1886—1945), уехал из России после большевистской революции, был профессором Стэнфордского университета в США, инициатором приглашения Н.О. Лосского в Стэнфорд на летний семестр.

⁹ Лосский Н.О. Письма из Стэнфорда, 1933 г. // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves. Письмо от 23.06.1933 г. Два остальных курса, которые были прочитаны в Стэнфорде — «Введение в философию» и «Органический реализм».

¹⁰ Фонд Б. Бахметева выделил издательству 1000 долларов.

¹¹ Например, в своем письме от 6 марта 1927 г. А.С. Каган писал Лосскому: «...вся моя издательская деятельность связана с Вами, первую книгу, которую я издал, была Ваша и я надеюсь, что Вы близко принимаете к сердцу интересы нашего издательства».

¹² Письмо А.С. Кагана Н.О. Лосскому от 5 июня 1952 г. было передано М.Б. Лосской и находится в личном архиве

¹³ В 1913 г. были опубликованы первые два тома на немецком языке, в 1919 г. оба тома вышли на по-английски под названием «The Spirit of Russia».

на французском языке и В.В. Зеньковский [8], обе книги получили высокую оценку в одном из ведущих научных журналов Франции «Revue de Métaphysique et de Morale». В рецензии отмечалось, что В.В. Зеньковский и Н.О. Лосский в своих работах выявляют все течения русской мысли, анализируют системы, созданные русскими философами, устанавливают родство между различными учениями и то, что их объединяет и противопоставляет мысли Запада, представляют франкоязычному читателю ясную и краткую картину русской философии, которая способна опосредованно обогатить мысли западного мира [9].

После выхода книги в Америке Н.О. Лосский продолжал работать над ней, дополнять и корректировать. Так, в последующие издания он планировал включить свою статью о философских взглядах Н.И. Пирогова, но от А.С. Кагана получил следующий ответ: «Невозможно включить статью о Пирогове в британское издание книги, потому что это издание будет перепечатано офсетным способом с американского издания, и никаких изменений внести нельзя. Я не считаю целесообразным ставить вопрос об этой статье сейчас перед испанскими издателями. Это можно сделать, когда они приступят к переводу»¹⁴.

Из переписки Н.О. Лосского и Д.И. Чижевского также следует, что планировались и другие издания с дополнениями: «для русского и немецкого издания книги я напишу о К. Леонтьеве и о Пирогове, о котором лет 15 тому назад я, по поводу юбилея, написал статью и случайно забыл включить ее»¹⁵ [10. С. 116]. В ответном письме от 1 сентября 1952 г. Д.И. Чижевский как рецензент книги дает несколько советов относительно необходимых правок и дополнений к последующим изданиям и заостряет внимание Лосского на первой главе: «Мне представляется только первая глава книги (до Киреевского) недостаточной: философской литературы в древней Руси было гораздо больше и, если Вас это интересует, я могу Вам прислать список того основного, что древнерусский читатель (до XVII в.) мог читать на славянском языке. И в истории философии Зеньковского первая глава полна пробелов. Все это создает у иностранцев впечатление — совершенно ошибочное — что в России до XIX в. «ничего не было», а это совершенно неверно, и для американцев вредно. Конечно, особенно эффектной картины не получится, но не будет и повода для неоправданного презрительного взгляда «сверху вниз»» [10. С. 117].

После публикации «Истории русской философии» в США появилось много рецензий, которые можно разделить на две категории: «лица, отрицающие возможность метафизики и ненавидящие религию, как, например,

¹⁴ Письмо А.С. Кагана Н.О. Лосскому от 9 июня 1952. Письмо было передано М.Б. Лосской и хранится в личном архиве.

¹⁵ В письме Д.И. Чижевскому от 9 сентября 1952 г. Н.О. Лосский упоминает, что А.С. Каган уже заключил договор с немецким издательством [5. С. 118]. Издание так и не было осуществлено.

Сидни Хук¹⁶, резко отрицательно оценивают мою книгу; наоборот, ценящие метафизику и религию, хвалят книгу» [2. С. 267]. Упомянутый Н. Лосским С. Хук в своей рецензии отмечал, что из книги следует, что русская философия почти полностью — производная от западной, кроме того, автор «недооценивает демократическую, позитивистскую и научную традицию русского мышления». Джон Сомервилл¹⁷ высоко оценил появление книги Лосского, так как в Америке курсов, статей и трудов по русской философии очень мало и лишь немногие из крупных центров славистики предлагают такое подробное освещение области русской философии, которое уже давно предусмотрено в общей учебной программе для немецкой, французской, британской философии. Именно поэтому, по его мнению, публикация труда «История русской философии» является своего рода событием и будет полезна. При всей полезности, книга страдает от нескольких недостатков как по форме, так и по содержанию, «которые поставят ее в невыгодное положение по отношению к потребностям и привычкам ума английского или американского читателя», первая претензия относится к качеству перевода книги: «английский язык в этой книге иногда настолько странен, что только знание русского языка позволяет, работая в обратном направлении, понять, что, очевидно, имелось в виду» [11. С. 578]. Не совсем устраивало критика и содержание книги: «авторская концепция истории русской философии предполагает однозначно принятый постулат: истинная “русская философия” существует; эта философия не просто религиозная, а именно христианская; и не просто христианская, а именно православная», другие же русские мыслители, «чьи работы не попадают в этот поток мысли, не вносят реального вклада в развитие “русской философии”; их философия менее истинна, следовательно, менее важна, следовательно, заслуживает меньше места и внимания. Все это очевидно и, конечно, искренне, но от этого не становится менее произвольным» [11. С. 578]. По мнению Дж. Клайна, «История русской философии» Н.О. Лосского далека от того, чтобы дать исчерпывающий обзор русской философской мысли, автор полностью игнорирует XVIII и начало XIX вв., многие известные философы достаиваются лишь нескольких страниц, так что несмотря на 416 страниц текста труд Лосского страдает «излишней краткостью и схематичностью трактовки» [12. С. 668].

В еще одной весьма краткой рецензии, опубликованной в журнале «Philosophy of Science», книга была охарактеризована как «биографически ориентированная история русской философии», являющаяся не слишком оригинальным переосмыслением гегельянства и в меньшей степени позитивизма XIX века [13. С. 80]. Наиболее резкой по содержанию была рецензия Джона Мишлера (Myshler John), опубликованная в американском журнале марксистской мысли «Science & Society». По мнению Д. Мишлера, самое серьезное

¹⁶ Хук, Сидни (Hook Sidney) — американский философ, представитель прагматизма.

¹⁷ Сомервилл, Джон (Somerville John) — американский философ и социолог, общественный деятель.

заблуждение книги Н.О. Лосского — миф о русской философии как преимущественно религиозной, даже мистической и представление торжества научного материализма в России 1917 г. извращением традиций русской культуры [14. С. 357]. Мишлер сожалеет, что нет труда по современной истории русской философии, который познакомил бы англоговорящего студента с учением русских материалистов XIX века (В. Белинского, А. Герцена, Н. Чернышевского и др.), «философия царской России (Tsarist Russian Philosophy), изучение сверхабсолютного божественного Ничто давно мертво, но горстка философов-эмигрантов, которые все еще живы, отказываются признать этот факт. Более того, они обычно настаивают на том, что другой русской философии не существует» [14. С. 359].

Книга «История русской философии» была отмечена Международным обществом Марка Твена (International Mark Twain Society) в номинации «Литература», а Н. Лосского удостоили звания почетного члена общества (Honorary Member)¹⁸. В сохранившемся черновике письма, адресованного президенту общества, известному американскому литературоведу и литератору Сирилу Клеменсу (Cyril Clemens), двоюродному брату Марка Твена, Лосский выражает свою благодарность за номинацию в почетные члены как автора книги «Истории русской философии», в этом «символизировалось уважение Международного общества Марка Твена к русской литературе, которая в прошлом всегда защищала принципы христианского гуманизма»¹⁹.

Возвращаясь к американским критикам, следует отметить, что многие их претензии к книге перекликаются с оценкой и русских критиков — представителей русской эмиграции. Наиболее острой была полемика с Л. Галичем: «в рецензиях на мою книгу на меня нападают, обыкновенно, за то, что я мало написал о Герцене, М. Бакунине, Михайловском. Галич (Габрилович) написал рецензию под заглавием «Летопись русской мысли» и бранил меня. Я ему в письме сказал: «Я писал не историю русской мысли вообще, а историю одной области русской мысли, именно философии». Он в одной из статей использовал мое письмо так: «Лосский говорит, что он писал не историю русской мысли, а историю философии; значит, он признает, что область философии не есть область мысли». Ловко «передернул» [10. С. 116]. По сути, это была полемика в среде русской эмиграции в контексте уже изданных статей и книг о русской философии (в том числе трудов по истории русской философии: Б.В. Яковенко, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского) по поводу самой русской философии: представляет ли она собой нечто самобытное и оригинальное или носит заимствованный характер. Реакция на англоязычную книгу «История русской философии» Н.О. Лосского — это и критика самой

¹⁸ К тому времени почетными членами Международного общества Марка Твена были такие известные личности как Маргарет Митчелл, Альберт Эйнштейн, Томас С. Элиот, Кэтлин Норрис и др.

¹⁹ Письмо с сертификатом и черновик ответного письма были любезно переданы для публикации внучкой Н.О. Лосского М.Б. Лосской (Авриль).

подачи истории русской философии для иностранных читателей, которые, ранее не знакомые с русскими философами, именно по этой книге составят свое первое впечатление: «Чаадаев, Герцен, Михайловский постылые, о. Павел Флоренский, о. Георгий Флоровский, о. Сергей Булгаков — любимые. Любимчик и Л.П. Карсавин, полу-любимец С.Л. Франк. История получилась субъективная. Иностранцам приходится рассматривать русскую философию с точки зрения предвзятых симпатий. Что пользы, что изложение каждого движения мысли почти во всех случаях точное и правдивое. Субъективность заключается в дозировке: на сорок единиц о. Сергия Булгакова 2 единицы Герцена, 4 единицы Чаадаева, 2 единицы Михайловского, 1 единица Шестова. Иностранцы будут судить по дозировке. И получится у них о структуре и характере русской мысли представление далеко не объективное» [15. С. 217]. О неравномерности в представлении философов и субъективной выборке персоналий в книге Лосского также писали Д.И. Чижевский: «неравномерность изложения заметна уже с первых глав...» [16. С. 283] и С.А. Левицкий [17]. Как и Д. Сомервилл, Д.И. Чижевский также указывает на множество внешних погрешностей в первом издании в виде опечаток, некорректных переводов фамилий философов и цитат и т.п., которые «весьма затрудняют ее читаемость иностранцами» [16. С. 284].

Включаясь в дискуссию о специфике русской философии, Н.О. Лосский публикует в 1952 г. две статьи: «Правда ли, что русская философия не научна?» (была также опубликована на английском и испанском языках²⁰) и «Правда ли, что русская философия не самостоятельна?». Он категорически не согласен с Б. Яковенко, который в книге «История русской философии» утверждает, что русская философия не оригинальна, и приводит в качестве основного довода тот, что русские философы много ссылаются на западноевропейских философов. Н.О. Лосского печалит такой вывод Б. Яковенко, и он приводит слова, сказанные автору: «Только русские способны так низко ценить культуру своего народа» [18. С. 227]. Факт самостоятельности и научности русской философии, как следует из текста вышеуказанных статей, для Лосского очевиден, русская религиозная философия разрабатывает оригинальную и всеобъемлющую систему христианского миропонимания, в контексте которой только и возможна подлинная научность — «религиозная философия есть подлинно научное миропонимание». Особый акцент в этой связи Н.О. Лосский делает на критике логического эмпиризма за «узкое понимание научности».

Интересна оценка Д.И. Чижевским трудов В. Зеньковского и Н.О. Лосского как вклада в историографию русской философии. Он согласился с мнением С.Л. Франка по поводу первого тома «Истории русской философии» В.В. Зеньковского, что это «первая история русской философии», а второй

²⁰ В журналах: «The Hibbert Journal» в 1952 г. (в библиографии ошибочно указан год издания 1953 г.) и «Notas y Estudios de Filosofia» в 1953 [5. P. 71].

том получился еще лучше и «надо признать книгу в целом выдающимся явлением», хотя в некоторых частях дает собрание отдельных, иногда блестящих, очерков, но не «историю». Подчеркну — «в некоторых частях!» [16. С. 281]. Книгу Н.О. Лосского Д.И. Чижевский также оценил весьма высоко, но существенным минусом книги считал то, она «вообще не является историей философии, а только рядом почти не связанных между собою очерков о русских философах, как читатель мог видеть из обзора содержания — в первую очередь представителях современной религиозной философии» [16. С. 285].

Полемика с критиками из СССР и издание книги в России

Н.О. Лосский, как и другие представители русской эмиграции, с интересом следили за теми событиями, которые происходили в СССР, развитию советской философии он посвятил несколько работ: «Коммунизм и философское мировоззрение» (1923), «Диалектический материализм в СССР» (1934)²¹, «Философия и психология в СССР» (1939). По мнению Лосского, «из философов, выдающихся своею оригинальностью и творческою энергией, остались в СССР только о. П. Флоренский (автор книги «Столп и утверждение истины», бывший профессор истории философии в Московской Духовной Академии), гегельянец А. Лосев и несколько профессоров Духовной Академии, которые после закрытия этих учебных учреждений, лишённые права читать публичные лекции и печатать свои произведения приведены к полному бездействию» [19. С. 365]. Характеризуя состояние философии в СССР в 1930-е гг., Лосский пишет об упадке философской литературы: в перечне изданий мало заглавий серьезных философских работ, некоторый приток свежей мысли получается благодаря печатанию переводов, образующих «Библиотеку материализма», в которую входят фрагменты Демокрита, избранные сочинения Т. Гоббса, Ламетри, Гольбаха, Дидро и др., «можно надеяться, что возрождение философской мысли в России начнется по линии изучения истории философии» [19. С. 369—370].

В то же время работы русских философов-эмигрантов были известны в СССР и не раз становились объектом критики. В 1954 г. в СССР в издательстве «Иностранная литература» ограниченным тиражом для рассылки по особому списку вышла «История русской философии» Н.О. Лосского (это был перевод с англоязычного издания), а в 1956 г. — «История русской философии» В.В. Зеньковского. Как отмечает К.С. Маслов, авторы предисловий крайне негативно охарактеризовали личности авторов, Н.О. Лосский был назван «белоэмигрантом, врагом Советского Союза», создавшим «реакционно-поповскую концепцию истории русской философии», а В.В. Зеньковский — «служителем церковного культа», «идеалистом-церковником»

²¹ Работа стала основой главы «Диалектический материализм в СССР» книги «История русской философии».

[20. С. 409]. Оба философа были причислены к «буржуазным фальсификаторам истории русской философии»²², на что последовал ответ в виде статей «Ответ советским критикам «Истории русской философии»» (Н.О. Лосский) и «Кто фальсифицирует историю русской философии» (В.В. Зеньковский). В.В. Зеньковский называет обвинения в свой адрес несостоятельными: «основной тезис о том, что я «фальсифицирую» подлинную историю русской мысли связан у советских критиков только с одним обвинением, что я будто бы неверно и неполно излагаю учения русских материалистов. Но и это обвинение приводится без точных выдержек, без объективного анализа фактов. По истине — убогая критика!» [21. С. 30—31]. Н.О. Лосский упрекает советских критиков в том, что их оценка продиктована не любовью к истине, а необходимостью выполнения «социального заказа», а на обвинение в том, что «буржуазные» философы являются лакеями привилегированных классов, которые готовы «служить тому, кто платит», он ответил следующее: «за перевод русского текста моей «Истории русской философии» на английский язык я заплатил 700 долларов (в то время я был профессором Свято-Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке и получал небольшое жалованье от этого бедного учреждения), а от издательства, напечатавшего мою книгу на трех языках, я получил до сих пор 370 долларов и, без сомнения, мой расход на перевод никогда не будет возвращен сполна. Живя в условиях максимальной доступной человеку свободы, мы работаем, руководясь любовью к исканию истины, и труд наш чаще всего скудно оплачивается, а иногда и вовсе не оплачивается» [22. С. 181].

Начиная с 1990-х гг. в России начал возрождаться интерес к русским философам-изгнанникам, в том числе и к наследию Н.О. Лосского. Его «История русской философии» была опубликована в 1991 г. сразу двумя издательствами. Репринт книги, вышедшей в СССР, был осуществлен издательством «Советский писатель», а в издательстве «Высшая школа» книга также была опубликована в переводе с английского языка (подготовленного издательством «Иностранная литература» в 1954 г.) под редакцией М.А. Маслина и В.А. Кувакина с комментариями и предисловием. Благодаря издателям в 1991 г. в России появилась та книга «История русской философии», которая с 1951 г. известна всему миру и которой пользуются все зарубежные историографы русской философии и по сей день. В то время в распоряжении издателей не было информации о существовании русского оригинального текста «Истории русской философии», который долгое время хранился в парижском архиве и был передан в начале 1990-х гг. в Россию для публикации сыном Н.О. Лосского Борисом Николаевичем Лосским. Так, в 1994 г. был впервые опубликован русскоязычный вариант книги «История русской философии» с предисловием П.Б. Шалимова [23].

²² *Малинин В., Тараканов Н., Щипанов И.* Против современных буржуазных фальсификаторов истории русской философии // *Коммунист.* 1955. № 10; *Тараканов Н.* Фальсификаторы истории русской философской мысли // *Вопросы философии.* 1955. № 3. С. 73—85.

По сравнению с англоязычным вариантом книги в русский текст Н.О. Лосским были внесены новые персоналии (статья о Н.И. Пирогове была включена в главу «Натуралисты-философы»²³, в главу «Новейшие труды в русской философии» были добавлены фигуры П. Боранецкого и Н. Арсеньева), дополнены разделы по Б. Вышеславцеву, А. Лосеву, К. Леонтьеву, обновлена библиография работ философов, дополнены цитаты.

В единственной сохранившейся в архиве авторской рукописи Н.О. Лосского отсутствовала значительная часть главы о Н.А. Бердяеве. При публикации в 1994 г. эта глава была реконструирована при помощи ранее не публиковавшейся работы Н.О. Лосского о Бердяеве и его статьи «Философия Н. Бердяева» [24]. Оценивая саму книгу, П.Б. Шалимов отмечал: «Признавая определенные недостатки методологических позиций Лосского как историка философии, надо иметь в виду, что, с одной стороны, задача книги состояла в том, чтобы «изложить и подвергнуть критике христианское миропонимание современных русских философов», а с другой — показать и доказать существование русской национальной чисто философской традиции» [23. С. 272].

Последующие издания «Истории русской философии» Н.О. Лосского в России — 2007 г. и 2018 г. [25—26] являются публикацией перевода с английского, в связи с чем хотелось бы обратить внимание будущих издателей на факт существования русского оригинального текста, чтобы современные исследователи русской философии и студенты могли бы пользоваться и той книгой, которая была подготовлена выдающимся философом для русских читателей.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что книга Н.О. Лосского «История русской философии», опубликованная в США, Англии и Франции в начале 1950-х гг., стала первой масштабной попыткой представителя русской мысли познакомить американских и европейских ученых с достижениями русской философии и представить ее как историю русской профессиональной философии, показав при этом и национальный самобытный характер. Книга Н.О. Лосского, изданная на английском языке, стала доступной для чтения зарубежными специалистами и востребованной, о чем свидетельствуют многочисленные рецензии в иностранных журналах, появившиеся практически сразу после выхода книги. В своем представлении истории русской философии Лосский-философ в какой-то степени затмил Лосского-историка философии, в учениях русских философов его интересует, прежде всего, их научная ценность и близость идеям самого Н.О. Лосского. Действительно, в своем выборе фигур философов, масштаба представления их учений Лосский пристрастен, но все становится на свои места, если рассматривать книгу «Историю русской философии» не столько как надежное руководство при изучении всего многообразия русской мысли, сколько как часть его

²³ Статья Н.О. Лосского «Философские взгляды Н.И. Пирогова», опубликованная в 1939 г. в журнале «Русский Врач в Чехии и Моравии», была отредактирована и включена в книгу «История русской философии».

философской системы, как развертывание на материале русской философии теории интуитивизма и конкретного идеал-реализма как учений, максимально отвечающим, по мнению Лосского, исканиям русской религиозной философии.

Приложение 1

Философия в дореволюционной России²⁴

Н. Лосский

Советские философы говорят, что от В. Зеньковский в своей книге «История Русской Философии» и я в своей «History of Russian Philosophy» фальсифицировали историю русской философии, потому что выдвинули на первый план религиозную философию и очень мало отвели места материализму. В России особенно с шестидесятых годов действительно было очень много материалистов, а также позитивистов. Надо однако заметить, что эти направления были распространены среди инженеров, врачей, натуралистов и т.п. лиц, или неспособных к философии, или не имевших философского образования, а среди профессионалов философов в России было очень мало материалистов и позитивистов. Стоит только взять в руки перечень имен философов, чтобы убедиться, что в России действительно стояла на первом плане религиозная философия. Вспомним следующие имена: И. Киреевский, Хомяков, Вл. Соловьев, князя С. и Е. Трубецкие, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк, Л. Карсавин, Лосев, И.А. Ильин, В.Н. Ильин, о. Г. Флоровский, В. Лосский. Это и не удивительно: цветение религиозной философии в России неразрывно связано с характером русского народа. Недавно напечатана моя книга «Характер русского народа». Первая глава ее «Религиозность русского народа» содержит в себе обзор фактов, доказывающих, что религиозность есть основная черта духовной жизни русского народа. Отсюда следует столь распространенное в жизни и в искусстве России искание смысла жизни, смысла исторического процесса и вместе с тем интерес к идее абсолютного добра, осуществимого не в земной жизни, а в Царстве Божиим. С этими интересами связана способность русского народа к высшим формам опыта, именно к религиозному опыту, к умозрению (к интеллектуальной интуиции, необходимой для занятий метафизикой, математикой, вообще наукой), к эстетическому и нравственному опыту, а также к наблюдению своей и чужой душевной жизни.

Убеждение в том, что Бог существует, основано в русской философии не на тонченых умозаключениях, как в средневековой философии, а непосредственно на опыте «встречи» с Богом. Замечательные описания религиозного опыта мы находим у Вл. Соловьева, у кн. Е. Трубецкого, у о. Павла Флоренского, у о. С. Булгакова.

Если Бог есть Абсолютное Добро и если Он — Творец мира, то основные вопросы о строении мира и смысле его решаются не иначе, как религиозною философией. Эта цель может быть достигнута лишь в том случае, если, кроме чувственного

²⁴ Предположительно, это последняя работа Лосского, посвященная характеристике русской философии, написанная не ранее 1957 г., так как в статье Лосский ссылается на уже опубликованные в 1957 г. работы (книгу «Характер русского народа» и статью «От диалектического материализма к идеал-реализму»). Текст приводится в авторской редакции.

опыта, весьма поверхностного, существуют другие более высокие виды опыта, именно религиозный опыт, интеллектуальная интуиция (наблюдение идеальной основы мира), наблюдение душевной жизни, аксиологический опыт, т. е. наблюдение ценностей бытия.

Гносеологию (epistemology), согласно которой человеческое я так интимно связано с миром, что может непосредственно наблюдать не только свои чувства и стремления, но также и предметы внешнего мира, я называю *интуитивизмом*. В русской философии интуитивизму положили начало основатели славянофильства И. Киреевский и Хомяков, а вслед за ними Вл. Соловьев. Но у них был частичный интуитивизм: не все виды знания они считали интуицией. Всесторонний интуитивизм, т. е. учение о том, что все виды знания суть непосредственное наблюдение нами различных видов бытия и ценностей, разработали Н. Лосский, С. Франк, кн. Е. Трубецкой, С.А. Левицкий.

Бог, всемогущий, всеведущий и всеблагий, сотворил мир, пронизанный влиянием св. Софии, Премудрости Божией. Эта софиология есть характерная черта русской философии. Начало ей положил Вл. Соловьев; далее ее разработали о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, о. В. Зеньковский. Софиология о. С. Булгакова была признана нарушающей догматы Православия; однако это осуждение относится только к учению о. Сергия о Божественной Софии, как природе Самого Господа Бога, а учение о тварной Софии не нарушает никаких догматов ни у Булгакова, ни у других русских философов.

В сборнике статей «Вольная мысль» напечатана моя статья «От диалектического материализма к идеал-реализму». В ней показано, что Советский Диалектический материализм есть в действительности не материализм, а натурализм, т.е. философия пытающаяся объяснить всю эволюцию природы снизу вверх, исходя из неорганической природы. Но в этой философии есть учение о творческом характере эволюции, поскольку в ней существует переход от неорганической природы. Но в этой философии есть учение о творческом характере эволюции, поскольку в ней существует переход от неорганической природы к более высоким и более ценным ступеням ее, к биологической природе, к сознанию, к социальному бытию. Не трудно доказать, что объяснить творческую эволюцию можно не иначе, как идя сверху вниз. Поэтому я утверждаю, что при условии свободы мысли диалектический материализм быстро переродился бы и перешел бы к какому-либо виду идеал-реализма.

Приложение 2

They Looked to the West²⁵
Sidney Hook, Professor of Philosophy at New York University

To those interested in understanding contemporary Russian culture in the light of its past, the history of Russian philosophy provides an interesting point of departure. Few Russian philosophers are as qualified as N.O. Lossky to interpret Russian philosophy to the West. He has won an estimable reputation for himself as an independent thinker. As the

²⁵ Рецензия С. Хука «They Looked to the West» на книгу Н.О. Лосского «История русской философии» была опубликована в газете «The New York Times» 9 декабря 1951 г. Заметка о рецензии С. Хука на русском языке представляет собой перевод его рецензии (название газеты, номер и год издания определить не удалось, в архиве заметка сохранилась в виде газетной вырезки). Тексты приводятся в авторской редакции.

author of the first history of Russian philosophy to appear in English he has placed Anglo-American philosophers and all other students of Russian thought in his debt.

Although Lossky, who is Professor of Philosophy at the University of Southern California, makes valiant efforts to underline the distinctiveness of Russian philosophical thought, it is apparent from his account that Russian philosophy is almost completely derivative from the West. Except for the Pan-Slavic philosophers and other apologists of the Orthodox Church not a single original system has been developed comparable to the philosophies of Kant, Schopenhauer or Hegel. Indeed, Hegel seems to have exercised more influence on Russian thought than any single Russian thinker.

The primary concern of most Russian philosophers has been ethical and theological and their ideas marked by a fanaticism and extremism irrespective of their ideas about God, Church and State. Psychologically, they find it easy to swing from orthodox Marxism to Russian Orthodoxy, as is illustrated by Bulgakov, Berdyaev and Frank. With a little ingenuity one could show that the current version of "Diamat" (the abbreviation of dialectical materialism) is a transliteration in a new idiom of some of the most obscurantist and mystical notions of Greek Orthodoxy including its Messianic view of the role of the Russian people in the drama of world salvation.

With some notable exceptions, of whom Lossky is one, Russian philosophers do not so much argue their philosophy as proclaim it; and even Lossky takes for granted Providential intervention in what seem fortuitous connections among events with an aplomb which most Anglo-American philosophers would find either quaint or startling. He attributes certain unexpected meetings with other individuals to the plans of a "higher beneficent power." It is also interesting to note that Lossky regards dialectical materialism not as a naturalistic philosophy but as a confused and inconsistent set of ideas which adumbrates in its best representatives Lossky's own "ideal realism."

Even when all allowances are made for the fact that this is a pioneer effort, Lossky's volume must be regarded as inadequate. It is more of a handbook than a history. He nowhere approaches Masaryk's masterly discussion of ideas in the latter's "Spirit of Russia". His own philosophical views obtrude in the presentation of the ideas of other philosophers and he has a tendency to evaluate what they say as precursory expressions of truths most completely articulated in his own writings. Even more serious is his neglect of Russian thinkers much more eminent than many of those he considers. To give two pages to an important figure like Mikhaylovsky and more than three times as much space to V. Lossky (the author's son) on the basis of his single obscure work on the mystical theology of the Eastern Church is inexcusable. Almost as bad is the author's neglect of Plekhanov, whom even Lenin regarded as the father of Russian Marxism, and of Bogdanov, who gets one paragraph, and whose views are unfortunately known to Western readers mainly as the object of Lenin's fierce and largely unjust criticisms.

In general, Lossky underplays the democratic, positivistic, scientific tradition in Russian thought. Although it played a decidedly minor role in comparison with the savage orthodoxies of Pan-Slavism, and what will some day be called Pan-Stalinism, this strain of Russian thought showed greater cultural continuity with the liberal movements of the West than any other.

Многочисленные ученики и почитатели Н.О. Лосского с интересом прочтут отзыв о вышедшей недавно на английском языке книге его «История русской философии». Отзыв этот, принадлежащий перу известного философа Сидни Хук,

тем более интересен, что в нем содержится оценка не только самой книги Н. Лосского, но и русской философии вообще.

История русской философии, пишет Хук, представляет интересный отправной пункт для тех, кто хотел бы понять современную русскую культуру в свете прошлого. Немногим русским философам была бы по силам задача — истолковать Западу русскую философию. Но Лосский обладает почтенной репутацией и как независимый мыслитель. А как автор первой истории русской философии, появляющейся на английском языке, он заслуживает признательности англо-американских философов.

Хотя Лосский, — сейчас он — профессор философии при университете Южной Калифорнии, — и делает смелые усилия подчеркнуть особенности русской философской мысли, из книги его явствует, что русская философия почти полностью — производная от западной. За вычетом философов-панславистов и других апологетов православия, она не развила ни одной оригинальной системы, которая шла бы в сравнение с философиями Канта, Шопенгауэра или Гегеля. Да один Гегель, кажется, оказал больше влияния на русскую мысль, чем какой бы то ни было русский мыслитель.

Большинство русских философов прежде всего озабочены проблемами нравственности и религиозными, идеи их отмечены фанатизмом и экстремизмом, независимо от их представлений о Боге, церкви и государстве. Психологически для них легок переход от ортодоксального марксизма к православию, как показывает пример Булгакова, Бердяева и Франка. При некоторой ловкости можно было бы показать, что, что нынешняя версия «диамата», есть только перифраз на новом наречии некоторых самых мракобесных и мистических понятий греческого православия, включая мессианское воззрение на роль русского народа в трагедии спасения мира*).

За некоторыми почтенными исключениями, — одним из которых является сам Лосский, — русские философы не столько доказывают свою философию, сколько ее возвещают. Даже Лосский принимает за нечто само собою разумеющееся вмешательство Провидения в по-видимому случайную связь событий и делает это с такой уверенностью, которую большинство англо-американских философов сочли бы либо забавной, либо изумительной. Некоторые свои неожиданные встречи с другими лицами он приписывает планам «высшей благодетельной силы».

Интересно также отметить, что на диалектический материализм Лосский смотрит не как на натуралистическую философию, но как на смутную и непоследовательную комбинацию идей, которая в лице лучших ее представителей лишь оттеняет собственный «идеал-реализм» самого Лосского.

Учитывая даже, что книга Лосского — почин, ее следует признать не соответствующей назначению. Это скорее школьное руководство, нежели история. Нигде не приближается она к мастерскому изложению идей, какое дает книга Масарика «Дух России». Собственные философские воззрения Лосского мешают ему излагать идеи других философов, и он проявляет тенденцию оценивать то, что они сказали, как предварительное выражение истин, более полно выраженных в его собственных писаниях. Еще серьезнее его пренебрежение к русским мыслителям более замечательным, чем многие из тех, кому он уделяет внимание. Непростительно например

* Примечание переводчика: Интересно отметить, что эта мысль американского философа совершенно совпадает с мнением покойного Г.П. Федотова, который писал: «марксизм... таил потенции православия: они и были вскрыты вышедшими из него вождями новой богословской школы...».

уделить лишь две страницы такой значительной фигуре, как Михайловский, — и больше чем втрое места В. Лосскому — сыну автора — на основании лишь небольшого и малоизвестного труда последнего на тему о мистическом богословии Восточной церкви. Столь же непонятно невнимание автора к Плеханову, которого даже Ленин считал отцом русского марксизма, или к Богданову, которому уделяется лишь один абзац, и взгляды которого известны западным читателям к несчастью лишь как объект злобной и в общем несправедливой критики Ленина.

В общем Лосский недооценивает демократическую, позитивистскую и научную традицию русского мышления. Хотя последняя и играла значительно меньшую роль по сравнению с варварской ортодоксией панславизма и того, что когда-нибудь будет названо «пан-сталинизмом», — это течение русской мысли обнаружило более тесную преемственность с освободительными движениями Запада.

Список литературы

- [1] Ильин В.Н. Н.О. Лосский и философия интуитивизма // Вестник РСХД. 1965. № 77. С. 61—67.
- [2] Лосский Н.О. Воспоминания: жизнь и философский путь. М. : Викмо-М/Русский путь, 2008.
- [3] Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 4—5.
- [4] Лосский Н.О. Идея конкретности в русской философии // Научные труды Русского Народного Университета в Праге. 1933. № 5. С. 1—12.
- [5] *Lossky B., Lossky N. Bibliographie des œuvres de Nicolas Lossky. Paris, 1978.*
- [6] *Lossky N. History of Russian Philosophy. New York : International University Press, 1951. 416 p.*
- [7] *Lossky N. Histoire de la philosophie russe des origines à 1950. Paris : Payot, 1954. 431 p.*
- [8] *Zenkovsky B. Histoire de la philosophie russe. Trad. du russe par C. Andronikof. Paris : Gallimard, 1953. Vol. I. 522 p. Vol. 2. 1954. 512 p.*
- [9] Reviewed Works: Histoire de la philosophie russe des origines à 1950 by N.O. Lossky; Histoire de la philosophie russe. Tome I, tome II by B. Zenkovsky // Revue de Métaphysique et de Morale 61e Année, No. 2 (Avril-Juin 1956). P. 204—208.
- [10] Сердюкова Е.В., Янцен В.В. Об истории русской философии в эпистолярном наследии Н.О. Лосского. Переписка Н.О. и Б.Н. Лосских с Д.И. Чижевским // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 108—130. <https://doi.org/10.31857/S004287440005345-4>
- [11] *Somerville J., Reviewed Work: History of Russian Philosophy by N.O. Lossky // Philosophy and Phenomenological Research. 1952. Vol. 12. No. 4. P. 577—580.*
- [12] *Kline L.G. History of Russian Philosophy by N.O. Lossky // Review by: The Journal of Philosophy. 1953. Vol. 50. No. 22. P. 668—673.*
- [13] *R.L.A. History of Russian Philosophy. N.O. Lossky [Book review] // Philosophy of Science. 1953. Vol. 20. No. 1. P. 80.*
- [14] *Myshler J. History of Russian Philosophy by N. O. Lossky // Review by: Science & Society. 1952. Vol. 16. No. 4. P. 357—360.*
- [15] Галич Л. Летопись русской мысли // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 3. С. 214—218.
- [16] Чижевский Д.И. Три книги о русской философии // Новый журнал. 1952. Кн. XXX. С. 279—287.
- [17] Левицкий С.А. Воспоминания о Лосском // Новый журнал. 1977. Кн. 126. С. 171—187.
- [18] Лосский Н.О. Правда ли что русская философия не самостоятельна // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 3. С. 227—231.

- [19] Лосский Н.О. Философия и психология в СССР // Современные записки. 1939. Кн. LXIX. С. 364—373.
- [20] Маслов К.С. «Рассылается по специальному списку»: об изданиях «Истории русской философии» Н.О. Лосского и В.В. Зеньковского в СССР в 50-е гг. XX в. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Вып. 4. С. 409—412.
- [21] Зеньковский В.В. Кто фальсифицирует историю русской философии // Вестник РСХД. № 39 (IV). 1955. С. 30—35.
- [22] Лосский Н.О. Ответ советским критикам «Истории русской философии» // Грани. 1956. № 30. С. 175—181.
- [23] Лосский Н.О. История русской философии. М. : Прогресс, 1994.
- [24] Лосский Н.О. Философия Н.А. Бердяева // Вестник Русского христианского движения. 1978, № 124. С. 89—108.
- [25] Лосский Н.О. История русской философии. Москва : Академический проект, 2007.
- [26] Лосский Н.О. История русской философии. Санкт-Петербург : Азбука, 2018.

References

- [1] Pyin VN. N.O. Lossky and the philosophy of intuitionism. *Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya*. 1965;(77):61-67. (In Russian).
- [2] NO. *Memories: life and the philosophical path*. Moscow: Vikmo-M: Russkii put'; 2008. (In Russian).
- [3] Spiritual tasks of the Russian Emigration. *Put'*.1925;(1):4—5. (In Russian).
- [4] Lossky NO. The Idea of Concreteness in Russian Philosophy. *Nauchnye trudy Russkogo Narodnogo Universiteta v Prage*. 1933;(5):1—12. (In Russian).
- [5] Lossky B, Lossky N. *Bibliographie des œuvres de Nicolas Lossky*. Paris; 1978. (In French).
- [6] Lossky NO. *History of Russian Philosophy*. New York: International University Press, 1951. (In English).
- [7] Losski NO. *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*. Paris: Payot; 1954. (In French).
- [8] Zenkovsky B. *Histoire de la philosophie russe*. Trad. du russe par C. Andronikof. Paris: Gallimard, 1953. Vol. I. 522 p. Vol. 2. 1954. 512 p.
- [9] Reviewed Works: Histoire de la philosophie russe des origines à 1950 by N.O. Losski; Histoire de la philosophie russe. Vol. I, vol. II by B. Zenkovsky. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1956;61(2):204—208. (In French).
- [10] Serdyukova EV, Yantsen VV. Ob istorii russkoi filosofii v epistolyarnom nasledii N.O. Losskogo. Peregovory N.O. i B.N. Losskikh s D.I. Chizhevskim. *Voprosy filosofii*. 2019;(6):108—130. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/S004287440005345-4>
- [11] Somerville J. Reviewed Work: History of Russian Philosophy by N.O. Lossky. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1952;12(4):577—580.
- [12] Kline LG. History of Russian Philosophy by N.O. Lossky. *The Journal of Philosophy*. 1953;50(22):668—673.
- [13] R.L.A. History of Russian Philosophy. N.O. Lossky. [Book review]. *Philosophy of Science*.1953;20(1):80.
- [14] Myshler J. History of Russian Philosophy by N.O. Lossky. *Science & Society*.1953;16(4):357—360.
- [15] Galich L. Chronicle of Russian thought. *Herald of the Russian Christian Academy for humanities*. 2020;21(3):214—218. (In Russian).

- [16] Chizhevskii DI. Three books about Russian philosophy. *Novyi zhurnal*. New York. 1952;(XXX):279—287. (In Russian).
- [17] Levitskii SA. Memories of Lossky. *Novyi zhurnal*. New York. 1977;(126):171—187. (In Russian).
- [18] Lossky NO. Is it true that Russian philosophy is not independent. *Herald of the Russian Christian Academy for humanities*. 2020;21(3):227—231. (In Russian).
- [19] Lossky NO. Philosophy and Psychology in the USSR. *Sovremennye zapiski*. 1939;(LXIX):364—373. (In Russian).
- [20] Maslov KS. «Distribution by special list». The editions of «The History of Russian philosophy» by N. O. Lossky and V. V. Zenkovsky in the USSR in the 50s of the 20th century. *Herald of the Russian Christian Academy for humanities*. 2015;16(4):409—412. (In Russian).
- [21] Zenkovsky VV. Who falsifies the history of Russian philosophy. *Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya*. 1955;(39):30—35. (In Russian).
- [22] Lossky NO. Response to Soviet critics of the History of Russian Philosophy. *Grani*. 1956;(30):175—181. (In Russian).
- [23] Lossky NO. *History of Russian philosophy*. Moscow: Progress; 1994. (In Russian).
- [24] Lossky NO. Philosophy of N.A. Berdyaev // *Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya*. 1978; (124):89—108. (In Russian).
- [25] Lossky NO. *History of Russian philosophy*. Moscow: Akademicheskii proekt publ.; 2007. (In Russian).
- [26] Lossky NO. *History of Russian philosophy*. Saint-Petersburg: Azbuka publ.; 2018. (In Russian).

Сведения об авторе:

Сердюкова Елена Владимировна — кандидат философских наук, доцент, директор Института философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия (e-mail: evserdyukova@sfedu.ru).

About the author:

Serdyukova Elena V. — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia (e-mail: evserdyukova@sfedu.ru).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-61-74>

Научная статья / Research Article

Философское общество при Русском свободном университете в Праге: по материалам фонда А.В. Флоровского в Архиве РАН

В.В. Сидорин✉

Институт философии Российской академии наук (ИФ РАН),
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
✉vlavitsidorin@gmail.com

Аннотация. В статье на основе архивных материалов из фонда А.В. Флоровского в Архиве РАН реконструируется малоизвестная страница из истории научно-философской жизни русской эмиграции — история Философского общества при Русском свободном университете (Русской ученой академии) в 1930—1940-е гг., в том числе в годы нацистской оккупации Чехословакии. Обосновывается, что реконструкция истории отечественных философских институций может задать новую исследовательскую перспективу, позволяющую рассмотреть историю русской философии, как процесс создания и развития институционализированных форм производства, воспроизводства и трансляции философского знания, что позволило бы создать историко-философский срез русской мысли, дополняющий традиционные подходы к историографии русской философии. В статье раскрываются новые аспекты научной деятельности Н.О. Лосского и И.И. Лапшина, игравших ключевую роль в работе Философского общества. Кроме того, осуществленный анализ архивных материалов позволил выявить и реконструировать новые факты из творческой биографии таких мыслителей русской эмиграции, как С.Л. Франк, Е.В. Спекторский, Б.П. Вышеславцев, Г.В. Флоровский. В качестве приложений к статье приводится отчет Философского общества при Русском свободном университете за 1941 г., а также реконструкция проблематики кружка по изучению русской национальной идеи (1939—1941 гг.). Делается вывод о том, что научно-философская деятельность при РСУ осуществлялась через разветвленную сеть научных обществ, объединений, кружков и семинаров, что позволяло разрабатывать самую разнообразную проблематику — эстетику, историю русской и западной философии, философские проблемы русской литературы и истории, русскую национальную идею.

Ключевые слова: Русский свободный университет, Русская ученая академия, русские философы в эмиграции, А.В. Флоровский, Г.В. Флоровский, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, И.И. Лапшин, Б.П. Вышеславцев

История статьи:

Статья поступила 22.11.2021

Статья принята к публикации 06.01.2022

© Сидорин В.В., 2022



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

Для цитирования: Сидорин В.В. Философское общество при Русском свободном университете в Праге: по материалам фонда А.В. Флоровского в Архиве РАН // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 61—74. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-61-74>

Philosophical Society at the Russian Free University in Prague: Based on the A.V. Florovsky's Materials in the Archive of the Russian Academy of Sciences

V.V. Sidorin✉

Institute of Philosophy of RAS,
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation,
✉vlavitsidorin@gmail.com

Abstract. Based on some materials from the A.V. Florovsky's Foundation in the Archive of the Russian Academy of Sciences, the author of the article reconstructs a little-known page from the history of academic and philosophical life of the Russian émigré, that is the history of the Philosophical Society at the Russian Free University (Russian Scientific Academy) in the 1930s—1940s, including during the Nazi occupation of Czechoslovakia. It is justified that the reconstruction of the history of Russian philosophical institutions can set a new research perspective that allows us to consider the history of Russian philosophy as a process of formation and development of institutionalized forms of production, reproduction and translation of philosophical knowledge, which would allow to create a new historical and philosophical cross-section of Russian thought, complementing traditional approaches to the historiography of Russian philosophy. The article reveals new aspects of the scientific activity of N.O. Lossky and I.I. Lapshin, who played a key role in the work of the Philosophical Society. In addition, the analysis of archival materials made it possible to identify and reconstruct new facts from the creative biography of such thinkers of Russian emigration as S.L. Frank, E.V. Spektorsky, B.P. Vysheslavtsev, G.V. Florovsky. Russian Free University's Philosophical Society report for 1941 is given as an appendix to the article, as well as the reconstruction of the problems of the circle for the study of the Russian national idea (1939—1941). It is concluded that scientific and philosophical activity at the RSU was carried out through an extensive network of scientific societies, associations, circles and seminars, which allowed developing a wide variety of issues — aesthetics, the history of Russian and Western philosophy, philosophical problems of Russian literature and history, the Russian national idea.

Keywords: Russian Free University, Russian Scientific Academy, Russian philosophers in exile, A.V. Florovsky, G.V. Florovsky, S.L. Frank, N.O. Lossky, I.I. Lapshin, B.P. Vysheslavtsev

Article history:

The article was submitted on 22.11.2021

The article was accepted on 06.01.2022

For citation: Sidorin VV. Philosophical Society at the Russian Free University in Prague: Based on the A.V. Florovsky's Materials in the Archive of the Russian Academy of Sciences. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):61—74. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-61-74>

Введение

Историография отечественной философии, как правило, имеет либо персоналистическую, либо тематическую структуру, выстраиваясь или вокруг отдельных фигур, или вокруг школ и направлений (философия всеединства, русское неокантианство, русский марксизм, феноменология в России и т.д. и т.п.). Подобные подходы, эвристическая и исследовательская ценность и эффективность которых очевидны и не вызывают сомнений, могут быть дополнены, однако, и иной методологической программой — институциональным подходом, подразумевающим обращение к истории институтов и институционализированных форм интеллектуальных практик, организующих и обеспечивающих процессы производства, воспроизводства и трансляции философского знания. Подобный подход задает иную исследовательскую перспективу, потенциально формирующий историко-философский нарратив, способный дополнить традиционные подходы к истории отечественной философии¹. В качестве примера реализации данного подхода в рамках исследования case-studies можно привести коллективную монографию «Институт научной философии. Начало», реконструирующую на основе архивных материалов первые годы существования Института научной философии (1921—1923), функционировавшего на основе таких принципов, как коллективные исследовательские проекты (терминологические штудии, совместные историко-философские проекты, исследования методологии общественных наук, проект философской психологии и др.), научная работа на единую тему («Что такое философия»), междисциплинарность и принципиальный плюрализм в структурировании научно-исследовательской деятельности [3]. Первому составу Института не удалось в полной мере развернуть собственную деятельность, однако само создание этой институции стало не только важной вехой институционализации отечественного философского пространства, но и продемонстрировало потенциал подобной формы организации научной деятельности — потенциал, отчасти (насколько это было возможно в условиях идеологического давления) реализованный затем и в советские годы. В пример можно привести и коллективный исследовательский проект, посвященный другой институции Советской России 1920-х гг. — Философского отделения ГАХН, история которого рассматривается в качестве

¹ Удачным примером подобного подхода можно считать «Историю философии в Америке» Б. Каклика, выстроившего свое историко-философское повествование на основе анализа аргументативных стратегий и совокупности проблем, передающихся от одного философского поколения к другому за счет бесперебойного функционирования культурной среды и многочисленных институциональных связей [1]. В отечественной историко-философской литературе также есть удачные и продуктивные примеры реализации институционального подхода [2].

институционализации концепции междисциплинарного анализа искусства, а реконструкция этой истории справедливо позиционируется не только как «жест исторической справедливости», но и как вклад в современные дискуссии о принципах и целях гуманитарного исследования [4. С. 43]. Подобная исследовательская программа имеет и культурно-историческую перспективу, позволяющую выявить и рассмотреть тематическое и концептуальное единство в историческом развитии той или иной институции или межинституциональных связей. Прослеживание подобной преемственности позволяет рассматривать развитие отечественной философии во всей ее целостности, несмотря на все исторические разрывы и потрясения.

Фактически именно необходимость решения этой задачи и стала своего рода идеологическим основанием для возникновения в 1920-е гг. многочисленных эмигрантских научных и научно-образовательных институций — например, Русского научного института в Берлине, целой совокупности институций, составивших «Русский Оксфорд» в Чехословакии, Русского научного института в Белграде и др. Не имея возможности в рамках одной статьи охватить все многообразие этого среза истории эмигрантской философской мысли, мы сосредоточимся здесь на реконструкции некоторых страниц истории Философского общества при возникшем в 1923 г. Русском народном университете в Праге (в 1934—1942 и 1945—1949 гг. — Русский свободный университет, в 1942—1945 гг. — Русская ученая академия в Праге).

История русской культурной эмиграции в Чехословакии уже становилась предметом общего археографического и исследовательского рассмотрения [5—8]. Особым вниманием исследователей при этом пользуются представители русской исторической науки [9—10]. Для нашей темы особое значение имеет реконструкция научно-организационной жизни Русской ученой академии в годы Второй мировой войны [11] и исследование русской философии в межвоенной Чехословакии [12]. Однако и для той, и для другой работы тема Философского общества при РСУ является периферийной, что позволяет констатировать отсутствие в научной литературе целостного рассмотрения этой институции, сыгравшей немалую роль в конституировании и развитии русского эмигрантского философского сообщества в Европе 1920—1940-х гг. Не претендуя на полноту и целостность рассмотрения данной темы, в рамках статьи нам хотелось бы реконструировать отдельные страницы истории Философского общества РСУ (РУА) на основе документов из фонда А.В. Флоровского в Архиве РАН, относящихся к деятельности РСУ в 1930—1940-е гг.²

² В фонде А.В. Флоровского хранятся не только документы биографического и научного характера, а также богатый эпистолярный ученый, но и многочисленные документы эмигрантских организаций в Чехословакии, в первую очередь, Русского народного университета (РСУ, РУА): эти документы, как считается, на самом деле принадлежат последнему ректору Русского свободного университета (1945—1949) П.А. Остроухову [13. С. 132—151].

Философские исследования в Русском свободном университете

В конце 1922 г. в Берлине начинается процесс организации Русского научного института, активную роль в котором играли И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев и др., — к исходу этого года в столице Германии собралось множество русских интеллектуалов, стремившихся (при поддержке определенных государственных и общественных кругов Германии) в том числе институционально укрепиться в новых обстоятельствах. Своеобразную конкуренцию Германии в деле поддержки русских эмигрантов составило правительство Чехословакии: запущенная им так называемая «русская акция» фактически перетянула часть эмигрантских интеллектуальных сил в эту страну. Н.О. Лосский, изначально, как и многие другие, оказавшийся в Берлине, вспоминал, что уже через несколько дней после приезда получил письмо от П.Б. Струве, сообщавшего о материальной поддержке чехословацкого правительства русским эмигрантам и советовавшего ему переехать в Прагу [14. С. 219—220]. 6 декабря 1922 г. в письме А.В. Флоровскому Лосский, информируя его о создании Русского научного института в Берлине и Религиозно-философской академии, сообщал о своем переезде в Прагу и о планах многих высланных из России и оказавшихся в Германии переехать туда же на «вольные вакансии»³. В числе «многих» в письме упоминался и И.И. Лапшин, также уже к середине декабря перебравшийся из Берлина в столицу Чехословакии: именно Лосский и Лапшин будут играть определяющую — как в научно-организационном, так и, собственно, научном плане — роль в деятельности Философского общества при РНУ.

Русский народный университет, возникший в 1923 г., стал одной из ключевых эмигрантских культурных институций, появившихся в Чехословакии 1920-х гг., и с самого начала создавался как структура, имевшая масштабные планы, включавшие не только учебно-просветительскую, издательскую, музейную работу, но и активную научную деятельность: «Схема работы» университета за 1923—1938 гг. в качестве структурных единиц научной деятельности определяло Научно-исследовательское объединение, Философское общество, Педагогическое общество и многочисленные кружки и семинары (в 1938 г. — 23)⁴. Н.О. Лосский вспоминал позднее, что изначально состав Общества был достаточно многочисленным и академически сильным, однако затем подавляющее большинство участников разъехалось по другим странам, и из специалистов именно по философии в Обществе остались только сам Лосский и его председатель Лапшин [14. С. 223—224]. И действительно, в первоначальный состав Русской академической группы в Чехословакии, включавшей действительных членов и членов-сотрудников, входили философы С.Н. Булгаков, С.И. Гессен, Г.Д. Гурвич, В.В. Зеньковский, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, П.Б. Струве, Е.В. Спекторский, Г.В. Флоровский⁵.

³ Архив РАН. Фонд 1609. Оп. 2. Д. 284. Л. 1—2.

⁴ Архив РАН. Фонд 1609. Оп. 1. Д. 253. Л. 1.

⁵ Архив РАН. Фонд 1609. Оп.1. Д. 260. Л. 11—16. Список членов Русской академической группы в Чехословакии находится в деле № 260, документы которого датированы архивными

Основной формой работы Философского общества были публичные доклады. Сохранившийся — и приводимый ниже в качестве приложения к статье — отчет о деятельности Общества за 1940—1941 учебный год, содержащий также планы на следующий год, свидетельствует, что к этому моменту, как уже указывалось, основными «действующими лицами» были Лосский и Лапшин, научные интересы которых, таким образом, определяли тематику работы Общества: в частности, исследование творчества Достоевского (Н.О. Лосский) и эстетическая проблематика (И.И. Лапшин). Ряд других документов из фонда А.В. Флоровского (Расписание лекций и докладов Русского свободного университета и Русской ученой академии в Праге за 1941—1945 гг.) позволяют уточнить приводимые в Отчете планы на конец 1940—1941 уч. года и 1941—1942 уч. г. Эта документация, к сожалению, имеет несколько пробелов в апреле—мае 1941 г., в силу чего на их основе невозможно достоверно указать, имел ли в действительности место запланированный на конец 1940—1941 учебного года доклад Н.О. Лосского «Анализ книги С.Л. Франка “Непостижимое”». Судя по этим документам, доклад «О трагическом мировоззрении» С.А. Левицкий сделал еще 20 декабря 1940 г., а И.И. Лапшин 4 апреля не только прочел доклад «Проблема смерти», но 23 мая сделал и еще один, изначально запланированный на следующий год доклад — «Возможна ли эстетика без метафизики»⁶.

Что касается указанных в приводимом отчете планов на следующей учебный год, то по крайней мере в октябре—декабре 1941 года в рамках Философского общества были прочитаны следующие доклады: «Феноменология нравственного сознания» Лапшина (7.11.41), «Идеал красоты» (24.10.41), «Состав идеала красоты» (24.11.41), «Ущербленная красота» (5.12.41) и «Состав ущербленной красоты» (19.12.41) Лосского⁷. Надо отметить при этом, что доклады по философии читались не только в рамках Философского общества, но и в рамках работы также входившего в состав РСУ Научно-исследовательского объединения: «Философия национал-социализма и славянофилы» Н.Н. Ястребовой-Рагозиной (27.11.40), «Арифметизация логики суждений» Е.Л. Буницкого (26.12.40), «К. Леонтьев и его философия

работниками 1940—1944 гг. Однако на самом деле список составлен, по-видимому, в районе 1925 г.: в нем указывались адреса членов Группы, которые на тот момент в подавляющем большинстве были пражскими, и, в частности, пражский адрес уехавшего осенью 1926 г. в Париж Г.В. Флоровского (в свою очередь, имени игравшего активную роль в организации Русского народного университета и умершего в 1924 г. П.И. Новгородцева в данном списке уже нет).

⁶ Архив РАН. Фонд 1609. Оп. 1. Д. 262. Л. 10, 23, 28.

⁷ Архив РАН. Фонд 1609. Оп. 1. Д. 262. Л. 32, 30, 34, 36, 38. Этот же ряд документов свидетельствует, что в указанном в Отчете учебном году (24.11. 1940) состоялось и совместное собрание Научно-исследовательского объединения, Русской академической группы и Союза русских инженеров, посвященное научной деятельности И.И. Лапшина, Н.О. Лосского и А.П. Фан-дер-Флита: на собрании были зачитаны доклады Е.Л. Буницкого, Н.О. Лосского и С.А. Левицкого (Там же. Л. 6).

(к 50-летию со дня смерти)» Н.Н. Ястребовой-Рагозиной (12.11.41)⁸. При этом и здесь активную роль играл И.И. Лапшин, читавший доклады по философии не только в рамках НИО РСУ, но в рамках работы различных семинаров: «Познаем ли мы природу в подлиннике или копиях» (семинар по общим вопросам естествознания, 28.11.40), «Язык и стиль русских композиторов в их письмах и воспоминаниях» (семинар по изучению русского языка и литературы, 26.2.41), «Описания и оценки в исторических исследованиях» (НИО РСУ, 9.04.41), «Антропогеография и творчество» (семинар по социальной географии, 13.10.41), «Что есть истина» (НИО РСУ, 29.10.41), «Эстетика Гоголя» (семинар по русской литературе, 12.12.41)⁹. При этом также сохранившийся список докладов НИО РСУ за предыдущий учебный год (1939—1940) показывает, что философские и историко-философские доклады в этом объединении были не исключением, а распространенной практикой: из 16 докладов, прочитанных в этот академический год, треть были посвящены философской проблематике — «Русский эстетический индивидуализм» Н.Е. Еленева (1.11.39), «Идея соборности в древнерусской литературе» М.В. Шахматова (28.11.39), «Мысли Достоевского о России и русском народе» Н.О. Лосского (27.03.40), «Из истории русской общественной мысли» Н.Н. Ястребовой-Рагозиной (5.06.40), «Проблема индивидуальности» И.И. Лапшина (19.06.40)¹⁰.

Участвовали Лапшин и Лосский и в работе организованного в феврале 1939 г. кружка по изучению русской национальной идеи. Кружок пользовался большой популярностью: план деятельности РСУ на 1941 г. свидетельствует, что он отличался самой большой в университете средней посещаемостью (около 100 человек)¹¹. Основная работа в кружке велась историками, однако, на его заседаниях звучали и философские доклады: «Мысли Достоевского о России» Лосского, «Национальная идея Вл. Соловьева» С.А. Левицкого, «Дух русского искусства» Лапшина¹².

При этом, как уже указывалось, обсуждение философских тем велось и на различных семинарах РСУ: ряд сохранившихся учебных планов университета (за 1936—1937, 1941 и 1942 гг.) свидетельствуют, что действовали семинары по геополитике и философии права, по творчеству Достоевского, Пушкина, по изучению психоанализа, Эстетический кружок при Философском обществе¹³.

⁸ Архив РАН. Фонд 1609. Оп. 1. Д. 262. Л. 7, 8, 33.

⁹ Там же. Л. 7, 18, 24, 29, 31, 37.

¹⁰ Архив РАН. Фонд 1609. Оп. 1. Д. 256. Л. 1.

¹¹ Архив РАН. Фонд 1609. Оп. 1. Д. 253. Л. 3. Впрочем, уже в 1942 году кружок был реорганизован в кружок по изучению истории русской культуры (Там же. Л. 4).

¹² Архив РАН. Фонд 1609. Оп. 1. Д. 262. Л. 13, 18, 33. История этого недолго просуществовавшего кружка представляет, на наш взгляд, отдельный интерес. Находящиеся в фонде А.В. Флоровского документы, посвященные расписанию лекций и докладов в Русском свободном университете в Праге в мае 1940 — декабре 1941 годов, позволяют реконструировать контуры содержательной работы кружка (см. Приложение 2).

¹³ Архив РАН. Фонд 1609. Оп. 1. Д. 253. Л. 2—5.

Продолжилась философская работа и после проведенной по распоряжению властей реорганизации РСУ в Русскую ученую академию (1943 г.). Уже в октябре 1943 г. РУА провела Тургеневскую неделю, в рамках которой помимо прочего прочли доклады И.И. Лапшин («Эстетика Тургенева») и А.Л. Бем («Тургенев — жизненный путь и личность»)¹⁴. После переезда Лосского в Словакию весной 1942 года научно-исследовательская деятельность Философского общества обеспечивалась преимущественно докладами одного Лапшина: «Личность и творчество Артура Шопенгауэра» (15.10.43), «Гоголь — личность и творчество» (12.11.43), «Понятие Бога в современных философских системах» (2.03.44), «Философия Фридриха Великого» (2.04.44). При этом философ активно выступал и на других площадках академии: «Идеализм, позитивизм и материализм» (НИО РУА, 24.05.44), делал сообщения в кружке по истории театра, драматических курсах, вел кружок по истории музыки, выступал на различных научных семинарах — «Культурные влияния Испании в России» (семинар по организации государства и народного хозяйства, 10.01.44), «О природе поэтического языка» (семинар по изучению истории русской литературы и языка, 21.01.44), «Эстетика Пушкина» и «Эстетика Гоголя и его душевная трагедия» (кружок по изучению русской культуры, 8.02.44 и 2.05.44, соответственно), «Социология религиозности» и «Философия Николая Гартмана» (семинар по истории и общей теории права, 23.02.44 и 24.04.44 соответственно), «Санкт-Петербургский университет по личным воспоминаниям» (Историческое общество, 3.06.44). Примечательно, что зимой 1944 г. в работе РУА начинает принимать активное участие Б.П. Вышеславцев: философ участвует в работе кружка по изучению русской культуры («Труд и творчество (к вопросу о путях русской культуры)»), «Русский народ в произведениях Достоевского», «Музыкально творчество русского народа в церковных песнопениях», «Мечта и действительность (трагедия Есенина)», «Константин Коровин и русский импрессионизм», «Европа и Азия в русской поэзии», «Русские монархи в истории и поэзии»), читает серию лекции в Научно-исследовательском объединении на тему «Современная массовая психология»¹⁵.

К концу 1944 года деятельность РУА приобретает формат закрытых заседаний, что, по-видимому, было связано с окончательным разладом

¹⁴ Архив РАН. Ф. 1609. Оп. 1. Д. 262. Л. 39.

¹⁵ Архив РАН. Ф. 1609. Оп. 1. Д. 262. Л. 40—72. Из других научных мероприятий по философии, проведенных в это время РУА, необходимо отметить: доклады в кружке по изучению русской культуры («Посошков — самородок Петровской эпохи», «Теория исторического материализма и факты русской истории» С.Г. Пушкарева; «Духовные силы русского народа» Н.С. Арсеньева), доклад М.В. Шахматова на семинаре по изучению русской литературы и языка и в Философском обществе («Философия в поэзии Тютчева», «Философия природы у Тургенева»), чествование П.Б. Струве в Историческом обществе (доклады «Академик П.Б. Струве как экономист и профессор» П.А. Остроухова и «Академик П.Б. Струве как историк» П.Н. Савицкого, прочитанные 21.05.44), доклад С.А. Левицкого в Философском обществе («О самосознании»).

научно-учебной работы в силу отсутствия слушателей. Значительная часть этих докладов была посвящена философии и была прочитана И.И. Лапшиным и ненадолго вернувшимся в Прагу Г.В. Флоровским. Лапшин прочел доклады «Владимир Соловьев» (4.10.44), «А.И. Герцен» (1.11.44), «Античная греческая и современная философия» (31.01.45), «О критической философии» (30.03.45), «О природе человека» (16.05.45), а также ряд докладов о русских композиторах — М.И. Глинке, А.С. Даргомыжском, П.И. Чайковском, С.И. Танееве, И.Ф. Стравинском, С.В. Рахманинове, М.П. Мусоргском и др.; Флоровский — «К истории религиозно-философской мысли. Протоиерей С.Н. Булгаков» (19.11.44), «Вопрос о культурном уровне древней Руси» (6.12.44), «К истории русской религиозно-философской мысли. Отец Павел Флоренский» (21.01.45), «Из истории русской философской мысли. Князь С.Н. Трубецкой» (22.04.45). Кроме них в рамках этих закрытых заседаний доклад по философии был прочтен еще только С.А. Левицким («Совесь как предмет метафизики», 28.02.45)¹⁶.

Как видно из изложенного выше, в фонде А.В. Флоровского хранятся документы, позволяющие судить о философской и историко-философской работе при РСУ преимущественно в 1939—1945 гг. Однако там же сохранились сведения о деятельности РСУ в сентябре—октябре 1934 г. — свидетельство тем более ценное в контексте прошедшего в Праге в сентябре 1934 г. VIII Всемирного философского конгресса. Из этих документов следует, что в сентябре 1934 г. именно философия определяла научную повестку РСУ. Университете устроил несколько публичных мероприятий с докладами приехавших в Прагу С.Л. Франка и Е.В. Спекторского, прошедших при значительном количестве посетителей:

6 сентября 1934 г. — дискуссионный вечер, на котором обсуждался доклад С.Л. Франка «Духовный мир Пушкина». Присутствовали 80 человек, в дискуссии приняли участие: И.И. Лапшин, А.Л. Бем, Е.В. Спекторский;

8 сентября 1934 г. — доклад С.Л. Франка при Философском обществе на тему «Доказательства бытия Бога». Присутствовали 100 слушателей, в прениях участвовали: П.Н. Савицкий, Н.О. Лосский, С.И. Гессен, И.И. Лапшин, В.Ф. Булгаков;

13 сентября — доклад Е.В. Спекторского при Философском обществе на тему «Этика и антропология». Присутствовали 70 человек, в прениях приняли участие — П.Н. Савицкий, Н.О. Лосский, Б. Немец;

17 сентября — совместное заседание Философского общества с Объединением русским юристов, на котором слушался доклад Е.В. Спекторского на тему «Правящий класс». Присутствовали 60 человек, в прениях участвовали П.Н. Савицкий, В.М. Шахматов, С.И. Варшавский;

18 сентября — лекция Е.В. Спекторского «Кризис современного государства» (100 слушателей).

¹⁶ Архив РАН. Ф. 1609. Оп. 1. Д. 262. Л. 73—98.

После окончания конгресса философские мероприятия при РСУ продолжились, хотя уже с существенно меньшей интенсивностью: 27 сентября лекцию прочел декан философского факультета Брюссельского университета Г. Грегуар, 8 октября состоялась лекция профессора С.И. Карцевского «Духовный путь Достоевского», 15 октября — доклад Лапшина в Философском обществе на тему «Ценность красоты»¹⁷.

Заключение

Летом 1945 года учреждению было возвращено название Русский свободный университет. Некоторое время его руководство безуспешно пыталось возобновить работу: фактически университет прекратил учебную и научно-исследовательскую деятельность уже в 1946 году, а в 1949 г. правительство Чехословакии окончательно его закрывает [11. С. 52—53]. Таким образом, Философское общество при РНУ (РСУ, РУА) являлось одной из наиболее долго просуществовавших эмигрантских философских институций. При этом научно-философская деятельность при РСУ осуществлялась не только через Философское общество, но и через разветвленную сеть научных обществ, объединений, кружков и семинаров, что позволяло разрабатывать самую разнообразную проблематику — эстетику, историю русской и западной философии, философские проблемы русской литературы и истории, русскую национальную идею. РСУ стал важным центром, обеспечивающим условия научной деятельности не только для Н.О. Лосского и И.И. Лапшина, проживших в Чехословакии несколько десятилетий, но и для многих других русских философов (Е.В. Спекторский, С.Л. Франк, Б.П. Вышеславцев, Г.В. Флоровский), получавших от университета материальную и институциональную поддержку и неизменно находивших в нем благодарных слушателей как среди коллег, так и среди студентов.

Приложение 1

Отчет о деятельности Русского Философского Общества при Русском Свободном Университете в Праге¹⁸

Русское Философское Общество не есть общество в собственном смысле слова с особым уставом, но род семинария. Председателем его состоял за последние годы нижеподписавшийся профессор Санкт-Петербургского Университета (1897—1922) и бывший Секретарь Философского Общества при Императорском Университете (1896—1917) Иван Иванович Лапшин. Переизбрание Председателя должно иметь место в декабре текущего (1941) г.

¹⁷ Архив РАН. Ф. 1609. Оп. 1. Д. 251. Л. 1—2.

¹⁸ Архив РАН. Фонд 1609. Опись 1. Д. 271. Л. 1. Машинопись. Орфография и пунктуация приведены в соответствие с современными нормами. Курсивом выделены подчеркивания. Сокращения раскрыты без специальных указаний.

За истекший учебный год (1940—1941) в Философском Обществе состоялись следующие доклады:

1. Профессора *Н.О. Лосского*: «Личность в произведениях Ф.М. Достоевского».
2. Профессора *А.Н. Фатеева*: «Первая русская философия истории (Чаадаев)».
3. Профессора *И.И. Лапина*: «Спор о свободе воли в современной философии».
4. Профессора *Н.О. Лосского*: «Образы Ивана Карамазова и Версилова в романах Достоевского».
5. *А.Л. Бема*: «Художественное произведение как целостное единство».
6. Профессора *Н.О. Лосского*: «“Положительно прекрасный человек” в произведениях Достоевского».
7. Профессора *Е.Л. Буницкого*: «О математической индукции».

Кроме того, эвентуально намечены к прочтению в текущем академическом году следующие доклады:

1. *С.А. Левицкого*: «О трагическом мировоззрении».
2. *И.И. Лапина*: «Проблема смерти».
3. *Н.О. Лосского*: «Анализ книги С.Л. Франка “Непостижимое”».

На будущий учебный год (1941—42) намечаются эвентуально доклады:

1. Профессора *Н.О. Лосского*: «Буддизм и христианство».
2. Профессора *И.И. Лапина*: «Индийская философия (по трудам русских индологов Щербатского и Розенберга): гносеология и метафизика».
3. Профессора *А.Н. Фатеева*: «Конфуций и конфуцианство».
4. Профессора *А.Н. Фатеева*: «Религия Ирана».
5. *А.Л. Бема*: «Понятие “романтизма”».
6. Профессора *И.И. Лапина*: «Возможна ли эстетика без метафизики».
7. Профессора *Н.О. Лосского*: «Основы эстетики».
8. Профессора *Н.О. Лосского*: «Основы эстетики».
9. Профессора *И.И. Лапина*: «Психофизиология и эстетика музыкальных чувствований».

Прага, 16-го марта 1941-го года Профессор И. Лапшин

Приложение 2

**Расписание лекций и докладов в кружке
по изучению русской национальной идеи при Русском свободном университете
в Праге (май 1940 — декабрь 1941 гг.)¹⁹**

- 28.05.1940 — М.В. Шахматов. «Национально государственные теории Хомякова»;
22.10.1940 — Е.Ф. Максимович. «Внешние сношения России в конце XIX и начале XX вв. Лекция первая: От Венского до Берлинского конгресса»;
29.10.1940 — С.Г. Пушкирев. «Отношения Церкви и Государства в древней Руси»;

¹⁹ Архив РАН. Фонд 1609. Опись 1. Д. 262. Л. 1—38. Машинопись. Данные архивные документы представляют собой расписание лекций и докладов, проведенных в различных семинарах, обществах и объединениях при Русском свободном университете в Праге в мае 1940 — декабре 1941 годов. Мы приводим извлечение из этих документов, касающееся работы кружка по изучению русской национальной идеи.

- 5.11.1940 — Е.Ф. Максимович. «Конец союза трех императоров и балканские разочарования»;
- 12.11.1940 — К.К. Иордан, Н.И. Хворин. «Национальная идея государственности в Московской Руси»;
- 19.11.1940 — Е.Ф. Максимович. «Франко-русский союз и уход России на Дальний Восток»;
- 26.11.1940 — Г.М. Ретивов. «Творчество и труд — основы национального государства»;
- 3.12.1940 — Е.Ф. Максимович. «Возврат России в Европу и поиски новой линии внешней политики»;
- 10.12.1940 — Е.И. Мельников. «Начало Русского государства»;
- 17.12.1940 — Е.Ф. Максимович. «Боснийский кризис и вопрос о проливах»;
- 14.01.1941 — Н.Е. Андреев. «Национальная идея Петра Великого»;
- 16.01.1941 — Е.Ф. Максимович. «Накануне Великой Войны»;
- 21.01.1941 — Н.О. Лосский. «Мысли Достоевского о России»;
- 28.01.1941 — М.В. Шахматов. «Два идеала отечества в древней Руси»;
- 4.02.1941 — Н.Е. Андреев. «Кризис самосознания в Московской Руси в конце XVII века»;
- 11.02.1941 — С.Г. Пушкарев. «Отношения Церкви и Государства в Московской Руси»;
- 18.02.1941 — Н.Е. Андреев. «Рождение идеологии Императорской России»;
- 25.02.1941 — С.А. Левицкий. «Национальная идея Вл. Соловьева»;
- 4.03.1941 — Н.Е. Андреев. «От Петра Великого до Екатерины II»;
- 11.03.1941 — Отец архимандрит Исаакий. «Святые, в земле Русской просиявшие»;
- 18.03.1941 — Н.Е. Андреев. «От Петра Великого до Екатерины II»;
- 25.03.1941 — Н.Е. Андреев. «От Петра Великого до Екатерины II»;
- 1.04.1941 — Н.Е. Андреев. «Эпоха Екатерины II»;
- 8.04.1941 — М.В. Шахматов. «История национально-государственных идей в древней Киевской и Московской Руси»;
- 29.04.1941 — М.В. Шахматов. «Государственные теории Киевской Руси»;
- 13.05.1941 — М.В. Шахматов. «Удельный период (XIII — первая половина XV века)»;
- 20.05.1941 — В.М. Васнецов. «Значение художника Виктора Васнецова для русского национального самопознания»;
- 14.10.1941 — Т.В. Коссинская. «Памятники России в Св. Земле»;
- 21.10.1941 — М.В. Шахматов. «Император Александр I Благословенный»;
- 28.10.1941 — С.Г. Пушкарев. «Национальное мировоззрение К. Аксакова»;
- 4.11.1941 — М.С. Стахевич. «Школа адмиралов русского Императорского флота»;
- 11.11.1941 — И.И. Лапшин. «Дух русского искусства»;
- 18.11.1941 — Е.И. Мельников. «Национальное мировоззрение В. Даля»;
- 25.11.1941 — М.В. Шахматов. «Император Александр I Благословенный (часть 2-я)»;
- 2.12.1941 — А.И. Фенин. «Национальное мировоззрение Чехова»;
- 9.12.1941 — М.С. Стахевич. «Школа адмиралов русского Императорского флота (2-й доклад)»;
- 16.12.1941 — прот. М.О. Васнецов. «Значение православия в русской жизни».

Список литературы

- [1] *Kuklick B.* A History of Philosophy in America, 1700—2000. Oxford : Oxford University Press, 2001.
- [2] *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М. : Греко-лат. каб., 2000. 439 с.

- [3] Институт научной философии. Начало / отв. ред.-сост. А.В. Черняев, Т.Г. Щедрина. М. : Политическая энциклопедия, 2021.
- [4] Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. Том I. Исследования / под ред. Н.С. Плотникова и Н.П. Подземской при участии Ю.Н. Якименко. М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- [5] *Серапионова Е. П.* Российская эмиграция в Чехословацкой республике (20—30-е годы). М. : Институт славяноведения и балканистики РАН, 1995.
- [6] *Dokumenty k dějinám ruské a ukrajinské emigrace v Československé republice (1918—1939)*. Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (1918—1939) / Сост. З. Сладек, Л. Белошевская. Прага : Еврославики, 1998.
- [7] Российские ученые гуманитарии в межвоенной Чехословакии: сборник статей / отв. ред. М.Ю. Досталь. М. : Институт славяноведения РАН, 2008.
- [8] Культурное и научное наследие русской эмиграции в Чехословацкой республике. Документы и материалы / отв. ред. Е.П. Серапионова. М., СПб. : Нестор-История, 2016.
- [9] *Паушто В. Т.* Русские историки-эмигранты в Европе. М.: Наука, 1992.
- [10] *Ковалев М. В.* Русские историки-эмигранты в Праге. Саратов : Саратовский гос. Техн. Ун-т, 2012.
- [11] *Аксенова Е.П., Досталь М.Ю.* Русская ученая академия в Праге в годы Второй мировой войны // *Славяноведение*. 2001. № 4. С. 31—54.
- [12] *Никл Г.* Исследование философии русского зарубежья в межвоенной Чехословакии: критический подход к определению дискурса // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2020. Т. 3. № 3. С. 56—70. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2020-3-3-56-70>.
- [13] *Лантева Т. Н.* Личный фонд историка-эмигранта А.В. Флоровского в Архиве Российской академии наук: научное использование и реконструкция: дисс. ... канд. ист. наук. М. : ПСТГУ, 2017.
- [14] *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. München : Wilhelm Fink Verlag, 1968.

References

- [1] Kuklick B. *A History of Philosophy in America, 1700—2000*. Oxford: Oxford University Press; 2001.
- [2] Shchichalin YuA. *Istoriia antichnogo platonizma v institutsional'nom aspekte* [The History of Ancient Platonism in the Institutional Aspect]. Moscow: Greko-latinskii cabinet; 2000. (In Russian).
- [3] Cherniaev AV, Shchedrina TG, editors. *Institut nauchnoi filosofii. Nachalo* [Institute of Scientific Philosophy. The Beginning]. Moscow: Politicheskaiia entsiklopediia; 2021. (In Russian).
- [4] Plotnikov NS, Podzemskaia NP, editors. *Iskusstvo kak iazyk — iazyki iskusstva. Gosudarstvennaia akademiia khudozhestvennykh nauk i esteticheskaiia teoriia 1920-h godov. Tom I. Issledovaniia* [Art as a Language — Languages of Art. The State Academy of Art Sciences and Aesthetic Theory of the 1920s. Volume I. Articles]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie; 2017. (In Russian).
- [5] Serapionova EP. *Rossiyskaia emigratiia v Chekhoslovatskoi respublike (20—30-e gody)* [Russian Emigration to the Czechoslovak Republic (20—30s)]. Moscow: Institut slavianovedeniia i balkanistiki RAN; 1995. (In Russian).

- [6] Sladek Z, Beloshevskaya L, editors. *Dokumenty k dějinám ruské a ukrajinské emigrace v Československé republice (1918—1939). Dokumenty k istorii russkoi i ukrajinskoi emigratsii v Chekhoslovatskoi respublike (1918—1939)* [Documents on the History of Russian and Ukrainian Emigration in the Czechoslovak Republic (1918—1939)]. Prague: Euroslavika; 1998 (In Russian).
- [7] Dostal MYu, editor. *Rossiiskie uchenye gumanitarii v mezhvoinnoi Chekhoslovakii* [Russian Humanities Scholars in Interwar Czechoslovakia]. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN; 2008. (In Russian).
- [8] Serapionova EP, editor. *Kul'turnoe i nauchnoe nasledie russkoi emigratsii v Chekhoslovatskoi respublike. Dokymenty i materialy* [Cultural and Scientific Heritage of Russian Emigration in the Czechoslovak Republic. Documents and Materials]. Moscow, Saint-Petersburg: Nestor-Istoriia; 2016. (In Russian).
- [9] Pashuto VT. *Russkie istoriki-emigranty v Evrope* [Russian Historians-Emigrants in Europe]. Moscow: Nauka; 1992. (In Russian).
- [10] Kovalev MV. *Russkie istoriki-emigranty v Prage* [Russian Historians-Emigrants in Prague]. Saratov: Yuri Gagarin State Technical University of Saratov; 2012. (In Russian).
- [11] Aksenova EP, Dostal' MYu. *Russkaia uchenaiia akademiia v Prage v gody Vtoroi mirovoi voiny* [Russian Scientific Academy in Prague During the Second World War]. *Slavyanovedenie*. 2001;(4):31—54. (In Russian).
- [12] Nikl G. *Issledovanie filosofii russkogo zarubezh'ia v mezhvoennoi Chekhoslovakii: kriticheskii podkhod k opredeleniyu diskursa* [Exploring the Philosophy of the Russian Abroad in Interwar Czechoslovakia: A Critical Approach to Defining Discourse]. *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeyskii dialog*. 2020;3(3):56—70. (In Russian)
- [13] Lapteva TN. *Lichniy fond istorika-emigranta A.V. Florovskogo v Arkhive Rossiiskoy akademii nauk: nauchnoe ispol'zovanie i rekonstruktsiia* [Personal Fund of the Emigrant Historian A.V. Florovsky in the Archive of the Russian Academy of Sciences: Scientific Use and Reconstruction] [dissertation]. Moscow: PSTGU; 2017. (In Russian).
- [14] Lossky NO. *Vospominaniia. Zhizn' i filosofskiy put'* [Memories. Life and Philosophical Path]. München: Wilhelm Fink Verlag; 1968. (In Russian).

Сведения об авторе:

Сидорин Владимир Витальевич — кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Россия (e-mail: vlavitsidorin@gmail.com).

About the author:

Sidorin Vladimir V. — PhD in Philosophy, research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: vlavitsidorin@gmail.com).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-75-93>

Научная статья / Research Article

Рождение христианства из духа Римской империи. Парадоксальный взгляд на религиозное развитие Европы в трудах Ф.Ф. Зелинского

И.И. Евлампиев✉

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

Аннотация. В статье проводится анализ оригинальной концепции развития античных религий и возникновения христианства, изложенной в шеститомном труде Ф.Ф. Зелинского «История античных религий». Зелинский опровергает устоявшееся представление о происхождении христианства из иудаизма и доказывает, что его основой была эллинистически-римская религия эпохи ранней Римской империи. В этой религии сформировалось пантеистическое представление о едином Боге, который является основанием всех мировых процессов и действий человека, одновременно здесь возникла идея о возможности вхождения «частицы» Бога в отдельную человеческую личность (личность императора). По убеждению Зелинского, именно эти идеи стали основой христианства, которое радикально переосмыслило их, но все-таки оставило близким к верованиям большинства граждан Римской империи; именно поэтому раннее христианство быстро распространилось по всей империи. В статье высказывается предположение, что бегство Зелинского из большевистской России в 1920-е гг. и жизнь в польской католической среде привели к тому, что он отказался от развертывания своих идей до их естественного итога, который мог бы вступить в противоречие с католическим учением. В статье произведена реконструкция того итога, к которому должен был бы прийти Зелинский при последовательном проведении своих идей: он должен был бы признать, что учение Иисуса Христа и первоначальное христианство, которое возникло из римской религии, а не из иудаизма, совпадает с той религиозной традицией, которую католическая церковь преследовала в истории под названием гностической ереси.

Ключевые слова: раннее христианство, иудаизм, римская религия, пантеизм, гностицизм, католицизм

Информация о финансировании и благодарности. Публикация подготовлена за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX—XXI веков»

© Евлампиев И.И., 2022



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

История статьи:

Статья поступила 15.07.2021

Статья принята к публикации 03.12.2021

Для цитирования: *Евлампиев И.И.* Рождение христианства из духа Римской империи. Парадоксальный взгляд на религиозное развитие Европы в трудах Ф.Ф. Зелинского // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 75—93. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-75-93>

The Birth of Christianity from the Spirit of the Roman Empire. A Paradoxical View of the Religious Development of Europe in the Works of F.F. Zelinski

Igor I. Evlampiev✉

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

Abstract. The article analyzes the original concept of the development of ancient religions and the emergence of Christianity set out in the six-volume work of F.F. Zelinski *History of Ancient Religions*. Zelinski refutes the well-established idea of the origin of Christianity from Judaism and proves that it was based on the Hellenistic-Roman religion of the early Roman Empire. In this religion, a idea of monotheistic and pantheistic God was formed, which is the basis of all world processes and human actions, at the same time the idea arose of the possibility of a "particle" of God entering a separate human personality (the personality of the emperor). According to Zelinski, it was these ideas that became the basis of Christianity, which radically rethought them, but nevertheless left them close to the beliefs of the majority of the citizens of the Roman Empire; that is why early Christianity quickly spread throughout the empire. The article suggests that Zelinski's flight from Bolshevik Russia in the 1920s and his life in the Polish Catholic environment led to the fact that he refused to develop his ideas to their natural outcome, which could conflict with Catholic teaching. The article reconstructs the result that Zelinski should have come to with the consistent implementation of his ideas: he would have to admit that the teachings of Jesus Christ and early Christianity which arose from the Roman religion and not from Judaism coincides with that religious tradition which the Catholic Church has persecuted in a story called the Gnostic heresy.

Keywords: early Christianity, Judaism, Roman religion, pantheism, Gnosticism, Catholicism

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was carried out as a part of the project of Russian Science Foundation No. 21-18-00153 "The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in philosophy and culture of the XIX—XXI centuries".

Article history:

The article was submitted on 15.07.2021

The article was accepted on 03.12.2021

For citation: Evlampiev I.I. The Birth of Christianity from the Spirit of the Roman Empire. A Paradoxical View of the Religious Development of Europe in the Works of F.F. Zelinski. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):75—93. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-75-93>

Итогом многолетних исследований Ф.Ф. Зелинским религиозного развития европейской цивилизации стал капитальный шеститомный труд «История античных религий», который он начал писать во время Первой мировой войны (первые два тома «Древнегреческая религия» и «Религия эллинизма» вышли в Петрограде в 1918 и 1922 гг.), а заканчивал уже в эмиграции, в 1920—1940-е гг., в Польше и Германии (3—4 тома «Эллинизм и иудаизм» и Религия республиканского Рима» (в 2 частях) были изданы на польском языке в Варшаве в 1927 и 1933—1934 гг.; два последних тома «Религия Римской империи» и «Античное христианство» впервые увидели свет только в 1999 г. в Торуне) [1—6]. Результатом всей огромной работы стала необычная концепция происхождения и развития христианства, в которой отвергалось традиционное представление о его возникновении из иудаизма. К сожалению, эта новаторская теория практически неизвестна современным исследователям; работы, анализирующие идеи Зелинского, можно пересчитать по пальцам [7—9].

Главный тезис Зелинского выглядит весьма радикально: «Христианство вышло из иудаизма — так часто говорят, но это ложь. Фактом является лишь то, что первыми учениками Христа были те, кто изначально и одновременно исповедовали закон Иеговы. Однако неопровержимым является тот факт, что закон Христа, не принятый иудаизмом, был воспринят эллинизмом, то есть эллинской и эллинизированной душами Востока и Запада — причем до такой степени, что границы христианства в IV—V вв. после Р. Х. почти совпадали с пределами Римской Империи — кроме Иудеи. Отсюда неопровержимо следует, что не было *психологической преемственности между иудаизмом и христианством, и что, напротив, такая преемственность существовала между эллинизмом с одной стороны и христианством с другой. Это значит, что религия эллинов лучше готовила умы к принятию христианства, чем иудаизм*» [1. С. 383].

Согласно традиционной модели религиозного развития европейской цивилизации важнейшей фазой этого развития стал иудаизм как монотеистическая религия, противостоящая язычеству Древней Греции и Древнего Рима. Именно иудаизм рассматривался как естественная среда для появления пророка новой религии; им стал Иисус Христос, и принесенная им новая религия, как уверенно утверждали историки, сначала обрела множество сторонников из правоверных иудеев, а уже затем быстро распространилась на всю Римскую империю, буквально мистически преодолев сопротивление всех языческих верований, которым были привержены римляне.

Мистический элемент неотъемлемо присущ религии, но есть и вполне естественные законы исторического и идейного генезиса, которые описывают

развитие даже самых мистических верований. В ту эпоху, когда происходило служение Иисуса Христа, иудеи в основном жили компактно в Палестине, и их религия не имела распространения за пределами их собственного жизненного ареала, в Римской империи ее почти не знали, а если и знали, то относились враждебно в силу ее явного националистического и, так сказать, «партикулярного» характера, прямо противоположного универсалистской тенденции римской религиозности. В связи с этим появление в среде иудеев нового проповедника, пусть даже очень яркого, доказавшего глубину своих верований смертью на кресте, не могло вызвать существенного интереса в римском обществе, окружавшем Иудею.

Зелинский в своем детальном анализе иудейских религиозных представлений, соответствовавших времени Иисуса Христа, показывает, что во всех своих главных слагаемых эти представления были глубоко чужды римскому духу, и это обусловило резкую неприязнь к иудеям со стороны римского общества. Новую религию, принесенную Иисусом Христом, если бы она возникла на основе иудаизма, римляне рассматривали бы только как его разновидность, поэтому невозможно признать сколько-нибудь правдоподобным ее быстрое распространение в Римской империи. Зелинский дает другое, гораздо более логичное объяснение этому процессу: *подлинным религиозным основанием христианства был не иудейский Ветхий Завет, а эллинистически-римская синтетическая религия, окончательно сложившаяся к первому веку нашей эры и по своему духу отражавшая идейные основы молодой Римской империи.*

Несмотря на невероятность этой гипотезы, она получает в капитальном труде Зелинского вполне убедительное обоснование. Он утверждает, что в римской религии эпохи ранней империи сложились и получили распространение два главных элемента будущего христианства: представление о едином Боге, который своей творческой деятельностью охватывает и поддерживает все существующее, в том числе человека, а также представление о приходе Мессии, призванного спасти весь мир, этот Мессия понимался как человек, в которого воплотилась частица единого Бога.

Такое представление о «языческой» религии Древнего Рима выглядит необычным, но Зелинский в своем труде разбивает устоявшиеся стереотипы понимания римской религии, препятствующие пониманию роли Рима в истории всей европейской цивилизации. Язычество — это религия примитивных народов и сообществ, не способных в своем самосознании перейти от обожествления отдельных сторон мирового бытия к осознанию наличия единой и цельной божественной основы за всеми явлениями природы. Но Древняя Греция и Древний Рим были весьма развитыми цивилизациями, они обладали высокой культурой и чрезвычайно развитым философским сознанием, которое ясно показывало необходимость единого абсолютного основания для всего существующего. В этом контексте утверждение о том, что религия греков и римлян ничем не отличалась от язычества примитивных, варварских племен, выглядит явной нелепостью.

Детальный анализ римской религии эпохи Цезаря и Августа Октавиана приводит Зелинского к выводу, что она не только вполне подходит под определение «монотеистическая», но и превосходит в этом качестве иудейскую религию, поскольку более тонко учитывает диалектику взаимодействия Бога и многообразных явлений мира, которые пронизаны божественным влиянием. Как пишет Зелинский, «римское божество является одним во множестве и многим в единстве. Отсюда <...> видно, что разделение религий на монотеистические и политеистические в римской религии применяться не может; поскольку принадлежала она к обеим категориям. Или точнее: монотеизм и политеизм — вот два аспекта одной и той же функции человеческой души, которую римлянин называл *religio*» [2. С. 685]. В качестве примера оригинальной диалектики единства и множественности божества Зелинский приводит одно из произведений Горация, в котором поэт сначала в духе очевидного политеизма молится множеству традиционных римских богов, но затем во второй части «обращается к “богам”, т.е. к божеству вообще, поскольку число, чему мы многократно получали подтверждение, ничего здесь не значит» [2. С. 686]. Итогом рассуждения Зелинского становится решительное утверждение о *превосходстве* римской религии над иудаизмом. «Действительно: божество едино во множестве и множественно в единстве, о чем следует помнить в первую очередь как о главной черте римской религии. И вот причина или, если кому-то захочется, одна из причин — того, что божество иудаизма было неприемлемо для римлянина: ведь это божество было только единственным, а не единым во множестве. И здесь также причина того, что христианское божество тот же римлянин мог принять вполне» [2. С. 686].

В другой своей работе Зелинский сопоставляет представления о божественном начале в религии римлян с представлением об Абсолюте в философии А. Шопенгауэра. Римлянин мыслил своих Богов не как отдельные сущности, а как *действия*, присущие явлениям природы; «пантеизм, заключающийся потенциально в римской религии, был пантеизмом актуальным. Это сразу отличает его от пантеизма Спинозы, который был именно пантеизмом субстанциальным, и сближает с тем мирозерцанием, которое имеет свое начало в Гераклите, а свой венец в Шопенгауэре. Действительно, мы как нельзя лучше поймем и оценим римскую религию, говоря языком немецкого философа, что она была *поклонением мировой Воле* в ее различных проявлениях» [10. С. 13]. Важнейший момент такого представления, в равной степени характерный и для философии Шопенгауэра, и для римской религии — это убеждение, что «мировая Воля» непосредственно живет и в нас самих в виде нашей личной воли. Именно поэтому римляне верили в возможность влиять на ход земных событий путем обращения к Божеству с помощью даров и убеждений.

Хотя на указанную религиозную тенденцию наложилось влияние греческого «трансцендентализма», т.е., в понимании Зелинского, тенденции к «субстанциализации» божественных сил в виде отдельных богов-олимпийцев

с Юпитером во главе, это не изменило ядра римской религиозности. Даже приняв греческую иерархию богов, римское сознание «размывало» ее жесткую определенность путем обожествления отдельных качеств и актов этих богов, имевших особое влияние в мире и обществе. Это приводило к увеличению римского пантеона, в котором наряду с традиционными олимпийскими богами появились божественные начала Надежды, Согласия, Целомудрия, Благочестия, Благополучия и т. п. [10. С. 37].

Но еще более поразительно, что в религии ранней Римской империи, в религии эпохи Августа Октавиана, Зелинский находит предвосхищение главной идеи христианства — идеи воплощения Бога в человеческую плоть. Истоки этой идеи можно найти в эллинистической религии; как пишет Зелинский, именно «эллинизм первым произвел догмат о предвечной божественной сущности, которая “становится плотью” и в этом виде обитает среди людей, чтобы потом, после смерти этого тела, снова соединиться с божеством» [2. С. 688—689]. Такими избранными людьми мыслились только правители, не удивительно, что самую резкую форму это религиозное представление получает в эпоху окончательного оформления Римской империи, когда император Август предстает величайшим из всех живущих людей, подлинным *богочеловеком*, поскольку он обеспечил мир и благополучие огромной страны, охватывающей все цивилизованное человечество. При этом Зелинский подчеркивает, что речь не идет об обожествлении несовершенной человеческой личности императора: религиозное поклонение направлено на *божественную сущность, присутствующую в земном человеке*. В одной из од Горация император Август изображается как человек, приобретающий статус богочеловека благодаря тому, что в него входит Гермес. Но Гермес в ту эпоху развития римской религии являлся особым богом, образ которого определил одно из самых сложных и глубоких религиозных течений античности — герметизм. В частности, Гермес понимался как божественный Логос, демиургический принцип созидания всего существующего. Учитывая этот факт, можно увидеть еще более явную параллель между религиозным образом божественного Августа и образом Христа. Как пишет Зелинский, если бы высказанная Горацием идея победила, «то поклонники обожествленного императора-Августа смогли бы с полным правом сказать о своем мессии то же, что позже ап. Иоанн сказал о нашем: “И Слово[-Логос] стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины”» [4. С. 200].

Зелинский признает, что для христианского сознания параллель между «божеством» императора Августа и божественной природой Христа выглядит как святотатство, но, ложная религиозная форма догмата, получая всеобщее распространение и признание, вполне могла выступать подготовкой и даже основой для придания тому же самому догмату истинной и возвышенной формы.

Еще одним мотивом эллинистической религии, подготавливающим римское религиозное сознание к принятию христианства, является «догмат»

о Сыне Божиим, который «существовал в двух разновидностях — в разновидности бога-сына и разновидности человека — сына божия, или, говоря языком мифов, в разновидности Аполлона и разновидности Геракла» [2. С. 689]. В фигуре императора Августа эти два мотива — мотив боговоплощения и мотив богосыновства — сближаются, формируя представление, очень близкое к тому, которое определяет смысл иудейского Мессии. Однако, как подчеркивает Зелинский, если сопоставлять окончательный облик Христа, понятого как Мессия и Сын Божий, с двумя полярными «моделями» Мессии, заданными Ветхим Заветом (иудаизмом) и религией ранней Римской империи, то нужно будет признать предельную близость образа Христа ко второй «модели» и предельную удаленность от первой: ведь иудейский Мессия является спасителем только своего народа, а Христос выступает Мессией для всего человечества; «а человечество — это понятие, выпестованное на эллинской почве, и в те времена, о которых идет речь, уже вполне освоенное Римом» [2. С. 689—690].

В более ранней работе, являвшейся кратким наброском более позднего детального изложения римской религии в 4—5 томах «Истории античных религий», Зелинский дает предельно лаконичную, но очень ответственную характеристику римской религии, как религии *абсолютной*, являющейся универсальной основой всех форм религиозных верований европейского человечества, далеко превосходящей традиционно упоминаемую в этом смысле иудейскую религию: «“Религия” — это не то, что вера, или исповедание, или благочестие; это — таинственная цепь, “связывающая” (religans) нас с чем-то выше нас, в чем бы оно ни заключалось. Мы можем прекратить все практики благочестия, можем отказаться от всех догматов, составляющих какое-нибудь исповедание, можем даже потерять всякую веру — но мы остаемся религиозны до тех пор, пока отводим в своем мирозерцании известную область великому Непознаваемому и чувствуем нашу относимость к нему» [10. С. 2]. Но, являясь абсолютной «моделью», по которой в истории развивались верования всех народов, только римская религия и могла стать основой для возникновения окончательной религии, выражающей всю полноту божественного Откровения. «И вот причина, почему христианство нашло именно в Риме такую благодарную почву: будучи отрицанием всех прочих религий тогдашнего цивилизованного мира, с иудаизмом включительно, оно было только последним фазисом развития римской религии. Уже давно было замечено, что война, объявленная христианством Риму, касалась не того, что в нем было исконно римского, а позднейших греческих и восточных наслоений; достаточно было этим наслоениям отпасть — и Рим и христианство познали друг друга и друг с другом слились. Греческий великий Пан умер, когда над его миром воссиял Крест; но римская religio не только продолжала жить, — она еще сильнее вспыхнула под новым знаменем» [10. С. 5].

В противоположность этому величественному пониманию римской религии мнение Зелинского об иудаизме оказывается чрезвычайно негативным, и

здесь он, безусловно, занимает слишком радикальную позицию, до предела усиливая отрицательные стороны иудаизма и не обращая внимание на позитивные (например, на очень высокий статус личности в иудейской религии [11])¹. Эллинскую и римскую религию он определяет как религию, радости, любви и красоты, а иудейскую — как религию ненависти и страха: ненависти ко всем иным народам, противостоящим еврейскому народу, и страху по отношению к грозному и непредсказуемому Богу, часто относящемуся с непонятной жестокостью не только к «чужим», но и к «своим». Античный бог (Аполлон) в своем посещении людей приносит им райское совершенство и радостное состояние блаженства, посещение Иеговы в Ветхом Завете всегда предстает как ужасное событие, сеющее разрушение и смерть. «Во гневе шествуешь Ты по земле и в негодовании попираешь народы» (Авв. 3, 12), — вот обычная форма такого посещения [1. С. 513]. Господство страха в сердцах даже правоверных иудеев связано с тем, что иудаизм описывает Бога не как источник любви, а как источник закона, причем этот закон не всегда согласуется с нашим нравственным чувством и разумом, поэтому нарушить его можно просто по случайному стечению обстоятельств, под действием обычных человеческих желаний.

Иудейское представление о Боге не могло быть приемлемо для эллинов и римлян (для «эллинской души», как называет общий дух античности Зелинский), поскольку оно выглядело как откровенно «варварское» по отношению к утонченным религиозно-философским представлениям граждан Римской империи. Ведь, считая Иегову единым и единственным Богом всех людей, иудеи признавали его *собственным* Богом, который заключил Завет только с одним народом и поэтому готов преследовать и уничтожать другие народы. Такая жестокая «избирательность» в отношениях Бога к людям является грубым человеческим качеством, которое не может быть оправданным ни с нравственной, ни с религиозной позиции и свидетельствует о глубокой ложности соответствующего представления о высшем начале.

Столь же наивным и ложным должен был представляться грекам и римлянам прямолинейный иудейский антропоморфизм в понимании Бога. Развитие философского мышления неизменно вело к отрицанию у высшего начала антропоморфных черт, которые делали невозможным признать его *абсолютным* и *бесконечным*. Но Бог Ветхого Завета не только обладал человеческой внешностью, он демонстрировал все внутренние качества, в том числе сугубо отрицательные, которые свойственны людям. И уж совсем невероятным выглядит тот факт, что Иегова оказывался способным ошибаться, что он

¹ Отвечая на критику по этому вопросу, в которой звучали даже обвинения в антисемитизме, Зелинский подчеркивал, что различает *религиозное* и *культурное* влияние иудаизма и Ветхого Завета на развитие европейских народов. Его резко негативное отношение относилось только к первому аспекту, т. е. к содержанию священных текстов, при этом он признавал достаточно большое положительное значение их «очень красивой и волнующей сердце» художественной формы [1. С. 520].

неоднократно изменяет свои решения и «сожалеет» о прежних своих поступках и действиях! Как констатирует Зелинский, «Бог в Ветхом Завете представляется как сверхчеловек: он является, ходит, стоит, находится в покое или движении; невольно мы представляем его более или менее таким, каким его рисовал Микеланджело, в полный рост человека — и даже наподобие Зевса у Гомера и Фидия. Но у Зевса этот человеческий вид был осмысленным — ведь он представлялся как глава олимпийской семьи, как брат, супруг и отец; а у одинокого Творца Вселенной и Земли такая совокупность человеческих черт неприемлема» [1. С. 428]. Хотя с течением времени в понимании Бога усиливаются черты универсализма и философской абстрактности, эта тенденция не могла привести к существенным изменениям в силу сохраняющегося национализма иудейской веры, который мог быть оправдан только по отношению к сугубо антропоморфному Богу.

Зелинский делает вполне законное заключение из своего сравнения иудаизма и античной религии в том ее виде, который она приобрела в эпоху ранней Римской империи: если мы признаем христианство происходящим из иудаизма, это будет означать, что «пришествие Христа было лишь исполнением предсказаний пророков небольшого и всем миром ненавидимого народа на берегах Иордана» и останется непонятной загадкой то влияние, которое оно оказало на всю последующую историю; если примем его происхождение из римской религии, мы сможем сказать, что это пришествие было «исполнением ожиданий всего мира, от Геркулесовых столпов до границ Индии» и его историческое значение станет предельно ясным [2. С. 691]. Очевидно, какой выбор в этой дилемме должен сделать любой объективный исследователь.

Однако, признав ложность мнения о происхождении христианства из иудаизма, мы затем должны объяснить причины популярности и устойчивости этого мнения. В этой части, посвященной процессу развития христианства, размышления Зелинского уже не кажутся бесспорными и точными. Окончательной и адекватной формой новой религии, вполне отвечающей намерениям его создателя, Зелинский признает католическое учение, сложившееся в раннем средневековье. Он различает три исторических фазы раннего христианства: собственно учение Христа, его иудаизированную версию, возникшую к середине II в., и «исправленную», эллинизированную версию, сложившуюся в V в. и составившую основу дальнейшего развития католической церкви. Получается, что именно иудеизация учения Христа, начатая его первыми учениками-иудеями и на протяжении нескольких столетий господствовавшая в истории поздней Римской империи и раннего средневековья, создала тот ложный стереотип происхождения нового учения из иудаизма, о котором шла речь выше.

Хотя последний том труда Зелинского (объемом около 900 страниц) содержит множество чрезвычайно подробно изложенных сюжетов из истории раннего христианства, он порождает огромное количество вопросов и возражений, на который трудно найти ответы. Зелинский, как это ни

странно, практически ничего не говорит о сущности учения Иисуса Христа в его исходной версии, не случайно первая глава его труда, посвященная развитию раннего христианства, называется «Галилейская тайна». Из всего огромного комплекса идей, которые относятся к исходному учению Христа, он анализирует только совершенно второстепенные проблемы, связанные с разными интерпретациями отдельных положений учения в католицизме и протестантизме. Вопреки точке зрения многих исследователей XX века, доказывавших существенное отличие раннего христианства от его окончательной позднейшей версии, Зелинский считает, что учение Христа было близким к «стандартной» версии католического учения, разве что обремененного некоторыми чуждыми ему чертами, связанными с тем, что первоначально учение распространялось среди иудеев.

Собственно говоря, это и составляет главную тему последнего тома работы: Зелинский утверждает, что самое главное, что произошло с христианством во II—V веках — это его деиудеизация, освобождение его от внесенных первыми христианами иудейских элементов. Но при этом он странным образом умалчивает о том, когда и как произошел процесс иудаизации первоначального учения Христа. Кроме того, придавая большое значение обратному процессу деиудеизации христианства, Зелинский описывает его таким образом, что по своей сути он оказывается не слишком содержательным, поскольку касается достаточно второстепенных вещей: освобождения христианской практики от остатков иудейского образа жизни (почитание субботы, придание слишком большого значения различию «чистого» и «нечистого», умаление религиозного значения женщины), установление культа святых как посредников между простыми верующими и Богом, установление иконопочитания и, наконец, установления культа Богородицы. Все эти черты психологически очень важны для верующих, но они никоим образом не касаются сущности христианского учения; получается, что оно практически не изменилось в своих принципиальных положениях на протяжении первых четырех веков своего существования.

Нужно признать, что последний том труда Зелинского по истории античных религий написан совсем в другом стиле, чем предшествующие: если там господствовала научная объективность и критический настрой в отношении давно сложившихся стереотипов понимания религиозной жизни европейского человечества, то здесь преобладает откровенная апологетика католицизма, который изображается как та самая «абсолютная религия», к которой человечество шло с древних времен. При этом православие и протестантизм оказываются менее совершенными формами этой «абсолютной религии», поскольку они якобы в большей степени сохранили следы иудейского влияния. Все это, конечно, совершенно не соответствует реальности, причем аргументация автора выглядит удивительно слабо, хотя и отличается утомительными длиннотами, чаще всего по поводу совершенно второстепенных деталей христианского учения. Создается впечатление, что смена места

жительства в 20-е гг., хотя Зелинский категорически не считал это «эмиграцией» и называл Польшу своей подлинной и единственной родиной, отвергая в этом качестве Россию, привела к существенному сужению первоначального замысла грандиозного исследования: оказавшись в католическом окружении, Зелинский был вынужден отказаться от развития своих идей в самом оригинальном и смелом направлении. Признав католицизм истиной, не подлежащей критике и сомнению, он был вынужден существенно смягчить свой критически настрой против церковной версии истории религиозного развития Европы. А поскольку католическая церковь не отрицала преемственности своего учения от иудаизма и Ветхого Завета, Зелинскому пришлось отказаться от прежнего радикализма в проведении идеи о том, что подлинным основанием христианского (католического) учения является не Ветхий Завет, а римская религия эпохи ранней империи. Здесь уместно напомнить, что в работе «Рим и его религия», опубликованной в 1903 г. в России, он называл христианство всего лишь «последним фазисом развития римской религии». В последнем томе своего итогового труда он уже не вспоминает этого радикального утверждения и находит достаточно много положительных элементов в иудаизме — как раз те, которые являются у него общими с католицизмом.

Как это ни печально, но судьба Зелинского после переезда в Польшу оказалась очень похожей на судьбу других русских эмигрантов: он, как и большинство из них, предпочел в конце жизни «успокоиться» в традиционной вере, гарантирующей «истину» и «спасение», и поэтому отрекся от слишком смелых идей, которые противоречили ей. Различие здесь только в том, что для него такой верой было не русское православие, а польский католицизм.

Но означает ли это, что то парадоксальное описание религиозного развития европейского человечества, которое Зелинский осуществил в своих главных работах, не может быть продолжено до ее естественного завершения, что мы не можем понять, к чему бы он пришел, если бы сохранил тот же критический и творческий настрой мышления, который отличает его главные труды, написанные в России? Нет, совсем не означает. Более того, мы уверены, что довести логику развития его идей до конца вполне возможно и даже необходимо. В последнем томе «Истории античных религий» есть несколько фрагментов, в которых Зелинский словно бы забывает о принятой про-католической установке и высказывает утверждения, поражающие своим радикализмом и очевидным несоответствием общей «апологетической» тональности этой книги. Мы отметим только два из этих фрагментов.

Начиная свой рассказ о процессе деиудеизации первоначального христианского учения, Зелинский задается на первый взгляд странным вопросом о том, был ли Иисус Христос евреем, и дает на него неожиданный ответ: конечно, не был! Его аргументация очень проста, но именно поэтому абсолютно убедительна, этот пример наглядно показывает, каким количеством ложных стереотипов обременены общепринятые представления о раннем христианстве. Любопытно, что в этом случае рационально-научное, а не

мифологическое объяснение происхождения Иисуса Зелинский дает от имени вымышленного «вольнодумца», который скептически относится к религии, но хочет понять историческую истину об основателе христианства; автор в этом фрагменте словно бы «раздваивается» на верующего католика, который не хочет согласиться с проводимым рассуждением, поскольку оно противоречит его вере, и объективного историка, который должен признать его в силу неотразимых аргументов. В рамках рационально-научного подхода Зелинский признает, что происхождение Иисуса из Галилеи означает невозможность признать его евреем, при этом он, по сути, ставит под сомнение родословные Иисуса, приведенные в начале Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки. Поскольку Галилея в конце I века до. н.э. была населена в основном сирийцами, филистимлянами и эллинами, именно к одному из этих народов мы и должны причислять Иисуса, причем кажется, что для Зелинского наиболее интересным представляется его эллинское происхождение.

Но отрицание этнической принадлежности Иисуса к евреям вовсе не означает, что он не был иудеем. Здесь у Зелинского проскальзывает еще одна любопытная мысль, не высказанная прямо, но подразумеваемая. Он напоминает известный историкам факт: в самый канун I века Галилея подверглась насильственной иудеизации, проходившей очень жестоко — с принудительным обрезанием и принудительным введением Закона Моисея [6. С. 16—17]. Зелинский не продолжает эту мысль, но возникает естественное предположение, что Иисус родился в семье, подвергшейся такой насильственной иудеизации, и, следовательно, стал иудеем «поневоле». Это означает, что мы вполне можем приписать ему не просто холодное, но глубоко отрицательное отношение к религии, в которую были насильственно обращены его родители и он сам.

Оставив пока этот сюжет, мы обратимся к предшествующей главе книги, в которой описываются главные христианские ереси и особенно большое внимание уделено гностицизму и учению Маркиона. Зелинский соглашается с А. Гарнаком, назвавшим гностицизм «резкой эллинизацией христианства» [5. С. 364]; это определение хорошо соответствует главной тенденции в развитии христианства, которую он проводит в своей книге, тем не менее он не признает гностическую версию эллинизации правильной, утверждая, что гностики и Маркион *слишком критично* отнеслись к Ветхому Завету. Получается, что теперь сам Зелинский уже не так критично относится к иудейской религии и ее Писанию. Однако дальше он подробно разбирает полемику Тертуллиана с Маркионом и неожиданно по всем пунктам встает на сторону Маркиона! Он одобряет возвышение религиозного статуса женщин в его учении, очень положительно характеризует структуру церкви, созданной Маркионом, и даже признает, что она стала моделью для будущей католической церкви; он признает, что Маркион правильно интерпретировал слова Христа о любви к ближним и правильно возмущался жестокостью ветхозаветного Бога, в то время как Тертуллиан в полемике с ним занимал, по сути,

про-иудейскую, а не христианскую позицию [5. С. 379—380]. В конце концов Зелинский признает «бессмертной заслугой» Маркиона протест против разделения религии и нравственности в иудаизме [5. С. 381] и приходит к удивительному выводу относительно этого «еретика»: «В целом можно сказать, что чем больше нам удастся разглядеть через покров враждебных описаний истинную сущность характера и учения Маркиона, тем более оно поднимается в наших глазах, тем большим уважением к нему мы проникаемся» [5. С. 384]. Он даже принимает легендарное и не очень достоверное свидетельство Тертуллиана о возвращении Маркиона перед смертью в католическую церковь. Мы явно видим, что этот известный персонаж ранней истории христианства, который в церковной традиции изображается как самый опасный враг ортодоксального учения, предельно симпатичен Зелинскому и, самое главное, он *разделяет* почти все положения его учения, кроме самого известного — тезиса о том, что создатель нашего мира — это не благой Бог-Отец, а низшее, злое божество, Демиург, которого Маркион отождествил с Богом-Творцом Книги Бытия.

Чтобы понять причины такого положительного отношения к Маркиону, еще раз обратим внимание на то, как Зелинский понимает развитие раннего христианства. В его логике получается, что учение Христа в основных своих мотивах сразу определило суть грядущего католицизма, но первые сторонники учения столь резко исказили его своими иудейскими представлениями, что понадобилось три века для его деиудеизации, устранения из него иудейских представлений. Выраженная в такой схематичной форме, эта историческая модель может показаться разумной, однако при малейшей попытке ее конкретизации выясняется, что в ней содержатся неразрешимые противоречия, и она построена на предположениях, не выдерживающих элементарной критики.

Попробуем уточнить, в каких памятниках и у каких раннехристианских писателей мы можем увидеть провозглашенную Зелинским иудеизацию учения Христа. Сам Христос, с его точки зрения, если и остался в рамках иудаизма, то в очень малой степени и об этих элементах нельзя говорить как о большой проблеме. Евангелия Зелинский также не подвергает особой критике и содержащиеся в них иудейские элементы не считает принципиальными. Однако уже первому теоретику христианства ап. Павлу он приписывает решительную борьбу с иудеизацией учения Христа. Приходится предположить, что уже самые первые последователи Христа так исказили его учение, что Павлу пришлось бороться с этими искажениями буквально через два десятилетия после смерти Учителя. И тем не менее ни авторитет основателя учения, ни авторитет Павла, ни авторитет Евангелий, возникших, по церковным представлениям, уже к концу I в., не подействовали на «косную массу» верующих, которая, как получается у Зелинского, продолжала вносить в христианское учение иудейские элементы. Получается, что иудейские добавки, внесенные за несколько десятилетий (!) бытования учения, оказались столь

значительными, что понадобились целых три века (!) упорной борьбы, чтобы устранить их и добиться такой же эллинизации христианства, которая во вполне очевидной форме присутствовала уже в учение Маркиона, но была «неправильной» эллинизацией. В результате возникает картина, которая абсолютно противоречит и, по сути, *абсолютно опровергает* ключевой тезис предшествовавших разделов труда Зелинского. Там он доказывал и, как кажется, неопровержимо доказал, что возникновение христианства не было связано с иудаизмом и с иудейской средой, что именно потому, что оно хорошо соответствовало традиционной вере римлян, оно очень быстро было принято всеми и быстро распространилось на всю Римскую империю. Однако, дойдя до последнего тома, Зелинский переходит на прямо противоположную позицию и изображает развитие христианства совершенно иначе: невозможно представить себе такого существенного господства иудейских представлений в раннем христианстве, как его описывает Зелинский, если не предположить, что первоначально и довольно долго оно существовало *только в иудейской среде*, которая отторгала собственно «римские» элементы в учении Христа и добавляла в него иудейские представления.

Ситуация становится совсем абсурдной, если мы учтем, что защитниками резко иудеизированного христианства в первые века, по мнению Зелинского, выступала целая серия выдающихся христианских мыслителей, никак не связанных с иудаизмом, наоборот, воспитанных в эллинской и римской культуре: Тертуллиан, Татиан, Иринеи Лионский, Ипполит Римский Епифаний Кипрский и др. Зелинский резко негативно характеризует эту тенденцию, называя, например, в третьем томе своего труда Тертуллиана и Татиана «фанатиками самодостаточной веры» [1. С. 495]. В результате, в середине II в. Маркион оказывается для Зелинского в гораздо большей степени приверженным католическому духу, чем эти авторитетные канонические фигуры!

Разрешить возникающие здесь противоречия и нестыковки можно, только если признать, что вся историческая конструкция Зелинского ведет к результату, который несовместим с его поздними прокатолическими убеждениями. Увидеть естественный результат его построений можно, еще раз обращаясь к его изложению истории Маркиона. Кажется совершенно не случайным, что Зелинский не говорит ни слова о важнейшем элементе выступления Маркиона, достоверно зафиксированном в истории, — о том, что Маркион выступил в римской общине не просто с провозглашением собственной версии христианского учения, а с обвинением римских иерархов в том, что *они искажают учение Иисуса Христа*. И приведенные им тексты — древнее Евангелие Господне и первоначальные, неотредактированные тексты Посланий ап. Павла — должны были подтвердить именно это обвинение. Этот вопрос имеет принципиальное значение для понимания генезиса раннего христианства. Зелинский, при все его симпатии к Маркиону, явно принимает церковную версию этой истории, согласно которой обвинения Маркиона в адрес римских пресвитеров признаются только уловкой, скрывающей

подлинную его цель — создание собственного учения и подчинение себе всей римской церкви. Соответственно, Зелинский соглашается с утверждениями церковных критиков о том, что Евангелие Господне и маркионовы версии Посланий ап. Павла являются «подделками» Маркиона, сократившего уже имевшийся текст Евангелия от Луки (которое является расширенным вариантом Евангелия Господня) и отредактировавшего канонические тексты Посланий.

Здесь мы должны для объективного разрешения этого вопроса упомянуть современные исследования, в которых с помощью тщательного текстологического анализа было доказано, что именно Евангелие Господне Маркиона является *более древним*, т. е. *первичным* текстом, на основе которого было создано Евангелие от Луки [12]. Это означает, что обвинения Маркиона, выдвинутые против римской церкви, имеют под собой веские основания. Скорее всего, Евангелия от Луки (как и двух других синоптических Евангелий) *не существовало* в момент выступления Маркиона (в середине II века), и они были созданы («обретенны» римской церковью) именно после выступления Маркиона, для доказательства правоты церковной интерпретации учения.

Но если Маркион был прав в своем споре с римской церковью, получается, что не он, а именно римская церковь осуществила радикальную иудеизацию первоначального христианства, с которой пытался бороться Маркион, и, значит, истинное учение Христа на деле в большей степени соответствует тому, что мы знаем под именем гностицизма и учения Маркиона, а не учению католической церкви, отличающемуся от учения римской церкви II в. достаточно несущественными деталями, если иметь в виду весь объем иудейских идей, внесенных последней в раннее христианство.

Принятие этой гипотезы приводит к устранению всех противоречий в концепции Зелинского и делает ее по-настоящему последовательной и логичной. Здесь можно еще раз обратить внимание на то, что, рассматривая учение Христа и констатируя его принципиальное совпадение с учением католической церкви, Зелинский почему-то не касается принципиального содержания обоих учений. Вероятно, это связано с тем, что анализ содержания католического учения наглядно показал бы его несоответствие основным положениям римской религии и поставил бы под сомнение центральный тезис о том, что католицизм происходит именно из римской религии, а не из иудаизма. На деле главная особенность римской религии, как констатирует сам Зелинский, — это пантеистическое понимание Бога как внутренней сущности мира и человека. Этот мотив совершенно не соответствует католическому учению, которое, как и иудаизм, принципиально противопоставляет всемогущего Бога и греховного, несовершенного человека, но он *точно соответствует* главному принципу гностического учения и учения Маркиона, которые в равной степени утверждают, что неведомый и непознаваемый Бог-Отец присутствует в душе каждого человека. Можно добавить к этому, что рассуждения Зелинского об иудаизме как «религии ненависти» в третьем томе его труда

намекают на то, что христианство при своем рождении должно было подчеркивать этот недостаток иудаизма, но именно это характерно для гностицизма, который признает иудейского Бога-Творца злым Богом-Демидургом, обманывающим людей и подчиняющим своей власти с помощью иудейской религии. Принципиальный характер этой черты первохристианства логично вытекает из описания происхождения Христа Зелинским: если принять гипотезу, что Христос был из тех жителей Галилеи, которых подвергли насильственной иудеизации, можно понять его отношение к иудейскому Иегове как к Богу зла и насилия, и абсолютно негативное отношение к иудаизму и Ветхому Завету как к орудиям подчинения людей этому злему Богу.

Признавая гностический вариант христианства подлинной, неискаженной версией учения Христа [13], можно логично объяснить особенности развития христианства в первые века и устранить все те трудности, с которыми сталкивается Зелинский в своем стремлении представить католицизм адекватным выражением этого учения. Поскольку гностическое христианство имеет очевидные сущностные связи с религией Римской империи, совершенно естественно, что, созданное в резкой оппозиции к иудаизму, оно легко распространилось на всю Римскую империю и приобрело себе огромное число сторонников. Однако по мере формирования церковной организации и выделения церковной иерархии стало очевидным, что новаторская религия, призывающая каждого человека обнаружить в себе «частицу» Бога и стать богочеловеком, абсолютным существом, полностью подобным Христу, не очень подходит для выстраивания власти иерархов над простыми верующими. И тогда иерархи вспомнили про иудаизм, который как раз идеально приспособлен для построения «вертикали власти». История Маркиона, к счастью, сохранившаяся в исторической памяти, наглядно доказывает, что *именно в римской церкви в конце I — начале II века была осуществлена радикальная иудеизация учения Христа*, и в отличие от тех достаточно несущественных деталей культа, о которых говорит Зелинский, *она касалась двух абсолютно принципиальных мотивов учения: во-первых, непостижимый, не-антропоморфный и даже не существующий (не-сущий) Бог-Отец гностического христианства был снова отождествлен с иудейским антропоморфным Богом-Творцом, Иеговой и, во-вторых, центральная идея о присутствии в каждом человеке «частицы», «искорки» Бога-Отца была ликвидирована за счет принятия идеи грехопадения, ведущей к признанию радикальной слабости, непреодолимого несовершенства человека, который только через церковь и ее служителей может обрести Бога и получить спасение. Само спасение также было трансформировано из эллинистически-римской версии в иудейскую: бессмертие души, продолжающей пребывать в земном мире или уходящей в небесную Плерому, было заменено позднеиудейским концептом Страшного Суда и телесного воскрешения мертвых.*

На фоне этих принципиальных иудейских добавок в первохристианство, полностью сохраненных католицизмом, все те его черты, которые Зелинский

упоминает как результат процесса «деиудеизации», выглядят несущественными мелочами; в результате нам никуда не деться от признания католицизма, точно так же как и двух других конфессий, ничем иным как разновидностями одной и той же религии, для которой больше подходит термин «иудеохристианство», настолько далеко она ушла от учения Иисуса Христа.

Тем не менее подлинное, неискаженное учение Христа не исчезло; хотя на протяжении столетий церковь жестоко преследовала его приверженцев под именем еретиков-гностиков, оно вошло в европейскую культуру, мы находим его в великих философских системах: от Иоанна Скота Эриугены, Иоахима Флорского, Мейстера Экхарта и Николая Кузанского до Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра и Бергсона. Более того, в истории Европы были две кратких, но великих эпохи, в которые гностическое, т. е. истинное, христианство получило преобладание в культуре и у него появился шанс стать определяющей силой истории, — Возрождение и немецкий романтизм. Кажется совершенно не случайным, что и в рассматриваемом труде по истории античных религий, и в других своих сочинениях Зелинский очень часто обращается к этим двум эпохам и дает им чрезвычайно высокую оценку. В XIX веке наиболее явно и целостно гностическое христианство отразилось в русской культуре и в русской философии, так что нет ничего удивительного, что логика размышлений Зелинского в его главном труде, явно развивающем традиции русской философии, вела его и, вероятно, в конце концов привела бы к тому же самому итогу, к которому пришли великие русские искатели истинного христианства — Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев. Но вынужденный переезд из России в Польшу, как бы сам Зелинский не оценивал его, привел к трагической «переоценке ценностей»: он предпочел без всякой критики принять традиционную веру предков и не довел до естественного завершения свой гениальный труд, который мог бы стать основой совершенно нового понимания истории европейской цивилизации.

Проведенное нами исследование показало, что адекватная оценка философских взглядов мыслителя требует внимательного учета социальной среды и исторических событий, влиявших на него и подталкивающих к совершенно иным выводам по отношению к первоначальному замыслу. Гуманитарная сфера обладает органической целостностью, и историко-философский анализ в особенности требует выхода в смежные области гуманитарных наук [14].

Список литературы

- [1] *Зелинский Ф.Ф.* История античных религий. Том 1—3. СПб. : Квадриум; Алетейя,
- [2] *Зелинский Ф.Ф.* История античных религий. Том 4. СПб. : Квадриум, 2016.
- [3] *Зелинский Ф.Ф.* История античных религий. Том 5. В 2 книгах. Книга 1. СПб. : Квадриум, 2018.
- [4] *Зелинский Ф.Ф.* История античных религий. Том 5. В 2 книгах. Книга 2. СПб. : Квадриум, 2018.

- [5] Зелинский Ф.Ф. История античных религий. Том 6. В 2 книгах. Книга 1. СПб. : Квадриум, 2019.
- [6] Зелинский Ф.Ф. История античных религий. Том 6. В 2 книгах. Книга 2. СПб. : Квадриум, 2019.
- [7] Дроздова С.Ю. Ф.Ф. Зелинский о роли римской религии в генезисе европейского христианства. *Философские науки*. 2008. № 10. С. 138—151.
- [8] Новикова М.В., Перфилова Т.Б. Античная религиозность в интерпретации Ф.Ф. Зелинского // *Ярославский педагогический вестник*. 2010. № 2. С. 7—22.
- [9] Перфилова Т.Б. Эманация «коллективной души» человека античности в научных рефлексиях Ф.Ф. Зелинского. Ярославль: Издательство ЯГПУ, 2009.
- [10] Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия // Зелинский Ф.Ф. Из истории идей. В 4 томах. Тома 3—4. М.: Ладомир, 1995. С. 1—87.
- [11] Тантлевский И.Р., Евлампиев И.И. Живая личность против законов Космоса: древнееврейское и древнегреческое слагаемые европейского мировоззрения // *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2021. Вып. 1. С. 108—125. <https://doi.org/10.25205/1995-4328-2021-15-1-86-107>.
- [12] Klinghardt M. Marcion's Gospel and the New Testament: Catalyst or Consequence? // *New Testament Studies*. 2017. No. 63(2). P. 318—323. <https://doi.org/10.1017/S0028688516000461>
- [13] Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity // *RUDN Journal of Philosophy*. 2021. No. 1. P. 44—58. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2021-25-1-44-58>
- [14] Львов А.А. Специфика историко-философского исследования в гуманитарных науках // *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. 2021. Т. 37. № 3. С. 449—463. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.307>

References

- [1] Zelinsky FF. *History of ancient religion*. Volume 1—3. St. Petersburg: Quadrium; Aletheia; 2014. (In Russian).
- [2] Zelinsky FF. *History of ancient religions*. Volume 4. St. Petersburg: Quadrium; 2016. (In Russian).
- [3] Zelinsky FF. *History of ancient religions*. Volume 5. In 2 books. Book 1. St. Petersburg: Quadrium; 2018. (In Russian).
- [4] Zelinsky FF. *History of ancient religions*. Volume 5. In 2 books. Book 2. St. Petersburg: Quadrium; 2018. (In Russian).
- [5] Zelinsky FF. *History of ancient religions*. Volume 6. In 2 books. Book 1. St. Petersburg: Quadrium; 2019. (In Russian).
- [6] Zelinsky FF. *History of ancient religions*. Volume 6. In 2 books. Book 2. St. Petersburg: Quadrium; 2019. (In Russian).
- [7] Drozdova SYu. F.F. Zelinsky about the role of the Roman religion in the genesis of European Christianity. *Philosophical Sciences*. 2008;(10):138—151. (In Russian).
- [8] Novikova MV, Perfilova TB. Ancient religiosity as interpreted by F.F. Zelinsky. *Yaroslavl Pedagogical Bulletin*. 2010;(2):7—22. (In Russian).
- [9] Perfilova TB. Emanation of the “collective soul” of a man of antiquity in the scientific reflections of F.F. Zelinsky. Yaroslavl: YaGPU Publ.; 2009. (In Russian).
- [10] Zelinsky F.F. *Rome and its religion*. In Zelinsky FF. *From the history of ideas*. In 4 volumes. Volumes 3—4. Moscow: Ladomir; 1995. P. 1—87. (In Russian).
- [11] Tantlevsky I.R., Evlampiev I.I. A living person against the laws of the Cosmos: Hebrew and Ancient Greek components of the European worldview. *ΣΧΟΛΗ*.

Philosophical studies of antiquity and classical tradition. 2021;15(1):108—125. <https://doi.org/10.25205/1995-4328-2021-15-1-86-107> (In Russian).

- [12] Klinghardt M. Marcion's Gospel and the New Testament: Catalyst or Consequence? *New Testament Studies*. 2017;63(2):318—323. <https://doi.org/10.1017/S0028688516000461>
- [13] Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(1):44—58. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2021-25-1-44-58>
- [14] Lvov A.A. The specificity of historical-philosophical research in the Humanities. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 2021;37(3):449—463. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.307> (In Russian).

Сведения об авторе:

Евлампи́ев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (e-mail: yevlampiev@mail.ru).

About the author:

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

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-94-109>

Научная статья / Research Article

С.Л. Франк о духовной личности И.В. Гёте

Т.Н. Резвых✉

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Российская Федерация, Москва,
✉hamster-70@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается характер и значение духовной личности И.В. Гёте в интерпретации С.Л. Франка. Исследование опирается на принципы историзма и развития, используется метод единства исторического и логического, сравнительно-типологический и текстуальный методы. Показаны предпосылки обращения русского философа к творчеству немецкого мыслителя и роль идей Гёте в становлении философской системы Франка. Раскрыто влияние Г. Зиммеля на формирование методологии подхода к определению характера духовной личности в связи с различением понятий объективной и субъективной культуры. Проанализировано различение Франком двух типов гениев — «чистых гениев жизни» и «чисто объективных гениев», — и использование этого методологического приема по отношению к уяснению духовной личности Гёте. Вовсе не прибегая к идеализации конкретной личности, Франк находил в «типе Гёте» стремление к гармоническому единству личного и соборного бытия. Посильное осуществление такого типа рассматривается русским философом не только как цель жизни духовной личности, но и как своеобразный рецепт преодоления кризиса современной культуры. Отражено участие Франка (публикации и лекции) в чествовании 100-летия смерти Гёте. В приложении впервые публикуется конспект одной из лекций Франка 1932 г., посвященной духовной личности Гёте. Делается вывод о том, что при рассмотрении влияния Гёте на Франка, как и вообще влияния не систематического философа, а художника-мыслителя, следует принимать в расчет не только рецепцию отдельных идей и понятий, но и значение личности в целом. Речь идет об уникальном синтезе личного жизненного развития и объективных творческих результатов.

Ключевые слова: И.В. Гёте в русской философии, духовная личность, типы гениальности, философия культуры

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена в рамках проекта «Семен Франк: между онтологией всеединства и познанием бытия человека и общества» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

История статьи:

Статья поступила 17.10.2021

Статья принята к публикации 21.12.2021

© Резвых Т.Н., 2022



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

Для цитирования: Резвых Т.Н. С.Л. Франк о духовной личности И.В. Гёте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 94—109. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-94-109>

Simon L. Frank on J.W. Goethe's Spiritual Personality

Tatyana N. Rezvykh✉

St. Tikhon's Orthodox University,
Moscow, Russian Federation,
✉hamster-70@mail.ru

Abstract. The paper treats the character and significance of J.W. Goethe's personality in Simon L. Frank's interpretation. The study is based upon principles of historicism and development; it uses the methods of the unity of historical and logical, comparative-typological and textual methods. The paper demonstrates why the Russian philosopher turns to examine the works of the German thinker and the role of Goethe's ideas in becoming of Frank's philosophical system. It clarifies Georg Simmel's influence on methodological approach to the definition of spiritual personality with respect to the conceptual distinction of objective and subjective culture. The paper also analyses Frank's distinction between two types of *genii* — “pure *genii* of life” and “purely objective *genii*”, — and applying that method with respect to understand Goethe's spiritual personality. Frank was very far from idealising the Goethe's particular personality, but he had rather found in what he called the ‘Goethe's type’ an aspiration for the harmonious unity of personal and *sobornoye* (catholic, universal, communal — Russ.) being. Accomplishing of such a type — as far as he had been capable — was considered by the Russian thinker not only the life purpose of any spiritual personality, but as well as a peculiar prescription against the crisis of the contemporary culture. The paper also reflects on Frank's participation (publications and lectures) on occasion to 100 years anniversary, since Goethe's death. In appendix, there are lecture notes of Frank's lecture 1932, dedicated to Goethe's spiritual personality that are published for the first time. The conclusion is made that considering Goethe's impact on Simon Frank — as well as any influence, caused by not a systematic philosopher, but an artist-thinker in general — one should take into consideration not only the reception of separate ideas and concepts, but significance of the personality as a whole. It is said about the unique synthesis of living personal development and the objective creative work results.

Keywords: J.W. Goethe in Russian philosophy, spiritual personality, types of geniality, philosophy of culture

Funding and Acknowledgement of Sources. The paper was prepared with the financial support of Saint Tikhon's Orthodox University and the Living Tradition Foundation within the framework of the project "S. Frank: between the ontology of all-unity and understanding of the existence of man and society".

Article history:

The article was submitted on 17.10.2021

The article was accepted on 21.12.2022

For citation: Rezvykh TN. Simon L. Frank on J.W. Goethe's Spiritual Personality. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):94—109. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-94-109>

Тема влияния Гёте на философию Франка и отношения русского философа к великому немецкому мыслителю уже не раз освещалась в литературе (см.: [1–3]), однако она заслуживает более пристального внимания в том числе, в свете еще не исследованных материалов. В воспоминаниях о П.Б. Струве, написанных в 1944 г., сам Франк рассказал о своем увлечении идеями Гёте и о роли этого художника-мыслителя в его философском становлении, между прочим отметив: «Я задумал написать целую книгу о мирозерцании Гёте» [4. С. 466]. Этот замысел относился к 1908—1910 гг. — как раз тогда, во многом именно под влиянием «величавого, религиозно-уравновешенного, проникнутого благоговением к божественным основам мирового бытия» умонастроения великого немца [4. С. 465], Франк начал свой «переход к метафизике» (см.: [5. С. 19—25]). Книга не состоялась (за исключением одной — но очень важной — статьи о «гносеологии Гёте»¹), однако идеи и мысли Гёте с тех пор постоянно «сопровождали» тексты русского философа (символично завершение его последней книги — «Реальность и человек» — гётевской цитатой). Специально к рассмотрению творчества и мировоззрения Гёте Франк, правда, в дальнейшем почти не обращался, за исключением года столетия смерти писателя.

Эта годовщина широко чествовалась в 1932 г. в Германии и во многих других странах. Франк написал две статьи: одну на русском языке, которая вышла в издававшемся Н.А. Бердяевым журнале «Путь», — «Гёте и проблема духовной культуры», и вторую на немецком — «Goethe in Russland», вышедшую в чешско-немецком журнале «Germanoslavica». Под таким же названием, но на русском языке — «Гёте в России», он также опубликовал небольшую полемическую заметку в парижской газете «Россия и Славянство» (по заказу П.Б. Струве), где подверг критике одноименную статью А.Л. Погодина (точнее — текст его доклада в Белградском Русском научном институте). Собственно, именно этот «не только не полный, но и совершенно искаженный отчет» о теме восприятия Гёте в России (см.: [6]), видимо, побудил Франка дать в тот же немецкоязычный журнал, где был опубликован текст Погодина, и свою статью на эту тему.

Известно также о двух докладах, посвященных Гёте, с которыми Франк выступал в Берлине в 1932 г. Первый — «Духовная личность Гёте» — был прочитан на вечере памяти Гёте, состоявшемся 22 апреля в Guttmann-Saal, на котором В. Сирин (В.В. Набоков) читал сцены из «Фауста» (см.: [7. S. 447]). Конспект этого выступления сохранился и публикуется в приложении. Второй доклад — «Goethe in Rußland» — был прочитан Франком на немецком

¹ Эту статью, вышедшую в 1910 г., Франк потом еще дважды переиздавал, а в воспоминаниях признавал, что «гносеология Гёте» ни много ни мало «определила всю мою позднейшую философскую систему» [4. С. 466].

языке 6 декабря в помещении Берлинского университета (см.: [7. S. 451]); очевидно, это было его последнее выступление от имени Русского научного института. Судя по названию, второй доклад по содержанию должен был в основном совпадать с текстом немецкоязычной статьи, вышедшей в это же время в журнале «Germanoslavica». Сохранившийся и публикуемый конспект первого выступления тематически связан со статьей в «Пути» и во многом повторяет ход мыслей в ней, однако отличается целым рядом приводимых примеров, цитат и некоторыми выводами, что позволяет говорить об этом тексте как о самостоятельном документе.

Следует отметить, что первоначально отношение Франк к Гёте было скорее настороженным. Это было связано с увлечением молодого философа идеями кантианства и фихтеанства — Гёте же, как замечал Франк, «в силу своей природы был органически враждебно настроен к субъективизму и рефлексированности философии Канта» [8. С. 304], а к тому же поспособствовал увольнению Фихте за «неподобающий образ мыслей» [9. С. 312]. Однако уже в 1906 г. Франк ставил в один ряд учений, отстаивающих «идею личности, как *конкретного и своеобразного существа*», и этическое учение Фихте, и «жизненную философию Гёте» [10. С. 434], а в том «идейном контрасте», который был продемонстрирован Г. Зиммелем в очерке «Кант и Гёте» (Франк перевел его на русский язык в 1908 г.), уже принимал скорее сторону объективизма Гёте против субъективизма Канта. Впрочем, Зиммель сам проводил удивительные параллели между, казалось бы, диаметрально противоположными гносеологическими позициями Канта и Гёте: если Кант «постоянно подчеркивает непознаваемость того, что образует сущность мира, то и Гёте повторяет, что позади всего постижимого лежит еще непостижимое, которое мы можем только “тихо почитать”, последнее, несказанное, на чем кончается наша мудрость» [11. С. 51]. Очевидно, в «непостижимом» Гёте Франк почувствовал больше возможностей для движения философской мысли, чем в кантовском ноумене².

Возникновение интереса к Гёте у Франка не в последнюю очередь было связано с размышлениями над «философией культуры» и поисками «адогматической» религии, которую можно было бы примирить с культурой. Еще в период своей «неверующей юности», переживая глубокий духовный кризис, Франк находил правду в словах Фауста о Боге, обитающем «в груди моей» и влияющем «только на мое сознание», но не на внешний мир (см.: [12. С. 84]). Религия Гёте виделась Франку «пантеизмом», преодолевающим «наивный телеологический теизм» [13. С. 222]. Целое и части у Гёте не противоречат друг другу — множество живых и самобытных личностей не оторваны от целого и служат ему, однако не ценой жертвования своей самобытности, а наоборот — через утверждение права и обязанности личности на автономное, своеобразное бытие. «В этом понимании отношения между индивидом

² Профессор Петер Элен считает — и, пожалуй, не без оснований, — что термин «непостижимое» Франк заимствовал именно у Гёте [см.: 3. С. 37—38].

и родовым целым, как и в понимании космического значения культуры, <...> содержится целая программа религиозно-философского, а, следовательно, и философско-политического мировоззрения. В переживаемую нами эпоху глубокого умственного кризиса и переоценки господствующих ценностей было бы действительно необходимо <...> обратиться к бесконечному богатству духовного мира Гёте» [13. С. 226]. Гёте представлялся Франку провозвестником некоей новой религии, примилившей «аполлоновское» и «дионисовское», искусство и науку, идеализм и реализм, язычество и христианство (см.: [14. С. 412]). «Гносеология Гёте сливается здесь не только с его метафизикой, но и с его религией. Основной мотив ее вскрывается перед нами в виде пантеистического умонастроения, в котором гордое, бодрящее сознание причастности индивидуального человеческого духа Божеству сочетается с истинно-религиозной покорностью высшей, ненарушимой правде божественного всеединства» [14. С. 439].

Этот взгляд на Гёте вполне соответствовал идее его «олимпийства», утвердившейся в Германии, начиная, по крайней мере, с Г. Гейне, который называл Гёте «немецким Юпитером»: «Принижающее христианское смирение никогда не сгибало этого тела, исполненного достоинства; черты этого лица никогда не искажались христианским самоистязанием; эти глаза не косили с робостью христианского покаяния, не молитвословили, не возводились ханжески к небесам, не бегали из стороны в сторону: нет, они были спокойны, как взор божества. Это ведь вообще отличительный признак богов — то, что взгляд их тверд и глаза их не бегают тревожно по сторонам. <...> Взгляд Гете оставался в старости таким же божественным, каким он был в юности» [15. С. 186].

Взгляд на Гёте как на «олимпийца» был присущ и другим младшим его современникам, например, Людвигу Бёрне. Но Бёрне, в отличие от Гейне, критиковал Гёте за равнодушие к общественно-политическим проблемам: «Гёте мог бы быть Геркулесом, мог бы очищать свое отечество от большой грязи, но он срывал только золотые яблоки Гесперидских садов, держал их для себя и потом садился у ног Омфалы и не вставал с этого места» (цит. по: [16]; см. также: [17. С. 15—16]). Неудивительно, что Томас Манн считал образ Гёте-«олимпийца» общим местом немецкой литературы [18. С. 492—493; 19. S. 201—205]. Это «общее место» воспринималось и Франком до его серьезного обращения к Гёте³.

В дальнейшем, однако (в том числе и в публикуемом конспекте, и в статье в «Пути») Франк полемизирует с этим взглядом на Гёте и солидаризируется с Г. Зиммелем, трактовавшим спокойствие Гёте не как умение наслаждаться и избегать страданий, а как способность преодолевать невзгоды в творчестве: «Эта жизнь, безостановочно продвигавшаяся к новой объективной деятельности, к новому субъективному самоформированию, должна

³ Об этом свидетельствует, например, Дневник Франка 1902 г., где он вскользь упоминает «олимпийское благодушие» Гёте (см.: [12. С. 57]).

была быть в каждое мгновение полностью самой собой, полностью своим настоящим. Гёте отстранял от себя тоску и воспоминания, которые, несомненно, были для него более волнующими и соблазнительными, чем для большинства из нас, и в этом было величайшее самопреодоление, триумф над собственным Я и в форме будущего и прошлого ради этого Я в его подлинной, высшей и творческой жизни» [20. С. 319]. Усмотренное Зиммелем соединение в Гёте «объективной деятельности» и «субъективного самоформирования» было тесно связано с различием двух видов культуры: объективной и субъективной. «В качестве объективной культуры можно обозначить те вещи, которые в своей разработке, в своем подъеме, свершении ведут к самоосуществлению души, либо представляют собой те отрезки пути, по которому индивид или сообщество должны идти к более возвышенному существованию. Под субъективной культурой я подразумеваю достигнутую меру развития личностей, а потому объективная и субъективная культуры только в переносном смысле являются изначально координированными понятиями» [21. С. 480]. Именно эту дистинкцию использует Франк в публикуемом конспекте, когда говорит, что Гёте был гением не только в творчестве, но и в самопонимании, в личной жизни.

Необходимо подчеркнуть, что в подходе Франка к уяснению духовной личности Гёте влияние Зиммеля было значительным. Еще в 1913 г., рецензируя книгу Зиммеля о Гёте, Франк писал: «Метод Зиммеля состоит в том, что он берет духовную личность мыслителя и с помощью тонкого расчленения и переплетения отвлеченных идей обрисовывает основные духовные мотивы, определяющие творчество данного мыслителя — мотивы, в отношении которых и отвлеченное содержание философских систем, и биографические факты личной жизни суть как бы лишь производные и более или менее искаженные проявления, нуждающиеся в очищающем и объединяющем истолковании посредством психологической интуиции» [22. С. 32]. В значительной мере Франк использует эту же методологию, хотя при этом ему уже вовсе не близок «универсальный релятивизм» самого Зиммеля, и недостаток книги он видит в том, что «своеобразие религиозно-мистического чувства Гёте по существу совсем не оценено и остается совершенно затененным» [22. С. 36].

Зиммель, конечно, не считал Гёте религиозным мыслителем, но зиммелевская трактовка немецкого гения как мыслителя и поэта, примирившего дух и материю, субъект и объект, несомненно, присутствует в ключевом пункте франковского анализа духовной личности Гёте — различении двух типов гениев. Уже в упомянутой рецензии на книгу Зиммеля Франк противопоставляет Гёте, с одной стороны, «чистым гениям жизни», с другой — «чисто объективным гениям», а также всем промежуточным (смешанным) типам: «<...> Гёте являет собой редкий в такой чистоте образец духовной энтелехии, в которой субъективный процесс личной жизни и творчество объективных содержаний суть единое и нераздельное обнаружение целостного духовного бытия <...>» [22. С. 33]. Единственным русским мыслителем, приближающимся к этому типу, Франк называет Герцена. Эта тема развивается и в публикуемом

конспекте лекции, и в статье, написанной для «Пути». Преобладающим типом Франк называет тех, кто «целиком, безраздельно устремлены к какой-либо объективно-сверхличной цели — будь то искусство, или наука, или государственно-общественные задачи»; при этом они совершенно забывают о себе, о своей личной жизни, поскольку «чисто личная сторона жизни воспринимается ими самими — а потому и другими людьми — как нечто несущественное, — как некое “бесплатное приложение” к основной, объективно определенной задаче их жизни, или даже как ненужное усложнение и помеха в их призвании» [23. С. 86]. Второй, более редкий тип — те «мудрецы», для которых «конечная цель творчества и духовной работы заключается именно в обнаружении, формировании и совершенствовании личности, личной духовной жизни», — «люди, призванные быть знатоками и наставниками в *искусстве жизни*» [23. С. 86]. В статье в «Пути» это различие становится для Франка инструментом анализа антиномичности духовной культуры вообще — т. е., антиномии культуры как объективного духовного единства, с одной стороны, и субъективной культуры личности — с другой. Это развитие мысли намечено и в конспекте, однако здесь, в отличие от статьи, различие двух типов гениев увязано с «раздвоенностью» человеческой жизни вообще («брошенность в холодный, равнодушный мир — и обладание внутренним миром»⁴, — кстати, тут напрашивается ассоциация с хайдеггеровской «заброшенностью», «Geworfenheit»); кроме того, намечена связь этого характерологического различения с двумя философскими направлениями — идеализмом и реализмом.

Отметим, что этой темы философ касался и в других случаях. Так, начиная свой лекционный курс о мирозерцании Достоевского весной 1931 г., Франк говорил: «Есть гении, которые остаются гениальными во всякой цели, на каждом жизненном шагу, выражая свою сущность (Гёте, Р.М. Рильке). Здесь важна всякая биографическая мелочь. Другие — нет (Гегель — письма к жене — обыватель). Так же и Достоевский» [24. С. 148]. Достоевский, таким образом, не относился Франком к «гениям жизни», к которым, наряду с Гёте, причислялся и Рильке. В лекции и статье 1932 г. указанное различие уточняется (как и в рецензии на книгу Зиммеля) таким образом, что Гёте не принадлежит ни к одному из выделенных типов, но «есть их единство», или, как менее категорично Франк выражается в «Пути», «выражает собою попытку синтеза» [23. С. 87], преодолевающего указанную антиномию объективной и субъективной духовной культуры.

Выводы, которые Франк делает в лекции, охарактеризовав духовную личность Гёте, кое-что добавляют к выводам статьи в «Пути». Прежде всего, обращает на себя внимание принцип сочетания реализма и идеализма, которому, по мнению Франка, стоило бы поучиться у Гёте: «Уважение к реальности, трезвости, мудрый консерватизм и неустанный порыв духа. Свобода и подчинение нормам, порядку, иерархии. <...> То, что недостает

⁴ См. публикуемый ниже конспект.

нам, русским»⁵. Принцип сочетания консерватизма и творчества Франк теоретически разрабатывал в своей книге «Духовные основы общества» (1930), а также вместе со Струве обосновывал позицию либерального консерватизма — например, в вышедшей немного позднее брошюре «Пушкин как политический мыслитель» (1937). В этой связи можно обратить внимание и на замечание в конспекте о том, что русские не знали не только Гёте, но и Пушкина, — как раз в первой половине 30-х годов Франк задумывает книгу о Пушкине.

Второй вывод, касающийся кризиса современной культуры, перекликается с текстом статьи, однако дополняет ее упоминанием об опасности «современной вещественности», предел которой Франк усматривает в большевизме. В этом смысле «посильное осуществление типа Гете», т. е. стремление к «гармоническому единству личного духовного бытия и бытия соборно-всеенского» [23. С. 90] представлялось Франку не только рецептом преодоления этого кризиса, но и целью жизни каждой духовной личности.

Следует подчеркнуть, что речь здесь не идет о какой-то идеализации конкретной личности — вспомним, что Франк отвергал своеобразное «обоготворение» Гёте. Завершая статью для «Пути», он писал: «<...> Мы можем и должны объективно разойтись с Гёте, признать его идеи и его творческий путь, при всей их полноте и плодотворности, все же неадекватным всей глубине трагической проблематики человеческой жизни и в этом смысле неудовлетворительным» [23. С. 90]. Внутренний диалог и какое-то несогласие можно увидеть, например, в одном из афоризмов «Мыслей о религии» Франка — процитировав строки из гётевского стихотворения «К месяцу» («Счастлив, кто бежал людей, / Злобы не тая»), философ добавляет: «Но истинно блажен тот, кто, замыкаясь от мира в потаенность внутренней жизни, в ней почерпает силы любви к миру» [25. С. 507]. В своем зрелом религиозном миросозерцании — *панентеистическом*, — а также в отношении к христианской церкви Франк, конечно, уже существенно отличался от привлечшего его ранее пантеизма и адогматизма Гёте, однако вновь и вновь обращался к его мыслям о «тихом лучшем знании» как знании Непостижимого [26. С. 231], и брал его в союзники против отвлеченного теизма в вопросе о неприменимости к Богу понятийных определений, повторяя ироничную фразу «Der Professor ist eine Person, Gott ist keine» [26. С. 484], и уж конечно восхищался его лирикой, находя, например, в «Мариенбадской элегии» «классическое выражение религиозного чувства и его сродства с романтической любовью» [23. С. 88].

Таким образом, говоря о влиянии Гёте на формирование и развитие философской системы Франка, следует принимать в расчет не только рецепцию отдельных идей или понятий — тем более, что речь идет о влиянии не систематического философа, а художника-мыслителя (хотя отметим еще раз, что теория предметного познания Гёте — упомянутая и в публикуемом конспекте — сыграла едва ли не ключевую роль в становлении франковской

⁵ См. публикуемый ниже конспект.

теории знания). Не менее важной для Франка оказывается личность Гёте в целом — в том уникальном синтезе личного жизненного развития и объективных творческих результатов, который, хотя и не может быть принят во всей своей индивидуальности, выступает неким образцом, демонстрирует путь, по которому может идти как отдельный человек, так и общество. Анализ духовной личности Гёте дает русскому философу «повод к раздумью о нашей личной и национальной судьбе и помощь в этом раздумье»⁶.

Публикуемый в приложении конспект сохранился в фонде Франка в Бахметевском архиве (бокс 11)⁷. Это один лист, исписанный с обеих сторон синими чернилами, с обычными для Франка большими полями, на которых сделано несколько вставок (указаны в примечаниях). Расшифровка авторских сокращений дается в угловых скобках, подчеркивания переданы курсивом. Текст не датирован, однако, как установлено выше, есть все основания отнести его к выступлению Франка на вечере памяти Гёте в Берлине 22 апреля 1932 г.

Приложение

С. Франк.

Духовная личность Гёте

<конспект лекции>

Духовная личность Гете

Поминая Г<ете>, думаешь прежде всего о его великом духовном наследии, о том, что он *дал* миру. Невозможно изложить в виду неизмеримого, необъятного богатства. Затруднено мал<ым> знакомством. Что знают из Гете? Фауст, Тассо, Ифигению, несколько лирич<еских> произв<едений>, Вертера. Кто знает драмы *Natürl<iche> Tochter*⁸, *Stella*⁹, лирику *West-östl<icher> Divan*¹⁰, *Wilh<elm> Meister*¹¹, кто знает филос<офию> Гете — его беседы, письма, его научн<ые> работы? Но и незав<исимо> от этого — истин<ное> величие Гете не в том, что он *дал*, а чем он *был*. Единственная личность — сравнима только с Леонардо да Винчи.

О личности Г<ете> знают еще меньше. Банальные обознач<ения>: «язычник» (эпикурец, умеющий безмятежно наслаждаться жизнью, чуждый раздвоенности, внесенной (будто бы) христианск<им> сознанием) или «олимпиец» (самодовлеющее, блаженно-равнодушное существо). Поверхностно и ложно, пошлый вздор. Не говоря уже о ложности ходяч<его> понятия язычника (античн<ого> человека) — Гете сам протестовал против этого определения¹². — Тем менее олимпиец. —

⁶ См. публикуемый ниже конспект.

⁷ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. BA. S. L. Frank Papers. Box 11. *Dukhovnaia lichnost' Gete*.

⁸ «Die natürliche Tochter» («Внебрачная дочь») — пьеса Гёте, написанная в 1801—1803 гг. по книге «Исторические мемуары Стефании Луизы Бурбон-Конти, написанные ею самой». Замысел Гёте состоял в осмыслении Великой Французской революции и ее последствий. Из задуманной трилогии была написана только одна пьеса, где описывалась предреволюционная эпоха, а о самой революции не было и речи (см.: [27. С. 289—304]).

⁹ «Стелла» (1775) — драма, написанная Гёте в духе сентиментализма.

¹⁰ Поэтическая книга «Западно-восточный диван» впервые опубликована в 1819 г.

¹¹ Роман «Годы учения Вильгельма Мейстера» впервые опубликован в 1795—1796 гг.

¹² Об этом вспоминал один из ближайших секретарей Гёте Фридрих Вильгельм Риммер, издавший в 1841 г. двухтомник «*Mittheilungen über Goethe*» («Сообщения о Гёте»). Франк,

Вертер, Гретхен! При всей внешней удаче жизни, «только несколько счастливых дней». Изведал всю трагику. «Демоническое». Прометей: Фауст, как образ неукротимого и неутолимого человек<еского> духа. Условие, заключенное с дьяволом — уверенность в ненасытимости человек<еского> духа.¹³

In jedem Kleide werd ich wohl die Pein
Des engen Erdelebens fühlen.
Ich bin zu alt, um nur zu spielen,
Zu jung, um ohne Wunsch zu sein.
Was kann die Welt mir wohl gewähren?
Entbehren sollst du! sollst entbehren!
Das ist der ewige Gesang,
Der jedem an die Ohren klingt,
Den, unser ganzes Leben lang,
Uns heiser jede Stunde singt.¹⁴

На 5-ом десятке бежит, как юноша, из Веймара в Италию¹⁵.

Тайна личности Гете — вне этих банальных формул. — Немножко философии для вступления. — Раздвоенность человек<еской> жизни — Брошенность в холодный, равнодушный мир — и обладание внутренним миром. (Вовсе не продукт христ<ианского> сознания, а именно в античности). — Более широкая формула: жизнь в объективном и внутренняя, личная жизнь. Обычно человек беспринципно и беспорядочно¹⁶ колеблется между этими началами. Гении делятся на две категории: 1) в узком, специф<ическом> смысле гений — творческая личность — отдается объективным началам — в познании (наука, философия), в искусстве, в действительности (политика). 2) Но есть и гении личной жизни — не только святые или нравствен<ые> гении, но и шире — мудрецы, думающие о совершенствовании, оформлении и обогащении личной жизни, знатоки искусства жизни (античные мудрецы — стоики, эпикурейцы — знатоки блаженной жизни). — Отражение в философских направлениях: реализм и идеализм.

Гениальное своеобразие и образцовое значение личности Гете — в том, что он не принадлежит ни к одному из этих 2 типов, ибо сразу охватывает их обоих и есть их единство.

возможно, читал об этом в эссе Томаса Манна «Гёте и Толстой», впервые опубликованном в 1925 и переизданном как раз в 1932 г.: «<...> Риммер рассказывает, как шестидесятилетний поэт, горько шутя на сей счет, по какому-то поводу воскликнул: “Плевать мне на божественность! Что толку в том, если про меня говорят “он божественный”, раз все поступают, как им заблагорассудится, и всегда меня надувают. Люди считают божественным только того, кто каждому предоставляет поступать, как ему нравится”» [18. С. 493].

¹³ Это предложение вставлено на полях конспекта.

¹⁴ «В любом наряде буду я по праву / Тоску существованья сознавать. / Я слишком стар, чтоб знать одни забавы, И слишком юн, чтоб вовсе не желать. / Что даст мне свет, чего я сам не знаю? / „Смирять себя!“ — вот мудрость прописная, / Извечный, нескончаемый припев, / Которым с детства прожужжали уши / Нравоучительною этой сущью / Нам всем до тошноты осточертев» [28. С. 57]. Стихотворные строки вписаны Франком на полях конспекта.

¹⁵ Имеется в виду поездка Гёте в Италию (1786—1788), где он работал над «Фаустом», завершил драму «Эгмонт», а по возвращении написал «Римские элегии» (1790).

¹⁶ Слова «беспринципно и беспорядочно» добавлены Франком между строк.

1) Прежде всего — бросается в глаза первая черта. Гете — реалист, дух, направл^{енный} на объективное. Классик в отличие от романтика. Классическое — здоровое, романтическое — больное¹⁷. Ненужность самоанализа. Только в действительности, в живой связи с миром раскрывается человек¹⁸. — Объективизм. Чистый опыт — брать вещи, как они есть (по детски)¹⁹. — Das gegenständliche Denken²⁰. Вместе с тем это есть вечный творческий труд. Неизмеримое богатство его трудов. Кабинетный ученый — всю жизнь думал, познавал, духовно творил. К этому еще и практич^{еская} — государств^{енная} деятельность (горное дело!)²¹, театральн^{ая} деятельность²².

2) Но вместе с тем — гений *личной жизни*. Не кабинетный ученый, а живой человек. Известно богатство романтической жизни — не только поверхностной, но и глубокой. Юношеская драма и драма старика почти 80 лет с Ульрикой Левецов²³. Шарлотта Штейн²⁴ — духовн^{ый} расцвет (ср. с Шекспиром), Марианна Виллемер²⁵ и West-östl^{icher} Divan, Ulrike Levetzov и постижение сущности религии.²⁶ Менее известна принципиальная установка Гете. — Вопрос Эккермана о театр^{альной} деятельности и ответ Гете (символ^{ический} смысл — для развития личности)²⁷. —

¹⁷ См.: [29. S. 246; 30. С. 591].

¹⁸ Гёте нередко употреблял термины wirksam (действенный), Wirksamkeit (действенность), например, в статье «Значительный стимул от одного единственного меткого слова» (см.: [31. S. 388; 32]).

¹⁹ «Нет ничего труднее, чем брать вещи такими, каковы они суть на самом деле» [33. S. 250; 34. С. 335]

²⁰ Das gegenständliche Denken — термин, примененный в «Учебнике по антропологии» (1822) Иоганна Христиана Хайнрота, в главе «О преимуществе предметного мышления в антропологии» [35. S. 389–401]. Согласно Хайнроту, Гёте был сторонником соединения двух источников познания — априорных форм и опыта. Мышление Гёте имеет дело с предметами — «само его созерцание есть мышление, его мышление есть созерцание» [35. S. 388]. Эту точку зрения на гносеологию Гёте отстаивал и Франк (см.: [14. С. 421]).

²¹ С 1777 г. Гёте руководил Управлением горных промыслов, которое занималось разработками серебра в Ильменау. Предприятие потерпело крах, поскольку добывать руду оказалось слишком дорого. В 1813 г. рудники были ликвидированы, но эти занятия сделали Гёте естествоиспытателем.

²² С 1791 по 1817 гг. Гете был руководителем Веймарского придворного театра.

²³ Ульрика фон Левецов (von Levetzow; 1804—1899) — последняя любовь Гёте. На просьбу руки и сердца она ответила отказом, который Гёте отразил в «Мариенбадской элегии».

²⁴ Шарлотта фон Штайн (von Stein, урожд. фон Шардт; 1742—1827) — близкая подруга Гёте и Фр. Шиллера. Ей посвящено стихотворение «Ночная песня спутника» (1780), переведенное Ю.М. Лермонтовым («Горные вершины спят во тьме ночной»).

²⁵ Марианна фон Виллемер (von Willemer, урожд. Пирнгрубер; 1784—1860) — австрийская актриса; запечатлена в образе Зулейки в «Западно-восточном диване».

²⁶ Это предложение вставлено на полях конспекта.

²⁷ В статье «Гёте и проблема духовной культуры» Франк писал: «На вопрос Эккермана, неужели Гёте не было жаль терять свое драгоценное время на такое сравнительно ничтожное и суетное дело, как театральная режиссура, Гёте отвечает: “В конце концов, всякую деятельность я рассматривал только символически, как испытание личных сил, как повод для внутреннего духовного развития; с таким же увлечением я мог бы заняться и обжиганием горшков”» [23. С. 89]. На самом деле, в изложении Эккермана ответ Гёте на вопрос в беседе 2 мая 1824 г. был короче: «Свои труды и поступки я всегда рассматривал символически, и, по существу, мне довольно безразлично, обжигал я горшки или миски» [36. С. 126]. Франк «расширяет» слова Гёте, прибавляя к ним толкование Зиммеля, точнее — свою интерпретацию этого толкования.

Ненависть к теории, к тому, «что только поучает, не помогая жизни»²⁸. Путь к бытию лежит через *сердце* человека.²⁹ Над всем доминирует идея *Bildung* — проблема совершенствования личного духа³⁰.

Гармония между личностью и миром, между субъективн<ой> жизнью и связью человека с миром, между жизнью в себе и жизнью в объективном. *Откуда?* Не буду углубляться. (Из художественного существа, и из утвержденности в Боге — пробл<ема> религиозности Гете). Важнее — выводы, поучительность. Двойное.

1) Реализм и идеализм. Уважение к реальности, трезвости, мудрый консерватизм и неустанный порыв духа. Свобода и подчинение нормам, порядку, иерархии. (Мнимое филистерство Гете³¹). То, что недостает нам, русским.

2) Проблема культуры. Объективная и субъективная культура. (Зиммель). Культура всегда — личная культура — соучастие *личности в культуре* и *культура личности*. Две опасности: 1) омертвление человека, растворение личности в объективной культуре — опасность совр<еменной> *Sacklichkeit*³² — предел ее — в большевизме и 2) гибель культуры от анархич<еских> тенденций личности. Современность, как кризис культуры. Образцовое значение личности Гете. — Мы, русские, не знали Гете (как и Пушкина). Спасение — в посильном осуществлении типа Гете. Поминание Гете — не праздное дело, а повод к раздумью о нашей личной и национальной судьбе и помощь в этом раздумье.

Список литературы

- [1] Назарова О.А. Идейное наследие И.В. Гете как источник формирования гносеологии С.Л. Франка // Историко-философский ежегодник 2000 / ИФ РАН. гл. ред. Н.В. Мотрошилова. М., 2001. С. 277—288.
- [2] Аляев Г.Е. Отыскание «первофеноменов» (пути генезиса абсолютного реализма С. Франка) // Человек в современных философских концепциях: в 4 т. Т. 3 / отв. ред. Н.В. Омельченко. Волгоград : Изд-во Волгоград. ун-та, 2007. С. 764—770.
- [3] Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма / пер. с нем. Оксаны А. Назаровой. Предисл. В.Н. Поруса. М. : Идея-Пресс, 2012.

Приведа эту цитату, Зиммель добавлял: «Но в каком смысле символически? *Что* символизируется его деяниями и свершениями? Конечно, прежде всего последний, невыразимый смысл *вещей*; однако также и глубоко личное, чистая динамика его жизни» [20. С. 169].

²⁸ Слова из письма к Шиллеру от 19 декабря 1798 г., см.: «Мне, впрочем, ненавистно все то, что лишь поучает меня, не способствуя моей деятельности или не вдохновляя меня самым непосредственным образом» [37. С. 176]. С этой цитаты начинается второе «Несвоевременное размышление» Ф. Ницше — «О пользе и вреде истории для жизни».

²⁹ Это предложение вставлено на полях конспекта.

³⁰ *Bildung* — развитие (*нем.*). Ср.: «Все люди с хорошими задатками на более высокой ступени развития (*Bildung*) замечают, что призваны играть в мире двойную роль: подлинную и идеальную; в этом-то ощущении и следует искать основы всех благородных поступков. Что дано нам для исполнения первой, мы вскоре узнаем слишком хорошо, вторая же редко до конца уясняется нам. Где бы ни искал человек своего высшего назначения — на земле или на небе, в настоящем или в будущем, — изнутри он все равно подвержен вечному колебанию, а извне вечно разрушающему воздействию, откуда он раз и навсегда не решится признать: правильно лишь то, что ему соответствует» [38. С. 391].

³¹ Тема филистерства Гёте развивалась критиками левого толка, в частности, марксистами [39. С. 233; 40].

³² *Sacklichkeit* — деловитость, целесообразность, функциональность, вещественность (*нем.*)

- [4] Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа полит. исследований, 2001. С. 394—582.
- [5] Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1908—1910 // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 3: 1908—1910. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 5—44.
- [6] Франк С. Гёте в России // Россия и Славянство. Париж. 1932. 1 окт. № 201. С. 3.
- [7] Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918—1941 / hrsg. v. Karl Schlögel, Katharina Kucher, Bernhard Suchy und Gregor Thum. Berlin : Akademie Verlag, 1999.
- [8] Франк С.Л. [Рецензия на:] Schiller, als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant, Festgabe der «Kantstudien» // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903—1907. М. : Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 300—305.
- [9] Франк С.Л. [Рецензия на:] Fritz Medicus. J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903—1907. М. : Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 309—313.
- [10] Франк С.Л. К вопросу о сущности морали // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903—1907. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 429—443.
- [11] Зиммель Г. Кант и Гёте / пер. С.Л. Франка // Русская мысль. 1908. Кн. VI. Отд. 2. С. 41—67.
- [12] Франк С.Л. Дневник // Франк С.Л. Саратовский текст / сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. С. 31—111.
- [13] Франк С.Л. К характеристике Гёте // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 3: 1908—1910. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 219—226.
- [14] Франк С.Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 3. 1908—1910. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 411—439.
- [15] Гейне Г. Романтическая школа / Пер. А. Горнфельда // Гейне Г. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. М. : Гослитиздат, 1958. С. 143—277.
- [16] Порозовская Б.Д. Людвиг Бёрне. Его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1892. Режим доступа: <http://19v-euro-lit.niv.ru/19v-euro-lit/porozovskaya-lyudvig-berne/glava-5.htm>. Дата обращения: 30.11.2021.
- [17] Гейне Г. Людвиг Берне / пер. А. Федорова // Гейне Г. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М. : Гослитиздат, 1958. С. 5—130.
- [18] Манн Т. Гете и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма // Манн Т. Собр. соч.: в 10-ти тт. / под ред. Н.Н. Вильмонта и Б.Л. Сучкова. Т. 9. М. : Гослитиздат, 1960. С. 487—609.
- [19] Mandelkow K.R. Goethe in Deutschland. Bd. 1. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. 1773—1918. München : Beck, 1980.
- [20] Зиммель Г. Гёте / пер. М.И. Левиной // Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М. : Юристъ, 1996. С. 158—379.
- [21] Зиммель Г. О сущности культуры / пер. А.М. Руткевича // Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М. : Юристъ, 1996. С. 475—482
- [22] Франк С. Зиммель и его книга о Гёте // Русская мысль. 1913. Кн. III. Отд. 3. С. 32—36.
- [23] Франк С. Гёте и проблема духовной культуры // Путь. 1932. № 35 (сентябрь). С. 83—90.
- [24] С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы / Г.Е. Аляев, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков. М. : ИФ РАН, 2021.
- [25] Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М. : Модест Колеров, 2021.

- [26] Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М. : Правда, 1990. С. 181—559.
- [27] Конради К.О. Гёте. Жизнь и творчество. Итог жизни. Т. 2. / Общ. ред. А. Гугнина. М. : Радуга, 1987.
- [28] Гёте И.В. Фауст / Пер. Б. Пастернака // Гёте И.В. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. М. : Художественная литература, 1976.
- [29] Goethe J.W. Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik. Aus Wilhelm Meisters Wanderjahren. Aus dem Nachlass // Goethes Werke. Weimarer Ausgabe. I. Abt. Bd. 42. Th. 2. 1907. S. 209—252.
- [30] Гёте И.В. Максимумы и рефлексии // Гёте И.В. Об искусстве / пер. Н. Вильмонта и Н. Ман; сост., вступ. ст. и прим. А.В. Гулыги. М. : Искусство, 1975. С. 580—594.
- [31] Goethe J.W. Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort // Goethe J.W. Berliner Ausgabe. Poetische Werke. Berlin, 1960. Bd. 16. S. 385—389.
- [32] Гёте И.В. Значительный стимул от одного единственного меткого слова // Гёте И.В. Избранные сочинения по естествознанию / пер. и коммент. И.И. Канаева. М. : Изд-во АН СССР, 1957. С. 383—386.
- [33] Goethe J.W. Brief an S. Von Stein 3 Jule 1780 // Goethes Werke. IV. Abt. Bd. 4. 1889. S. 250.
- [34] Гёте И.В. Максимумы и размышления // Гёте И.В. Избр. филос. произведения / под ред. Г.А. Курсанова и А. В. Гулыги. М. : Наука, 1964. С. 314—377.
- [35] Heinroth J.Ch.A. Lehrbuch der Anthropologie. Leipzig: Vogel, 1822.
- [36] Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни / пер. с нем. Н. Ман. М. : Художественная литература, 1986.
- [37] Гёте И.-В., Шиллер Ф. Переписка: в 2 т. Т. 2 / пер. с нем. и коммент. И. В. Бабанова. М. : Искусство, 1988.
- [38] Гёте И.В. Поэзия и правда // Гёте И.В. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. М. : Художественная литература, 1976.
- [39] Энгельс Ф. Немецкий социализм в стихах и прозе // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 4. М. : Госполитиздат, 1955. С. 208—248.
- [40] Авербах Л. О великом гении и узком филистере // Литературное наследство / под ред. И.С. Зильберштейна. Т. 4/6. М. : Жур.-газ. объединение, 1932. С. 21—38.

References

- [1] Nazarova OA. Idejnoe nasledie J.W. Goethe kak istochnik formirovaniya gnoseologii S.L. Franka [J.W. Goethe's intellectual heritage as a source for S.L. Frank's epistemology]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2000*. Moscow: RAS Institute of Philosophy; 2001. P. 277—288. (In Russian).
- [2] Aliaiev GE. Otyskanie «pervofenomenov» (puti genezisa absolyutnogo realizma S. Franka) [The search for "primeval phenomens" (ways of the genesis of S. Frank's absolute realism)]. *Chelovek v sovremennyh filosofskih koncepciyah [The Man in Modern Philosophical Concepts]*. In 4 vols. Vol. 3. Volgograd: Volgograd State University; 2007. P. 764—770. (In Russian).
- [3] Ehlen P. Semyon L. Frank: Filosof hristianskogo gumanizma [Semyon L. Frank: Philosopher of Christian Humanism]. Moscow: Ideya-Press; 2012. (In Russian).
- [4] Frank SL. Vospominaniya o P.B. Struve [Memories of P.B. Struve]. Frank SL. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya [The Unread... Articles, letters, memories]*. Moscow: Moskovskaya shkola polit. issledovaniy; 2001. P. 394—582. (In Russian).
- [5] Aliaiev GE, Antonov KM, Rezvykh TN. Predislovie. S.L. Frank: zhizn' i tvorchestvo, 1908–1910 [Preface. S.L. Frank: life and creativity, 1908–1910]. In: Frank SL. *Complete*

- works. Vol. 3: 1908—1910*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University; 2020. P. 5—44. (In Russian).
- [6] Frank S. Goethe v Rossii [Goethe in Russia]. *Rossiya i Slavyanstvo*. Parizh. 1932. 1 okt. № 201. P. 3. (In Russian).
- [7] Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918—1941 / hrsg. v. Karl Schlögel, Katharina Kucher, Bernhard Suchy und Gregor Thum. Berlin: Akademie Verlag; 1999. (In German).
- [8] Frank S.L. [Review:] Schiller, als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant, Festgabe der «Kantstudien». In: Frank S.L. *Complete works. Vol. 2: 1903—1907*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University; 2019. P. 300—305. (In Russian).
- [9] Frank S.L. [Review:] Fritz Medicus. J.G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. In: Frank S.L. *Complete works. Vol 2: 1903—1907*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University; 2019. P. 309—313. (In Russian).
- [10] Frank S.L. K voprosu o sushchnosti morali [On the question of the essence of morality]. In: Frank S.L. *Complete works. Vol. 2: 1903—1907*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University; 2019. P. 429—443. (In Russian).
- [11] Simmel G. Kant and Goethe. Translated by Frank S.L. *Russkaya mysl'*. 1908; VI: 41—67. (In Russian).
- [12] Frank S.L. Diary. In: Frank S.L. *Saratov text*. Saratov: Saratov State University; 2006. P. 31—111. (In Russ).
- [13] Frank S.L. K harakteristike Goethe [Towards Goethe's Characteristics]. In: Frank S.L. *Complete works. Vol. 3: 1908—1910*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University; 2020. P. 219—226. (In Russian).
- [14] Frank S.L. Iz etyudov o Goethe. Gnoseologiya Goethe [From Etudes on Goethe. Goethe's Epistemology]. In: Frank S.L. *Complete works. Vol. 3: 1908—1910*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University; 2020. P. 411—439. (In Russian).
- [15] Heine H. Romantic School. In: Heine H. *Works: in 10 vols*. Vol. 6. Moscow: Goslitizdat; 1958. P. 143—277. (In Russian).
- [16] Porozovskaya B.D. Ludwig Börne. Ego zhizn' i literaturnaya deyatel'nost' [Ludwig Bern. His life and literary activity]. Saint Petersburg; 1892. Available from: <http://19v-euro-lit.niv.ru/19v-euro-lit/porozovskaya-lyudvig-berne/glava-5.htm> (Accessed: Nov. 30, 2021). (In Russian).
- [17] Heine H. Ludwig Börne. In: Heine H. *Works: in 10 vols*. Vol. 7. Moscow: Goslitizdat; 1958. P. 5—130. (In Russian).
- [18] Mann T. Goethe and Tolstoy. Fragments on the Problem of Humanism. In: Mann T. *Works: in 10 vols*. Vol. 9. Moscow: Goslitizdat; 1960. P. 487—609. (In Russian).
- [19] Mandelkow K.R. *Goethe in Deutschland. Bd. 1. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. 1773—1918*. München: Beck; 1980. (In German).
- [20] Simmel G. Goethe. In: Simmel G. *Izbrannoe. Vol. 1. Filosofiya kul'tury [Selected Works. Vol. 1. Philosophy of Culture]*. Moscow: Yurist; 1996. P. 158—379. (In Russian).
- [21] Simmel G. O sushchnosti kul'tury [On the Essence of Culture]. In: Simmel G. *Izbrannoe. Vol. 1. Filosofiya kul'tury [Selected Works. Vol. 1. Philosophy of Culture]*. Moscow: Yurist; 1996. P. 475—482. (In Russian).
- [22] Frank S. Simmel and his book on Goethe. *Russkaya mysl'*. 1913;(III):32—36. (In Russian).
- [23] Frank S. Goethe i problema duhovnoj kul'tury [Goethe and the problem of spiritual culture]. *Put'*. 1932;(35):83—90. (In Russian).
- [24] Aliaiev G.E., Obolovitch T., Rezvykh T.N., Tsygankov A.S. S.L. Frank about F.M. Dostoevsky: new materials. Moscow: RAS Institute of Philosophy; 2021. (In Russ).

- [25] Aliaiev GE, Obolevitch T, Rezvykh TN. "Svet vo t'me" i "S nami Bog": neizvestnye knigi S.L. Franka ["The Light Shineth in Darkness" and "God with Us": the unknown books of S.L. Frank]. Moscow: Modest Kolerov; 2021. (In Russian).
- [26] Frank SL. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [The Unfathomable. Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. In: Frank SL. *Works*. Moscow: Pravda; 1990. P. 181—559. (In Russian).
- [27] Konradi KO. Goethe. Zhizn' i tvorchestvo. Itog zhizni. [Goethe. Life and Creative Works. The Result of Life]. Vol. 2. Moscow: Raduga; 1987. (In Russ).
- [28] Goethe JW. Faust. In: Goethe JW. *Collected works: in 10 vols*. Vol. 2. Moscow: Hudozhestvennaya literatura; 1976. (In Russian).
- [29] Goethe JW. Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik. Aus Wilhelm Meisters Wanderjahren. Aus dem Nachlass. In: *Goethes Werke*. Weimarer Ausgabe. I. Abt. Bd. 42. Th. 2. 1907. S. 209—252. (In German).
- [30] Goethe JW. Maksimy i refleksii [Maxims and Reflections]. In: Goethe JW. *Ob iskusstve [On Art]*. Moscow: Iskusstvo; 1975. P. 580—594. (In Russian).
- [31] Goethe JW. Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort. In: Goethe JW. *Berliner Ausgabe. Poetische Werke*. Berlin, 1960. Bd. 16. S. 385—389. (In German).
- [32] Goethe JW. Znachitel'nyj stimul ot odnogo edinstvennogo metkogo slova [A significant incentive from a single apt word]. In: Goethe JW. *Selected works on Natural science*. Moscow: USSR AS; 1957. P. 383—386. (In Russian).
- [33] Goethe JW. Brief an S. Von Stein 3 Jule 1780. In: *Goethes Werke*. IV. Abt. Bd. 4. 1889. S. 250. (In German).
- [34] Goethe JW. Maksimy i razmyshleniya [Maxims and Meditations]. In: Goethe JW. *Selected Philosophical Works*. Moscow: Nauka; 1964. P. 314—377. (In Russian).
- [35] Heinroth JChA. *Lehrbuch der Anthropologie*. Leipzig: Vogel; 1822. (In German).
- [36] Eckermann JP. *Razgovory s Gete v poslednie gody ego zhizni [Conversations with Goethe in the last years of his life]*. Moscow: Hudozhestvennaya literatura; 1986. (In Russian).
- [37] Goethe JW, Shiller F. *Letters: in 2 vols*. Vol. 2. Moscow: Iskusstvo; 1988. (In Russian).
- [38] Goethe JW. Poeziya i Pravda [Poetry and Truth]. In: Goethe JW. *Collected works: in 10 vols*. Vol. 3. Moscow: Hudozhestvennaya literatura; 1976. (In Russian).
- [39] Engels F. Nemeckij socializm v stihah i proze [German Socialism in verse and prose]. In: Marx K, Engels F. *Collected works: 2 ed*. Vol. 4. Moscow: Gospolitizdat; 1955. P. 208—248. (In Russian).
- [40] Averbah L. O velikom genii i uzkom filistere [About the Great Genius and the Narrow Philistine]. *Literaturnoe nasledstvo*. T. 4/6. Moscow: Zhurnal'no-gazetnoe ob"edinenie; 1932. P. 21—38. (In Russian).

Сведения об авторе:

Резвых Татьяна Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва, Россия (e-mail: hamster-70@mail.ru).

About the author:

Rezvykh Tatiana N.— Candidate of Sciences in Philosophy; Associate professor, Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia (e-mail: hamster-70@mail.ru).

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-110-119>

Научная статья / Research Article

Христианская эсхатология и социальные утопии: к 100-летию со дня рождения протопресвитера Александра Шмемана

А.А. Лагунов✉, И.С. Бакланов, С.Ю. Иванова

Северо-Кавказский федеральный университет,
Российская Федерация, 355000, Ставрополь, ул. Пушкина, 1,
✉emailag@mail.ru

Аннотация. Актуальность статьи обуславливается тем, что в современном мире не теряют своей идеологической силы различные утопические концепции, вот уже более двух столетий существенно воздействующие на общественное сознание и вызывающие значительные трансформации социокультурной жизни человечества. Связь между социальными утопиями и христианской эсхатологией подмечена достаточно давно, и мысли, высказанные по этому поводу протопресвитером Александром Шмеманом в статьях и дневниковых записях, могут содействовать лучшему осмыслению глубинных когнитивных процессов, во многом определяющих современные общественные реалии. Целью проведенного исследования являлось опирающееся на анализ трудов этого достойного представителя философии русского зарубежья сопоставление традиционно-религиозного эсхатологического «прообраза» и позднейших взглядов на «конец истории», способствующих развитию утопизма и идеологизма в общественном сознании. Акцентируется внимание на антиномичном характере христианской эсхатологии, в отличие от разнообразных социально-утопических модификаций определяющей социальные идеалы в области, трансцендентной для повседневной деятельности человека. Устремленность религиозного мышления к «неотмирному» идеалу, как полагал протопресвитер Александр Шмеман, позволяла сформировать специфическое отношение христианина к земному бытию, с необходимостью требующему качественного преобразования, соответствующего представлениям о предельной цели; однако со временем христианская вера уделяла все меньшее внимание эсхатологическому измерению человеческой жизни, что способствовало формированию новых эсхатологий, ищущих свои социальные идеалы в непосредственной данности земной жизни и утверждающих веру в возможность их эмпирического достижения. Авторы статьи приходят к выводу о том, что важнейшим фактором становления и развития в общественном сознании «идеологической веры», понятие о которой в самых общих чертах определяется в работах протопресвитера Александра Шмемана, явилась оторванность господствующих в нем идеологических построений, опирающихся на социально-утопические представления, от традиционных вероисповедных оснований: тем самым идеологии перестали быть функциональными сторонами конкретно-исторических религий, потеряли свой служебный характер и сами сделались фундаментом для псевдорелигиозного творчества.

© Лагунов А.А., Бакланов И.С., Иванова С.Ю., 2022



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

Ключевые слова: протопресвитер Александр Шмеман, русская эмиграция, христианская эсхатология, социальные утопии, идеологизм, социальный идеал, постхристианский мир

Вклад авторов: *Лагунов А.А.* — концепция и дизайн исследования; сбор, обработка и анализ материалов; написание текста; *Бакланов И.С.* — анализ материалов; написание и корректировка текста; *Иванова С.Ю.* — научная и стилистическая правка; написание и оформление текста в соответствии с требованиями журнала.

История статьи:

Статья поступила 23.10.2021

Статья принята к публикации 07.12.2021

Для цитирования: *Лагунов А.А., Бакланов И.С., Иванова С.Ю.* Христианская эсхатология и социальные утопии: к 100-летию со дня рождения протопресвитера Александра Шмемана // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 110—119. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-110-119>

Christian Eschatology and Social Utopias: To the 100th Anniversary of the Birth of Protopresbyter Alexander Schmemann

A.A. Lagunov✉, I.S. Baklanov, S.Yu. Ivanova

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

Abstract. The relevance of the article is due to the fact that in the modern world, various utopian concepts do not lose their ideological strength, which for more than two centuries have significantly influenced public consciousness and have caused significant transformations in the socio-cultural life of mankind. The connection among social utopias and Christian eschatology has been noticed for a long time, and the thoughts expressed on this occasion by Protopresbyter Alexander Schmemann in articles and diary entries can contribute to a better understanding of deep cognitive processes that largely determine modern social realities. The purpose of the study was based on the analysis of the works of this worthy representative of the philosophy of the Russian diaspora, comparing the traditional religious eschatological "prototype" and later views on the "end of history". These views contributed to the development of utopianism and ideologism in the public mind. The authors focus attention on the antinomical nature of Christian eschatology, in contrast to the various socio-utopian modifications that define social ideals in a field transcendental to everyday human activities. The striving of religious thinking towards the "non-worldly" ideal, as Protopresbyter Alexander Schmemann believed, made it possible to form a Christian's attitude to earthly life, which inevitably required a qualitative transformation corresponding to the notion of the ultimate goal. However, over time, the Christian faith paid less and less attention to the eschatological dimension of human life, which contributed to the formation of new eschatologies seeking their social ideals in the immediate givenness of earthly life and affirming the belief in the possibility of their empirical achievement. The authors of the article come to the conclusion that the most important factor in the formation and development of the "ideological faith" in the public consciousness, the

concept of which is defined in the most general terms in the works of Protopresbyter Alexander Schmemmann, was the isolation of the dominant ideological structures based on social utopian ideas, from traditional faith grounds. Thus, ideologies ceased to be functional aspects of concrete historical religions, lost their official character and themselves became the foundation for pseudo-religious creativity.

Keywords: Protopresbyter Alexander Schmemmann, Russian emigration, Christian eschatology, social utopias, ideologism, social ideal, post-Christian world

Authors' contributions: *Lagunov A.A.* — concept and design of the study; collection, processing and analysis of materials; text writing; *Baklanov I.S.* — analysis of materials; writing and editing the text; *Ivanova S.Yu.* — scientific and stylistic editing; writing and formatting the text in accordance with the requirements of the journal.

Article history:

The article was submitted on 23.10.2021

The article was accepted on 07.12.2021

For citation: Lagunov AA, Baklanov IS, Ivanova SYu. Christian Eschatology and Social Utopias: To the 100th Anniversary of the Birth of Protopresbyter Alexander Schmemmann. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):110—119. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-110-119>

13 сентября 2021 г. исполнилось 100 лет со дня рождения протопресвитера Александра Шмемана, одного из ярких представителей философии русского зарубежья. Родившись в семье эмигранта, мыслитель никогда не был в России, однако через всю жизнь пронес большую любовь к ней, воплощая в своем творчестве важнейшие идеи, вдохновлявшие русских людей, волею судеб оторванных от Отчизны. Нельзя сказать, что в начале 80-х гг. прошлого века, когда «железный занавес» стал терять свою прочность, у него не было возможностей посетить СССР, однако он их не осуществил. Как объяснял философ сам себе в дневниковой записи: «Может быть, потому мне и не хочется ехать в Россию туристом, что подсознательно боюсь потерять ту Россию, вся сладость которой и была в ее недостижимости...» [1]. В этих словах слышится отголосок духовной боли всех мыслящих представителей русской эмиграции: находясь за пределами своей Родины, они никогда не переставали думать о ней, стремились сделать для нее хоть что-нибудь полезное. Но невозможность действовать в своей стране, отсутствие живого общения с ее населением, недостаток информации «из первых рук» с годами сказывались все больше, и первоначально «недостижимая» в силу расстояний и политических обстоятельств, однако при этом остававшаяся вполне реальной, Россия постепенно превратилась в уже окончательно недостижимый идеал. Отчизна же тем временем стремительно изменялась, и внутренне, и внешне, преобразалась и сама эмиграция; о. Александр (Шмеман) понимал это, констатируя: «Эмиграция, всякая эмиграция — болезнь, ибо — состояние ненормальное», она осмысливается и преодолевается как болезнь только до тех пор, пока «претворяет себя в какое бы то ни было, но *служение*». Именно этим держалась «первая эмиграция», которой на Западе мало кто интересовался, денег ей

не платили и на службу к себе не пускали; со «второй волной» все стало меняться, в эпоху холодной войны русская эмиграция стала выполнять вполне конкретные заказы иноземных работодателей; с появлением же «третьей волны» произошла «радикальная метаморфоза» — ее представители эмигрировали уже не для того, чтобы служить России, «а для *себя*, для возможности делать то, чего “там” они делать не могли» [1].

Тем не менее, идеал служения России, сформированный первой волной эмиграции и концептуализированный в трудах достойнейших представителей философии русского зарубежья, не является только достоянием истории мысли. Как известно, социальные идеалы не могут полностью согласовываться с действительностью, что не мешает им быть ориентирами общественного развития, целеполагая деятельность человека, придавая ей смысл. Актуальность наследия философов русского зарубежья заключается в том, что в нем представлены мировоззренческие концепты, рассмотрение которых позволяет лучше понять современность, сформулированы альтернативные и, что важно, имеющие возможность хотя бы частично реализоваться идеалы. Творчество протопресвитера Александра Шмемана стало поздним, но при этом достаточно сильным «отголоском» большой мыслительной работы, проделанной русскими философами вдали от Родины. В этой работе эсхатологическая проблематика, инициированная в том числе катастрофическими революционными трансформациями, имеет существенное значение, поэтому неудивительно, что именно она стала центральной и для о. Александра: он анализировал ее преимущественно в аспекте христианского мировоззрения, что объяснимо родом его деятельности, и именно такой ракурс рассмотрения проблем интересен, на наш взгляд, в связи с тем, что «светская», философская эсхатология, многочисленные концепции о «конце истории», определяющие предельные цели развития человечества, в качестве своей идейной предпосылки имеют эсхатологию религиозную, точнее — христианскую. Как справедливо заметил когда-то В.В. Зеньковский: «...христианское человечество *дольше живет евангельскими благовестиями, но оно ищет их осуществления без Христа, без Его Церкви и ее таинств*» [2. С. 407]. Протопресвитер Александр Шмеман, по сути, имеет в виду то же самое, когда пишет о современных ему, да, видимо, и нам социальных реалиях: «Этот воистину *постхристианский мир*, ибо самые секуляристские, самые антирелигиозные и антихристианские идеи и идеологии, в той или иной мере волновавшие его, все эти “обезумевшие христианские истины” (выражение Г.К. Честертона — *прим. авт.*) — на самом деле плод секулиризованной эсхатологии». Христианская вера, давшая человечеству мечту о Царстве Божием, всецело определила и утопизм постхристианского сознания, обожествляющего историю и параноидально верящего в «грядущее царство свободы и справедливости» [3. С. 108].

Действительно, XVIII и XIX в. прошли под знаком французских социальных утопий и гегельянства, обосновавших собственные видения «конца истории», альтернативного христианскому; им на смену пришел марксизм,

во многом изменивший представления о предельной цели человечества и переориентировавший ход «прогрессивного развития» в веке XX-м, на закате которого оформилась новая, «фукуямовская» версия завершения исторического процесса; в XXI в., не особенно утруждаясь теоретическими обоснованиями, необходимость в которых постепенно исчезает с ростом возможностей коммуникативных и манипулятивных технологий, новые идеологи на фоне пандемийной неопределенности сразу объявили: мир уже изменился, — правда, его окончательный облик пока еще не совсем ясен, но ведь досадные частности никогда не мешали величю общей идеи. Стремление человечества к непремennomу завершению своей истории не ослабевало в течение более чем двух столетий, поэтому не лишен исследовательского интереса вопрос о том, как же соотносятся разнообразные эсхатологические «подделки» с «оригиналом», с догматически определенной христианской эсхатологией?

Протопресвитер Александр Шмеман был убежден не только в том, что христианство стало своеобразным «прообразом» для новых эсхатологий, но и в том, что оно в своем институциональном развитии способствовало их появлению; он фиксирует «парадокс истории христианства», заключающийся в том, что уменьшение эсхатологической интенции, изначально свойственной этой религии, привело к увеличению эсхатологических настроений в мире: «...мир восстал против христианства во имя земного “счастья” — и все его вдохновенье, вся его мечта — утопии, идеологии и т.п. — нужно ли доказывать это? — в сущности своей суть “земная эсхатология”» [1]. Иначе: постепенное исчезновение эсхатологического измерения в жизни христианских общин способствовало его развитию в светском обществе. Но ведь без эсхатологического измерения христианская вера, по мысли о. Александра, теряет свои существенные особенности, даже перестает быть собой. Для христианина эсхатология — не только заключительная глава богословия, причем глава очень странная, и не просто предсказание грядущих событий, пусть и достаточно смутное. Все переживание христианином своей жизни глубоко эсхатологично: «Самая суть христианской веры в том, что мы живем в определенном ритме: оставление, отвержение, отрицание мира, но при этом и постоянное возвращение в него; живем во времени, но тем, что за пределами времени; живем тем, что еще не пришло, но что мы уже знаем и чем обладаем» [3. С. 303].

Христианская эсхатология парадоксальным образом совмещает выражающиеся в символе креста антиномичные перспективы земного и небесного, настоящего и будущего, имманентного и трансцендентного, горизонтальной «данности» и вертикальной «заданности». Акцент на одной из сторон этих антиномий в пользу другой приводит или к «усеченному», утопическому, поверхностному и утилитарному восприятию действительности, лишенному духовных порывов, без которых проблематичным становится существование человеческой культуры, или к полному отказу от творческой жизнедеятельности в «дольнем» мире, отказу, сопровождающемуся искаженным пониманием

и мира «горнего». «Согласно Шмеману без наличия трансцендентных ценностей и идей полная или даже частичная их подмена “земными интересами” приводит к идеологизации сознания» [4. С. 8]. Вместе с тем, по справедливому замечанию В.Н. Белова, всякая философия (и христианская философия, заметим, не является, конечно, исключением) оправдывается «через ту современность, в которой она развивается», и какие бы «вечные вопросы» ни занимали ее, «все отвлеченные моменты философской мысли приобретают свою значимость лишь в исторической перспективе» [5. С. 27].

В современном мире, утверждает о. Александр, эсхатология «сведена к утопии, но утопия с христианской точки зрения есть не только ошибка, но и *ересь*, подлинная ересь нашего времени. Ересь тем, что ударение в ней перенесено с личности, с человека на “структуры” — общественные, идеологические и т.д.» [1]. Все утопические мировоззрения, действительно, невзирая на свое содержательное различие, солидаризируются в том, что за громадой социальных проектов совершенно теряют личность, отдавая ее во власть неумолимо разворачивающихся в историческом времени детерминистических процессов, признаваемых принципиально объективными. Однако, элиминируя из своих построений личностные аспекты, социальные утопии заодно теряют возможность рассуждать о проявлении человеческой свободы в историческом развитии, превращаясь в апологии бездушного рока, с железной необходимостью предопределяющего ход свершающихся событий. Тем самым они упускают из виду потенциал вполне конкретных субъектов социально-исторического процесса, активно-творческих личностей, которых в теории хотят облагодетельствовать; при этом создатели утопий плохо замечают, что лишаются, пожалуй, самого эффективного, если не единственного, средства для реализации своих идеалов. Здесь уместно вспомнить о мысли Ф.М. Достоевского, согласно которой если даже и можно предположить возможность осуществления идеала, то никак не с «недоделанными людьми» [6. С. 276]. Присущие им пороки не могут в одночасье исчезнуть вследствие изменения социальной среды, человек не может «переродиться» только по причине его экономического и политического освобождения, как то думали многочисленные создатели социальных утопий, он «может измениться, но не от внешних, а только от внутренних причин» [7. С. 31] (если же точнее, следует вести речь о взаимообусловленности этих причин). К тому же, представимо ли само освобождение человека, если он принципиально лишен свободы и является априорно зависимым от всего окружающего существом?

Для христианской эсхатологии, в отличие от эсхатологий утопических, необычайно важной является проблема свободного самоопределения человека, поэтому так хорошо разработана в ней тема, связанная с интерпретацией греческого термина «μετάνοια» («перемена ума», «переосмысление»), неточно переводимого на русский язык как «покаяние». Протопресвитер Александр Шмеман отмечал: «В каждом человеке спасается или гибнет весь мир, и потому к каждому человеку направлена и обращена Церковь и ради одного,

бесценного и купленного “дорогой ценой”, призвана все время оставлять девяносто девять» [3. С. 791]. Его несомненной заслугой стало введение в христианскую мысль понятия литургического богословия «в значении богословского понимания опыта богослужения, и прежде всего Божественной литургии» [8. С. 73]. Он писал, что в раннем христианстве «eschaton — не мир, но трансцендентное Царство Божие» [3. С. 66], шествием (или странствием) к которому и является вся служба Евхаристии. Первые христиане отчетливо осознавали, что восхождение Церкви в «вождевленное отечество» есть основное условие осуществления их миссии в этом мире: «Ибо только там, на небе, они погружались в иную жизнь нового творения, и когда после этого восхождения они возвращались в мир, на их лицах отражался свет, радость и мир Царства, и они поистине становились его свидетелями. Не “программы” и не “теории” несли они миру» [9. С. 190].

Совсем иной подход мы встречаем в утопических мировоззрениях, характеризуя которые Г.В. Флоровский отмечал «решающее значение» для них формальной веры «в эмпирическую достижимость “совершенства” в социальном строительстве», веры, основанной на неправомерном допущении, в соответствии с которым возможно совпадение во временном мире «должного» и «действительного», совпадение, подразумевающее полное устранение их противоположности: «Иными словами, это — утверждение возможности “идеала” как части эмпирической действительности, как объективно данной среды, как состояния и явления естественного, исторического мира» [10. С. 203]. Соглашаясь с ним, о. Александр (Шмеман) называл процесс идеологизации сознания современного человека, подменяющего трансцендентные идеи и ценности имманентными, непосредственно данными, идеологизмом, под которым имел в виду «сам факт плененности и одержимости сознания идеологией», сочетающей отвлеченную и утопическую схему истолкования истории «с абсолютной верой в ее практическую “спасительность” и с фанатическим волевым подчинением ей действительности» [3. С. 805]. Такая «плененность» сознания порождает тип человека, «слепого к действительности, хотя как будто только к ней, ради ее радикального изменения, и обращенного всей своей волей, всей целостностью своей идеологической веры...» [3. С. 807].

Использованное протопресвитером Александром Шмеманом понятие «идеологической веры», как представляется, включает в себе широкие возможности для осмысления кардинального различия между традиционно-религиозными и социально-утопическими эсхатологиями. Согласимся, что сам по себе термин «идеология» ни хорош, ни плох, все здесь зависит от того содержания, которое мы в него вкладываем. Идеологии необходимы как совокупности общезначимых представлений о целях социальной жизнедеятельности, о ценностях, необходимых для их реализации, о смыслах существования конкретно-исторических общностей. При соблюдении преемственности социального развития идеология прямо зависит от укоренившейся в

общественном сознании вероопределенности, закрепляющейся посредством религиозных институтов. Такая идеология представляет собой функциональную сторону сложившейся религиозной системы, господствующей в обществе в тот или иной период времени, она позволяет обустроить его в соответствии с принимаемыми большинством социальными идеалами, которые, и это существенно, находятся в прямой зависимости от вероисповедных установок, а значит, могут быть в случае возможных искажений корректируемы опирающейся на прочное догматическое основание традиционной религией. В случае же, когда вера (социальная вероопределенность) подменяется идеологией, «пленяющей» общественное сознание, возникает «идеологическая вера», и религиозная компонента уже не является мировоззренческим фундаментом, а надстраивается над идеологическими построениями. Здесь, по всей видимости, мы имеем дело не с «органической» идеологией, а с идеологией тоталитарной, не только исключаяющей возможности корректировки со стороны исторически сложившихся традиционных вероисповеданий, а входящей с ними в прямую и непримиримую конфронтацию. Знаменательно, что в основе всякой тоталитарной идеологии лежит та или иная социальная утопия, требующая фанатичной веры в свое осуществление, в достижение определенной этой утопией предельной цели общественного развития. Социальная утопия всегда эсхатологична, но, в отличие от христианской эсхатологии, намечает сугубо земные цели и опирается только на мощь абсолютизируемого человеческого разума.

«Оригинал» и его эсхатологические «подделки» смешались в постхристианском мире. Несмотря на то, что о «религиозном возрождении», о «возвращении Бога» («le retour de Dieu») пишут везде все больше и больше, с грустью отмечал протопресвитер Александр Шмеман, причин для того, чтобы сильно радоваться этому, он не находит, поскольку: «“Retour”, который я вижу, это какая-то эмоциональная волна, псевдомистика, фанатизм, в пределе — ненависть. Ненависть к миру, ненависть к тем, кто думает иначе, сектантство, псевдостарчество, кликуши... А вне христианства — бегство в буддизм и тоже в какую-то тусклую мистику». Важнейшим фактором несомненного повышения интереса к традиционным религиям, по мнению мыслителя, является «крах рационализма во всех его видах, крах того дурацкого оптимизма и утопий, к которым он привел. И вот — “бегут в горы”... Бегут к любому credo, quia absurdum, к любому типикону или талмуду, к любой “духовности”. И характерно — чем образованней человек, чем больше он вкусил “позитивизма” и “рационализма”, тем более “глупую” религиозность он выбирает» [1].

Более двух веков господства социального утопизма в общественном сознании и политико-экономической жизни оставили свой неизгладимый след на религиозном восприятии мира современным человечеством, акцент на «здравом смысле» обусловил его всецело утилитарное отношение к действительности. Однако, по мысли о. Александра (Шмемана), альтернативы

возвращению к христианской эсхатологии не существует, хотя он и относится к этой альтернативе довольно скептически. Подытоживая итоги всей своей творческой деятельности, о. Александр доверяет дневнику следующие строки: «Мой вечный вывод: если не вернутся богословие, церковность, духовность и т.д. — к подлинному христианскому эсхатологизму (а признаков возвращения к этому я не вижу *нигде*), то суждено нам не только оставаться *гетто*, но и претворять себя, Церковь и все ими заключаемое в духовное гетто... Начинается же — и это мой второй вечный вывод — возвращение это с подлинного разумения Евхаристии — таинства Церкви, таинства новой твари, таинства Царства Божьего. Здесь альфа и омега христианства» [1].

В этом признании, несмотря на наличие обнадеживающего «если...», весь контекст имеет ярко выраженный пессимистический характер, что, отметим, вполне соответствует христианской эсхатологической перспективе. Однако пессимистические настроения христианскому мировосприятию в целом не свойственны, ему больше подходит тема радости, о чем, впрочем, достаточно часто забывается. Чувство радости у христианина мотивируется как тем, что мрачные предзнаменования сбываются, а значит, вскоре будут увенчаны столь ожидаемым преображением мира и человека, так и тем, что благодатность мироздания никогда и никуда не исчезала, невзирая на все видимые его изъяны, и человек может и должен принимать посильное участие в его не «завтрашнем» (это будет делать уже не он), а сегодняшнем преображении. Поспешные умозаключения по поводу надвигающегося «конца истории», как мы видели, свойственны социально-утопическому дискурсу, в христианской же эсхатологии вычислять сроки не рекомендовано, хотя, как об этом не уставал говорить и писать о. Александр Шмеман, и забывать о них тоже не стоит.

Список литературы

- [1] Шмеман А., прот. Дневники 1973—1983. URL: <https://libking.ru/books/sci-/sci-history/164086-2-aleksandr-shmeman-dnevnik.html#book> (дата обращения: 01.10.2021).
- [2] Зеньковский В.В. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 2. М. : Русский путь, 2008.
- [3] Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947—1983. М.: Русский путь, 2011.
- [4] Нижников С.А. Спор об идеологии и вере (А. Солженицын, А. Шмеман, К. Марион и др.) // Философское образование. 2013. № 2 (28). С. 20—33.
- [5] Белов В.Н. Философия имеет свое оправдание через ту современность, в которой она развивается // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. № 2. С. 25—27.
- [6] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
- [7] Лагунов А.А., Смирнов А.Ю. Достоевский о причинах «замечательной нелюбви» Европы к России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 1. С. 25—33.
- [8] Печатнов В.В. Протопресвитер Александр Шмеман об общем и личном в Божественной литургии // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 2. С. 72—78.
- [9] Шмеман А., прот. Вера и Церковь. Сборник. М. : Книжный клуб Книговек, 2012.
- [10] Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб. : РХГА, 2005.

References

- [1] Shmeman A, prot. *Dnevniky 1973—1983*. URL: <https://libking.ru/books/sci/sci-history/164086-2-aleksandr-shmeman-dnevniky.html#book> (date of the application 01.10.2021). (In Russian).
- [2] Zen'kovskii VV. *Sobranie sochinenii*. v 2 t. T. 2. Moscow: Russkii put'; 2008. (In Russian).
- [3] Shmeman A, prot. *Sobranie statei, 1947—1983*. Moscow: Russkii put'; 2011. 896 p. (In Russian).
- [4] Nizhnikov SA. Spor ob ideologii i vere (A. Solzhenitsyn, A. Shmeman, K. Marion i dr.) // *Filosofskoe obrazovanie*. 2013; 2(28):20—33. (In Russian).
- [5] Belov VN. Filosofiya imeet svoe opravdanie cherez tu sovremennost', v kotoroi ona razvivaetsya // *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. 2008; (2):25—27. (In Russian).
- [6] Dostoevskii FM. *Dnevnik pisatelya*. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus; 2015. (In Russian).
- [7] Lagunov AA, Smirnov AYU. Dostoevskii o prichinakh «zamechatel'noi nelyubvi» Evropy k Rossii // *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya*. 2021; (1):25—33. (In Russian).
- [8] Pechatnov VV. Protopresviter Aleksandr Shmeman ob obshchem i lichnom v Bozhestvennoi liturgii // *Kontsept: filosofiya, religiya, kul'tura*. 2017; (2):72—78. (In Russian).
- [9] Shmeman A., prot. *Vera i Tserkov'*. *Sbornik*. Moscow: Knizhnyi klub Knigovek; 2012. (In Russian).
- [10] Florovskii GV. *Khristianstvo i tsivilizatsiya. Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii*. St. Petersburg: RKhGA; 2005. (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).

Бакланов Игорь Спартакovich — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Гуманитарного института ФГАОУ ВО «Северо-Кавказский федеральный университет» (e-mail: baklanov72@mail.ru).

Иванова Светлана Юрьевна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социальной философии и этнологии, Северо-Кавказский федеральный университет, Ставрополь, Россия (e-mail: isu-socf@yandex.ru).

About the 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).

Baklanov Igor S. — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy, Humanitarian Institute, North Caucasus Federal University, Stavropol, Russia (e-mail: baklanov72@mail.ru).

Ivanova Svetlana Yu. — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy and Ethnology, North Caucasian Federal University, Stavropol, Russia (e-mail: isu-socf@yandex.ru).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-120-136>

Научная статья / Research Article

От русской теургической эстетики к утопической теургии красоты и искусства в философии русского зарубежья

Г.Г. Коломиец✉, П.В. Ляшенко

Оренбургский государственный университет,
Российская Федерация, 460018, Оренбург, просп. Победы, 13,
✉kolomietsgg@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию теургической эстетики в соотношении с понятием «утопия», что инициирует иное прочтение философии представителей русского зарубежья сквозь призму утопической теургии красоты и искусства. Вводя идею утопической теургии красоты и искусства, авторы отмечают ее смыслообразующую, ценностную составляющую. Утопическую теургию красоты и искусства в философии русского зарубежья первой трети XX века авторы трактуют как эстетически-мистическое переживание несовершенства земного существования человека, обуславливающее разрыв с социально-исторической реальностью на путях непосредственного со-бытийного слияния творческого субъекта с Богом как истинной Красотой, космической Гармонией, всеобщей Любовью. Смысл утопической теургии красоты и искусства заключается в достижении цели возможного соединения с божеством, а также в утверждении действия человека как со-творца мирового процесса. Утопическая теургия красоты и искусства оптимистического характера, связанная со светом надежды на преобразование земного бытия находит отражение в идее Н.С. Арсеньева о духовной радости, достижимой в мистическом опыте «томления по Красоте в Боге»; в мысли Б.П. Вышеславцева о художественно-творческом воплощении эроса как жажды, рождения Богочеловека в красоте, а также в философии И.А. Ильина, в которой, несмотря на разочарования в социальных изменениях, сохраняется вера в искусство как Тайну, как «служение и радость», всегда следующего священным традициям. Эстетико-пессимистические основания утопической теургии, реализуются в эстетических воззрениях В.В. Вейдле, согласно которым искусство утратило ориентацию на высокую объективную духовность; в идее С.Л. Франка о нереализованной Красоте как мечте о конечном преобразении мира, которой противостоит горькая реальность расколотости бытия, а также в философии Н.А. Бердяева, постулирующего трагичность земного бытия, вызванную недостижимостью полной реализации космической Красоты — цели мирового процесса. Особое значение имеет метафизика, интуитивизм и система ценностей Н.О. Лосского, где утопическая теургия красоты и искусства состоит в том, что в искусстве как мире иллюзий и воображения художника всегда остается доля абсолютной истины, утверждается абсолютная ценность красоты, общезначимая для всех субстанциальных личностей.

© Коломиец Г.Г., Ляшенко П.В., 2022



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

Ключевые слова: философия русского зарубежья, русская теургическая эстетика, утопическая теургия, красота, искусство

История статьи:

Статья поступила 18.09.2021

Статья принята к публикации 03.12.2021

Для цитирования: Коломиец Г.Г., Ляшенко П.В. От русской теургической эстетики к утопической теургии красоты и искусства в философии русского зарубежья // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 120—136. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-120-136>

From Russian Theurgical Aesthetics to the Utopian Theurgy of Beauty and Art in the Russian Diaspora Philosophy

Galina G. Kolomiets✉, Pavel V. Lyashenko

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

Abstract. The paper is devoted to the analysis of theurgic aesthetics in relation to the concept of utopia that initiates a different understanding of the philosophy of the Russian diaspora representatives through the prism of utopian theurgy of beauty and art. Introducing the idea of utopian theurgy of beauty and art the authors emphasize its meaningful, axiological component. The authors interpret the utopian theurgy of beauty and art in the Russian diaspora philosophy of the first third of the 20th century as an aesthetically mystical experience of the imperfection of human earthly existence that causes a gap with socio-historical reality with direct co-existence of the creative individual with God who is considered to be the true Beauty, the cosmic Harmony, and the universal Love. The meaning of the utopian theurgy of beauty and art is in achieving the goal of possible union with the deity, as well as in affirming person's actions as a co-creator of the world process. The utopian theurgy of beauty and art of an optimistic nature, associated with the light of hope directed to the transformation of earthly existence is reflected in N.S. Arsenyev's idea of spiritual joy achievable in the mystical experience of "longing for Beauty in God"; in B.P. Vysheslavtsev's reflections about the artistic and creative embodiment of eros as thirst, the birth of the God-Man in beauty, as well as in I.A. Ilyin's philosophy, in which, despite disappointments in social changes, the faith in art as the Mystery, as "a service and a joy" always following sacred traditions is preserved. The aesthetic and pessimistic foundations of utopian theurgy are realized in the aesthetic views of V.V. Weidle, according to which art has lost its orientation to high objective spirituality; in S.L. Frank's idea of unrealized Beauty as a dream of the ultimate transformation of the world that is opposed by the bitter reality of the split of being; as well as in the philosophy of N.A. Berdyaev, who postulates the tragedy of earthly existence caused by the unattainability of the full realization of the cosmic Beauty that considers as the goal of the world process. N.O. Lossky's metaphysics, intuitionism and value system are of particular importance, as the utopian theurgy of beauty and art consists in the following: there always remains a share of the absolute truth in art that is the world of illusions and artist's imagination; the absolute value of beauty universally valid for all substantial personalities is affirmed.

Keywords: Russian diaspora philosophy, Russian theurgic aesthetics, utopian theurgy, beauty, art

Article history:

The article was submitted on 18.09.2021

The article was accepted on 03.12.2021

For citation: Kolomiets GG, Lyashenko PV. From Russian Theurgical Aesthetics to the Utopian Theurgy of Beauty and Art in the Russian Diaspora Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):120—136. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-120-136>

Введение

В связи с переосмыслением современного эстетического знания, уточнением его предмета и контекста философия красоты и философия искусства традиционно обращается к категории «эстетическое», расширяя познание эстетики в контексте социальной, культурной, антропологической, либо метафизической проблематики, в свете рационального и иррационального. При этом мы встречаем рассуждения с точки зрения нашего интереса в рассмотрении соотношения искусства и утопии. Так, например, Теодор Адорно в контексте социальных функций искусства пишет «то, что ощущает себя утопией, остается негативом, отрицанием существующей реальности...» [1. С. 51], и тогда центральное место занимает антиномия желания искусства быть утопией, «при этом искусство, чтобы не предать утопию ради видимости и утешения, не имеет права быть утопией» [1. С. 51]. Г. Юдинг в труде «Utopie in dürftiger Zeit. Studien über Ernst Bloch» обращается к исследованиям Эрнста Блоха, отмечая, что утопия — это не особенный момент отдельных искусств, а одно из всеобъемлющих определений эстетической деятельности [2]. Вместе с тем, немецкий философ Эрнст Блох эстетически осмысляет утопию в метафизическом смысле как универсальный принцип бытия, присущий не только культуре в целом, но и искусству любой исторической эпохи [3].

Сложилось так, что эстетическое не всегда четко определяемое понятие в философском знании. Оно трактуется как прекрасное, как совершенное, как гармоническое, как мир выразительных форм, как ценностное отношение к миру и вбирает отрицательные категории, такие как безобразное и др. На наш взгляд, эстетическое — это такое чувственно воспринимаемое или выразительное, которое обусловлено присутствием сверхчувственного начала, опорой на предельные ценностные основания, что позволяет нам сразу схватывать эстетическую идею и разумно-чувственно, и интуитивно оценивать, когда в целостном восприятии рациональное и иррациональное находят согласие. Эстетическое есть символическое, знаковое и выразительно-языковое, особенно связанное с искусством, привлекающее внимание и вызывающее в интерпретирующем сознании игровую ситуацию, с тем чтобы восторжествовало нечто превосходное, творческое, воображаемое, желающее найти выход сознанию в некое абсолютное, идеализированное, возможное или невозможное, но необходимо утопическое видение, как необходимы человеку

сновидения или мистические видения, или попытка заглянуть в возможные варианты будущего посредством метафизики теургии и утопических идей.

Понимание категории «эстетическое» приобретает иное ценностно-смысловое «звучание» в связи с философией теургии. Теургическая эстетика, как пишет В.В. Бычков, есть специфическое русское явление, под которым понимается духовно ориентированная эстетика, направленная «на активное преобразование всей жизни человеческой по эстетическим и религиозно-этическим законам в процессе особого художественного творчества, уповающего на духовную поддержку свыше» [4. С. 9]. Само понятие «теургия» исходит от греческого слова *θεουργία* (*theurgia*), что означает «чудо, божественное действие» и понимается как магия, воздействующая на изменение хода событий. Теургия как понятие в современной отечественной философии обозначает функциональное множество, в частности, как «путь к спасению, к блаженству, путь приобщения к самой природе божества, когда человек становится демиургом и творит то, что творится только богом (чудеса). Теургия находит свое выражение не только в видениях теурга (визионера), ... но и в определенных символах, функция которых быть связующим звеном между божественным и человеческим миром» [5. С. 59].

Категория «теургия» явилась одной из определяющих и духовно самобытных в философии красоты и философии искусства представителей русского зарубежья. По определению А.Ф. Лосева, «все составные части теургии направлены на достижение одной цели — полного или хотя бы частичного соединения с божеством» [6. С. 319]. Смысл теургии, переоцененной в духе русской христианской философии, состоит в утверждении идеи о реализации Красоты Абсолюта в чувственном мире, посредством творчества человека как со-творца. Русская теургическая эстетика — это религиозно ориентированная эстетика, которая стала особенно характерной для русского зарубежья мыслителей в первой трети XX века, развивающая средневековые традиции в новых исторических условиях [4. С. 7], в контексте изменения социально-философских коммуникаций.

В нашем исследовании важен философско-эстетический аспект понятия «утопическая теургия». В связи с этим подчеркнем, что в трактовке понятия «утопия» мы опираемся на идеи Эрнста Блоха об утопии как творчески-созидательной, преобразующей материю, социум и личность метафизической силе, а также сущностной характеристике бытия человека, согласно которой он «не только *homofaber* и *homoludens*, но и *homoutopicus*» [7]. В Утопии, согласно идее Эрнста Блоха, скрыт «успех или неудача человеческой истории» [8. Р. 174]. В свете этой мысли утопия не только идеал человеческого существования, но и «способ познания истории и культуры человечества» [9. Р. 143]. Вместе с тем, утопия, на наш взгляд, — это модель трансцендирования, духовного единения человека с высшим началом, Абсолютом, позволяющая гармонизировать все уровни и все сферы существования человека. В рамках философии русского зарубежья проблема утопии приобретает

особую значимость в свете смыслообразующей идеи теургической эстетики. Подчеркивая взаимосвязь утопии и теургической эстетики, можно отметить, что в основаниях архитектоники русской философии лежит утопическая теургия. Утопическая теургия — это идея об особом мистико-эстетическом переживании наличия несовершенства, дисгармонии чувственного бытия человека, диалектически соединяющаяся с особым эстетическим отношением к универсуму как к трансцендентному, высокодуховному и прекрасному. Цель утопической теургии состоит в разрыве с социально-исторической реальностью на путях непосредственного со-бытийного слияния творческого субъекта с Богом как истинной Красотой, космической Гармонией, всеобщей Любовью, что позволяет совершенствоваться, трансформировать существование человека до всеобще-космического.

Утопическая теургия философии красоты и искусства

Русские мыслители, оказавшиеся в виду известных исторических событий за рубежом, воспитали в себе «совершенное презрение к настоящему и капитуляцию перед ним за счет мечтательной идеализации будущего» [10. С. 152]. В новой социально-исторической ситуации русские философы, иммигрирующие за границу, отличались «теургическим беспокойством» [11. С. 182] и особенно нуждались в опоре на Абсолют, на высшее божественное первоначало, уповая на чудо, на слияние субъективного и объективного в восторженном порыве, радости, эстетически переживая восхождение к божественной Красоте и опираясь на понимание искусства как религии. Философские взгляды мыслителей русского зарубежья пронизаны «настойчивым исканием путей к решительному и быстрому осуществлению идеала в жизни» [12. С. 216], а также эстетизмом в самом высоком смысле эстетического как совершенного и истинно прекрасного, которое есть божественная Красота. На наш взгляд, эстетизм такого рода сливается с утопическим, или эстетико-мистическим мирозерцанием. Представитель русского зарубежья крупнейший искусствовед В. Вейдле, не принявший понятия эстетики и эстетического, скептически видевший в этих понятиях чувственного поверхностное, а не связанное с философией Красоты и философией искусства, полагал, что начиная с романтизма XIX века стал утрачиваться тот художественный стиль в искусстве, который прежде был ориентирован на метафизические тайны бытия, на высокую объективную духовность. Мыслитель считал, что XX век ведет к «умиранию искусства» из-за потери религиозной сущности искусства, ведь искусство «черпает свою жизнь из мира религиозного опыта и религиозного прозрения» [13. С. 127]. Художник ощущает необходимость связи с метафизическим миром, который является источником вдохновения. Искусство есть чудо, и подлинный художник устремлен к чудесному, к некоему мифологическому проникновению истока бытия. Вейдле пишет, что «художник, пусть и неверующий, в своем искусстве все же творил таинство, последнее оправдание которого религиозно» [13. С. 432].

Эстетические взгляды, основанные на знании художественной литературы, христианской религии любви и радости, на мистической устремленности к Красоте в Боге свойственны русскому религиозному философу и филологу Н.С. Арсеньеву, который с 1920 года жил и читал лекции в университетах Западной Европы и Америки. Его утопически ориентированная философская эстетика, на наш взгляд, носит оптимистический характер, будучи противопоставленной скептическим настроениям многих мыслителей русского зарубежья. Как полагает Арсеньев, от пессимизма спасает открытость души человека для мистического опыта, когда человек испытывает радость от непосредственной встречи с Богом. Бог открывается человеку в мистическом опыте. Люди с древности переживали томление по Богу, потому что они чувствовали зов Бога к ним. Явление и распятие Христа дало и усилило веру в Бога, утоляя томление по Богу, что есть неопишуемая Красота. Но сохраняется томление по «жизни преизбыточествующей», жизни вечной. Сам подвиг Христа создает ощущение «Преизбыточествующего Присутствия» через снисхождение к людям, прошедшего путь человеческого страдания и смерти «в безмерном отдании Себя в Любви». Божественное Слово, творение озарило мир Красотой Славы Божией, «Славой Его Присутствия» [4. С. 417]. Примерно так с мистическим восторгом описывал свой эстетический опыт Арсеньев. По словам Бычкова, Арсеньев выделяет один из главных принципов христианской эстетики, которая была намечена в западном средневековье и заключается в том, что лучи Славы Божией, проистекающей от его Любви к людям, озарили земной мир. Согласно Арсеньеву, высшая Красота повсюду оставляет следы, преображая и совершенствуя человека, общество и мир. Красота проявляется в природе, в человеке, в любой человеческой деятельности, в культуре, и особенно в искусстве. Всю эстетическую сферу, связанную с Красотой как сущностью, Арсеньев связывает с эстетико-мистическим опытом, поскольку он видел смысл культурного человеческого творчества в связи с откровением. На основании анализа текстов христианских мистиков мыслитель делает вывод о том, что именно мистики и подвижники обостренно ощущали Красоту Славы божией и в земном мире видели следы этой красоты, что нашло выражение в произведениях Достоевского, Данте, Хуана де ля Круса и др. Эстетико-мистический опыт восприятия сущностной Красоты позволяет говорить о красоте страданий и смерти Христа на кресте. Так Арсеньев находит у мистиков «гимны радости» страданиям, связывая эту радость с «мистикой Воскресения» [14. С. 166]. Радость в религиозном аспекте с точки зрения мистиков не выражается ни словами, ни образами, а только «музыкой души», «внутренней песнью». Арсеньев видит в беззвучной внутренней песни души традицию западных христиан, а Бычков, согласно своей теургической эстетике, видит внутреннее единство, точку пересечения духовного опыта восточной византийской традиции и западной [4. С. 421]. Заметим, что мысль о том, что любому подлинному произведению искусства свойственна «внутренняя мелодия», импульс «безмолвной музыки»,

исходящий из глубинного бессознательного, в западной философии развивал неотомист Жак Маритен. Исходя из платоновского *mousike*, Маритен писал о поэтической, творческой интуиции в искусстве, присутствующей в допонятийной жизни интеллекта, обращаясь к некоторым аспектам, касающимся, по нашему мнению, философии музыки [15]. Это близко мысли Арсеньева о том, что искусство рождается из скрытого интуитивного музыкального томления по Красоте в Боге. Музыка как драма томления и искания, пишет Арсеньев, есть «радость прикосновения к тому, что единственно верно и подлинно и преизбыточествует, и исполнено истинной красоты и может поэтому удовлетворять тоску по Божественному» [16. С. 78]. В христианской эстетике Арсеньеву особенно близко творчество испанского поэта эпохи Возрождения Хуана де ля Круса, в «лирически-музыкальных» образах которого он слышит «безмолвную музыку», «музыку томления». Следовательно, в высказываниях Арсеньева присутствует музыкально-эстетически-мистическое и утопическое ядро мировидения. Мистическое томление, тоска по Абсолюту, становится у Арсеньева неким призывом на путях духовного бытия человека.

Арсеньев в своем эстетико-мистическом опыте явно склоняется к западной культуре. Оптимизму его мирозерцания способствовало возвышенно-романтическое увлечение красотой Италии. Близость эстетического восхищения перед красотой Италии он находил в литературном творчестве и немецких поэтов и русских писателей. Тоску по Италии испытывал и Н.А. Бердяев, метафизически чувствуя зов красоты и родство русской души с Италией [4. С. 656], как и Арсеньев. Русский мыслитель ценит красоту природы, красоту искусства и всякую телесную красоту, как все то, что причастно к Вечной жизни. Он верит, что красота в искусстве является знаменем «свободы человеческой души», причастной к «жизни преизбыточествующей». В теургической эстетике Арсеньева мы усматриваем мистически-утопический оптимизм, проявляющийся в том, творчески-созидательный акт искусства и культуры — это способ человека превзойти чувственное бытие в духовном прорыве к Абсолюту, обуславливающий приближение человека к Богу, совершенствование индивидуального и социального существования.

Эстетические взгляды обнаруживаются по-иному в философии Б.П. Вышеславцева. При этом Вышеслацев критически относится к реализации утопии как социального проекта, что, согласно его мысли, связано с увяданием христианской жизни, с попыткой «извратить» социально-политические идеалы, заданные еще Платоном. В этом ключе утопия, как место которого нет — это «то, что не существует нигде, что не годится никуда, пустое место, ничто. Пустоту нельзя осязать, она нереальна, но очень реально опустошение» [17. С. 115]. Обращаясь к христианской этической проблематике и опираясь на идеи Платона, М. Шелера, Н. Гартмана, И.Г. Фихте, фрейдизма, Вышеславцев связывает ее с эстетическими ценностями и эстетическим опытом, по сути создавая утопическую теургию — мистически-религиозную модель, уповающую на силу сущностной Красоты и художественного

творчества. Утопическая теургия Вышеславцева направлена на построение гармонического единства человека с человеком, обществом, миром, Богом.

Анализируя социально-антропологическую мысль Платона, а в частности учение об эросе, Вышеславцев развивает его в духе христианской этики и эстетики. Как пишет русский мыслитель, «эрос есть влюбленность в жизнь, «аффект бытия» (Фихте), жажда полноты, полноценности, рождение в красоте, жажда вечной жизни (все это сказал еще Платон)» [18. С. 46]. Вышеславцев домысливает идею эроса как жажду воплощения, преобразования и воскресения, в конце концов рождения Богочеловека в красоте и сохраняется вера, что «красота спасет мир», ссылаясь на Достоевского. Вышеславцев использует понятие «сублимация», но в противоположность Фрейдю в средневековом его значении схоластов в смысле творческого преобразования: «Настоящая сублимация есть творчество, то есть создание совершенно *новой*, ранее не бывшей *ступени бытия*» [18. С. 111].

Следует заметить, что современная психология искусства неоднозначно относится к фрейдистской трактовке сублимации, но принимает средневековое и романтическое понятие сублимации. Вместе с тем фрейдистская теория бессознательного находит место в определении искусства: «Искусство есть преобразование низших бессознательных и подсознательных сил, возведение их к высшему, великий порыв к сублимации, призыв к преобразению жизни» [18. С. 52]. Правдой в искусстве будет не отражение реального бытия, а выражение ценности, понимаемой в духе феноменологии М. Шелера, у которого ценности существуют абсолютно, трансцендентно, как мир идей Платона, они предсуществуют в ожидании их обнаружения и открываются человеку сообразно уровням любви (*ordo amoris*) через переживание личностью и в социальной жизни исторической действительности. Вышеславцев видит в художественном творчестве богочеловеческий процесс и допускает полную свободу творчества. Однако истинная свобода художника заключается в антиномии абсолютной свободы и абсолютной зависимости: творит сам, и в то же время творение «дается свыше». Здесь уместно сравнение с Платоном, который в «Ионе» говорил, что поэт существо крылатое, и творит он в состоянии безумия, одержимости. Так и для Вышеславцева в моменты творчества поэт, художник находится в состоянии безумия, божественного умоисступления, подчеркивая силу бессознательного начала. Красота искусства в сопряжении бессознательного и сознательного. Искусство, как пишет русский мыслитель, не есть хаос, а есть космос, т.е. красота, которая создается из стихийных сил: «Искусство имеет в себе два элемента: сознание и бессознательное, Аполлон и Дионис, гармония и диссонанс, священное безумие и святая мудрость, и только такая гармония ценна, которая разрешает диссонанс» [18. С. 174]. Для Вышеславцева космос и красота есть синонимы, как в античной пифагорейской школе, поэтому в отношениях субъекта и объекта он трактовал логику как онтологию, этику как телеологию, а эстетику как космологию, подчеркивая, что в эстетике осуществляется подлинное глубинное равновесие между субъектом и объектом. Красота, по Вышеславцеву,

объективна и в то же время субъективна. В красоте заключается тождество субъекта и объекта. «Что я слушаю в музыке?» — задается вопросом Вышеславцев. — Мою, мною сотканную гармонию звуков или таинственную гармонию бытия?». И отвечает, что здесь «Я» и «не Я», мое и не мое сливаются всецело», «в услышанной гармонии небесных сфер исчезает раздвоенность духа и природы...» [18. С. 254]. Здесь мы заметим, что Вышеславцев следует древней пифагорейской мистической мысли, продолженной в дальнейшей философии музыки, которая заключается в том, что понятие музыки означило больше, чем вид музыкального искусства. Музыку связывали с самодостаточным субстанциональным бытием без человека, т.е. с музыкой космических сфер, в которой видели гармонию как принцип бытия, вселенский ритм, который интуитивно ощущает человек по жизни. Посредством музыки человек ценностно взаимодействует с высшим началом с космосом, божественным Абсолютом [19]. Внутренняя связь души с вечным мирозданием, вызывает достоинство человека, совершенствование его личности и социума.

Предметом эстетики, равно как космологии, является гармония, смысл универсальной гармонии, как обычно понимают, состоит в снятии трагизма человеческого бытия. Соглашаясь с Бердяевым в том, что жизнь полна трагизма, вызванного тоской по идеальному, Вышеславцев видит в трагическом высокое эстетическое переживание, положительный религиозный духовно-эстетический смысл, служащий необходимым истоком утопического порыва личности к духовному совершенствованию мира и общества путем самосовершенствования. Отсутствие трагического означало бы и отсутствие цели исторического, социального существования человека, направленной на совершенствование чувственного бытия, посредством творческого начала. Через трагическое открывается радость постижения подлинного «Я», достоинство в абсолютной свободе от всякой необходимости. На наш взгляд, утопическая теургия Вышеславцева заключается в устойчивой философской идеалистической мысли, видящей в гармонии универсальный принцип бытия, музыку сфер, божественно разрешающей противоречия и ведущей к идеальной жизни человека и общества.

С.Л. Франк в труде «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» в третьей части, посвященной абсолютно непостижимому «Святыня» или «Божество» представляет в этом контексте общую теорию красоты, которая «сознается как «прекрасное», воспринимается «эстетически» и что это «есть прежде всего некое сплошное, слитное, проникнутое внутренним единством целое» [20. С. 601]. Затрагивая проблему явления красоты, Франк пишет, что красота как явление наглядно и непосредственно свидетельствует о некоем таинственном сродстве между «внутренним» и «внешним» [20. С. 606]. Философ подчеркивает в выводах свидетельство глубинного родства «внутреннего» и «внешнего» посредством красоты и эстетического опыта с внутренним «самобытием» [20]. Эстетический опыт, факт красоты стирает грань между субъективным бытием и объективным, а бытие в своей основе, во всеобъемлющей полноте совпадает с «непостижимым». Как

видим, вывод сделан в контексте теургической эстетики. Красота по сущности нейтральна по отношению к добру и злу. Она знаменует потенциальную гармонию бытия, при этом мирно сосуществует с его актуальной дисгармонией. Франк ссылается на Ф.М. Достоевского, когда пишет, что красота сочетает в себе «божественное» и «сатаническое», прельщая обманчивой видимостью. Он видит трагическое несовпадение в жизненном опыте Боттичелли, Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого эстетической гармонии, т.е. видимой красоты, с сущностной гармонией бытия, примиряющей и спасающей [20]. В мире красота есть знак потенциальной гармонии, залог возможности, мыслимости его актуальной, сполна осуществленной гармонии, но мир не насквозь прекрасен и гармоничен. «Поэтому мечта о конечном преобразении мира есть мечта о всецелом торжестве красоты в нем; но это есть именно лишь мечта, которой противостоит горькая реальность внутренней несогласованности, расколотости бытия» [20. С. 614]. Франк обращается к сущностно-эстетическому, духовному совершенствованию, основанному на внутреннем единении человека и Бога как к мечте. Именно в мечте о внеисторическом преобразении, совершенствовании мира как цели творческой деятельности человека видится утопическая составляющая философии Франка. Осмысливая феномен утопии и понятие утопизма, мыслитель отмечает, что «под утопизмом мы разумеем не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле... а более специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может — а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством... это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека» [21. С. 126]. Подчеркнем, что утопическая теургия С.Л. Франка — это способ преодоления расколотости, трагичности человека, так как «ни его окружение, ни его собственные эмпирические способности не соответствуют его внутреннему существу» [22. С. 115].

От русской теургической эстетики к утопической теургии искусства направлена мысль И.А. Ильина, который в эмиграции занял позицию «внепартийного наблюдателя» [23. С. 268]. Как пишет М.А. Маслин, наследие Ильина помогает понять падение в XX в. обеих империй, как прежней Российской, так и Советской в смысле духа. При этом он говорил, что и «Запад нам не мил и не авторитетен», критически относясь к перенесению на русскую почву западных институтов [23. С. 269]. Что касается русской эстетической теургии, то Ильин в ряде статей о художнике, художественности и искусстве, опубликованных в 30-е гг. в парижской эмигрантской газете «Возрождение», указывает на Тайну бытия искусства, причастную к высшей сокровенной тайне Бытия и функциональное предназначение искусства: «искусство есть *служение* и *радость*» [24. С. 243]. Художник испытывает радость от того, что он создает «*новый способ жизни*» в своем произведении. Однако Ильин, как и Вейдле, замечает снижение искусства в современном мире, поскольку в современном искусстве он видит много выдумок и вседозволенности, утративших сущностную красоту и истинное

вдохновение. Подлинная «Радость есть духовное состояние, она от неба и от Божества» [24. С. 244]. Мыслитель напоминает, что великие русские поэты писали о пророческом призвании художника, потому что художественное произведение есть «сама воплощенная Тайна, пропетая в музыке, или во-ображенная в образы, или облеченная в слова» [24. С. 246]. Главное в искусстве то, что художник черпает содержание «из таинственного существа мира и человека», «из тайны Божией» [24. С. 247]. И люди должны принять «сосредоточенную медитацию», «таинственный помысел о мире, о человеке и о Боге» [24. С. 247]. Более того, «служение и радость» художника дают ему власть над человеческими душами с тем, чтобы творить новую жизнь. Он верит в священные традиции искусства, в то, что искусство будет всегда служением и радостью по божественному замыслу. Таков художественно-утопический оптимизм И.А. Ильина.

В теургической эстетике XX века особое место занимает Н.О. Лосский, человек энциклопедической учености, основавший в гносеологии философское учение «интуитивизма», внесшего вклад в теорию ценностей. Русский мыслитель обозначил три вида интуиции, под которой понимал «непосредственное обладание предметом в его подлиннике» [25. С. 391]: чувственная, интеллектуальная, мистическая. Не без влияния монадологии Г.В. Лейбница Н.О. Лосский использует понятие взаимодействующих «субстанциальных деятелей», подчеркивая их личностную активность и способность к творчеству собственной жизни, данной Богом свыше. Однако совершенство мира в замысле не совпадает с историческим развитием и человеческим творчеством. Значит, не свобода воли, а выше нее утверждаются абсолютные ценности. Бог и Царство божие являются основой ценностей. Лосский создает сложную модель ранжирования и классификации ценностей. Производные ценности могут быть и положительными и отрицательными, относительными. При этом всякая ценность содержит идеальный аспект. Ценность обусловлена отношением к Абсолютной полноте бытия. Ценность связана с жизнью субъекта: «ценность есть бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты бытия или удаления от нее» [26. С. 287]. Отсюда прекрасное есть положительная ценность, а безобразное есть отрицательная ценность. Однако, заметим, что отрицательная ценность имеет место быть как важное, значимое для человека.

Как отмечает Бычков, свою философскую систему интуитивизма и ценностей Лосский завершает эстетикой [4. С. 395], трудом «Мир как осуществление красоты. Основы эстетики», целью которого, по словам Лосского, явилось «обоснование учения об абсолютности красоты, то есть учения о том, что красота предмета есть ценность, общезначимая для всех личностей» [27. С. 340]. Таким образом, красота есть абсолютная ценность, а это не поддается рассудочному анализу. Поэтому Лосский выдвигает в эстетическом суждении мистическую интуицию, занимающую особое место. В мистическом опыте идеальная, совершенная красота может быть достижима только

мистиками и святыми. В обычной жизни человек встречается с несовершенной, «ущербной» красотой или безобразным, отсюда возникают споры об эстетическом восприятии красоты. Однако люди обладают интуитивной, чувственной и интеллектуальной, способностью оценивать красоту. Ценностью красоты обладает любая духовная деятельность, в основе которой лежат интуиция и ценности, такие как религиозная, научная, социальная, художественная, ориентированные на совершенство. В духе Ф. Шеллинга и Вл. Соловьева Лосский говорит о высшей функции искусства, изображающего смысл, историческую цель мира, Истину, которая сильно влияет на человека. Поэтому искусство как ценность занимает место выше философии, а выше искусства стоит только религия. Здесь, как и другие деятели русского зарубежья, Лосский утверждает, что настоящее искусство всегда религиозно и поэтому оно способно придать полноту человеческого индивидуального бытия вопреки ущербности, несовершенству социального существования.

В метафизике и интуитивизме Лосского утопическая теургия красоты и искусства видится нам в том, что искусство выступает как мир иллюзий, воображения художника. Интуитивная гносеология Лосского указывает на то, что все предметы постигаются интуитивно, понимая интуицию предельно широко, и тем самым объясняя наши иллюзии, воображение, ошибочные умозаключения. Если наше сознание может производить субъективный синтез из объективных данных, то иллюзии есть «суть смеси действительного восприятия с воспоминаниями, фантазией», но доля абсолютной истины всегда остается, хотя преувеличенная или искаженная — об этом, по словам С. Левицкого, в последние годы жизни писал Лосский [25. С. 400].

Выдающийся мыслитель русского духовного ренессанса XX в. Н.А. Бердяев, обращаясь к критике утопии как социального проекта в истории и культуре человечества, по сути, задает новый вектор развития теории утопии и утопического сознания в этико-эстетическом аспекте. Проблемой стала мысль о реализуемости утопии. Мыслитель пишет: «...утопии оказались гораздо более осуществимы, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их осуществления... Утопии осуществимы... жизнь движется к утопиям. И открывается, быть может, новое столетие мечтаний интеллигенции и культурного слоя о том, как избежать утопий, как вернуться к неутопическому обществу, к менее «совершенному» и более свободному обществу» [28. С. 297]. Указывая на историческую осуществимость социальной утопии, Бердяев подчеркивает ее антропологическую составляющую, связанную с греховностью, злом чувственного бытия человека, так как «человек, раненный злом окружающего мира, имеет потребность вообразить, вызвать образ совершенного, гармонического строя общественной жизни» [29. С. 353]. Вместе с тем социально-антропологическая сущность утопии обнаруживает глубинные противоречия человеческой природы, его сложного исторического движения, соотношения всех ипостасей человеческой сущности и существования. Бердяевым видится особый эстетический взгляд на мир, согласно которому преобразующая сила

Красоты — это абсолютная цель истории, культуры, искусства, всей жизни и деятельности человека. В труде «Смысл творчества» Бердяев пишет: «Космическая красота — цель мирового процесса, это иное, высшее бытие, бытие творимое. Природа красоты — онтологическая и космическая. Но все определения красоты — формальны и частичны. Красота в своей последней сущности — неопределима, красота — великая тайна» [30. С. 456]. Философия творчества Бердяева тесно смыкается с его утопическими взглядами на эстетику, на вершине которой «сияет» красота. Современный социум и мир лишает личность метафизической свободы, что ведет к деградации творческой сущности человека ценой победы общества или государства [31]. Следовательно, в утопической теургии духовному, индивидуально-личностному бытию придается высшая ценность в сравнении с социальным. Утопическая теургия Н.А. Бердяева есть проявление свободы личности, так как «она возникает в результате восстания против конкретной ситуации, в которой человек живет» [32. С. 35]. В теургии, согласно Бердяеву, подчеркивается, ценится целостность человека, как творческого существа. По словам мыслителя, «теургия не культуру творит, а новое бытие, — теургия сверхкультурна. Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую» [30. С. 457]. В утопической теургии красоты и искусства Бердяев отмечает сущностную роль искусства, направленного не только и не столько на творение чувственных символов красоты, а на реализацию абсолютной Красоты, что служит метафизическим основанием космоизации и гармонизации индивидуального и социального бытия человека. Искусство делает человека свободным, а также гармонизирует его внутренний мир. Подчеркивая основополагающую роль творящего субъекта в процессе преобразования земного бытия, русский мыслитель указывает, что долг человека заключается в открытии для мира духовной Красоты, как образа «творческой энергии, излучающейся на весь мир и преобразующей мир» [33. С. 132]. Согласно Бердяеву в своей онтогенетической составляющей человек созидатель и творец, то есть со-творец чувственного бытия. Природа человека есть исключительно творческая по своей направленности на «активность» и «бытийствование», ведущие человечество к совершенству. Вместе с тем, диалектическая природа современного человека указывает на потерянную духовную связь с Универсумом, восстановление которой возможно лишь в творческой борьбе с несовершенствами личности, социума и земного бытия в целом. Тем самым утопическая теургия Бердяева провозглашает, что метафизический долг человека, вменяемый ему Абсолютом, заключается в творческом самосовершенствовании, а также преобразении социального пространства, посредством реализации божественной Красоты. Красота становится ценностным критерием утопической теургии Бердяева. В этом заключается сотериологическая, общечеловеческая ценность творчества. Само время, реально проживаемое и экзистенциально переживаемое человеком, «можно считать временем эстетического опыта» [4. С. 707]. Человек

эстетически преображает социум и мир, задавая дальнейшую перспективу духовно-творческого развития мирового религиозного процесса. Однако он пророчесствует о разрушении культуры, о безверии, о машинной цивилизации, тьмой «нового средневековья» ведущего к апокалипсису и предрекает, что конец будет «вхождением «в новый эон» [34. С. 494]. Таким образом, если эсхатологическую идею Н.А. Бердяева в религиозной философии можно трактовать как утопию «нового эона», то в контексте процессов секуляризации культуры такая утопия выступает как метафизический, символический образ утопической теургии красоты и искусства.

Заключение

Философская мысль представителей русского зарубежья основывается на особом эстетическом взгляде на мир, видя в Красоте полноту бытия, провозглашается необходимость иного, более совершенного, гармоничного существования человека, социума, культуры и искусства. При этом творческая деятельность, искусство отождествляются с религией. Отмечая творчески-созидающую природу человека, подчеркивающую его онтогенетическую связь с божественным Абсолютом, русские философы утверждали, что деятельность на путях реализации сущностной Красоты и эстетического опыта является основанием духовного самосовершенствования личности, преображения чувственного бытия до космического в свете божественного первоначала. Таким образом, проведенное исследование показало, что в философии русского зарубежья можно обнаружить общее основание — наличие единого ценностно-смыслообразующего ядра, заключающегося, на наш взгляд, в трактовке социально-исторической судьбы человека в свете утопической теургии красоты и искусства. Было отмечено, что утопия предполагает не только воображаемое пространство, страну, социум, а несоизмеримое тяготение к абсолютной Красоте и возвышение искусства до тайны бытия. Такое стремление возникает из-за несовершенного реального жизненного мира человека и социума. По мысли философов русского зарубежья, несовершенны его жилище, его взаимоотношения и взаимосвязь человека с человеком и окружающим его миром. Утопия порождена несовершенством самой природы человека и означает поиск путей совершенствования человеческого существования, человеческой среды. Утопическая теургия — это мысль о совершенной духовной природе человека, а также гармонически выстроенном человеческом мире, характеризующаяся «перерывом в естественном ходе истории, со скачком из порядка изменчивого бытия в порядок неизменного бытия» [12. С. 217]. Утопическая теургия красоты и искусства в философии русского зарубежья проявляется в идее о метафизической роли, спасительной сущности творческой деятельности, искусства, ориентированного на тайны бытия, на высокую объективную духовность, что помогает превзойти чувственное бытие в духовном прорыве к Абсолюту, обуславливая приближение человека к Богу, совершенствование индивидуального и социального существования. Трансформирование теургической эстетики в

утопическую теургию красоты и искусства позволяет представить эстетические взгляды философов русского зарубежья в свете утопии. С точки зрения человеческой социокультурной деятельности в вопросе соотношения разумности субстанциального первоначала и человеческого разума утопическая теургия красоты и искусства, является ценностью, идеалом, необходимым для осмысления антропосоциокультурной действительности.

Список литературы

- [1] *Адорно В.* Теодор Эстетическая теория. М. : Республика, 2001.
- [2] *Ueding G.* Utopie in dürftiger Zeit. Studien über Ernst Bloch. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2009.
- [3] *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 1997.
- [4] *Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М. : Ладомир, 2007.
- [5] *Огурцов А.П.* Теургия // Новая философская энциклопедия. М. : Мысль. 1974.
- [6] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. М. : АСТ, 2000.
- [7] *Чаликова В.* Утопия рождается из утопии. Лондон : Overseas Publications Interchange, 1992.
- [8] *Horacio Cerutti-Gulberg.* Fernando Ainsa: Soñador irredento, siempre adelante // Utopia y Praxis Latinoamericana. 2016. № 21. P. 163—177.
- [9] *Fernando Ainsa.* Los senderos de la Utopía también se bifurcan. 45 años de viaje buscando llegar a alguna parte // Utopia y Praxis Latinoamericana. 2016. № 21. P. 139—154.
- [10] *Франк С.Л.* Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992.
- [11] *Валицкий А.* Иной взгляд на Россию. Письма из «русского архива» / Публ. и коммент. М.А. Маслина // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 2. С. 167—195.
- [12] *Зеньковский В.В.* Черты утопизма в истории русской мысли // Собрание сочинений. Т. 1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912—1961). М. : Русский путь, 2008.
- [13] *Вейдле В.В.* Умирание искусства: размышления о судьбе литературного и художественного творчества. СПб. : Аксиома, 1996.
- [14] *Арсеньев Н.С.* О жизни преизбыточествующей. Брюссель : «Жизнь с Богом», 1966.
- [15] *Коломиец Г.Г.* Жак Маритен: «mousikè» в поэтической интуиции и поэзии // Aesthetica Universalis. М. : МГУ имени М.В. Ломоносова, 2021.
- [16] *Арсеньев Н.С.* О красоте в мире. Мадрид : Educiones Castilla. 1974.
- [17] *Вышеславцев Б.П.* Парадоксы коммунизма. // Путь. 1926. № 3. С. 110—118.
- [18] *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М. : Республика, 1994.
- [19] *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.
- [20] *Франк С.Л.* Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. М. : АСТ, 2000. С.601—614.
- [21] *Франк С.Л.* Ересь утопизма // Социологические исследования. 1994. № 1. С. 126—127.
- [22] *Франк С.Л.* Антропология Достоевского // Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк: лекции об антропологии Ф.М. Достоевского (К 200-летию со дня рождения писателя) // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 3. С. 110—130.
- [23] *Маслин М.А.* Разноликость и единство русской философии. СПб. : Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017.
- [24] *Ильин И.А.* Одинокий художник. М. : Искусство, 1993.

- [25] *Левицкий С. Н.О.* Лосский // Н.О. Лосский. Бог и мировое зло. Приложение. М. : Республика, 1994. С. 390—409.
- [26] *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М. : Республика, 1994.
- [27] *Лосский Н.О.* Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М. : Традиция, 1998.
- [28] *Бердяев Н.А.* Новое средневековье М. : Наука, 2002.
- [29] *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. Гносеологическое введение // Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России. М. : ООО «Издательство В. Шевчук», 2000.
- [30] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М. : Правда. 1989.
- [31] *Ляшенко П.В.* Категория «святость» в эстетических воззрениях Н.А. Бердяева // Вестник Оренбургского университетского университета. 2011. № 16 (135). С. 505—507.
- [32] *Mauricio Beuchot Puente.* En viaje hacia Utopía // Utopia y Praxis Latinoamericana. 2017. № 22. P. 33—40.
- [33] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М. : Республика, 1993.
- [34] *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. М. : АСТ; Фолио, 2003.

References

- [1] Adorno T. *Aesthetic Theory*. Moscow: Respublika; 2001. (In Russian).
- [2] Ueding G. *Utopie in dürftiger Zeit. Studien über Ernst Bloch*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2009.
- [3] Bloch E. *The Tübingen Introduction to Philosophy*. Ekaterinburg: Ural University Press; 1997. (In Russian).
- [4] Bychkov VV. *Russian Theurgic Aesthetics*. Moscow: Lodomir; 2007. (In Russian).
- [5] Ogurcov AP. Theurgy. In: *The New Encyclopedia of Philosophy*. Moscow: Mysl'; 2010. (In Russian).
- [6] Losev AF. *History of ancient aesthetics. The last centuries*. Vol. 1. Moscow: AST; 2007. (In Russian).
- [7] Chalikova V. *Utopia is Born by Utopia*. London: Overseas Publications Interchange; 1992.
- [8] Horacio Cerutti-Gulberg Fernando Ainsa. Soñador irredento, siempre Adelante. *Utopia y Praxis Latinoamericana*, 2016;(21):163—177. (In Spanish).
- [9] Fernando Ainsa. Los senderos de la Utopía también se bifurcan. 45 años de viaje buscando llegar a alguna parte. *Utopia y Praxis Latinoamericana*. 2016;(21):139—154. (In Spanish).
- [10] Frank SL. The meaning of life. In: Frank SL. *Spiritual foundations of society*. Moscow: Respublika; 1992. (In Russian).
- [11] Zenkovsky VV. Features of Utopianism in the history of Russian thought. In: *Collected works*. Vol. 1. Moscow: Russkij put'; 2008. (In Russian).
- [12] Weidle VV. *The Dying of Art: reflections on the fate of literary and artistic creativity*. Saint-Petersburg: Aksioma; 1996. (In Russian).
- [13] Valitsky A. A Different View of Russia. Letters from the "Russian Archive". Translated and commented by MA Maslin. *Philosophy Journal*. 2021;(2):67—195. (In Russian).
- [14] Arsenyev NS. *Of the abundant life*. Brussels: Living with God; 1966. (In Russian).
- [15] Kolomiets GG. Jacques Maritain: "mousikē" in poetic intuition and poetry. In: *Aesthetica Universalis*. Moscow: Lomonosov Moscow State University Publishing House; 2021. (In Russian).
- [16] Arsenyev NS. *About beauty in the world*. Madrid: Educaciones Castilla.; 1974. (In Russian).

- [17] Vysheslavtsev BP. Paradoxes of communism. *Put'*, 1926;(3):110—118. (In Russian).
- [18] Vysheslavtsev BP. *Ethics of the transformed Eros*. Moscow: Respublika; 1994. (In Russian).
- [19] Kolomiets GG. Philosophy of music in the picture of the world: from Antiquity to Modern times. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;(1):139—155. (In Russian).
- [20] Frank SL. The Incomprehensible. In: SL Frank. *Sochineniya*. Moscow: AST; 2000. P. 601—614. (In Russian).
- [21] Frank SL. The Heresy of Utopianism. *Sociologicheskie issledovaniya*. 1994;(1):126—127. (In Russian).
- [22] Obolevich T, Rezvykh TN, Tsygankov AS. S.L. Frank: Lectures on Dostoevsky's Anthropology (To the 200th Anniversary of the Writer's Birth). *Philosophy Journal*. 2021;(3):110—130. (In Russian).
- [23] Maslin MA. *Diversity and unity of Russian philosophy*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii; 2017. (In Russian).
- [24] Ilyin IA. *Lonely artist*. Moscow: Iskusstvo; 1993. P. 243—249.
- [25] Levitsky S. N.O. Lossky. In: N.O. Lossky. *God and the world evil*. Moscow: Respublika; 1994. (In Russian).
- [26] Lossky NO. *God and the world evil*. Moscow: Respublika; 1994. (In Russian).
- [27] Lossky NO. *The world as realization of beauty. Basics of aesthetics*. Moscow: Tradiciya; 1998. (In Russian).
- [28] Berdyaev NA. *New Middle Ages*. Moscow: Nauka; 2002. (In Russian).
- [29] Berdyaev NA. The Kingdom of the Spirit and the kingdom of Caesar. Epistemological introduction. In: Berdyaev NA. *The Russian Idea*. Moscow: Izdatel'stvo V. Shevchuk; 2000. (In Russian).
- [30] Berdyaev NA. *Philosophy of freedom. The meaning of creativity*. Moscow: Pravda; 1989. (In Russian).
- [31] Lyashenko PV. The category of «holiness» in the aesthetic views of NA. Berdyaev. *Bulletin of the Orenburg University*. 2011;(16):505—507. (In Russian).
- [32] Mauricio Beuchot Puente. En viaje hacia Utopía. *Utopia y Praxis Latinoamericana*. 2017(22): 33-40. (In Spanish).
- [33] Berdyaev NA. *About the orientation of a person*. Moscow: Respublika; 1993. (In Russian).
- [34] Berdyaev NA. *Dialectics of the divine and human*. Moscow: AST; 2003. (In Russian).

Сведения об авторах:

Коломиец Галина Григорьевна — доктор философских наук, профессор, Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия (e-mail: kolomietsgg@yandex.ru).

Ляшенко Павел Васильевич — кандидат философских наук, доцент, Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия (e-mail: lyashenkopavel@rambler.ru).

About the authors:

Kolomiets Galina G. — Doctor of Sc. in Philosophy, Professor, Orenburg State University, Orenburg, Russia (e-mail: kolomietsgg@yandex.ru).

Lyashenko Pavel V. — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Orenburg State University, Orenburg, Russia (e-mail: lyashenkopavel@rambler.ru).



Философия и мировоззрение: история, ценности, опыт

Philosophy and Worldview: History, Values, Experience

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-137-152>

Научная статья / Research Article

Эпоха глобальных изменений и проект нового видения истории З.Б. Симона

Б.Л. Губман✉, К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет»,
Российская Федерация, 170100, Тверь, ул. Желябова, д. 33,
✉gubman@mail.ru

Аннотация. В статье анализируется проект нового видения истории З.Б. Симона, который намечает в свете радикальных вызовов научно-технического разума собственную стратегию создания «критической онтологии» исторического процесса и сопряженной с ней эпистемологии постижения прошлого. Показано, что работы этого автора можно рассматривать как ответ на кризис субстанциалистских теорий исторического развития и ситуацию подавляющего доминирования сегодня нарративистской установки в подходе к изучению минувшего. Размышляя в метакритическом ключе о важности появления «квази-субстанциальных» онтологий истории нового типа, порывающих с «эволюционистской» парадигмой и идеей движения человечества как единого субъекта к телеологически предзаданной цели общественного развития, Симон намечает контуры такого рода «радикального разрыва» с прошлым и его плюралистического осмысления в свете грядущего. Беспрецедентные прорывы научного познания способны в его понимании породить множество новых субъектов истории, которые в своей устремленности в будущее должны предложить и радикально иные горизонты истолкования минувшего. В этой перспективе Симон полагает возможным и возрождение роли универалистского видения прошлого на базе многообразных критически обосновываемых его реконструкций. В работах этого автора отчетливо прослеживается характерная для современного этапа эволюции западной мысли попытка оправдания значимости создания «критической онтологии» истории в границах аналитики способов познания минувшего. Его новая эпистемология постижения истории, акцентирующая роль «инсайта», инспирированного индивидуальным и коллективным «возвышенным» историческим опытом, может интерпретироваться как попытка синтеза воззрений А. Бадью с нарративистской платформой, сочетающей стратегии герменевтики и аналитической философии истории.

© Губман Б.Л., Ануфриева К.В., 2022



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

Ключевые слова: З.Б. Симон, вызов будущего, «квази-субстанциальная» онтология истории, эпистемология истории, исторический опыт, нарратив

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого», № 20-011-00406 А.

История статьи:

Статья поступила 09.07.2021

Статья принята к публикации 17.11.2021

Для цитирования: Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Эпоха глобальных изменений и проект нового видения истории З.Б. Симона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 137—152. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-137-152>

The Era of Global Changes and Z.B. Simon's Project of a New Vision of History

B.L. Gubman✉, K.V. Anufrieva

Tver State University,
33 Zhelyabova, Tver, 170100, Russian Federation,
✉gubman@mail.ru

Abstract. The article is focused on the project of a new vision of history by Z.B. Simon, who proposed his own strategy for creating a "critical ontology" of the historical process and the epistemology of comprehending the past associated with it in the light of the radical challenges of the scientific-technological development. It reveals that the works of this author can be considered as a response to the crisis of substantialist theories of historical development and the situation of the overwhelming dominance of the narrativist attitude in the approach to the study of the past today. Reflecting in a meta-critical way on the importance of the emergence of a new type of "quasi-substantial" ontology of history that should reject the "evolutionist" paradigm and the idea of the movement of humanity as a single subject towards a teleologically predetermined goal of social development, Simon outlines the contours of this kind of "radical break" with the past and its pluralistic understanding in the light of the future. Unprecedented breakthroughs of scientific knowledge can, in his understanding, give rise to many new subjects of history, who, in their aspiration to the future, should also offer radically different horizons of the past interpretation. In this perspective, Simon considers it possible to revive the role of the universalist vision of the past on the basis of its various critically justified reconstructions. In the works of this author, an attempt to justify the importance of creating a "critical ontology" of history within the boundaries of the analysis of knowing the past, characteristic of the contemporary stage of the evolution of Western thought, is clearly revealed. His new epistemology of history, emphasizing the role of "insight" inspired by individual and collective "sublime" historical experience, can be interpreted as an attempt to synthesize the views of A. Badiou with a narrativist platform combining the strategies of hermeneutics and analytical philosophy of history.

Keywords: Z.B. Simon, the challenge of the future, "quasi-substantial" ontology of history, epistemology of history, historical experience, narrative

Funding and acknowledgements. The article was prepared with the support of the RFBR grant "Postclassical Western Philosophy of History: Historical Experience and Comprehension of the Past", Project № 20-011-00406 A.

Article history:

The article was submitted on 09.07.2021

The article was accepted on 17.11.2021

For citation: Gubman BL, Anufrieva KV. The Era of Global Changes and Z.B. Simon's Project of a New Vision of History. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):137—152. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-137-152>

Введение

Влияет ли становление современного фазиса техногенной цивилизации, наметившееся после Второй мировой войны, на радикальное изменение характера исторического процесса, порождая качественный и жестко обнаружимый разрыв с минувшим? Если на этот вопрос можно ответить утвердительно, то означает ли это принципиальную возможность создания радикально нового философского видения истории и выхода на ранее неизвестную эпистемологическую стратегию ее постижения? Единство и переплетение этих двух тем рождает дискуссионное поле, которое реально побуждает к осмыслению в новом ключе взаимосвязи критического варианта онтологии истории и эпистемологии её постижения, соответствующей периоду глобальных перемен. Обращаясь к этой теме в серии статей и книге «История во времена беспрецедентных перемен», немецкий философ Золтан Болдижар Симон попытался соединить воедино две линии размышлений о характере истории, которые по большей части рассматриваются самостоятельно философами, представляющими различные школы современной западной мысли. Именно это обстоятельство делает его труды достаточно оригинальными и позволяющими в нетрадиционном ракурсе метарефлексивно осмыслить поставленные проблемы. Они, как представляется, намечают новый тренд в рассмотрении представителями современной западной философии истории этих важных вопросов.

Рассуждая о возможности создания нового глобального видения всемирной истории, Симон исходит из аналитики состояния тех способов подхода к ее рассмотрению, которые сложились в западном сознании в период после Второй мировой войны, предлагая задуматься над возможностью радикально пересмотреть их в свете вызовов «беспрецедентных изменений», поставленных на повестку дня научно-техническим развитием. Вполне понятно, что его диагностика состояния западной историософии второй половины минувшего 20-го столетия и начала 21-го века должна была учесть как сложившееся в ее формате отречение от классических субстанциалистских теорий исторического развития, так и реалии заметного преобладания нарративистской платформы трактовки знания о прошлом в академическом сообществе. Симон резонно констатирует, что субстанциалистские схемы исторического

развития, уходящие своими корнями в классическую историософию Нового времени и опирающиеся на видение такового в перспективе рационализма, историзма прогрессистского толка и глобальных утопий грядущего, окончательно утратили кредит доверия среди философов после публикаций работ К. Поппера и А. Данто. Витгенштейнианский «лингвистический поворот» — и с этим также трудно не согласиться — привел к заметному упрочению статуса различного рода нарративистских представлений о способе постижения истории, апофеозом которых стала, по мнению Симона, доктрина Х. Уайта. Не оспаривая того, что субстанциальные концепции исторических изменений в своей «классической» форме стали достоянием минувшего и роль историософского лидера перешла к различным версиям нарративизма, Симон не хочет признать незыблемости и вечности сложившейся ситуации. С его точки зрения, необходимо задуматься о возможности «восстановления» в границах критической мысли целостного теоретического видения исторического процесса и одновременно указать на ограниченность нарративизма, который имеет своим пределом и истоком экстралингвистический экзистенциально заданный опыт «столкновения» с историей. Поскольку же линия современного варианта историописания должна отразить появление «беспрецедентных изменений», нарративизм, по мнению Симона, неадекватен духу радикального разрыва с прежним состоянием.

Столкновение с будущим и «квази-субстанциальное» истолкование истории

Именно вызов будущего, как представляется Симону, способен не только подвергнуть сомнению сложившиеся и мнимо незыблемые стереотипы отношения к прошлому, но и породить принципиально новые стратегии его теоретического рассмотрения. Хотя сам акт «столкновения» с будущим рисуется ему производящим прежде всего непредвиденную экзистенциальную установку, вызов, ее порождающий, исходит из сферы научно-технологического освоения мира человеком, которое выглядит по своей природе фундаментально непредсказуемым. Появление того, что именуется «антропоценом» — глубоким воздействием человечества на окружающий природный мир, феномены экологической катастрофы, возможные непоправимые итоги термоядерной войны, геновая инженерия, вторжение человека в собственную биологическую природу и попытки ее коррекции, трансгуманизм, цифровизация, появление самодостаточных и способных к автономному совершенствованию систем искусственного интеллекта и иные порождения научно-технического развития характеризуются Симоном как способные вызвать события, решительно порывающие с предшествующим ходом социального развития [1. Р. 239—245]. Этот вариант радикального вторжения научно-технического разума в ранее существовавший ход течения социальной жизни представляется ему ведущим к беспрецедентному разрыву с прошлым человечества, а значит, и требующим нового способа концептуального

осмысления такого [2]. Будущее в таком варианте оказывается диктующим возможные варианты интерпретации прошлого. Подобная позиция представляется Симону близкой к презентистскому подходу к истории в вариантах Ф. Хартога [3], А. Ассман [4] и Х.У. Гумбрехта [5], хотя акцент делается им на постоянном единении моментов прошлого и будущего.

Чтобы построить адекватное современному моменту видение истории как процесса социальных изменений и способа постижения минувшего, Симон полагает необходимым прежде всего задуматься над онтологическими допущениями ее рассмотрения, созвучными эпохе радикального разрыва с прошлым. Рассуждая в этом ракурсе, он пытается найти постклассическую стратегию видения истории как процесса социальных изменений, которая бы отличалась по своим основополагающим, базовым посылкам от классической новоевропейской версии ее истолкования.

В отличие от исторических штудий, которые сопряжены с изучением определенных социокультурных процессов в их диахронной динамике, классическая философия истории Нового времени была устремлена на отыскание единого субстанциального начала, пронизывающего событийный ход истории. Таковым предстал, вне зависимости от различий философских позиций, человеческий род как универсальный субъект, «вбирающий в себя» коллективные и индивидуальные субъекты [6. Р. 34]. Схема саморазвертывания единого исторического субъекта, прогрессивного раскрытия ресурса его самосознания, телеологии движения к «запрограммированной» высшей цели его совершенствования присуща мысли Просвещения, немецкой классической философии и марксизму. Верно подмечая этот момент историософской классики, Симон говорит о том, что в эпоху «драматических» изменений необходимо отказаться не от универсализма взгляда на историю, ностальгия по которому, как он резонно замечает, продолжает существовать и усиливаться в деятельности историков-практиков, а от его некритического, догматически-субстанциалистского варианта конструирования целостности всемирной истории.

В связи с этим Симон предлагает, отбросив амбициозные притязания классической философии по раскрытию глобального смысла исторического процесса, создать его «квази-субстанциальное» истолкование» [7. Р. 266]. Сказанное означает, по сути, призыв к возрождению спекулятивных схем динамики глобальных изменений истории без обращения к идее присутствия в этом процессе единой субстанции, универсального субъекта в лице человечества. Приступая к изложению своего проекта, Симон поясняет собственный план действий путем противопоставления толкования истории как «коллективной сингулярности», предложенного Р. Козеллеком, собственной интерпретации таковой как «разорванной сингулярности» [6. Р. 41]. Речь идет о возможности создания некоего глобального и нарисованного в неэссенциалистском ключе видения прошлого с позиции появления ранее несуществовавшего гипотетического субъекта, порожденного взрывным прорывом в

научно-технологической сфере. Этому гипотетическому субъекту будущего и предстоит создавать «квази-субстанциальное» философское видение истории. Конечно же такое предполагаемое «квази-субстанциальное» философское рассмотрение истории должно порывать с классическими историцистскими схемами и может быть выстроено, по Симону, в многообразных и непредсказуемых вариантах, заставляя прошлое говорить о своих ранее скрытых и открывающихся будущему гранях.

Симон заключает, что обращение к «квази-субстанциалистскому» истолкованию минувшего приводит к тому, что «история вновь приходит к движению, но без определенной цели, без смысла и без определенной субстанциальности; даже если история вновь приходит в движение, она не движется по направлению к чему-либо определенному» [6. Р. 46]. Отсутствие в таком типе понимания истории единого субъекта означает, что оно не может выстраиваться от минувшего, задающего возможность появления последующих фазисов социального развития, по направлению к какому-либо будущему [8. Р. 663—664]. Отвергая подобный ход классического теоретизирования, описанный наиболее понятным образом К. Левитом, Симон заявляет, что следует отбросить даже те остатки телеологии, которые не трудно обнаружить в принадлежащих уже постклассике построениях О. Шпенглера и А.Д. Тойнби, а также в теории «конца истории» Ф. Фукуямы. Одновременно «квази-субстанциалистский» подход декларируется им в качестве альтернативы нарративизму, хотя в сочинениях А. Минка, Г. Фэйна, Х. Уайта и других теоретиков такого еще задолго до появления работ Симона утверждалась возможность синтеза аналитической трактовки повествования и спекулятивной историософии. В подобном варианте у читателя его трудов вполне логично возникает вопрос о том, как будет выстраиваться новая «квази-субстанциальная» философия истории, которая по всем основным установкам находится в оппозиции к предшествующей классической мысли, но одновременно предлагает создание целостного видения минувшего с позиции будущего, порывающего с традицией.

Симон отвечает, что он не собирается сам создавать какую-либо историософскую доктрину, выдержанную в духе описанного подхода, поскольку варианты его изложения уже представлены в трудах Э. Руния [9], Ф. Анкерсмита [10] и Ж.-Л. Нанси [11], итоги размышлений которых необходимо лишь привести к некоторому единству.

При всем их различии работы Анкерсмита и Руния, на взгляд Симона, роднит понимание значимости феномена возвышенного как заданного несоизмеримостью актуально переживаемого опыта истории устоявшейся картине минувшего, данного в наррации о нем. «Возвышенный исторический опыт» знаменует для них поиск новой идентичности субъекта, устремленного в будущее. При этом получается, что экзистенциально переживаемый опыт пребывания в истории противоположен познаваемому прошлому. Симон считает, что «в квази-субстанциальной философии истории прошлое связано с

познанием, а будущее — с существованием, в то самое время как движение истории — это постоянная трансформация экзистенциального момента в познавательный» [6. Р. 53]. Нанси представляется Симону значимым для создания «квази-субстанциальной» философии истории своей трактовкой движения от настоящего к будущему как постоянным рождением нового индивидуального и коллективного субъекта. При этом будущее выглядит не как постулируемая конечная точка, а «как место рождения нового субъекта, нового сообщества» [6. Р. 53]. Делая акцент на постоянной возможности нового индивидуального и коллективного субъекта, Нанси, однако, как представляется Симону, забывает о важности онтологического момента изменения, существенного для обращения к истории. «В то время как Нанси является наиболее удачливым в воздержании от субстанциальной озабоченности, но подвержен обвинениям в «неисторичности» по линии теоретического постижения вечно однообразного состояния субъекта, Руния и Анкерсмит наиболее обещающи в плане теоретического представления типа изменения, по пути становления которого обретают существование новые субъекты» [6. Р. 54]. Воззрения этих авторов Симон рассматривает как взаимно корректирующие друг друга в плане характеристики исторического изменения. При этом, однако, он не забывает напомнить читателю, что поздние работы Руния с их акцентом преемственности и культурной адаптивности исторического развития чреваты «грехом» возрождения определенных стереотипов мышления исторического субстанциализма.

Если Козеллек анатомирует рождение модели новоевропейского видения всеобщей истории через взаимосвязь и противостояние «пространства опыта» и «горизонта ожидания» в потоке времени, то Симон настоятельно подчеркивает свою перспективу подхода к исторической динамике изменения второй половины 20-го—начала 21-го столетия, которая выглядит столкновением между «пространством разорванного знания» и «горизонтом существования» на фоне «разлома времени». Сквозь призму подобного сравнения и критики схематики Козеллека как релевантной эпохе рождения и становления всеобщей истории и оторванной от современной ситуации «беспрецедентных изменений», Симон утверждает, что сегодня важно понять, что историческое изменение есть постоянное создание плюрального многообразия новых автономных субъектов, а минувшее прочитывается ретроспективно в горизонте становления будущего. При этом онтология видения истории как «разорванной сингулярности» предполагает, следуя его точке зрения, что представления о минувшем не могут автоматически стать основой конструирования рефлексивной коллективной и личностной идентичности, которая выстраивается в перспективе будущего [12. Р. 830]. Ведь новые субъекты превращают как носители непредсказуемого экзистенциального вектора историю в предмет «апофатического» толкования.

В связи с обсуждаемым Симонем вопросом об «апофатичности» трактовки минувшего как возможности его прочтения в горизонте событий

непредсказуемого будущего возникает линия рассмотрения им онтологических предпосылок характера исторического знания в целом. И здесь дело не обходится без серьезных обнаруживаемых им противоречий относительно возможности «стыковки» «апофатики» с вовлеченностью в настоящее и «апроприации» прошлого в его горизонте. Историческое знание всегда притязало на то, чтобы нести представления о прошлом, которое изучается профессионально и, несмотря на свою «ангажированность» в социокультурный и политический контекст, делать это надежно и обоснованно.

Размышляя о необходимости обретения новой онтологии исторических изменений, Симон не может уйти от обсуждения этого сюжета и именуется свою позицию «реалистическим антиреализмом», подразумевающим «столкновение с реальностью» и одновременно невозможность знать ее как независимую, поскольку она дана нам как различные конструируемые познавательным усилием мира. Он поясняет свою позицию в контексте собственных представлений об историческом «инсайте» — «озарении» как источнике трансформации знания о минувшем.

Вслед за констатацией онтологической предзаданности «апофатики» видения прошлого, его непредсказуемого прочтения в горизонте порывающего с ним будущего Симон говорит о том, что сами типы видения истории варьируются от академической установки до ее понимания как «нашего» минувшего и даже настоящего, оказывающего прямое воздействие на вершащееся сегодня. Еще М. Оукшот утверждал важность разделения академически изучаемой и воспринимаемой как прагматически значимой, «нашей» истории. Как полагает Симон, Х. Уайт всего лишь продолжает его мысль, когда констатирует наличие минувшего, которое сопряжено с нашими деяниями сегодня. Эта линия рассуждений действительно присутствует в его позднем творчестве, имея доминирующее звучание [13. Р. 14—15]. Еще более радикально выглядит тезис, представленный, например, в воззрениях Нанси и Руниа о прямом присутствии истории в настоящем, хотя, на первый взгляд, он парадоксален, ибо прошлое, по определению, есть то, что ушло. Речь идет о феноменах истории, похожих на трагедию межэтнических столкновений в бывшей Югославии, которые живут в ныне здравствующих участниках такого рода событий помимо чисто юридической стороны современного обсуждения этого вопроса. Таким образом, получается, что «апофатическое» прошлое, возникающее для постоянно ищущего свою многообразную самоидентичность субъекта, устремленного в будущее, должно соседствовать с объективистской по своей установке академической историографией, равно как и с прагматически «присваемым» минувшим, которое мы расцениваем как «наше», и с историей, способной без нашего разрешения становится интегральной частью настоящего [6. Р. 76]. В зависимости от экзистенциальной диспозиции субъекта, устремленного от настоящего к открытому будущему, возможно многообразие типов минувшего, которые представляются Симону сосуществующими в противоречивом единении.

В интерпретации многообразия онтологических диспозиций, ведущих к картине «диссоциированного прошлого», предложенных Симоном, присутствуют интересные авторские обобщения, позволяющие говорить о предпосылках полярности познавательного и этического отношения к феноменам истории, тенденции их постижения через дистанцирование и сопричастность, негацию минувшего и аффилиацию с ним и т.д. Отличительной особенностью аналитики, предложенной им, является движение от типологии познавательных ситуаций к обнаружению онтологических диспозиций субъекта, которые лежат в их основе. При этом не трудно заметить, что применительно к историческому познанию этот автор при помощи такого рода методологической стратегии, по сути, девальвирует познавательное содержание истории, ее притязания на объективность картин прошлого, рисуемого ею, и всемерно подчеркивает ее этическое измерение. Подобная установка рельефно проявляется и при рассмотрении им будущего как проблемы постклассической онтологии истории.

Если классическая онтология исторического изменения предполагает, что будущее — целевой ориентир, связанный с настоящим и представляющим его более совершенное состояние, то постклассика, ведомая логикой «разрыва», должна исходить из их несовместимости и противостояния [14. Р. 192—209]. Будущее видится в оптике постклассической философии истории, по Симону, как подчиненное «беспрецедентным» изменениям экологического и технологического характера, несущим на себе печать катастрофизма и «аисторизма», перехода в измерение «постистории». «Соответственно, предполагаемое будущее беспрецедентного более не ориентирует человеческую жизнь по направлению временного континуума. Вместо этого возникает дезориентация относительно будущего, поскольку постулируемое ею будущее ожидаемо как внезапно возникающее в виде сингулярного события, которое бросает вызов всем ранее существовавшим схемам мысли» [6. Р. 80]. В этом состоит расхождение Симона с уважаемыми им вариантами презентизма, представленными сочинениями Хартога или Гумбрехта.

Внезапность «беспрецедентных изменений», порожденных ядерной войной, экологической катастрофой или непредсказуемыми последствиями научно-технических инноваций, неспособность человека контролировать итоги своего творчества стимулирует то, что универсальной формой осознания этих феноменов становится неисторическая дистопия. Еще Д. Хаксли с его осознанием нарождения «трансгуманистической» перспективы внезапного назначения человека «главным менеджером» процесса эволюции и Х. Арндт с ее диагнозом способности современного человека «уничтожить всю органическую жизнь на земле» предсказали тот спектр проблем, который стал объектом обсуждения в современных дистопиях. Позитивные и негативные утопии в поисках идеального общественного устройства и отрицания его противоположности до наступления эпохи рубежа XVIII—XIX вв., констатирует Симон вслед за Козеллеком, не пытались локализовать собственные

конструкции во времени и пространстве. Время исторических утопий символически явлено в построениях Р. Оуэна, А. де Сен-Симона, Ш. Фурье и К. Маркса, и других авторов, попытавшихся сделать историю местом утверждения собственных социально-этических идеалов [6. Р. 91—92]. Дистопия, которая утверждается, по Симону, в качестве лидирующего типа видения будущего после Второй мировой войны, опирается на принципиально неисторическое видение будущего. В дистопиях достижения науки рассматриваются как способные привести к катастрофическим итогам в первую очередь в экзистенциально-личностном ракурсе. Такого рода истолкование будущего рисуется Симону в онтологическом плане наиболее полно выраженным в понимании А. Бадью роли события, взрывающего привычные наличные связи, радикально меняющего порядок сущего [6. Р. 101]. В результате такого видения события возникает принципиально иной «хронотоп» исторического изменения во взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего, опирающийся на их онтологические характеристики, несхожие с моделью мышления историософской классики, хотя они одновременно и возрождают стереотипы иудеохристианского эсхатологического теоретизирования [15. Р. 238].

Грани нового опыта истории и историописание

Трансформация понимания исторического процесса в духе представления о нем как «разорванной сингулярности», по мысли Симона, неминуемо должна сопровождаться и появлением неклассического истолкования изменений в историографии. Благодаря Х. Уайту распространение получили представления о том, что творчество историка во многом предопределено той моделью истолкования минувшего, которая характерна для некоторого периода эволюции историографии и отличается разделяемыми в определенной части академического сообщества риторическими, сюжетными, аргументативными, идеологическими способами конструирования наррации. Принимая представления Уайта о своеобразной «парадигмальности» порождения нарративных текстов, Симон задается вопросом относительно побудительного импульса смены различных типов исторического мироистолкования. Он утверждает, что «Метаистория» Уайта «объясняет историографическое изменение в качестве результата перестановки в рамках уже существующего фонового набора лингвистических и концептуальных схем» [6. Р. 107]. В таком варианте, на его взгляд, не может возникнуть объяснения феномена рождения изменения в истолковании истории.

Для объяснения истока обновления исторических представлений, на взгляд Симона, важно обратиться к специфике феномена исторического опыта. Свое понимание опыта он считает необходимым противопоставить истолкованию такового в традиции философии Канта, которая предполагала его трактовку как итога обобщения феноменов чувственности на базе ее чистых априорных форм — пространства и времени, а затем и рассудочной категоризации. В. Дильтей, как известно, обоснованно обвинил Канта

в «забвении времени и жизни», предложив собственное понимание опыта как результата переживания субъектом своего пребывания, прежде всего, в потоке исторического, а не ньютоновского физического времени. Его критика отнюдь не устраняла значимости выражения исторического опыта в концептуальной и языковой форме. Не обращаясь к весьма немаловажным нюансам рождения представлений об историческом опыте в академической и неакадемической философии жизни, а затем и в традиции герменевтики, Симон считает любые учения, идущие в рассмотрении этой тематики в фарватере кантовской мысли, неприемлемыми для себя. Он разделяет позицию Анкерсмита и ряда других философов относительно непосредственного характера опыта вообще, и исторического опыта, в частности, говоря о них как итоге своеобразного столкновения с событийной данностью. В этом ракурсе критика им Канта в качестве создателя учения об опыте как результате опосредующей активности сознания является основанием неприятия многих современных школ (от лингвистической философии до структурализма и постструктурализма), которые следуют в той или иной степени установкам его мысли. Поскольку опыт всегда фиксирует определенную предметность, то он, конечно же, нуждается в формах выражения — образных, концептуальных и языковых, и в этом плане его характеристика Симоном как итога непосредственного столкновения с явлениями мира оказывается явно недостаточной. Сказанное относится в полной мере и к историческому опыту.

Исторический опыт предстает в интерпретации Симона результатом непосредственного столкновения индивидуального субъекта с непредвиденным историческим событием. Таким событием, как поясняет автор, может быть как источник, который неожиданно обнаруживается в архиве, так и увиденное живописное полотно или услышанное музыкальное произведение. Своей уникальностью индивидуальный исторический опыт отличается как от «возвышенного» коллективного исторического опыта хода социальных изменений, так и от «объективного» опыта людей иных эпох [6. Р. 118]. Отличительной особенностью индивидуального исторического опыта, по Симону, оказывается непосредственность, позволяющая ему «служить в качестве побудительного мотива к борьбе с языком в ситуации, когда наши лингвистические концептуализации оказываются моментально поверженными» [6. Р. 121]. В результате рождается неповторимый «инсайт», производный от встречи с событием и продуцирующий обнаружение новых смыслов минувшего. Симон настаивает на преимущественно эстетическом характере индивидуального исторического опыта и не стремится, вероятно, в силу собственной «реалистически-антиреалистической» эпистемологической установки к раскрытию познавательного эффекта «озарения», заключенного в индивидуальном историческом опыте. В целом интересная постановка вопроса об индивидуальном историческом опыте не находит обстоятельного продолжения в плане его единства с коллективной составляющей такового, хотя подобного рода ракурс подразумевается в применении Симоном феноменологического

инструментария М. Мерло-Понти и его современного венгерского последователя Л. Тенгели. Индивидуальный исторический опыт рисуется им как неминусемо подлежащий лингвистической ассимиляции, но в нарративной плоскости он продуцирует новые смысловые горизонты видения прошлого и делает это по преимуществу в этической перспективе.

Размышляя о трансформации исторического знания, Симон полагает, что исследование этой проблемы должно учитывать возможные подходы к рассмотрению специфики постижения мира, которые сложились в современной эпистемологии науки. Схематизируя крайние альтернативы, которые оформились в изучении научного знания на рубеже нового тысячелетия, он говорит о противостоянии посткуновского видения науки как процесса и ее истолкования как результата, подлежащего оправданию на базе избираемых критериев обоснования надежности достигнутых представлений. Если первый подход характеризуется им как сопряженный со значительной долей некалькулируемого, «иррационального» компонента, наиболее интересно показанного сегодня Б. Латуром, то второй — с рациональным результатом, заданным конвенциями определения надежности знания. Декларируя себя приверженцем непредсказуемой процессуальности знания, Симон стремится реализовать именно эту стратегию применительно к теории исторического «инсайта», который, на его взгляд, инициирует трансформацию исторических миров, вторгаясь в их пределы и провоцируя порождение новых смысловых картин минувшего. Само избрание им такого ракурса видения исторического знания исходит в итоге из убеждения в правильности тезиса А. Данто, поддержанного и другими представителями аналитической философии, относительно верифицируемости лишь единичных предложений о прошлом и невозможности проверить истинность целостных нарративных конструкций [16. Р. 169]. Ведь если такого рода эпистемологический подход справедлив, то тогда куда более заманчива перспектива рассуждения о рождении новых смыслов в исторических мирах или же рождении этих миров под воздействием вторгающихся и неконтролируемых историком событий. Такого рода план он и предполагает реализовать на базе феноменологической платформы, доказавшей свою перспективность применительно к исследованию исторического познания в трудах Д. Карра и П. Рикёра.

Интерес Симона к аналитике путей рождения новых смыслов видения минувшего при опоре на «инсайт» в исторических мирах вполне обоснован. У внимающего его выкладкам читателя остается, однако, вопрос, насколько событийная обусловленность «инсайта» индивидуального исторического опыта способна «вывести» к независимым от субъекта процессам прошлого и может ли это вообще произойти. Ответ его очень прост: хотя «инсайт» рождается событием, вторгающимся в лингвистически упорядоченный нарративный мир, но он не в состоянии вывести субъекта, присутствующего в таковом за его рамки. Симон считает, что основным достоинством предложенной им теории исторического опыта является «ее способность последовательно

придавать силу историческому реализму, даже при условии наиболее экстремальных вариантов эпистемологического антиреализма, релятивизма, конструктивизма и номинализма» [6. Р. 138]. Такого рода «реалистический антиреализм» допускает возможность «провоцирования» событием реальности появления нового смыслового видения минувшего в некотором мире и даже в множественных мирах (Н. Гудмен). Этот тип эпистемологической установки своим указанием на «реалистический» исток трансформации смыслового видения минувшего одновременно противоположен, по декларации автора, «метафизическому реализму» и предусматривает событийную дескрипцию лишь в границах некоторого мира.

Столкновение с событием мира, ведущим к историческому смыслопорождению, согласно Симону, «является характерно эстетическим в смысле подпадания по характеристику протовозвышенного» [6. Р. 146]. Эта «протовозвышенность» демонстрирует своеобразный разрыв нового нарождающегося видения минувшего с ранее существовавшим и вызывает к глобальному изменению его интерпретации в этическом измерении. В данной связи Симон солидаризируется с Х. Уайтом: «По мнению Уайта, конфронтация с возвышенной бессмысленностью истории может дать импульс моральной потребности предпринять действие, которое нацелено на лучшее состояние человека, на необходимость политического видения исторического процесса и, следовательно, на историческое смыслопорождение также относительно исторических исследований» [6. Р. 149]. Дезорганизуя смысловую целостность, событие, понимаемое Симоном в духе А. Бадью, ведет к новому витку смыслопорождения, поскольку заставляет задуматься над возможными перспективами человека и сообщества людей [17. Р. 179].

Живой исторический опыт, по Симону, способен «взрывать» устоявшиеся способы его репрезентации, те концептуальные схемы и языковые формы его обобщения, которые несут в себе возможность построения осмысленных картин минувшего, исторических миров. Он утверждает, что столкновение концептуально и дискурсивно оформившейся реальности с эстетическим опытом как итогом встречи с живым минувшим результирует в новых осмысленных картинах исторических миров, отмеченных этическим измерением. Этическое приходит в понимание истории, поскольку живые субъекты действия должны избирать его ориентиры в свете настоящего и возможного будущего. Симон полагает, что «этический момент теории истории является должным, приходящим из будущего, должным требующим оправдания в настоящем, а также должным, тем не менее относящимся к прошлому» [6. Р. 164]. Ныне живущие должны не снимать с себя ответственность по отношению к уже завершившим свой земной путь, но делают они это сегодня и в перспективе непредвиденной событийности будущего.

Вторжение «беспрецедентных изменений» в жизнь человеческого сообщества и сопутствующий этому пересмотр самого характера исторического процесса и способа его фиксации заставляют задуматься, как полагает Симон,

и о реакции домена политики на такого рода ситуацию. Классический взгляд на историю предполагал процессуальность и эволюционность в качестве основы движения по пути поэтапной эмансипации человеческого сообщества и ее корреляции с обретением свободы личности. Симон верно подмечает, что даже расставание с ним не снимает момента традиционной процессуальности, превалирующего в современном политическом дискурсе. Если же принять за основу момент разрыва с прошлым на базе грядущих на базе технологии беспрецедентных изменений, то политика должна также реагировать на происходящее. Можно допустить, что она сохранит в новом формате доминанту эмансипаторности, но останется ли она при этом затронутой зависимостью от истории или же обретет новое надисторическое наполнение? Этот вопрос остается открытым в преддверии эпохи беспрецедентных изменений.

Выводы

Поиск нового теоретического ракурса видения исторического процесса и способа его постижения в период, когда научное знание способно радикально изменить вектор дальнейшего развития человеческого сообщества составляет стержневую линию размышлений З.Б. Симона, представленную в серии его статей и книге, вызывающих оживленную полемику в академических кругах Запада. Подмечая кризис субстанциалистских теорий исторического развития и сменившей их нарративистской установки в понимании специфики и задач истории как академической дисциплины, Симон задается правомерным вопросом о возможности создания новой платформы истолкования исторического пути человеческого сообщества и стратегий его постижения, принимая во внимание свершившиеся и грядущие радикальные изменения научно-технологического характера, несущие в себе потенциал пересмотра многих философско-мировоззренческих установок. Его размышления о возможности появления радикально нового ракурса видения минувшего с позиций непредсказуемого будущего, рождаемого научно-техническим прорывом, отнюдь не лишены смысла. В равной мере можно представить и непредсказуемую плюральность будущих субъектов истории, однако предрекаемые им радикально новые «квази-субстанциальные» критико-онтологические картины минувшего так или иначе должны найти способ ассимиляции и переосмысления ранее существовавших представлений о пути, пройденном человеческим сообществом. Предрекая появление «квази-субстанциальных» онтологией истории нового типа, Симон лишь указывает имена их провозвестников и не решается двинуться далее метакритических прогнозов грядущего.

В подходе Симона к эпистемологическим новациям в области постижения истории также обнаруживается ряд моментов, заслуживающих обсуждения. Ему удалось наметить продуктивную линию аналитики взаимосвязи индивидуального и коллективного исторического опыта, их соотношения с освоением артефактов минувшего, феноменов объективированного сознания. Экзистенциальный потенциал исторического опыта, органическое

присутствие в нем эстетической и этической составляющих показаны Симоном как рожденные в устремленности в будущее и одновременно находящиеся в единстве с исторической нарративной. Хотя этот автор и выступил в роли критика доминирования нарративистской установки в историческом познании, он, по сути, остался в орбите ее влияния. Его в целом заслуживающая внимания классификация различных способов апроприации исторического опыта в горизонте будущего и непредвиденности событийного момента является попыткой синтеза воззрений А. Бадью с нарративистской платформой, сочетающей стратегии герменевтики и аналитической философии истории.

Список литературы

- [1] *Simon Z.B.* Why the Anthropocene Has No History: Facing the Unprecedented // *The Anthropocene Review*. 2017. Vol. 4. № 3. P. 239—245.
- [2] *Simon Z.B.* The Story of Humanity and the Challenge of Posthumanity // *History of the Human Sciences*. 2018. Vol. 32. P. 101—120. <https://doi.org/10.1177/0952695118779519>
- [3] *Hartog F.* Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time, trans. Saskia Brown. New York : Columbia University Press, 2015.
- [4] *Assmann A.* Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne. Munich : Hanser, 2013.
- [5] *Gumbrecht H.U.* Our Broad Present: Time and Contemporary Culture. New York : Columbia University Press, 2014.
- [6] *Simon Z.B.* History in Times of Unprecedented Change. L.; N.Y. : Bloomsbury Academic, 2019.
- [7] *Simon Z.B.* We are History: The Outlines of a ‘Quasi-substantive’ Philosophy of History // *Rethinking History*. 2016. Vol. 20. № 2. P. 259—279.
- [8] *Simon Z.B.* History Set into Motion Again // *Rethinking History*. 2015. Vol. 19. № 4. P. 651—667.
- [9] *Runia E.* Moved by the Past: Discontinuity and Historical Mutation. New York : Columbia University Press, 2014.
- [10] *Ankersmit F.* Sublime Historical Experience. Stanford, CA : Stanford University Press, 2005.
- [11] *Nancy J.-L.* The Birth to Presence, trans. Brian Holmes et al. Stanford, CA : Stanford University Press, 1993.
- [12] *Simon Z.B.* History Manifested: Making Sense of Unprecedented Change // *European Review of History*. 2015. Vol. 22. № 5. P. 819—834.
- [13] *White H.* The Practical Past. Evanston, IL : Northwestern University Press, 2014.
- [14] *Simon Z.B.* History Begins in the Future // *The Ethos of History: Time and Responsibility*. S. Helgesson and J. Svenungsson (eds). New York : Berghahn Books, 2018. P. 192—209.
- [15] *Белов В.Н.* Введение в философию культуры. М. : Академический проект, 2008.
- [16] *Danto A.C.* Narration and Knowledge. New York : Columbia University Press, 1985.
- [17] *Badiou A.* Being and Event, trans. O. Feltham, London : Continuum, 2005.

References

- [1] Simon ZB. Why the Anthropocene Has No History: Facing the Unprecedented. *The Anthropocene Review*. 2017; 4(3):239—245.
- [2] Simon ZB. The Story of Humanity and the Challenge of Posthumanity. *History of the Human Sciences*. 2018;32:101—120. <https://doi.org/10.1177/0952695118779519>

- [3] Hartog F. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Trans. Saskia Brown. New York: Columbia University Press; 2015.
- [4] Assmann A. *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. Munich: Hanser; 2013.
- [5] Gumbrecht HU. *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*. New York: Columbia University Press; 2014.
- [6] Simon ZB. *History in Times of Unprecedented Change*. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic; 2019.
- [7] Simon ZB. We are History: The Outlines of a ‘Quasi-substantive’ Philosophy of History. *Rethinking History*. 2016;20(2):259—279.
- [8] Simon ZB. History Set into Motion Again. *Rethinking History*. 2015;19(4):651—667.
- [9] Runia E. *Moved by the Past: Discontinuity and Historical Mutation*. New York: Columbia University Press; 2014.
- [10] Ankersmit F. *Sublime Historical Experience*. Stanford, CA: Stanford University Press; 2005.
- [11] Nancy JL. *The Birth to Presence*. Trans. Brian Holmes et al. Stanford, CA: Stanford University Press; 1993.
- [12] Simon ZB. History Manifested: Making Sense of Unprecedented Change. *European Review of History*. 2015;22(5):819—834.
- [13] White H. *The Practical Past*. Evanston, IL: Northwestern University Press; 2014.
- [14] Simon ZB. History Begins in the Future. In: *The Ethos of History: Time and Responsibility*. S Helgesson and J Svenungsson (eds). New York: Berghahn Books; 2018. P. 192—209.
- [15] Belov VN. *Introduction to Philosophy of Culture*. Moscow: Academic Project; 2008. (In Russian).
- [16] Danto AC. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press; 1985.
- [17] Badiou A. *Being and Event*. Trans. O. Feltham, London: Continuum; 2005.

Сведения об авторах:

Губман Борис Львович — доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и теории культуры, Тверской государственной университет, Тверь, Россия (e-mail: gubman@mail.ru).

Ануфриева Карина Викторовна — кандидат философских наук, доцент, доцент каф. философии и теории культуры, Тверской государственной университет, Тверь, Россия (e-mail: carina-oops@mail.ru).

About the authors:

Gubman Boris L. — Dsc in Philosophy, Professor, Chair of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver, Russia (e-mail: gubman@mail.ru).

Anufrieva Karina V. — PhD in Philosophy, Assoc. Professor, Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver, Russia (e-mail: carina-oops@mail.ru).

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-153-165>

Научная статья / Research Article

Экзистенциальные основания «мистического опыта»

В.М. Найдыш✉, О.В. Найдыш

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6,
✉v.naidysh@bk.ru

Аннотация. В существующих философских интерпретациях мистического опыта (конструктивизм, эссенциализм и др.) его сущность, как правило, усматривается в особенностях «мистического знания». При этом остаются в тени ценностно-смысловые основания мистического опыта, его экзистенциальный аспект. В данной статье мистический опыт анализируется с позиций теорий предметной активности субъекта — сложившейся в отечественной психологии теории деятельности, энактивизма, концепции «жизненного мира». Показано, что сущность мистического опыта проявляется не в когнитивном, а в ценностно-смысловом, экзистенциальном отношении к миру, которое представлено двумя группами ценностно-смысловых установок. В первой выражена зависимость субъекта от сакрального объекта мистического опыта, во второй — волевая нацеленность субъекта на преодоление такой зависимости, «освоение», «обретение» сакрального объекта. Эти установки отражают двойственность потребностно-мотивационной сферы сознания, которая придает деятельности субъекта, с одной стороны, активность, энергетику, а с другой, — смысл. В мистическом опыте предметом активно-деятельного «освоения», «обретения» (которое может быть как реальным, так и виртуальным) является имагинарная «потусторонняя реальность». Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что мистический опыт является одной из форм мотивационных состояний сознания. Ее особенность в том, что она нацелена на реализацию потребности в гармонизации отношений субъекта с природной и социальной средой, обретении субъектом смысла «существования своего Я» во всегда открытом в будущее, незавершенном жизненном мире. Именно мотивационная основа придает мистическому опыту импровизационный характер, а также творческий, обновленческий потенциал (в границах чувственно-эмоционального переживания мира субъектом). В статье проанализировано также понятие смысловой реальности. Показано, что смысловые основания мистического опыта отражают индивидуально-неповторимые стороны жизнедеятельности человека, являются результатом взаимодействий множества факторов социокультурного, индивидуально-личностного характера (психологических, медицинских, фармакологических, гендерных, психиатрических и др.).

Ключевые слова: мистика, знание, смыслы, ценности, жизненный мир, опыт, эмоции, экстаз, субъект, объект

© Найдыш В.М., Найдыш О.В., 2022



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

Информация о финансировании и благодарности. Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

История статьи:

Статья поступила 26.10.2021

Статья принята к публикации 16.01.2022

Для цитирования: Найдыш В.М., Найдыш О.В. Экзистенциальные основания «мистического опыта» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 153—165. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-153-165>

Existential Foundations of the "Mystical Experience"

V.M. Naydysh✉, O.V. Naydysh

RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation,

✉v.naidysh@bk.ru

Annotation. In the existing philosophical interpretations of mystical experience (constructivism, essentialism, etc.), its essence is usually seen in the features of "mystical knowledge". At the same time, the value-semantic foundations of mystical experience and its existential aspect remain in the shadows. In this article, the mystical experience is analyzed from the standpoint of the theories of the subject's objective activity — the theory of activity (developed in Russian psychology), enactivism, and the concept of the "life world". It is shown that the essence of mystical experience is manifested not in cognitive, but in value-semantic, existential attitude to the world, which is represented by two groups of value-semantic viewpoints. In the first, the dependence of the subject on the sacred object of mystical experience is expressed, in the second — the volitional focus of the subject on overcoming such dependence, "mastering", "acquiring" the sacred object. These attitudes reflect the duality of the need-motivational sphere of consciousness, which gives the activity of the subject, on the one hand, activity, energy, and on the other, meaning. In mystical experience, the subject of active "development", "acquisition" (which can be both real and virtual) is an imaginative "otherworldly reality". The analysis allows us to conclude that mystical experience is one of the forms of motivational states of consciousness. Its peculiarity is that it is aimed at realizing the need for the harmonization of the subject's relations with the natural and social environment, the subject's finding the meaning of the "existence of his self" in an always open to the future, incomplete life world. It is the motivational basis that gives the mystical experience an improvisational character, as well as a creative, renewing potential (within the boundaries of the sensory-emotional experience of the world by the subject). The article also analyzes the concept of semantic reality. It is shown that the semantic foundations of mystical experience reflect the individually unique aspects of human life, are the result of the interactions of many factors of socio-cultural, individual-personal nature (psychological, medical, pharmacological, gender, psychiatric, etc.).

Keywords: mysticism, knowledge, meanings, values, life world, experience, emotions, ecstasy, subject, object

Funding and Acknowledgement of Sources. The paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

Article history:

The article was submitted on 26.10.2021

The article was accepted on 16.01.2022

For citation: Naydysh VM, Naydysh OV. Existential Foundations of the "Mystical Experience". *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):153—165. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-153-165>

Введение

Одна из характерных особенностей (мировой и отечественной) духовной культуры первой четверти XXI вв. — накат очередной исторической волны ремистеризации и ремифологизации сознания. Возрождаются, казалось бы, давно исчезнувшие с горизонта культуры, языческие суеверия, мантические и мистические практики, оккультизм, магия, спиритизм, колдовство; возникают различные формы неомифотворчества (например, квазинаучная мифология [1]). Атмосфера загадочности все в большей мере пронизывает сферы СМИ, рекламы, обыденное, политическое сознание; буквально у нас на глазах множатся разного рода «тайные» общества, культы, расцветает сектантство всех мастей и др. Возрастает интерес к воспроизводству различных форм ядра мистицизма — мистического опыта. Это состояние сознания, которое ощущается как высший момент концентрации и актуализации человеческой духовности и переживается личностью как проявление своих особых отношений с трансцендентной реальностью. Переживание мистического опыта объявляется ведущим фактором жизни мистика, главной целью мистического эзотеризма. При этом мистический опыт обычно сочетается с обрядово-ритуальными действиями (магические, аскетические, очистительные практики, инициации, жертвоприношения, медитация, ритмические танцы, музыка, пение и др.), которые могут стимулироваться нейроактивными препаратами (наркотики, галлюциногены, алкоголь и др.).

В этих условиях закономерно актуализируется научно-философский интерес к проблематике мистицизма, осмыслению его культурно-творческих оснований, роли и места в историческом процессе и др. Одна из ключевых загадок на этом проблемном поле — обновленческий потенциал мистицизма, который, по словам В.С. Соловьева, является формой «творческого отношения человеческого чувства к трансцендентному миру» [2. С. 152]. На наш взгляд, прояснить этот вопрос можно через анализ оснований «мистического опыта». Ведь именно он является той «элементарной клеточкой» системы мистических воззрений, в которой сконцентрированы фундаментальные отношения мистицизма с реальностью.

Мистический опыт как объект познания

История культуры полна «откровений» «избранных» личностей о пережитом ими мистическом опыте. Сопровождаемая богатейшей гаммой чувственно-эмоциональных переживаний, мистический опыт порождает вокруг

себя токи высокой духовной напряженности, задевает глубинные чувственные струны; он способен завораживать, увлекать, пленять, восхищать, а также наполнять сознание тревогой и страхом. Кульминационные моменты такого опыта («просветленное сознание», «внутреннее озарение», транс, экстаз и др.) насыщены энергетикой, волевой мощью, самозабвением, перерастающим в восторг. Наиболее известная форма кульминации — экстаз. Это сложное, многозначное, амбивалентное состояние сознания, которое сопровождается ощущением блаженства и самозабвения, перерастающими в чувство восторга, радости и восхищения, отрешенностью от пространства и времени, окружающего бытия, от общения с Другим и др. Здесь субъект ощущает себя наполненным волевой мощью, способным преодолевать время и пространство, «парить над действительностью», проникать в другие реальности («эзотерические миры»), избавиться от грехов и даже «от самое себя», т. е. стать вне или над собой. Экстаз переживается «избранной» личностью как исчезновение противоположности субъект-объектных отношений, размывание межсубъектных границ (трансперсональность), как состояние, позволяющее отождествлять себя со всем живым, Вселенной, Богом. И в тоже время экстаз парадоксален, внерационален, алогичен, сопровождается утратой самоконтроля, невыразим в языке и др.

Из содержания «откровений» следует, что мистический опыт уникален, не поддается понятийному обобщению, трудно выражаем средствами естественного языка («нет слов, в которых можно хотя бы приблизительно выразить это состояние») и др. Свои переживания мистики интерпретируют как полное преобразование собственного сознания, которое необходимо для «снятия» противоположности субъекта и объекта, «выхода» в трансперсональную духовность, где человеческое «растворяется» в божественном, и др. При этом кульминационные моменты («внезапный свет») трактуются как свидетельства результативности взаимодействия «посвященного» с трансцендентной реальностью, которая существует вне пространства, времени и причинно-следственных связей.

Мистический опыт и сопровождавшие его ритуальные практики всегда вызвали не только комплекс противоречивых чувств (восхищение, трепет, страх и др.), но и повышенный познавательный интерес. В истории культуры мистический опыт становился предметом различных когнитивных парадигм. Среди них — теологические, философские, художественно-эстетические (литературные, изобразительные, драматические, например, в форме античных и средневековых мистерий [3]), конкретно-научные и др.

В русле философско-теологических реминисценций и ретроспекций мистический опыт трактовался и как особый тип знания, способный непосредственно (интуитивно) постигать потустороннюю (трансцендентную, сакральную) реальность, а также волевым образом воздействовать на такую реальность, достигая тождества человеческого и божественного. Эмпирический материал и концептуальный инструментарий таких умозрительных схем

черпался из нескольких источников. Во-первых, это «откровения» о переживании мистического опыта особыми «посвященными» личностями. Ими полна история религии и мистицизма. Они носят характер импровизаций, в которых естественным языком, образами обыденного сознания представлены субъективные переживания субъекта такого опыта. В такие «откровения», как правило, «вплавлены» и авторские интерпретации сущности мистического опыта.

Во-вторых, это доктринальные представления религиозного сознания о характере связей человека с сакральным Абсолютом, который не доступен обычному чувственному восприятию, но постигается особым, рационально не выражаемым, аффективным переживанием. Мистический опыт — это личное и непосредственное взаимодействие человека и Абсолюта, которое является исключительным источником вдохновения и жизненной силы. Абсолют — это всегда Тайна, в которой сконцентрированы два экзистенциальных отношения: зависимость субъекта от объекта тайны и волевая нацеленность на преодоление такой зависимости [4]. Поэтому мистический опыт всегда имел двойственную трактовку. С одной стороны, религиозной, он трактовался как средство влияния божественного на человеческое через таинства, в которых усматривалось свидетельство того, что Бог дает индивиду спасительный шанс, возможность одуматься и измениться. С другой стороны, собственно мистической, в мистическом опыте предполагается не только влияние божественного на человеческое, но и обратное влияние — человеческого на божественное. Иначе говоря, направленное воздействие субъекта на Абсолют с целью получения каких-либо преференций.

В-третьих, авторские интерпретации мистического опыта всегда несли в себе следы архетипов этнокультуры, соционормативных регуляторов поведения, ценностно-смысловых установок культурных традиций, их ментальности и др. [5. С. 134—144; 6—8]. Так, например, если в западной традиции мистицизма предполагалось, что субъектом мистического опыта могут быть лишь отдельные, особо одаренные личности («посвященные»), то восточная традиция (например, суфизм) допускает, что каждый человек способен на активное самосовершенствование через мистические практики. Причем такому мистическому самосовершенствованию отдавалось предпочтение перед сознательной бездеятельностью, т. е. фатализмом.

В середине XIX в., в общем русле становления («позитивных») социально-гуманитарных наук, происходит поворот от философско-теологического к конкретно-научному анализу мистицизма, в котором мистический опыт рассматривается как измененное состояние сознания (со своей особой динамикой, различными этапами и др.) [9]. Отдельная отрасль — исследования обрядово-ритуальных аспектов мистического опыта, возможностей их использования при разработке психотехник прикладной психологии. Здесь особое внимание уделялось таким психопрактикам, как гипнотизм, «детектор лжи», нейролингвистическое программирование (НЛП), методы

трансперсональной психологии, нацеленные на искусственные измененные состояния сознания (с помощью нейроактивных препаратов — фармакологических, наркотических, галлюциногенных и др.) и др. Вместе с тем, в области исследований «мистического опыта» еще остается немало «белых пятен». Так, все еще остаются полисемантическими, неопределенными многие базовые понятия и категории анализа мистического опыта. Вплоть до того, что некоторые авторы предлагают вообще отказаться от термина «мистицизм» [10. С. 7]. Нет ясности и в проблеме оснований мистического опыта.

Проблема оснований мистического опыта

В настоящее время в понимании оснований мистического опыта противостоят друг другу два основных подхода — конструктивизм и эссенциализм [11]. В основе конструктивизма — тезис о «смысловом зазоре» между переживаниями субъекта мистического опыта и их авторской интерпретацией, которая опирается на обыденное, стихийно-эмпирическое сознание и выражается в естественном языке. Такая интерпретация представляет собой «мозаику» из наглядных образов и смыслов личного опыта, круга усвоенных мистиком мировоззренческих и идеологических идей, его экзистенциальных ожиданий, настроений, в том числе сиюминутных и случайных, и др. Она является результатом социально-культурной детерминации сознания, психики индивида, преломленной сквозь призму его жизнедеятельности, которая всегда уникальна и неповторима. Из этого сторонники конструктивизма делают вывод, что мистический опыт не имеет онтологических оснований и ничем не отличается от любого другого человеческого опыта. А представления о наличии особых закономерностей мистического опыта порождены текстами, в которых они описываются и интерпретируются «избранными» личностями. Однако текст — это «семантическое событие» [12. Р. 216], явление семантической реальности, которая находится в сложных противоречивых отношениях с объективной реальностью. Потому нарративы мистического опыта, его реконструкции на основе письменных источников нужно рассматривать как иллюзии, «пустые конструкты», которым не соответствуют никакие онтологические референты [13; 14].

Конструктивизму противостоит эссенциализм, который исходит из наличия в мистическом опыте объективных закономерностей (интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли, невыразимость, утеря ощущения пространства и времени; парадоксальность и др.), за которыми скрыта онтологическая основа мистического отношения к миру. Существует несколько трактовок такой основы. Наиболее распространена позиция, связывающая онтологию мистического опыта с сакральной, трансцендентной «потусторонней реальностью». Доказательство ее существования усматривается в присущей избранным личностям «жажде» такой реальности («сердце к сердцу говорит»). Поэтому избранным личностям и «приходят послания» «из мира Абсолютной Жизни, Абсолютной Красоты, Абсолютной Истины вне границ

времени и пространства, — сообщения, которые большинство из нас переводит (неизбежно искажая) на язык религии, красоты, любви или страдания» [15. С. 34].

Кроме того, во вневероисповедных формах мистицизма сложились концепции, усматривающие основания мистического опыта в биологической или психологической организации человека. Биологическая интерпретация аргументируется тем, что мистический опыт существенно зависит от стимуляторов (медицинских, фармакологических, психоделических и др.), от состояния нервной системы (ее нормы или патологии) и др. Одним из вариантов является т. н. редукционистская концепция мистицизма, в которой мистический опыт трактуется как непосредственное следствие воздействия психоделических веществ [16—19]. Психологические интерпретации связывают онтологические основания мистического опыта со структурно-функциональными особенностями нервной системы, мозга. Так, например, указывают на существование независимой от культуры (не вполне определенной) «фундаментальной человеческой психофизиологической структуры», активность которой порождает мистический опыт [20].

Множественные попытки преодолеть оппозицию конструктивизма и эссенциализма обычно опираются на понимание мистического опыта как особого знания. Это знание, которое опирается не на логику, а на переживание «акта единения» с потусторонней реальностью; оно не сводится «а) к впечатлениям органов чувств; б) к какому бы то ни было умственному процессу; в) к раскрытию содержания нормального сознания» [15. С. 34]. Такое знание является не отражением чувственной реальности (в образно-понятийных формах), а ее «непосредственным переживанием»; оно «покидает сугубо интеллектуальную сферу и принимает устойчивую форму личной страсти» [15. С. 33]. Мистическое знание — это такое знание, в котором смысл доминирует над содержанием образа, когнитивная составляющая подчинена ценностно-смысловой. Такое «любимое, обретаемое, живое» [15. С. 35] знание по сути является «игрой смыслов». Иначе говоря, мистический опыт следует характеризовать как состояние сознания, в котором доминирует не когнитивное, а экзистенциальное отношение к миру, а основания мистического опыта искать не в особенностях мистического знания, а в ценностно-смысловом, экзистенциальном отношении субъекта к реальности.

Как можно конкретизировать понятие экзистенциальных оснований мистического опыта? На наш взгляд, теоретико-методологической базой такого анализа могут выступать философские теории активности субъекта — психологическая теория деятельности (С.Л. Рубинштейн [21], А.Н. Леонтьев [22], П.Я. Гальперин [23] и др.), энактивизм (Ф. Варелы, У. Матурана [24]), концепция «жизненного мира» Я. фон Икссюля [25], открывшая концептуальные пути решения проблемы теоретического моделирования оснований смысловой реальности.

Понятие смысловой реальности

Прояснению проблемы смысловой реальности в значительной мере способствовали идеи и понятия теории совершенства биологического организма Я. фон Икскюля. Эта теория базировалась на представлении, что критерии биологического совершенства нужно искать не в естественном отборе, а на пути сравнения «структурного плана организма» (т. е. его анатомической, морфологической, физиологической организации) с тем, как такой план реализован конкретным биологическим видом [26]. (Здесь заметно идейное влияние катастрофизма Ж. Кювье). Поскольку жизнедеятельность организма направлена на удовлетворение потребностей и определяется его структурной организацией, то организм «выкраивает» для себя в окружающей природной среде «срезы» (фрагменты, области), на которые он способен непосредственно воздействовать, и в которых сосредоточено все необходимое для его жизнедеятельности. Такие «срезы», области природной среды составляют «жизненный мир или внешний мир животного» (Umwelt). Биологический организм выступает частью «жизненного мира», а «жизненный мир» — моментом жизнедеятельности организма [26].

Понятие «жизненного мира» Я. фон Икскюль дополняет понятием «внутреннего мира» организма (Innenwelt), являющегося нейромоделью объективной реальности, которая направляет действия организма, его взаимодействия со средой. Во внутреннем мире Я. фон Икскюль выделяет две подсистемы. Во-первых, подсистему, обеспечивающую восприятие характеристик жизненного мира (Merknetz). Во-вторых, подсистему эффекторов, аппарата действия, которым организм воздействует на внешний мир (Wirknetz). Эти подсистемы являются звеньями единой замкнутой цепи, функционального круга (Funktionkreis) [26]. При переходе от аппарата восприятия к аппарату действия необходимо сначала выбрать определенную эффекторную программу действий в отношении воспринимаемого объекта. Эту задачу и решает функциональный круг. Его главная функция — учет соответствия или несоответствия определенной эффекторной программы действий содержанию воспринимаемого объекта. Именно в функциональном круге зарождается смысловая реальность [26].

С точки зрения теории Я. фон Икскюля, смысл — это состояние «внутреннего мира» организма, которое обеспечивает соответствие внешней среды обитания внутреннему миру (структурному плану) организма. Отдельные элементы жизненного мира (как реальные, так и имагинарные) приобретают интегративное (эмержентное) свойство — смысл, в котором закодирована их функция в системе жизненного мира [4]. Смысловая реальность связывает «жизненный мир» и «внутренний мир» (перцептивную и эффекторную системы, восприятие и действие) и придает жизнедеятельности организма способность избирательности. Можно также определить смысловую реальность как особое потребностно-мотивационное состояние организма, обеспечивающее соответствие внешней среды обитания внутреннему миру

(структурному плану) организма. Воспроизводство такого состояния активностью функционального круга наделяет жизненный мир смыслами, представляет организму его жизненный мир как смысловую реальность [26].

Концепция жизненного мира применима и к человеку. (В XX в. она получила в свое развитие в феноменологии, философской антропологии, эволюционной эпистемологии и др.). Жизненный мир человека отличается прежде всего тем, что включает в себя деятельность сознания и ее результаты, т. е. систему культуры, материальной и духовной. В том числе и, созданные воображением, субъективизированные образы реальности («имагинарную реальность»). Кроме того, жизненный мир человека постоянно расширяется (обогащается новыми элементами, компонентами, связями между элементами и др.), всегда незавершен и «открыт» в будущее, требует особой деятельности для обеспечения своей целостности, внутреннего единства. Открытость в будущее и незавершенность жизненного мира могут осознаваться субъектом как отчуждение от мира, отсутствие (или утеря) смысла «существования собственного Я». Тогда и возникает потребность субъекта в гармонизации своих отношений с природной и социальной средой. В такой потребности коренится онтологическая основа мистического опыта.

Мотивационная основа мистического опыта

Бытие человека двойственно. С одной стороны, он противостоит миру как особая, наделенная сознанием, «сверхприродная» часть бытия, а с другой — «вживлен» в мир [4], его существование невозможно без устойчивых связей с природной средой, т. е. без потребностей. Они являются стержнем жизненного мира, центрируют связи и отношения элементов системы жизненного мира. Их выражением выступают эмоции, аффекты, чувства. Потребности находятся в двойственном отношении к миру. С одной стороны, они несут в себе побуждение к деятельности, активность, энергетику субъекта. С другой — придают активности субъекта смысл, выполняют сигнально-регулирующую функцию. Двойственность потребностей определяет формирование двух групп экзистенциальных смыслов, пронизывающих собой духовный мир субъекта. В одной выражена зависимость субъекта от элементов жизненного мира, которая переживается субъектом как необходимость (нужда). В другой — волевое стремление субъекта преодолеть такую зависимость, желание «обрести» такие элементы, т. е. превратить их в условие собственного существования. Многовариантное взаимодействие этих экзистенциальных смыслов порождает различные состояния сознания, в том числе и те, которые характеризуются высокой чувственно-эмоциональной напряженностью. Одним из них таких состояний является и мистический опыт с его экзистенциальными ощущениями «выхода» сознания в «до (пред) бессознательные» глубины реальности.

Можно выделить две важнейшие экзистенциальные предпосылки мистического опыта. Во-первых, наличие образа сакральной «потусторонней

реальности». Сакральность предполагает зависимость субъекта от объекта образа, поэтому образ «потусторонней реальности» рано или поздно становится элементом жизненного мира. Во-вторых, установка на «обретение», активное «освоения» потусторонней реальности. Для этого образу «потусторонней реальности» должен быть придан смысл такого элемента жизненного мира, в котором субъект ощущает острую потребность (нужду). Реализация такой потребности направляет деятельность субъекта на освоение и «обретение» сакрального. На этом пути особую роль играет мотивационный этап деятельности. Потребность перерастает в мотив, когда субъект обнаруживает (воспринимает или осознает) существование (в границах «жизненного мира») предмета (не важно, реального или имагинарного), способного удовлетворить его потребности. Мотив является непосредственным побуждением к деятельности по «присвоению» такого предмета и придает ей общий смысл. Но мотив не определяет конкретных черт деятельности; они определяются целью. Как отмечал А.Н. Леонтьев, «генетически исходным для человеческой деятельности является несовпадение мотивов и целей» [22. С. 201].

Путь от мотива к цели — ключевой момент становления любой формы деятельности, процесс формирования ее оснований. Он носит конструктивный, творческий, неоднозначный, нелинейный, вариативный характер и порождает целое «поле» мотивационных состояний сознания. Одним из них является мистический опыт. Именно мотивационная основа мистического опыта придает ему импровизационный характер, а также тот обновленческий, творческий потенциал (в границах чувственно-эмоционального переживания мира субъектом), на который обращал внимание В.С. Соловьев.

Заключение

Таким образом, мистический опыт может быть определен как одно из мотивационных состояний сознания, порождаемое потребностью в гармонизации отношений субъекта с его средой (природной и социальной), преодолении отчуждения от мира, обретении смысла своего существования в (открытом в будущее и всегда незавершенном) жизненном мире. Особенности мистического опыта в том, что его предметом выступает не чувственно данный, а имагинарный объект, в нем не разделены реальное и воображаемое, чувственно-образное и абстрактно-понятийное, эмоциональное и когнитивное. Основанием мистического опыта является не когнитивная, а смысловая реальность. При этом, смыслы мистического опыта носят субъективный характер, непосредственно базируются на индивидуально-неповторимых сторонах жизнедеятельности человека, порождаются в жизненно-бытийных обстоятельствах под воздействием множества факторов как социокультурного, так и индивидуально-личностного характера (психологических, медицинских, фармакологических, гендерных, психиатрических и др.). Особенно успешно мистическое смыслообразование протекает в условиях, когда субъект не только стремится к немедленному снятию своего отчуждения от мира,

но при этом еще и не заинтересован в объективном отражении реальности, его устраивает «растворение» образа реальности в собственных переживаниях, за которыми скрываются мотивы и цели его жизнедеятельности.

Список литературы

- [1] *Найдыш В.М., Гнатик Е.Н., Данилов В.Н. и др.* Наука и квазинаука. М. : Альфа-М, 2008.
- [2] *Соловьев В.С.* Кризис западной философии // В.С. Соловьев. Соч.: в 2 т. Т. II. М. : 1988.
- [3] *Naidysh V.M.* Hellenic theology of early classical period // *RUDN Journal of Philosophy*. 2020. Т. 24. № 4. С. 669—680. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-669-680>
- [4] *Найдыш В.М.* Экзистенциальные основания тайнотворчества // *Вопросы философии*. 2020. № 4. С. 31—40. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-4-31-40>
- [5] *Найдыш В.М., Найдыш О.В.* Цивилизация и рациональность. Очерки по философии мифологии. М. : Русайнс, 2020.
- [6] *Otto R.* *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature or Mysticism /* Trans. by B.L. Bracey and R.C. Payne. N.Y. : Macmillan, 1972 [1926].
- [7] *Butler E.C.* *Western Mysticism: The Teaching of Saints Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life.* New York : E. P. Dutton, 1923.
- [8] *Inge W.R.* *Christian Mysticism.* New York : Living Age, 1956 [1899].
- [9] *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы. М. : ИФРАН, 2014.
- [10] *Торчинов Е.А.* Путь запредельного. Религии мира. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб. : Пальмира, 2017.
- [11] *Стобер М.* Компаративные исследования мистицизма // *Философия религии: аналитические исследования*. 2017. Т. 1. № 1. С. 46—87.
- [12] *Sells M.A.* *Mystical Languages of Unsayng.* Chicago : University of Chicago Press, 1994.
- [13] *Penner H.H.* *The Mystical Illusion // Mysticism and Religious Traditions /* Ed. by S.T. Katz. New York : Oxford University Press, 1983. P. 89—116.
- [14] *Katz S.T.* *Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis /* Ed. by S.T. Katz. New York : Oxford University Press. 1978. P. 22—74.
- [15] *Андерхилл Э.* Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев : София, 2000.
- [16] *Leuba J.H.* *The Psychology of Religious Mysticism.* London : Routledge and Kegan Paul, 1972 [1925].
- [17] *Huxley A.* *The Doors of Perception and Heaven and Hell.* New York: Perennial Classics, 2004 [1954].
- [18] *Smith H.* Do drugs have religious significance? // *Paths Beyond Ego: The Transpersonal Vision* Ed. Frances Vaughan, Roger Walsh. Penguin Publishing Group, 1993. P. 120—140.
- [19] *Strassman R.* *DMT. The Spirit Molecule. Revolutionary Research in the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Rochester, VT : Park Street Press, 2001.
- [20] *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology and Philosophy /* Ed. by R.K.C. Forman. New York : Oxford University Press, 1998.
- [21] *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. СПб. : Питер, 2002.
- [22] *Леонтьев А.Н.* Лекции по общей психологии. М. : Смысл, 2000.
- [23] *Гальперин П.Я.* Лекции по психологии. М. : Книжный дом «Университет». Высшая школа, 2002.

- [24] Maturana H.R., Varela F.J. *El Arbol del Conocimiento: Las Bases Biologicas del Conocer Humano*. Santiago : Editorial Univ., 1984.
- [25] Uexküll J. von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin : Verlag von Julius Springer, 1909.
- [26] Найдыш О.В. Смысловая реальность и мифотворчество // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь). Севастополь : Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 158—161.

References

- [1] Naidysh VM, Gnatik EN, Danilov VN, et al. *Science and quasi science*. Moscow: Alpha-M Publ.; 2008. (In Russian).
- [2] Solovyov VV. The crisis of Western philosophy. In: Solovyov VS. *Works in 2 vols*. Vol. II. Moscow: Mysl' Publ.; 1988. (In Russian).
- [3] Naidysh VM. Hellenic theology of early classical period. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020;24(4):669—680. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-669-680>
- [4] Naidysh VM. Existential Foundations of Mystery Creativity. *Voprosy Filosofii*. 2020;(4):31—40. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-4-31-40> (In Russian).
- [5] Naidysh VM, Naidysh OV. *Civilization and rationality. Essays on the philosophy of mythology*. Moscow: Ruscience; 2020. (In Russian).
- [6] Otto R. *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature or Mysticism*. New York: Macmillan; 1972 [1926].
- [7] Butler EC. *Western Mysticism: The Teaching of Saints Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. New York: E. P. Dutton; 1923.
- [8] Inge WR. *Christian Mysticism*. New York: Living Age; 1956 [1899].
- [9] Malevich TV. *Theories of mystical experience: historiography and prospects*. Moscow: IFRAN; 2014. (In Russian).
- [10] Torchinov EA. *The Path of the beyond. Religions of the world. Psychotechnics and transpersonal states*. Saint Petersburg: Palmyra; 2017. (In Russian).
- [11] Stoeber M. The Comparative Study of Mysticism. *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2017;1(1):46—87.
- [12] Sells MA. *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: University of Chicago Press; 1994.
- [13] Penner HH. *The Mystical Illusion*. In: Katz ST, editor. *Mysticism and Religious Traditions*. New York: Oxford University Press; 1983. P. 89—116.
- [14] Katz ST. *Language, Epistemology, and Mysticism*. In: Katz ST, editor. *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press; 1978. P. 22—74.
- [15] Underhill E. *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*. New York: The Noonday Press; 1955 [1910].
- [16] Leuba JH. *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Routledge and Kegan Paul; 1972 [1925].
- [17] Huxley A. *The Doors of Perception and Heaven and Hell*. New York: Perennial Classics; 2004 [1954].
- [18] Smith H. Do drugs have religious significance? In: Vaughan F, Walsh R, editors. *Paths Beyond Ego: The Transpersonal Vision*. New York: Penguin Publishing Group; 1993. P. 120—140.
- [19] Strassman R. *DMT. The Spirit Molecule. Revolutionary Research in the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Rochester, VT: Park Street Press; 2001.

- [20] Forman RKC, editor. *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology and Philosophy*. New York: Oxford University Press; 1998.
- [21] Rubinstein SL. *Basics of General Psychology*. Saint Petersburg: Peter Publ; 2002. (In Russian).
- [22] Leont'ev AN. *Lectures on General psychology*. Moscow: Smysl Publ.; 2000. (In Russian).
- [23] Galperin PYa. *Lectures on psychology*. Moscow: Book House "University", High school; 2002. (In Russian).
- [24] Maturana HR, Varela FJ. *El Arbol del Conocimiento: Las Bases Biologicas del Conocer Humano*. Santiago: Editorial University; 1984. (In Spanish).
- [25] Uexküll J von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag von Julius Springer; 1909. (In German).
- [26] Naydysh OV. Meaningful Reality and Mythmaking. In: *Myth in history, politics, culture* [Electronic resource]. Collection of materials of the 3 rd International scientific interdisciplinary conference (June 2019, Sevastopol). Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University; 2019. P. 158—161. (In Russian).

Сведения об авторах:

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

Найдыш Ольга Вячеславовна — кандидат философских наук, преподаватель кафедры онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: olga.naydysh@bk.ru).

About the authors:

Naidysh Viacheslav Mikhailovich — DSc in Philosophy, Professor of the Department of Ontology and Epistemology, Peoples Friendship University of Russia, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: v.naidysh@bk.ru).

Naidysh Olga Viacheslavovna — Candidate of Philosophy, Department of Ontology and Epistemology, Peoples Friendship University of Russia, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: olga.naydysh@bk.ru).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-166-177>

Научная статья / Research Article

Становление нового конфуцианства в 40-х гг. XX в. в рамках дискуссии «западников» и постнеоконфуцианцев

В.И. Черных✉

Российский университет дружбы народов (РУДН),
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6,
✉chernykh_vi@rudn.ru

Аннотация. Статья посвящена обзору наиболее значимых положений философской мысли в Китае, начиная с XIX в. и до 40-х гг. XX в. Автор последовательно рассматривает взгляды западных и китайских интеллектуалов, которые внесли свой вклад в становление основной проблематики нового, или современного конфуцианства. Не менее важным аспектом представляется влияние исторических событий, которые произошли в период с XIX в. В частности, в ходе двух Опиумных войн (1840—1842 гг. и 1856—1860 гг.) и политики самоизоляции, проводимой маньчжурским двором, династия Цин бросала вызов торговым интересам европейских колониальных держав, а сокрушительные поражения, которые потерпел Китай в ходе этих войн, знаменовали собой два немаловажных явления: заключение неравноправных договоров с державами-победительницами и дискредитацию правящей династии. Подобные обстоятельства вынуждали китайское общество обращать внимание на сложившееся положение дел и задаваться соответствующими вопросами, еще более насущными оттого, что результаты Опиумных войн больно ударили по привычным представлениям китайцев о своем государстве. Как результат — Поднебесная столкнулась с кризисом, который необходимо было преодолеть (этим многие китайские мыслители занимаются до сих пор). Уже к концу XX в. постепенно начинает складываться иное восприятие китайской традиции, идет постепенный отход от слепого подражания образцам западной мысли и дальнейшее переосмысление основных положений китайской философии, уже исходя из устоявшегося современного дискурса и поиска общих точек соприкосновения в интеркультурном диалоге Восток — Запад.

Ключевые слова: постнеоконфуцианство, новое конфуцианство, Маттео Ричи, Опиумные войны, Кан Ювэй, эра милитаристов, диалог культур

История статьи:

Статья поступила 23.10.2021

Статья принята к публикации 20.01.2022

© Черных В.И., 2022



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

Для цитирования: Черных В.И. Становление нового конфуцианства в 40-х гг. XX в. в рамках дискуссии «западников» и постнеоконфуцианцев // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 166—177. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-166-177>

The Formation of a New Confucianism in the 40s of the XX Century in the Framework of the Discussion of "Westernizers" and Post-Confucians

Varvara I. Chernykh✉

RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation,
✉chernykh_vi@rudn.ru

Abstract. The article is devoted to the review of the most significant provisions of philosophical thought in China, starting from the XIX century and up to the 40s of the XX century. The author examines the views of both Western and Chinese intellectuals who have contributed to the formation of the new or modern Confucianism main issues. One of the most important aspect is the influence of historical events that have occurred since the XIX century. For example, the two Opium Wars (1840—1842 and 1856—1860) and the policy of self-isolation pursued by the Manchu court, the Qing dynasty challenged the trade interests of the European colonial powers, and the crushing defeats suffered by China during these wars marked two important phenomena: the conclusion of unequal treaties with the victorious powers and the ruling dynasties discrediting. Such circumstances forced Chinese society to pay attention to the current state of affairs and therefore ask relevant questions, even more urgent from the fact that the results of the Opium Wars changed the usual ideas of the Chinese about their statehood. As a result — China faced a crisis that needs to be overcome (some of the intellectuals in China still try to find the most comprehensive way to effectively overcome it). Gradually, a different perception of the Chinese tradition begins to take shape in the XX century. The author notices a gradual break from blind imitation of Western thought patterns to a further rethinking of the main Chinese philosophy provisions that already proceeding from the established modern discourse and the search for common points of contact in the East-West intercultural dialogue.

Keywords: Post-Confucianism, New Confucianism, Matteo Ricci, Opium Wars, Kang Yuwei, the era of militarists, dialogue of cultures

Article history:

The article was submitted on 23.10.2021

The article was accepted on 20.01.2022

For citation: Chernykh VI. The Formation of a New Confucianism in the 40s of the XX Century in the Framework of the Discussion of "Westernizers" and Post-Confucians. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):166—177. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-166-177>

Прежде всего стоит отметить, что и правящие круги Китая, и само китайское общество XIX в. относилось к идее заимствований зарубежных достижений с очень большой опаской, в силу чего, во-первых, ознакомление

с опытом западных держав находилось под жестким контролем императорской власти, а во-вторых, область контактов ограничивалась, в основном, научно-технической сферой. Естественным следствием этого было то, что гуманитарная сфера и, в частности, ознакомление с европейской философией оставалась вне этих контактов [1]. Тем не менее социокультурное взаимодействие набирало с течением времени свои обороты, чему способствовала деятельность христианских миссионеров и обращенных в христиан подданных империи [2]. Важно отметить тот подход, который был избран этими миссионерами во главе с *Маттео Риччи* (Ли Ма-Доу, 利瑪竇, 1552—1610 гг.); им была осознана вся сложность Китая как цивилизации со своей специфической культурой, которая порой не находила аналогов среди известных на тот момент народов. А потому под влиянием Маттео Риччи миссия начиналась с диалога, выстраиваемого с опорой на культурные и философские традиции Поднебесной. Параллельно с этим велось постепенное ознакомление китайской интеллектуальной элиты с базовыми основами европейской мысли. Так, усилиями миссионеров и обращенных китайцев был совершен перевод частей «Органона» Аристотеля на китайский язык [3. Р. 22, 973, 980].

Описанный выше пример является иллюстрацией того, как постепенно налаживался упомянутый диалог между Востоком и Западом. Однако этот процесс протекал медленно и не оказывал радикального влияния на конфуцианскую мысль того времени. На тот момент это философское учение находилось на стадии развития, которую в исследовательской литературе принято называть «неоконфуцианством», а среди нескольких неоконфуцианских школ доминирующее положение занимала «школа Лу-Вана» (осн. Лу Цзуань и Ван Янмин) [5]. Несмотря на постепенное появление новых текстов по европейской философии на китайском языке, в рамках этой школы по-прежнему предпочитали концентрироваться на полемике с даосизмом и чань-буддизмом.

Ситуация изменилась в ходе двух Опиумных войн (1840—1842 гг. и 1856—1860 гг.); политика самоизоляции, проводимая маньчжурским двором династии Цин, бросала вызов торговым интересам европейских колониальных держав, а сокрушительные поражения, которые потерпел Китай в ходе этих войн знаменовали собой два немаловажных явления: заключение неравноправных договоров с державами-победительницами и дискредитацию правящей династии. Подобные обстоятельства вынуждали китайское общество обращать внимание на сложившееся положение дел и задаваться соответствующими вопросами, еще более насущными оттого, что результаты Опиумных войн больно ударили по привычным представлениям китайцев о своем государстве как Поднебесной империи, окруженной варварами [5].

К концу XIX в. мысль о катастрофическом отставании Китая от европейских держав была самоочевидной. С одной стороны, это вынуждало обращать еще более пристальное внимание на достижения иностранных государств, но с другой стороны, наличие откровенно враждебного отношения к

победителям в Опиумных войнах сводили масштабы заимствований практически к минимуму [5]. В свою очередь, это порождало волны народного недовольства против правящей династии. Все вышеперечисленное в итоге сложилось в полноценный кризис, который уже не ограничивался положением Китая как *de facto* колонии европейских держав или закрытым характером Императорского Двора. Для представителей китайской интеллектуальной элиты стал очевиден комплексный характер сложившегося к концу XIX — началу XX в. кризиса Империи Цин.

С этого времени можно отсчитывать своеобразный «поворот» неоконфуцианской мысли к западной философии. Первоначально господствовал ставший уже привычным подход ограниченного заимствования «заморских достижений» (*янью юньдун*, 洋务运动), который должен был бы в теории стать основой для последующего «самоусиления» (*цзыцян юньдун*, 自强运动) государства. Однако события Опиумных войн наглядно продемонстрировали несостоятельность подобных воззрений, что подтолкнуло ряд неоконфуцианских мыслителей к переходу на более радикальные (по сравнению с традиционными) позиции [7]. Среди них следует указать на персоналии *Линь Цзэсюэя* (林则徐, 1785—1850), *Гун Цзычжэня* (龚自珍, 1792—1841 и *Вэй Юаня* (魏源, 1794—1856). Хотя в рамках уже сложившейся традиции они продолжали мыслить главным образом о необходимости твердо придерживаться конфуцианского канона, однако они же признали неизбежность серьезных перемен в политико-правовой и экономической сферах жизни Поднебесной [7]. Например, отходя от традиционного акцента на гуманизм, эти ученые допускали важность для правителя более жесткого подхода к управлению, включая новую кодификацию законов, а также неотвратимое наказание за их нарушение [5]. Новым исследовательским полем для неоконфуцианцев того периода стали общественные и экономические вопросы, ответ на которые искали в канонических конфуцианских текстах [8]. Более того, интерпретации этих текстов стали более неортодоксальными; так, Гун Цзычжэнь позволил себе открыто не согласиться с автором трактата «Мэн-цзы» и поддержать его оппонента, Гао-цзы, в вопросе об антропологии человека и характере его природы [8]. Важным следствием данного подхода являлся возврат к раннеконфуцианской модели «изначально нейтральной природы», чье развитие в ту или иную сторону зависело от своевременных усилий человека. И эта же модель экстраполировалась неоконфуцианцами на ситуацию в Поднебесной, которая, по их мнению, требовала своевременного вмешательства. Укажем также на пример Вэй Юаня, который подводил под вышеописанные положения неоконфуцианскую космологическую модель, разработанную еще в рамках школы Лу-Вана [9]. Согласно его воззрениям, движение космической энергии *ци* характеризуется постоянным процессом изменений, которые никогда не прекращаются. Данный процесс имеет своим единственным следствием «сгущение» *ци*, которое и становится первоосновой для возникновения всех вещей, причем эти вещи с самого начала возникают в виде бинарных

противоположностей друг другу. Более того, несмотря на оппозиционный характер, сущности вещей могут одновременно взаимопроникать друг в друга или даже взаимозамещаться. Исходя из этой космологической картины, Вэй Юань делал вывод об аналогичности ситуации в отношениях между людьми; установление социальной иерархии нуждается в обязательном наличии противоположностей. Иными словами, ни совершенномудрый муж, ни низкий человек не могут существовать без друг друга [6]. Как итог, Вэй Юань приходил к выводу о необходимости свободного творчества в деле самосозидания человека, результатом чего являлось постижение как своего положения, так и положения его ближнего, а это в свою очередь создавало поле для социального взаимодействия [6. С. 445—447.].

Параллельно развитию неоконфуцианства в Китае начался процесс мощной интеллектуальной вестернизации, выраженной в появлении переводов важнейших западных трудов, в т. ч. и по политической теории, на китайском языке. Так, перу Янь Фу (严复, 1854—1921) принадлежали первые переводы трудов Д.С. Милля, Т. Гексли и Ш. Монтескье [10]. Знакомство с современными идеями заложили основу для нарастания критики со стороны молодых китайских интеллектуалов в адрес монархических институтов Империи Цин, на замену которым предполагалось установление парламентской республики. Однако это вызвало возражения со стороны тех же неоконфуцианцев, которые, несмотря на все свое «новаторство» не могли отказаться от идеала «правителя-вана» (王); не отрицая важности народного представительства и идеи составления общенациональной конституции, неоконфуцианцы оставались убеждены, что реальная власть Сына Неба должна была покоиться в основном на бюрократах из числа совершенномудрых. Разумеется, подобные воззрения не могли удовлетворить чаяний сторонников республиканизма в Китае, и это ознаменовало возникновение острой интеллектуальной конкуренции между неоконфуцианцами и т. н. «западниками», т. е. сторонниками вестернизации Китая. Черту дебатам подвела Синьхайская Революция 1911 г., закончившаяся свержением маньчжурской династии Цин и установлению Китайской Республики. Несмотря на дальнейшие политические и социальные пертурбации последующей «эры милитаристов» (вплоть до 1928, когда НРА во главе с Чан Кайши смогла подчинить большинство местных военачальников), данный временной отрезок характеризовался стремительным падением авторитетности и престижа неоконфуцианской мысли среди китайских интеллектуалов; неоконфуцианство стало рассматриваться как эталон ретроградства [10].

Кризис неоконфуцианства школы Лу-Вана под напором «западнической» критики становился очевидным и для самих неоконфуцианцев. Импульс к пересмотру положений этой школы был задан Кан Ювэем (康有为, 1858—1927), указавшим на сильную зависимость цинского неоконфуцианства от анти-даосской и анти-буддистской полемики; акцент на интеллектуальное противостояние с китайским буддизмом (чань-буддизмом)

обернулось в действительности, по мысли Кан Ювэя, некритическим заимствованием буддистской мысли и сделало мысль школы Лу-Вана довольно однобокой и слабо приспособленной для вызовов с других сторон [8]. При этом решение сложившейся проблемы представлялось довольно традиционным, а заключалось в «возврате» к очередной «традиции», которая на этот раз представлялось в виде ханьского этапа развития философии конфуцианства. Однако Кан Ювэй полагал, что требовалось не просто вернуться к нормам ханьского конфуцианства (как еще «незамутненного» встречей с буддизмом), но и переосмыслить этот самый этап развития [10]. Более того, Ювэй практически подверг его итоги своеобразной ревизии; обратив внимание на имевшие место в 51 г. до н. э. и в 79 г. н. э. диспуты между сторонниками «школы текстов старых/древних знаков» и сторонниками «школы текстов новых знаков», он пришел к выводу о том, что в действительности победа была за вторыми (*цзинь вэнь*, 今文) [10], хотя дальнейший ход истории развития конфуцианства показал обратное. Так или иначе, но именно ханьское конфуцианство, причем в интерпретации «школы новых знаков», признавалось Кан Ювэем в качестве некоего эталона, к которому должны вернуться сами конфуцианцы [15]. В качестве примера для подражания он указывал на фигуру ханьского мыслителя Дун Чжуншу, предпринявшего попытку модернизации конфуцианства в условиях единого государства. Однако замысел Кан Ювэя не нашел горячего отклика ни в среде неоконфуцианцев, ни тем более среди «западников». Серьезным минусом обращения к наследию Дун Чжуншу виделось то, что тот сам подводил положения конфуцианства под натурфилософские учения (например, учения о 5 стихиях) [16], что явно вызывало сомнения в «чистоте» ханьского конфуцианства. Однако было и другое следствие из данной ситуации, а именно — принципиальная способность конфуцианской мысли адаптироваться к различным условиям, что делало ее весьма гибкой. При этом речь не идет о синтезировании в нечто принципиально новое; «сердцевина» конфуцианского учения, выраженная в акценте на этическую составляющую во взаимодействии между людьми, оставалась неизменной. Таким образом, в XX в., несмотря на потерю доминирующего положения, конфуцианство продолжало развиваться, создав предпосылки для возникновения уже «нового конфуцианства» (*синь жусюэ*, 新儒学).

В отличие от предшествовавшего неоконфуцианства школы Лу-Вана новое конфуцианство в еще большей степени озабочено проблемой поиска сходств и различий между философской мыслью Востока и Запада, а также попытками «наведения мостов» между ними; немаловажную роль в данном обстоятельстве сыграл «спор о науке и метафизике» (*кэсюэ юй сюаньсюэ луньчжань*, 科学与玄学论战, 1923 г.) [18]. Данный спор так же протекал между сторонниками конфуцианской мысли и сторонниками западных философских учений из числа китайцев. Результаты этой дискуссии неоднозначны. С одной стороны, сторонники вестернизации вновь одержали вверх над приверженцами конфуцианской мысли, что способствовало дальнейшей

стереотипизации восприятия учения Конфуция как «косного» и «закрытого» от учета тех достижений, которые наука совершила к тому времени. Но с другой стороны, и здесь автор солидаризируется с мнением Е.В. Середкиной, взгляд на конфуцианство как на исключительно традиционалистское философское направление поверхностен; Восток обладает собственным социоприродным путем развития, устойчивость которого обеспечивается его культурными установками, основанными на их трансформации из ценностей путем интеллектуальной рациональности [20]. Именно рациональное, а не «слепое поклонение» традициям прошлого в действительности делает конфуцианскую мысль, как уже упоминалось выше, хорошо адаптируемой к установкам иных философских течений.

Немаловажно также упомянуть существенный вклад в развитие конфуцианской проблематики, который внес Сюн Шили (熊十力, 1885—1968). Будучи сторонником реконструкции конфуцианской философской мысли, он был убежден, как и некоторые другие китайские интеллектуалы, что причина кризиса в Поднебесной заключается в утрате современными ему конфуцианцами понимания истинного пути (*дао*, 道), что послужило причиной распространения западных учений на территории Китая. Хотя этот явно антизападный выпад не укладывается в акцент на диалогичность между Востоком и Западом внутри нового конфуцианства, тем не менее он важен признанием нахождения конфуцианской мысли в кризисе; по мнению Сюн Шили, утрата дао повлекла за собой забвение таких важных тем, как «милосердие» и «справедливость», а это, в свою очередь, грозит нравственной катастрофой для всего Китая [21].

Отсюда основной установкой, благодаря которой Сюн Шили предполагал сохранить целостность социокультурной сферы жизни китайского общества, заключалась в возрождении классического понимания Дао-Пути в конфуцианстве. Такая позиция была одобрена многими его современниками. Подход Сюн Шили отличался тем, что он, сочетая буддизм с собственной интерпретацией И-цзина, старался развивать метафизическую сторону конфуцианства, выходя за рамки только социально-политического и этического аспектов учения Конфуция [22]. В противовес принятым в буддизме представлениям о последовательном уходе человека от мира (так как он все равно есть иллюзия) Сюн Шили говорит о необходимости совершенствоваться человеку через его соприкосновение и тесное взаимодействие с внешним миром. То есть, по своей сути, буддизм, с точки зрения мыслителя, идет против человеколюбия [21; 23]. Это вовсе не значит, что в конфуцианстве нет тем, связанных с негативной стороной человеческого бытия. Однако подобные установки буддизма противоречат конфуцианскому идеалу «цзюньцзы», поскольку, по мнению Сюн Шили, Конфуций ни в одном из мест «Сы Шу» не говорит о необходимости ухода из мира [21]. При этом важно отметить, что для Сюн Шили конфуцианская этика акцентировала внимание именно на благой природе человека, где путь *дао* (道) заключается в последовательном возвращении этой природы.

Также важно отметить еще одну фигуру, чья философская концепция внесла свой вклад в развитие современного конфуцианства — Ху Ши (胡适, 1891—1962). Примечательно, что, в отличие от других упомянутых мыслителей, на формирование его философской концепции оказал влияние «эксперименталистский прагматизм» Дж. Дьюи. Более того, обучаясь в США, Ху Ши защитил докторскую диссертацию под руководством Дж. Дьюи, что дало возможность изучать историю Поднебесной, используя западную методологию и инструментарий [22]. Благодаря такому подходу в китайские историко-философские исследования, по сути, впервые были введены такие критерии, как «историчность, системность, структурированность» [24]. Ху Ши был сторонником «импорта идей», так как считал, что для всесторонней модернизации Китая необходимо не только изучать развитые технологии Запада, но и обращать более пристальное внимание на новые идеи и доктрины. При этом Ху Ши подчеркивал, что необходимо избегать «слепого следования» этим идеям и выработать собственную стратегию взаимодействия с миром и людьми иной культуры [22]. Однако, к сожалению, были трудности в изложении как сущности в целом, так и отдельных аспектов китайской мысли, особенно при попытке разработать системообразующий метод, схожий и понятный западным мыслителям (через знакомство с философскими концепциями И. Канта, А. Бергсона, Дж. Дьюи и др.), но и в целом передать основные положения китайской мысли в привычных западному человеку категориях и понятиях [22]. Тем не менее, вопрос до сих пор оставался открытым, так как единой полностью работающей системы так и не удалось найти.

Попытки систематизированной реинтерпретации китайской философской мысли продолжились уже после 1949 г. философами из Тайваня и Гонконга, где основная задача отводилась созданию единого поля дискурса для построения интеркультурного диалога с Западом. Во многом мыслители пытались обосновать, что в китайской философской мысли присутствует онтологическая проблематика, вопреки бытующему среди западных ученых мнению. Здесь нельзя не упомянуть Моу Цзунсяня (牟宗三, 1909—1995), чья философская концепция «моральной метафизики» (*daodé sinshān-süé*, 道德形上学) стала одним из основополагающих аспектов в развитии современного конфуцианства. Будучи учеником Сюн Шили, Моу Цзунсянь многое, чему его учил Сюн Шили, воспринял. Понятие «моральной метафизики» Моу Цзунсянь сформулировал, основываясь на диалектике И. Канта [22]. С точки зрения мыслителя, философские идеи И. Канта являются единственным «мостиком» между построением диалога Восток — Запад. При этом Моу Цзунсянь не соглашается с немецким философом в вопросе интерпретации интеллектуальной интуиции; по его мнению, отказ от идеи о существовании интеллектуальной интуиции у человека грозит обесценить все достижения китайской философской мысли, поскольку при таком раскладе она будет не более чем иллюзией [25].

При этом философ выстраивает две линии рассуждений. Первая заключается в тезисе о том, что человек — существо моральное, следовательно, основа его морали заключена в «бесконечном разуме», так как она является «трансцендентальной основой этического поведения человека [26]. При этом сам бесконечный разум обладает божественными атрибутами, но Бог, будучи первопричиной морального бытия человека, не может быть вытеснен «бесконечным разумом». Согласно Моу Цзунсаню, они едины [22].

Вторая линия его рассуждений отсылает нас к понятиям «вещи-в-себе» и «вещи-для-нас» И. Канта. Сам Моу Цзунсань утверждает, что понятие «вещи-в-себе» должно стать фундаментальной «ценностью в строгом смысле этого слова», так как «только в таком случае мы сможем по-настоящему провести границу между «вещью-в-себе» и «вещью-для-нас» [25]. Таким образом, конфуцианская этика начинает работать тогда, когда наше «моральное сознание» заставляет нас действовать рационально в рамках нашего личностного самосовершенствования [25].

Как итог — мы сталкиваемся с этическим коррелятом в виде «бесконечного разума», а практика моральных действий выступает здесь неким способом, благодаря которому этический коррелят являет себя миру через человеческие поступки. Высшей формой такой практики — восприятие мира в единстве его многообразия, где ничего не выносится за пределы «бесконечного разума» [22]. То есть для Моу Цзунсаня важнее всего была практика человеческой морали, нежели акцент на трансцендентальности [27]. В этой связи конфуцианство становится актуальным источником ценностей, которые во много схожи с западной философией.

Подводя итог, важно отметить, что к концу XX в. в Китае постепенно начинает складываться иное восприятие китайской традиции. Под влиянием как внешнеполитических, экономических, так и культурных изменений, которые происходили в Поднебесной на протяжении XIX—XX вв., страна столкнулась с кризисом, который необходимо преодолеть. Одним из достаточно эффективных способов преодоления кризиса культуры стал отход от слепого подражания образцам западной мысли и дальнейшее переосмысление основных положений китайской философии, уже исходя из устоявшегося современного дискурса и поиска общих точек соприкосновения в интеркультурном диалоге Восток — Запад. Все эти установки легли в основу современного движения, которое затем стало известно как «новое конфуцианство».

Список литературы

- [1] *Griffiths B.* The meeting of East and West // C. Derrick (ed.) *Light of Revelation and Non-Christians.* NY : Alba House, 1965.
- [2] *Hsia R.P.* The Catholic Mission and translations in China, 1583—1700 // P. Burke, P.C. Hsia (eds.) *Cultural Translation in Early Modern Europe.* Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- [3] *Commentarii collegii conimbricensis e societate Iesu, in Universam Dialecticam Aristotelis stagiritae. Conimbricensis, 1607.*

- [4] *Дацьшен В.Г.* Христианство в Китае: история и современность. М. : Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007.
- [5] *The Cambridge History of China / D. Fairbank (ed.). Vol. 10. Late Ch'ing, part 1.* NY : Cambridge University Press, 1978.
- [6] *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М. : Восточная литература, 2002.
- [7] *Самойлов Н.А.* Борьба тенденций в общественно-политической мысли Китая периода политики «самоусиления» // *Всемирная история и Восток*. М., 1989.
- [8] *Титаренко М.Л. (ред.)* Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Ин-т Дальнего Востока. М. : Вост. лит., 2006. Т. 3.
- [9] *Китайская философия: Энциклопедический словарь*. М., 1994.
- [10] *Fung Yu-lan.* The Short History of Chinese Philosophy / D. Bodde (ed.). NY : The Macmillan Company, 1948.
- [11] *Крушинский А.А.* Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989
- [12] *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов (ред.).* Ин-т Дальнего Востока. М. : Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия.
- [13] *Buckley E.P.* The Cambridge History of China. Volume XIII: The Republican China 1912—1949 // J.K. Fairbank, A. Feuerwerker (eds). Cambridge : Cambridge University Press, 1986.
- [14] *Chang C.* The development of Neo-Confucian Thought. V. 1—2. NY., 1957.
- [15] *Непомнин О.Е.* История Китая: Эпоха Цин. XVII — начало XX века. М. : Восточная литература, 2005.
- [16] *Древнекитайская философия. Эпоха Хань*. М. : Наука, 1990.
- [17] *Ломанов А.В.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М. : Восточная литература, 1996.
- [18] *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture.* Ed. by Kam Louie. Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
- [19] *Jensen L.M.* New Confucianism // *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture / E.L. Davis (ed.).* London : Routledge, 2005.
- [20] *Середкина Е.В.* Современное конфуцианство и западноевропейская философия в их диалогичности: опыт философско-компаративистского анализа. Пермь, 2005.
- [21] *Сюн Шили.* Сюн Шили луньчжу цзи (熊十力论著集). Собрание сочинений Сюн Шили. Т. 1. 1985.
- [22] *Contemporary Chinese Philosophy // Cheng Chung-ying, Bunin N. (eds.).* Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2002.
- [23] *Tu Wei-ming.* Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence // *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China / C. Furth (ed.).* Cambridge, Massachusetts : Harvard University Publishers, 1976.
- [24] *Киселев В.А.* Историко-философская концепция китайского философа-прагматика Ху Ши (1891—1962): дис. ... к-та наук. М. : РУДН, 2007.
- [25] *Моу Цзунсань.* Сяньсян юй у цзышэнь (Феномены и ноумены, 现象与物自身). Тайбэй, 1975.
- [26] *Моу Цзунсань.* Чжи дэ чжицзюэ юй чжунго чжэсюэ (Интеллектуальная интуиция и китайская философия, 智的直觉与中国哲学). Тайбэй, 1974.
- [27] *Mou Zongsan.* Nineteen Lectures on Chinese Philosophy / Wei J. (tr.), Mair V.H., Roberts P., Sworford M. (eds.). Philadelphia, 2014.

References

- [1] Griffiths B. The meeting of East and West. In: Derrick C. (ed.) *Light of Revelation and Non-Christians*. NY: Alba House; 1965.
- [2] Hsia RP. The Catholic Mission and translations in China, 1583—1700. Burke P., Hsia P.C. (eds.) In: *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press; 2007.
- [3] *Commentarii collegii conimbricensis e societate Iesu, in Universam Dialecticam Aristotelis stagiritae. Conimbricenses [Commentaries of Jesus society collegium in city of Coimbra, the Entire Dialectic of Aristotle]*. 1607. (In Latin).
- [4] Datsyshen VG. *Christianstvo v Kitaye: istoriya I sovremennost'* [*Christianity in China: history and modernity*]. Moscow; 2007. (In Russian).
- [5] *The Cambridge History of China*. Fairbank D. (ed.). Vol. 10. Late Ch'ing, part 1. NY: Cambridge University Press; 1978.
- [6] Kobzev AI. *Filosofiya kitayskogo neokonfutsyanstva [The Philosophy of Chinese neoconfucianism]*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. (In Russian).
- [7] Samoilov NA. Bor'ba tendency v obschestvenno-politicheskoy mysli Kitaya v period politiki "samousileniya" [The fighting trends in Chinese socio-political thought during the 'self-reinforcement' policy]. In: *Vsemirnaya istoriya i Vostok*. Moscow; 1989. (In Russian)
- [8] Titarenko ML. (ed.) *Dukhovnaya kultura Kitaya: enciklopediya v 5 t. [The Spiritual culture of China in 5 Vol.]*. Vol. 3. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. (In Russian).
- [9] *Kitayskaya filosofiya: enciklopedichesky slovar' [Chinese philosophy: encyclopaedia]*. Moscow; 1994. (In Russian).
- [10] Fung Yu-lan, Bodde D. (ed.). *The Short History of Chinese Philosophy*. NY: The Macmillan Company; 1948.
- [11] Krushynsky AA. *Tvorchestvo Yan Fu I problema perevoda. [Yan Fu works and the problem of interpretation]*. Moscow; 1989. (In Russian).
- [12] Titarenko ML, Kobzev AE (eds.). *Dukhovnaya kultura Kitaya: enciklopediya v 5 t. [The Spiritual culture of China in 5 Vol.]*. Vol. 1. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. (In Russian).
- [13] Buckley EP. *The Cambridge History of China. Volume XIII: The Republican China 1912—1949*. Fairbank J. K., Feuerwerker A. (eds). Cambridge: Cambridge University Press; 1986.
- [14] Chang C. *The development of Neo-Confucian Thought*. NY.; 1957. V. 1-2.
- [15] Nepomnin OE. *Istoriya Kitaya: Epoha Cin. VII — nachalo XX veka [The Chinese history : Qing epoch The XVII — beginning of XX centuries]*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2005. (in Russian).
- [16] *Drevnekitayskaya filosofiya. Epoha Han. [Ancient Chinese philosophy. Han epoch]*. Moscow: Nauka Publ.; 1990. (In Russian)
- [17] Lomanov AV. *Sovremennoye konfucianstvo: filosofiya Feng Yulanya. [Modern Confucianism: Fung Yu-lan's philosophy.]*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1996. (in Russian).
- [18] Louie K. (ed.) *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*. Cambridge: Cambridge University Press; 2008.
- [19] Jensen LM. *New Confucianism*. In: Davis E.L. (ed.). *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture*. London: Routledge; 2005.
- [20] Seryodkina EV. *Sovremennoye konfucianstvo I zapadno-evropeyskaya filosofiya v ih dialogichnosti: opyt filosofski-komparativistskogo analiza. [Modern Confucianism and*

Western European Philosophy in their Dialogicity: The Experience of Philosophical and Comparative Analysis] Perm; 2005. (in Russian).

- [21] Hsiung Shi-li. *Hsiung Shih-li lun-zhu chi (熊十力论著集) [Selected works of H'sun Shili]*. 1985. Vol. 1. (In Chinese).
- [22] Cheng Chung-ying, Bunin N. (eds.) *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.; 2002.
- [23] Tu Wei-ming. Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence. In: Furth C. (ed.). *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Publishers; 1976.
- [24] Kiselev VA. *Istoriko-filosofskaya konceptsiya kitayskogo filosofa-pragmatika Hu Shi (1891—1962): [Historical and philosophical concept of the Chinese philosopher-pragmatist Hu Shi (1891—1962)]*. Moscow: RUDN University; 2007. (In Russian).
- [25] Mou Zongsan. *Xianxiang yu wu zishen (现象与物自身) [Phenomena and noumena]*. Taipei; 1975. (In Chinese).
- [26] Mou Zongsan. *Zhide zhijueyu zhingguo zhexue (智的直觉与中国哲学) [Intellectual intuition and Chinese philosophy]*. Taipei; 1974. (In Chinese).
- [27] Mou Zongsan. *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*. Wei J. (tr.), Mair V.H., Roberts P., Sworford M. (eds.). Philadelphia; 2014.

Сведения об авторе:

Черных Варвара Игоревна — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: chernykh_vi@rudn.ru).

About the authors:

Chernykh Varvara I. — PhD, assistant at history of philosophy department, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: chernykh_vi@rudn.ru).



Практическая философия

Practical Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-178-193>

Научная статья / Research Article

В проблемном поле публичной философии

Н.Ю. Козлова✉

Московский педагогический государственный университет,
Российская Федерация, 119991, Москва, Малая Пироговская, д. 1, стр. 1,
✉nyu.kozlova@mpgu.su

Аннотация. Предметом статьи являются публичная философия, основные подходы к ее трактовке, препятствия и современные пути достижения философией публичности. В качестве одного из основных таких препятствий рассматривается процесс профессионализации философии, который привел к укреплению и расширению философского академического сообщества и в то же время усугубил его и без того слабые коммуникативные связи как с социумом, так и с коллегами из других отраслей научного знания. Обосновывается позиция, в соответствии с которой, с одной стороны, публичность трактуется в качестве имманентной характеристики философии с момента ее появления; с другой — признается, что философии сегодня необходим публичный «апгрейд» и новый опыт ведения конструктивного диалога с социумом. Такая «новая» публичность философии может оказаться способом ее собственного «переоткрытия». Вместе с тем показано, что стремление к публичности характерно для современной академической науки в целом, являясь во многом ее вынужденной реакцией на новые экономические реалии, побуждая включаться в информационную борьбу за привлечение внимания государства и социума. В определенной мере это коснулось и философии, несмотря на традиционно сложившееся, транслируемое культурой и поддерживаемое системой образования признание важности и ценности философского знания. Отмечается, что идея «переоткрытия» философии непосредственно связана с вопросом о функции философа в общественной жизни; рассматриваются различные возможные «типы» публичного философа. Вопреки распространенному мнению, делается вывод, что общество нуждается не столько в философе-эксперте или посреднике в научной сфере, сколько, в первую очередь, в «профессиональном консультанте», деятельность которого приведет к «перенастройке» повседневного мышления человека, к развитию рационального отношения к себе — способности в первую очередь критически мыслить, осознанно относиться к своей жизни и нести ответственность за свои решения.

Ключевые слова: публичная философия, академическая философия, профессионализация философии, публичный «апгрейд» философии, научная коммуникация

© Козлова Н.Ю., 2022



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

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 20-011-00937 «Публичная философия: понятие, проблемы, подходы (философско-методологический анализ)».

История статья:

Статья поступила 13.10. 2021

Статья принята к публикации 26.12.2021

Для цитирования: *Козлова Н.Ю.* В проблемном поле публичной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 178—193. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-178-193>

In the Problem Field of Public Philosophy

Natalya Yu. Kozlova✉

Moscow Pedagogical State University,
1/1, M. Pirogovskaya Str., Moscow, 119991, Russian Federation,
✉nyu.kozlova@mpgu.su

Abstract. This article focuses on public philosophy, the main approaches to interpreting it, current ways for philosophy to reach the public, and obstacles to this. A major hindrance is that philosophy is an area of professional expertise. This circumstance has both conduced to the development of a large close-knit academic community and enfeebled its already weak communication ties with society and other fields of scientific knowledge. It is argued that, on the one hand, publicness has been immanent in philosophy from the very beginning, and, on the other, philosophy needs a public ‘upgrade’ and a new experience of a constructive dialogue with society. This new publicness of philosophy may be the way to ‘recovery’ it. It is also shown that tendency towards greater publicness, which is distinctive of modern academic sciences, is a response to the new economic situation. Sciences are becoming engaged in an info-struggle for the attention of the state and society. This is affecting philosophy as well, although the value and importance of philosophical knowledge have been traditionally recognised and emphasised in culture and by the education system. It is stressed that the idea of ‘recovering’ philosophy is closely linked to what function the philosopher has in the life of society. The contribution considers various possible ‘types’ of public philosophers. It is concluded that, contrary to the common belief, society needs not an expert philosopher or a mediator in the field of science but a ‘professional consultant’ capable of ‘calibrating’ the thinking routines of people and helping them adopt a rational attitude towards themselves, that is, acquire an ability to think critically, form a conscious judgement of their life, and take responsibility for their decisions.

Keywords: public philosophy, academic philosophy, professionalization of philosophy, public ‘upgrade’ of philosophy, scientific communication

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 20-011-00937 "Public philosophy: concept, problems, approaches (philosophical and methodological analysis)".

Article history:

The article was submitted on 13.10.07.2021

The article was accepted on 26.12.2021

For citation: Kozlova NYu. In the Problem Field of Public Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):178—193. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-178-193>

Наука в условиях неолиберализма: стремление или тяготение к публичности?

Стремление к публичности — современный тренд в развитии мировой науки¹. В гуманитарной сфере на сегодняшний день широко известна публичная социология, публичная история, публичная политология, публичная антропология и публичная философия, о целях и способах реализации которой ведутся споры.

Тяготение к публичности (я не случайно заменяю слово «стремление» на «тяготение») во многом явилось следствием осознания науки как прежде всего социокультурного феномена, развитие которого все более зависит от успешности диалога с обществом. Однако за подобным осознанием скрывается, как отмечает ряд авторов, стремление научного сообщества адаптироваться к условиям новой экономической реальности, навязываемой неолиберализмом и его социальной политикой рынка и конкуренции [1—4].

Начиная с середины прошлого века наука переживает волну «профессионализации», в частности, разрастается штат «профессиональных» философов [4], зарабатывающих преподаванием и написанием философских работ, увеличивается количество учебных заведений, выпускающих подобных специалистов, развивается институционализация, философия подвергается «дисциплинизации». Политикой укрепляющегося неолиберализма наука все более затягивается в рыночные отношения, невольно лишаясь статуса априорной общественной ценности и принимая роль одного из множества игроков на арене борьбы за внимание социума. В условиях тотального рынка и профессионализации ценность научного труда, равно как и любого другого, начинает измеряться его продуктивностью и экономической целесообразностью.

¹ В статье я не преследовала цель дать историко-философский обзор развития идеи публичной философии. В исследовании очерчен круг проблем, выявляющий неоднозначность появления данного тренда и практическую трудность погружения философии в публичную сферу. В отечественный философский дискурс идея публичной философии вошла сравнительно недавно. Ее обсуждение можно встретить в публикациях Ю.М. Резника, В.Н. Шевченко, посвященных выявлению социокультурной роли философа, а также в Докладе Совету при Президенте Российской Федерации по науке и образованию на тему «Философия в публичном пространстве современной России: институциональные аспекты».

Несмотря на существующие зарубежные и отечественные примеры выходов философов в публичную сферу — напр., Public Philosophy Network (<https://www.publicphilosophynetwork.net/>), Blog of the APA (<https://blog.apaonline.org/tag/public-philosophy/>), Конференции по философской практике, Семейный клуб «Школа Сократа» Л.Т. Ретюнских, совместный проект Института философии РАН и Библиотеки имени Ф.М. Достоевского под руководством Ю.В. Синеокой «Анатомия философии: как работает текст» (2014—2017 гг.), публичные лекции П.В. Рябова в культурно-просветительском центре «АРХЭ» и др. — в целом, на мой взгляд, ситуация с развитием публичной философии довольно сложная, в настоящее время философов вряд ли можно назвать «властителями дум».

Возникает своего рода научный конвейер: первостепенную важность обретают количество работ и скорость их написания, но не всегда качество². Наука становится, с одной стороны, отраслью, продуцирующей знания и выставляющей их на продажу, при этом желая получать финансирование, она вынуждена обосновывать государству и обществу свою ценность и актуальность; с другой стороны, наука превращается в бизнес, завязанный на научной метрике и, как это ни парадоксально, престижности быть профессиональным ученым в глазах сообщества. Порой наука как бизнес оказывается довольно далека от таких своих вечных «идеалов» научности, как «поиск истины» и «стремление к познанию», и сводится при формальном соблюдении научной культуры (написание статей, получение научных степеней и пр.) к банальному монетизированному (легально и нет) продвижению по карьерной лестнице (не всегда академической) к заветным финансовым благам и привилегированному социальному положению.

Таким образом, неолиберализм с его доктриной свободного индивида, продающего свои навыки и способности, актуализовал финансовое измерение в научной культуре и поставил науку перед необходимостью отстаивать собственную ценность в глазах общественности. Упомянутое выше «тяготение» науки к публичности оказывается именно таковым потому, что в большинстве случаев диалог с публикой является не естественным желанием ученого, привыкшего к коммуникативной замкнутости своего профессионального сообщества, а необходимостью, продиктованной условиями для получения столь желаемого финансирования: коммуникативный разрыв между наукой и обществом настолько велик, что ученые вынуждены обосновывать значимость своих исследований. И если естествознание и информационные науки при своем вхождении в публичную сферу сталкиваются в основном с проблемой перевода научных трудов на понятный язык «инструкции по эксплуатации», то с гуманитарными науками всё обстоит гораздо сложнее.

Проблема актуальности гуманитарных наук и ее парадоксальность

Современная реальность разворачивается в смысловых координатах, во многом заданных еще эпохой Просвещения. В нынешней техногенной культуре порабощение разумом природы, рациональное покорение бытия человеком закономерно воплотились в установке на производство продукта и владение им. С этой точки зрения естествознание и компьютерные науки, направленные как на разработку *реальной* продукции, делающей жизнь удобной *здесь и сейчас*, а не в обозримом будущем, так и на производство *фактов*, расширяющих представления о современных возможностях познания, находятся в более выгодной позиции по сравнению с гуманитарными науками. При качественной презентации научных идей с картинками, фокусами и наглядными экспериментами общество с интересом наблюдает и радостно

² Портрет профессионального философа, пытающегося выжить в условиях жесткой рыночной конкуренции [5], а также о «профессионализации» научной сферы [6].

встречает их (естествознания и компьютерных наук) достижения, преобразующие человеческую повседневность. В то время как гуманитарным наукам, не дающим осязаемого зримого результата, в особенности философии, побуждающей человека помыслить о самом неосознаваемом для него и потому сложном — о том, *как* он мыслит, о чем и почему именно об этом, а не о чем-то другом, — то есть, по сути, ставящей под сомнение механизм человеческого существования, буквально выбивая экзистенциальную опору из-под ног — такой философии трудно найти своего потребителя, особенно трудно также потому, что в прошлые века философия существовала самодостаточно и автономно от социума, в каком-либо потребителе и вовсе не нуждаясь.

Проблема актуальности гуманитарных наук сама по себе парадоксальна: как могло случиться, что «науки о духе», исследующие человеческое существование во всех аспектах его бытия и потому могущие играть ведущую роль в театре социально-политических событий, вдруг оказываются в роли декораций, необходимость которых к тому же еще нужно пояснять? В этой связи мода на публичность обостряет парадокс, поскольку гуманитарные науки, равно как и остальные, не переставали являться публичными в силу своих научных идеалов — просвещения общества и ориентированности на его духовные нужды.

Современное стремление развить публичную философию, которое во многом подается и встречается как новый концептуальный и методологический подход к решению проблемы дистанцирования и коммуникативного «барьера» между обществом и философией, выглядит с этой точки зрения довольно странным. Возможность понимания философии как публичной науки была заявлена еще в античности, явившись, по сути, причиной ее (философии) последующего развития. Философия того времени была, прежде всего, беседой мудреца, владевшего искусством «заботы о душе» (упоминания у Платона, Эпиктета, Сенеки, Марка Аврелия), с учениками, стремившимися обрести добродетель, чуткое самоосознание и власть над собой. Подобное отношение к себе, позволявшее «жить самым достойным образом», вырабатывалось именно в практике философского разговора [7]. И хотя на первый взгляд может показаться и иногда во многом оправданно, что в течение последующих веков своего развития философия все более замыкалась на самой себе, довольствуясь собственными концептуальными ресурсами и существуя во многом автономно и независимо от интересов и потребностей широкой публики, сам факт ее развития — появления научных трудов, споров об основах мироздания и ценностях человеческой жизни, главное — о проблемах *жизни, экзистенции*, свидетельствует о том, что беседа, тот первый диалог между философией и обществом, не прекращалась, а всего лишь протекала в имплицитной и во многом кабинетно-замкнутой форме. С этой точки зрения философское произведение в своей идее и языковой форме уже содержит попытку реализации диалога философии и общества. Однако данная попытка не всегда оказывается удачной в силу как специфики

научного философского языка с его любовью к метафоре и абстракции, так и особенностей культурного развития обычного человека, редко проявляющего интерес к наукам, экономя свои интеллектуальные усилия.

Публичный «апгрейд» философии как проблема

Современные подходы к публичной философии разнообразны в выявлении прикладной специфики философского знания. Они базируются на анализе довольно широкого круга проблем, которые условно можно разделить на «внутренние» и «внешние». Первые возникают из осмысления готовности философии как академической науки к внутренним трансформациям в условиях цифрового горизонта современности, готовности принять нормы современной публичной саморепрезентации, отказавшись от академических стандартов и идеи интеллектуальной исключительности. Вторые связаны с определением ее общественной функции, осмыслением причин существующего дистанцирования и коммуникативного «барьера» между философским сообществом и социумом, а также разработкой стратегии его преодоления.

Одно из главных затруднений в развитии публичной философии — восприятие философии в современном обществе. Чаще всего данное восприятие характеризуется пониманием культурной важности философии и принятием ее обусловленного педагогической традицией места в образовательной системе. Философию изучают в университетах как обязательный предмет, однако при этом, к сожалению, редко сознавая ее действительную важность и необходимость не только при первично-университетском формировании специалиста, но и в его последующей профессиональной жизни. Положительность формального отношения к философии на практике оборачивается урезанием учебных часов на преподавание и сокращением курсов. Таким образом, ценность философии признается номинально: она оказывается своего рода «культурным ископаемым», значимость которого в образовательной системе по традиции на словах чтится и подчеркивается, но в реальности философия оказывается элиминированной из контекстов актуального.

Причину подобного отношения к философии находят в особенностях процесса профессионализации, который претерпевала философия, замыкая себя в рамки академической дисциплины. Так, Д. Маркони в своей статье «Искусство мышления» анализирует «глубокую трансформацию образа философа» [4. Р. 7—10], вызванную многократным количественным увеличением штата профессиональных философов. Он говорит о превращении «Великого Философа» — исследователя с энциклопедическим складом ума, способного создавать широкую картину реальности с учетом различных аспектов человеческого существования — в «философа-ремесленника», уже не претендующего на построение феноменальной в своем размахе философской системы, а скромно возделывающего свой узкоспециализированный замкнутый философский уголок, философа, профессионализм которого измеряется его соответствием стандарту «грамотного мастера», а не «архитектора соборов».

Но у профессионализации есть, как отмечает Маркони, и положительное следствие: параллельно историко-философской традиции развивается аналитическая философия, которая «имеет дело с философскими проблемами не с целью их описать, а попытаться разрешить» [4. Р. 9]. Перед исследователем, занимающимся аналитической философией, не стоит задача разработки «общего видения мира», он, подобно естествоиспытателю, разрабатывает конкретную проблему, пытаясь внести свой вклад в общее исследовательское поле [4. Р. 10]. Аналитическая философия оказывается довольно трудной реализацией концепции «ремесленной философии», «честной работой», не кантовско-гегельянского уровня, но «открытой для людей с определенным интеллектом, культурой и творческими способностями» [4. Р. 10].

Обе тенденции профессионального философского труда — историко-философская и аналитическая — являются, с точки зрения Маркони, реализациями работы «мастера, преследующего локальные исследовательские цели и не стремящегося «углубить вселенную»: он не строит соборы и не проектирует идеальные города, но изготавливает кресла, обувь, украшения» [4. Р. 10]. Переживая профессионализацию, философия все более замыкалась на узкоспециализированной проблематике и, соответственно, реализовывалась на профессиональном языке, становясь все менее понятной для не-философов.

Таким образом, случившийся в XX в. «дисциплинарный захват» [5] философии явился закономерным шагом на пути ее профессионализации. Это, с одной стороны, дало импульс развитию философского академического сообщества, с другой — усложнило коммуникацию с коллегами из других научных отраслей и с обществом в целом.

Публичный апгрейд философии осложняется также давним противостоянием частных наук и философии [8]. Известна критика философии физиком С. Вайнбергом, попытавшимся обосновать дотоле «не обоснованную неэффективность философии», указывая на то, что устойчивые философские доктрины, вроде механицизма, обладая слишком большим влиянием на умы исследователей, приносят науке больше вреда, чем пользы [9. Р. 133]³. И хотя Вайнберг в своем рассуждении упускает из внимания тот факт, что зачастую философские системы, обретшие силу «исследовательских традиций», с трудом преодолеваются не потому, что они такие устойчивые, а потому, что далеко не каждый ученый обладает развитым критическим мышлением и способен разрабатывать собственную исследовательскую позицию, не следуя

³ См. также пассаж С. Хокинга «Живя в этом огромном мире, то добром, то жестоком, пристально вглядываясь в необъятное небо над головой, люди всегда задавались множеством вопросов: как мы можем понять мир, в котором находимся? как функционирует Вселенная? какова природа реальности? откуда всё взялось? нуждалась ли Вселенная в создателе?.. Традиционно этими вопросами занималась философия, но философия мертва. Философия отстает от современных достижений науки, особенно физики. Ученые стали носителями факела открытий в нашем поиске знаний» (пер. наш. — *Н.К.*) [10. Р. 5].

моде и академической клановости, — подобное обоснование «неэффективности» философии снискало свою поддержку.

По мере роста научной специализации противопоставление науки и философии становится все более явным. Несмотря на возрастающее количество научных публикаций, обосновывающих необходимость взаимосвязи науки и философии [11], довольно часто в среде частных наук можно встретить негативное отношение к философии и использование определений «философский» и «научный» как «ярлыков» для обозначения «регрессивного» и, соответственно, «прогрессивного» [8. Р. 1979].

Очевидно, что разногласия между представителями конкретных наук и философами во многом обусловлены спецификой самой философии: во-первых, порой слишком абстрактной предметной областью философских исследований, во-вторых, особенностями философского научного языка. Данная специфика может затруднять научный поиск ученого, силой своей специализации ориентированного на работу не с умозрительными конструкциями и концептуальными допущениями, а с конкретным естественнонаучным или языковым материалом, и стремящегося обнаружить результаты своего исследования здесь и сейчас и ощутимо доказательным путем. С этой точки зрения «философская софистика тормозит развитие эмпирических наук» [8. Р. 1978]. Также одним из важных препятствий на пути к сотрудничеству исследователей-эмпириков и философов является взаимная неосведомленность о последних научных достижениях друг друга [11]. Таким образом, наблюдающееся в современной исследовательской практике отчуждение между конкретными науками и философией, отсутствие широкого взаимодействия между ними представляет собой серьезную проблему, поскольку лишает и философию, и науку необходимых для их собственного развития наблюдений и результатов. Подобную позицию отчуждения можно назвать печальным следствием позитивизма, отказывавшегося признавать гуманитарные науки наукой из-за их якобы несоответствия идеалам научности. Если отвлечься от столь поверхностного взгляда на сущность науки и обратиться к реалиям научного творчества, то становится очевидным, что конкретные науки — это прежде всего творческие игры разума, и открытие нового не обходится без способности широко и критически мыслить, «изобретательно» подходить к проблеме, размыкая существующую систему представлений. И сколько бы Вайнберг и подобные ему ученые ни стремились отмежеваться от философии в науке, философская рефлексия будет для них неизбежна уже в силу того, что их первоначальный «интерес познать» глубоко философичен по своей сути. А выдвигаемые ими оптимистичные лозунги вроде «философия умерла, за наукой будущее» очень напоминают «поддельные» рассуждения, описанные Ч. Пирсом, когда не рассуждение определяет вывод, а наоборот.

Возвращаясь к проблеме публичного апгрейда философии, следует отметить, что она непосредственным образом связана с проблемой отношения самих философов к публичности. Нередки примеры, когда философы пренебрежительно отзываются о взаимодействии с публикой как о деятельности

с «низшей интеллектуальной ценностью» и «пустой тратой ресурсов» [3. Р. 87—88]⁴, что обусловлено в большей степени несовпадением интересов социума и философского сообщества [8, 13, 14], чем отсутствием у не-философов профессиональной подготовки, хотя и эту причину нельзя недооценивать. Так сложилось, что общество пребывает в двух параллельных интеллектуальных реальностях: с одной стороны, культурой транслируются важность и ценность научного, философского осмысления мира, с другой — данная ценность нивелируется практикуемыми жизненными стратегиями успеха. Проще говоря, свободное мышление, его критичность, воля к познанию и удовольствие от него и прочие ценности науки по традиции восхищают людей, но к успеху в реальности жизни приводят редко. Поэтому люди ими восторгаются, но на практике предпочитают не разделять. В итоге, не имея опыта научной рефлексии и в практике жизни сформировав уровень поверхностного «объектного» мышления, публика даже при наличии живого интереса к философской проблематике оказывается попросту интеллектуально не готовой к философскому диалогу⁵. Данная проблема так же стара, как и попытки распространить философское знание среди не-философов.

Подобное амбивалентное отношение к публичности, а именно, с одной стороны, слабое желание или и вовсе его отсутствие общаться с широкой публикой (исключение — деятельность в образовательной сфере и единичные примеры философской популяризаторской активности) ввиду несовпадения интересов и уровней философской рефлексии, с другой — вынужденное признание необходимости данного общения в условиях современной экономической реальности, представляет собой довольно серьезную проблему, обнажающую необходимость во взаимосвязи философского сообщества и социума. Похожую проблематику рассматривает М. Буравой, анализируя современное состояние социологии и ее готовность отвечать вызовам современности. Отмечая существующее разделение труда в социологическом сообществе на прикладную, профессиональную (академическую) и критическую социологию [15. С. 15—30], описывая их специфику и функции, он приходит к выводу, согласно которому корреляция с публичной социологией является

⁴ Историческую перспективу на развитие проблемы дает Фродеман [12].

⁵ Причину данной неготовности я вижу в непопулярности философии. Например, одним из показателей социальной невостребованности философии является ситуация с ее восприятием молодежью. Буквально живя на информационных платформах вроде YouTube, Instagram, VKontakte, ТИК-ТОК и пр., студенты могут перечислять десятки имен известных блогеров и обсуждать их репортажи, но, когда речь заходит о философах с мировым именем, откликаются единицы, о философах-современниках либо не знает никто, либо называют писателей вроде У. Эко или П. Козльо. Злободневные видео, например, Ю. Дудя оказываются более актуальными, чем не менее злободневные рассуждения философов. Подобное положение дел можно объяснить не столько форматом выступлений блогеров, хотя и он важен («цифровая» молодежь, как показывает практика, не владеет культурой чтения, не умеет обрабатывать большие объемы информации и потому испытывает серьезные затруднения при работе с философскими текстами и рассуждениями), сколько восприятием философии в обществе, обуславливающим интерес к ней.

необходимым условием для развития всей социологической науки: «...профессиональный компонент — это сердце нашей дисциплины. Без профессиональной социологии не может существовать прикладная или публичная социологии, как и критическая социология — ведь тогда нечего будет критиковать. В той же степени жизнеспособность профессиональной социологии зависит от постоянного обращения к важным социальным проблемам, от вызовов, формулируемых публичной социологией» [15. С. 30].

Предметная специфика профессиональной философии позволяет философам, в отличие от социологов, и далее успешно пребывать в узкоспециализированной замкнутости философского сообщества. Однако подобная оторванность от актуальных социально-политических контекстов, отсутствие живой, не-теоретической, вписанности в публичное пространство отражается как на развитии философского дискурса, так и на публичном образе философии, которая зачастую воспринимается в общественном сознании, вследствие социальных стереотипов и отношения философского сообщества к публичности, как «культурное ископаемое» и «утомительное теоретизирование». В то же время данная оторванность печально сказывается на духовной жизни общества, увлекаемого информационным шумом эпохи и чехардой ценностных установок, «сбитого с толку» (Дж. Дьюи) и погрязшего в нелепых конфликтах, хотя философия могла бы помочь в прояснении злободневных вопросов и в приобретении осмысленности, рациональности и осознанности.

Очевидно, что вышеупомянутая проблема несовпадения интересов и уровней философской рефлексии не-философов и философов не может быть устранена попытками перевести узкоспециализированное философское знание на доступный язык. Но подобно тому, как естествознание демонстрирует обществу свою значимость результатами экспериментального труда и выводением очередной совокупности фактов, философия может напомнить о своем вкладе в развитие науки и культуры: об изобретении логики, внедрении ценности критического мышления, развитии научной методологии и многовековом обосновании важности интеллектуального труда и т.д. [3].

Идея «переоткрытия» философии и функция философа в общественной жизни

В условиях цифровой современности и борьбы за внимание аудитории философии все сложнее полагаться на свой веками выстраивавшийся образ высокой интеллектуальности и «метафизической отчужденности». Философии, чтобы продолжать существовать, необходим публичный «апгрейд» и опыт ведения конструктивного диалога с социумом. Публичность философии может оказаться способом ее собственного «переоткрытия»: диалог с обществом, настойчивое всматривание в его практику жизни, поиск максимально эффективной языковой формы могут означать пересмотр сообщаемого философского знания, открытие новых стратегий осмысления классических

проблем. Иными словами, обусловленная наступившей экономической реальностью прагматическая «замкнутость» на проблемах и интересах общества может обернуться смысловой «разомкнутостью» философии.

О подобном «переоткрытии» философии пишет Дж. Дьюи, анализируя парадоксальность взаимосвязи философии и общества. Если рассматривать развитие философии в контексте развития человеческой цивилизации и культуры, то можно увидеть, что философия возникала не из «интеллектуального», а «социального и эмоционального материала», из попыток людей с разными «социальными целями и устремлениями» осмыслить важный для них опыт повседневности [16. Р. 27]. С этой точки зрения философия никогда не занимала по отношению к обществу позицию стороннего наблюдателя, наоборот, она всегда была вовлечена, встроена в социальную жизнь людей, выражая неутомимый поиск более правильного и разумного способа бытия.

«Переоткрытие» философии заключается в том, что то, что ранее философия делала «неосознанно» и «скрыто», а именно осмысляла практику человеческой жизни, маскируясь вниманием к метафизическим вопросам и проблематике, теперь нужно делать «осознанно» и «открыто»: «...задача философии будущего заключается в том, чтобы прояснять представления людей о социальных и нравственных конфликтах своего времени. Цель философии — стать, насколько это возможно, инструментом урегулирования данных конфликтов» (пер. мой — *Н.К.*). Метафизические рассуждения обретают особую значимость, когда оказываются связанными с «драматической борьбой общественных убеждений и идеалов» [16].

Идея «переоткрытия» философии непосредственно связана с вопросом о функции философа в общественной жизни. Существует несколько точек зрения относительно того, в какой роли и в каких социальных контекстах может выступать профессиональный философ: «публичный интеллектуал, работающий над проектами совместно с учеными, инженерами, политиками, государственными учреждениями, социальными группами» [1; 12]; публичный эксперт-идеолог, консолидирующий усилия политиков, экономистов, юристов, духовенства и т.п. в управлении обществом, выступающий «переходником» между активными политическими силами и академической философией [17. С. 14; 18], «дающий ответы на запросы общества», умеющий «пафосно подавать истину» и «создавать привлекательный образ» страны [19. С. 41]; философ-медиатор — ценный посредник в междисциплинарных исследованиях [20], обладающий высокой гуманитарной культурой, владеющий навыками «интерактивной экспертизы» [21]⁶, конструирующий «зоны обмена» (П. Галисон), облегчающий взаимодействие ученых и в целом выводящий исследования на качественно новый уровень научного анализа; философ-консультант, не продвигающий свое экспертное мнение, «сопряженное

⁶ Коллинз пишет о специалисте с развитой гуманитарной культурой, владеющем «интерактивной экспертизой» [21].

с познанием истинного положения дел» (В.В. Миронов), а предлагающий различные методологические подходы к осмыслению проблемы и демонстрирующий важность «гигиены мышления» [2].

Приведенные выше точки зрения, за исключением последней, актуализируют образ философа-эксперта, обладающего такими знаниями, которые могут вывести общество на свет истины из тени заблуждений. По сути, налицо все тот же элитарный подход к философии и ее задачам, который, будучи установлен еще Платоном (вспомним миф о пещере и образ философа, познавшего истину и стремящегося просветить людей, а также политическую теорию, утверждающую власть философов над людьми, которые всячески сопротивляются этому просвещению), лег в основу эволюции философской мысли, транслировался в течение веков и во многом послужил причиной наблюдающегося сегодня острого кризиса в отношениях философов и общества.

Поэтому неудивительно, что результатом философского осмысления проблемы роли философа в жизни общества (а это именно проблема с учетом современной экономической политики) становится ставшее классическим напоминание о высшей социальной «миссии» философии — например, укрепление в условиях современного «кризиса идей и ценностных установок» национальной идентичности [17; 18], формирование общих для «русской (русской) цивилизации» «смысло-жизненных» ценностных установок, организация нового «публичного интеллектуального пространства» для «инновационного общества, организация «зон обмена» и «переводческая» деятельность для различных научно-технологических культур и т.д. Вполне закономерно и ожидаемо, что перед великой наукой, философией, ставятся великие цели и задачи. Однако, если отнестись к ходу подобного философского осмысления критически, можно заметить, что подобное определение назначения философии — лечение «симптоматики», но отнюдь не причин наблюдающегося общественного или научного «недомогания».

Свободное ориентирование в социальном мире, понимание политико-экономических процессов, переживаемых страной и миром, начинается с самого «простого» повседневного человеческого умения *мыслить*, то есть способности предвдвять любое практическое действие критическим размышлением над ситуацией, оценкой причин, возможных связей и последствий предполагаемого выбора или действия. Формирование великой и благородной реальности, которую описывают современные исследования по публичной философии, назначая главной целью привлечения философии и ее экспертов в функционирование социальных и политических институтов, на деле начинается с включения философии, ее «механик» мышления, в повседневную жизнь человека. Иными словами, на практике эта столь желаемая реальность начинается с решения конкретных проблем и задач, связанных с «перенастройкой» повседневного мышления человека, с развития у него рационального отношения к себе — способности в первую очередь критически мыслить, осознанно проживать опыт существования и нести ответственность за свои решения.

Возможностей вписать деятельность профессионального философа в социальные и политические контексты довольно много, однако ситуация с общественным восприятием философии, отношением к ней, а именно той практике размышления, умению критически и рационально мыслить, которым она пытается научить человека, со времен Платона не изменилась. Большинство по-прежнему предпочитает очарование «теньями и образами» в темной пещере повседневного опыта познанию «высшей реальности вещей», или хотя бы просто свободному, лишенному предрассудков и давления традиций, использованию собственного ума, что серьезно осложняет потенциальное философское экспертное вмешательство в общественную и научную жизнь, ставя достижение великих целей под большой вопрос. В то же время подобная сопротивляемость философскому просвещению побуждает задуматься о специфике человеческого мышления — а нужна ли ему, собственно, философская рефлексия, настаивающая на трезвом, рациональном и ответственном переживании опыта жизни и тем самым выбивающая экзистенциальную почву из-под ног? Если одна рыба ловко взобралась на дерево и успешно обустроилась там, может ли она призывать других рыб делать то же самое, критикуя их «неправильный» образ жизни?⁷ Практика жизни и историческое развитие человеческого общества показывает, что человечество устойчиво и вполне благополучно переполняется «избытком отсутствия себя», на этом строит свою культуру и продолжает здравствовать, а философский подход со всеми его достоинствами — лишь один из многих подходов к задаче существования.

Если же философское просвещение все-таки необходимо и развитие публичной философии — главное его условие, то очевидно, что «платоновский» образ философа-эксперта нуждается в трансформации. В отличие от ученых-эмпириков, оперирующих научными фактами и находящихся в относительном согласии в понимании той или иной теории, философы, вступая в общественные и политические дебаты, не располагают «твердо обоснованными выводами, что есть правильно и что есть хорошо» [2]: любая философская концепция проблематична и неоднозначна, и потому философы не могут диктовать обществу и государству, как должно жить. Но философы, располагая многовековым опытом познавательной рефлексии, разработки логико-методологического инструментария и наблюдения духовной жизни общества, могут внести свой вклад в достижение обществом своего «совершеннолетия», занимаясь возведением «архитектуры» мышления. Иными словами, обществу, скорее, поможет не эксперт с его претензиями на знание «истинного положения дел» и «чудотворное» посредничество в научной сфере, а профессиональный консультант, обращающий внимание прежде всего на «технику» мышления — логику, модели и структуру аргументации, сильные и слабые стороны методологии, проблемы концептуализации

⁷ Перефразирование высказывания А. Эйнштейна «Все мы гении. Но если вы будете судить рыбу по ее способности взбираться на дерево, она проживет всю жизнь, считая себя душой».

и пр. — и предлагающий их анализ. Однако это не означает, что общество вовсе не нуждается в экспертах при постановке и анализе проблем, но также не означает и того, что социальные проблемы можно решить «внешним» экспертным вмешательством: как отмечает Дж. Дьюи, «человек, носящий обувь, лучше всех знает, что она жмет и где она натирает, даже если опытный сапожник лучше всех знает, как устранить проблему» [22]. Общественные конфликты и проблемы могут быть действительно и даже перспективно устранены только «изнутри», когда в обществе в целом повысится качество мышления и градус «разумности». До этих пор все экспертные предложения, скорее всего, на практике будут оставаться нереализованными.

Заключение

Публичная философия — довольно неоднозначный научный тренд, актуализующий широкий круг вопросов и проблем. На мой взгляд, апгрейд публичного восприятия философии следует начинать с изменения заявленного в начале статьи «тяготения» к публичности на стремление к публичности — желания прямого, доброжелательного и терпеливого диалога с обществом, преобразования опыта профессионального затворничества в непосредственную включенность в социально-политический «эфир», в пребывание среди людей и их проблем, в сближение с ними в минуты их слабости.

Список литературы

- [1] *Frodeman R., Briggle A., Holbrook J. B.* Philosophy in the Age of Neoliberalism // *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*. 2012. Vol. 26. Issue 3—4. P. 311—330.
- [2] *Leiter B.* The Paradoxes of Public Philosophy // *Indian Journal of Legal Theory*. 2016. Issue 1. P. 51—64
- [3] *Pigliucci M., Finkelman L.* The Value of Public Philosophy to Philosophers // *Essays in Philosophy*. 2014. Vol. 15. Issue 1. P. 86—102.
- [4] *Marconi D.* Il mestiere di pensare. Torino : Einaudi, 2014. 160 p.
- [5] *Frodeman R., Briggle A.* Socrates Tenured: The Institutions of 21st-Century Philosophy. London, New York : Rowman & Littlefield, 2016. 182 p.
- [6] *Schmidt J.* Disciplined Minds: A Critical Look at Salaried Professionals and the SoulBattering System That Shapes Their Lives. New York : Rowman & Littlefield, 2001. 304 p.
- [7] *Козлова Н.Ю.* Риторика и наука: преодоление античного разрыва // *Проблемы современного образования*. 2018. № 1. С. 9—18.
- [8] *Marco J.N., Brancaccio D., Zoccali C.* Can there be science without philosophy? // *Nephrology Dialysis Transplantation*. 2016. Vol. 31. Issue 12. P. 1977—1981.
- [9] *Weinberg S.* Dreams of a Final Theory. New York : Pantheon, 1992. 352 p.
- [10] *Hawking S., Mlodinow L.* The grand design. New York : Bantam Books, 2010. 208 p.
- [11] *Laplana L., Mantovani P., Adolphsd R., Change H. et al.* Why science needs philosophy // *PNAS*. 2019. Vol. 116. No. 10. P. 3949—3952.
- [12] *Frodeman R.* Philosophy dedisciplined // *Synthese*. 2013. Vol. 190. P. 1917—1936.
- [13] *Kitcher P.* Philosophy Inside Out // *Metaphilosophy*. 2011. Vol. 42. Issue 3. P. 248—260.

- [14] Hanna R. How To Escape Irrelevance: Performance Philosophy, Public Philosophy, and Borderless Philosophy // *Journal of Philosophical Investigations*. 2018. Issue 12. P. 55—82.
- [15] Буравой М. За публичную социологию // *Социальная политика в современной России: реформы и повседневность* / под ред. П. Романова, Е. Ярской-Смирновой. М. : ЦСПИ, Вариант, 2008. С. 18—51.
- [16] Dewey J. *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Company, 1920. URL: <http://www.gutenberg.org/files/40089/40089-h/40089-h.htm> (дата обращения: 06.11.2020).
- [17] Шевченко В.Н. Зачем нужна обществу публичная философия? // *Философский журнал*. 2014. № 1 (12). С. 5—18.
- [18] Резник Ю.М., Шевченко В.Н. Философия как публичная деятельность: мнения за и против // *Личность. Культура. Общество*. 2019. Т. 21. № 1—2 (101—102). С. 230—245.
- [19] Философия в публичном пространстве современной России // *Сборник материалов*. М. : ЛУМ, 2015. 104 с.
- [20] Tuana N. Embedding Philosophers in the Practices of Science: Bringing Humanities to the Sciences // *Synthese*. 2013. Vol. 190. Issue 11. P. 1955—1973.
- [21] Collins H., Evans R. Interactional expertise and the imitation game // *Trading zones and interactional expertise. Creating new kinds of collaboration* / Ed. by M.E. Gorman. Cambridge: MIT Press, 2010. 312 p.
- [22] Dewey J. *The political writings* / edited, with introduction, by D. Morris and I. Shapiro. Indianapolis, Cambridge : Hackett Publishing Company, 1993. 187 p.

References

- [1] Frodeman R, Briggles A, Holbrook JB. “Philosophy in the Age of Neoliberalism. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*. 2012;26(3—4):311—330.
- [2] Leiter B. The Paradoxes of Public Philosophy. *Indian Journal of Legal Theory*. 2016;(1):51—64.
- [3] Pigliucci M, Finkelman L. The Value of Public Philosophy to Philosophers. *Essays in Philosophy*. 2014;15(1):86—102.
- [4] Marconi D. *Il mestiere di pensare*. Torino: Einaudi Publ.; 2014. 160 p. (In Italian).
- [5] Frodeman R, Briggles A. *Socrates Tenured: The Institutions of 21st-Century Philosophy*. London, New York: Rowman & Littlefield; 2016. 182 p.
- [6] Schmidt J. *Disciplined Minds: A Critical Look at Salaried Professionals and the Soul-Battering System That Shapes Their Lives*. New York: Rowman & Littlefield, 2001. 304 p.
- [7] Kozlova NYu. “Ritorika i nauka: preodolenie antichnogo razryva” [Rhetoric and Science: Overcoming the Ancient Break]. *Problemy sovremennogo obrazovaniya* [Problems of the Modern Education]. 2018(1):9—18. (In Russian).
- [8] Marco JN, Brancaccio D, Zoccali C. Can there be science without philosophy? *Nephrology Dialysis Transplantation*. 2016;31(12):1977—1981.
- [9] Weinberg S. *Dreams of a Final Theory*. New York: Pantheon; 1992. 352 p.
- [10] Hawking S, Mlodinow L. *The grand design*. New York: Bantam Books; 2010. 208 p.
- [11] Laplanea L, Mantovanic P, Adolphsd R, Change H et al. Why science needs philosophy. *PNAS*. 2019; 116(10):3949—3952.
- [12] Frodeman R. Philosophy dedisciplined. *Synthese*. 2013;190:1917—1936.
- [13] Kitcher P. Philosophy Inside Out. *Metaphilosophy*. 2011;42(3):248—260.
- [14] Hanna R. How To Escape Irrelevance: Performance Philosophy, Public Philosophy, and Borderless Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*. 2018;(12):55—82.

- [15] Buravoy M. Za publichnyuyu sotsiologiyu [For Public Sociology]. In: *Sotsial'naya politika v sovremennoi Rossii: reformy i povsednevnost'*. Ed. by P Romanova, E Yarskoi-Smirnovoi. Moscow: TsSGPI, Variant Publ.; 2008. P. 18—51. (In Russian).
- [16] Dewey J. *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Company; 1920. URL: <http://www.gutenberg.org/files/40089/40089-h/40089-h.htm> (Accessed: 06.11.2020).
- [17] Shevchenko VN. Zachem nuzhna obshchestvu publichnaya filosofiya? [Why does society need public philosophy?]. *Filosofskii zhurnal*. 2014;12(1):5—18. (In Russian).
- [18] Reznik YuM, Shevchenko VN. Filosofiya kak publichnaya deyatelnost': mneniya za i protiv [Philosophy as a public activity]. *Personality. Culture. Society*. 2019;21(1—2): 230—245. (In Russian).
- [19] *Filosofiya v publichnom prostranstve sovremennoi Rossii* [Philosophy in the public space of modern Russia]. Moscow: LUM Publ.; 2015. 104 p. (In Russian).
- [20] Tuana N. Embedding Philosophers in the Practices of Science: Bringing Humanities to the Sciences. *Synthese*. 2013;190(11):1955—1973.
- [21] Collins H, Evans R. Interactional expertise and the imitation game. *Trading zones and interactional expertise. Creating new kinds of collaboration*. Ed. by ME Gorman. Cambridge: MIT Press; 2010. 312 p.
- [22] Dewey J. *The political writings*. Ed. with introduction by D Morris and I Shapiro. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company; 1993. 187 p.

Сведения об авторе:

Козлова Наталья Юрьевна — кандидат философских наук, Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия (e-mail: nyu.kozlova@mpgu.su).

About the author:

Kozlova Natalya Yu. — PhD in Philosophy, Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia (e-mail: nyu.kozlova@mpgu.su).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-194-210>

Research Article / Научная статья

Remote Learning Versus Traditional Learning: Attitudes of University Students

I. Darginavičienė✉, J. Šliogerienė

Vilnius Gediminas Technical University,
11, Saulėtekio al., LT-10223, Vilnius, Lithuania,
✉idargintt@gmail.com

Abstract. The years 2020 and 2021 brought new challenges to teaching and learning in the institutions of tertiary education due to the global COVID-19 Pandemic. They have been the devastating years for many teachers. Innumerable difficulties in professional and personal life increased the stress — striving to survive with the least losses. Temporary measures for remote teaching/learning in spring of 2020 extended until summer of 2021 worldwide and seem unlikely to stop in the nearest future. New challenge of novel online activities made teachers reconsider their teaching philosophy due to an overall lack of students' engagement in spite of the usual and familiar learning procedures. The current crisis outlines the following framework to teaching philosophy: capability, reliability, inability, suitability, ingenuity, and sustainability. This article aims at researching University students' attitudes to remote and traditional learning of English for Specific Purposes. A specially designed survey was administered to 180 full-time students (9 groups, 20 students in each group). Their responses were statistically processed by a means of the SPSS software to compute the Means and Standard Variations and compare the estimates of the between-group and within-group variances. Statistical processing of multiple samples reveals whether observed differences in responses occur at random, i. e. are due to chance, or they are significant, real and meaningful. The scientific analysis of computation data might allow drawing conclusions about students' preferences: which mode of learning — remote or traditional — is beneficial and how much is each of them supportive.

Keywords: English for specific purposes, remote teaching, remote learning, traditional face-to-face teaching, higher education

Article history:

The article was submitted on 08.09.2021

The article was accepted on 25.11.2021

© Darginavičienė I., Šliogerienė J., 2022



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

For citation: Darginavičienė I, Šliogerienė J. Remote Learning Versus Traditional Learning: Attitudes of University Students. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):194—210. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-194-210>

In the time of current crisis that is exponentially spreading globally and changing well-being and lifestyles of world population, educational institutions need to adjust to the changing world. The most important action so far has been to replace traditional teaching/learning by remote teaching/learning seeking to avoid a wide circulation of virus infection. Experts of different fields, in particular psychologists, do not fundamentally support such an approach because of the lack of the usual social communication among learners. Others believe that remote learning (RL) makes education flexible; students and teachers do not commute, which saves time, money and energy. However, it is essential to find out perceptions and opinions of the most affected people by contemporary changes of learning environment. This article investigates students' opinions about remote learning versus traditional classroom activities.

In response to the coronavirus outbreak in January 2020, the Ministry of Education in China announced the postponement of the 2020 spring semester for all schools and colleges and issued guidelines for online teaching and learning as temporary measures until schools could reopen. All educational institutions were expected to make full use of a variety of online courses to arrange appropriate activities to maintain and guarantee teaching quality, i. e. online teaching was not optional but required for all higher schools [1. P. 345—348]. In response to the crisis, a nationwide educational experiment in China has spread globally worldwide. It means online teaching was not optional but obligatory for all schools and universities which were forced to change plans how to implement it. H. Pu shares his experience of online teaching and describes the challenges and fears he had to overcome, such as a digital divide among students, slowdown of the Internet caused by too many users being online at the same moment as well as the syllabus, the problems of participants' insecurity, isolation and lack of social presence [1]. Teachers all over the world who have never had the experience of online teaching had the same problems. They were involved into the unique experiment and had to adapt themselves to the new educational environment and learn how to employ new ways in online teaching. It meant to update their teaching and learning philosophy and apply their common beliefs and methods of teaching and learning online.

A. Tombrella, for instance, points out that he needed to revisit his teaching philosophy and apply that philosophy to the new situation. He describes the teaching philosophy as a statement of one's beliefs and thoughts about what is important in teaching and learning. The author points out some typical statements found in a teaching philosophy: "Differentiation in the classroom helps every student to succeed" and "Lesson pacing minimizes student behavior issues" [2]. However, when faced with a crisis, the author suggests condensing the teaching philosophy to three brief statements which are: 1) concepts are crucial, 2) process over product, 3) relationships' rule. The next step that A. Tombrella suggests is using

a novel philosophy. He outlines it as the following framework to his revised teaching philosophy:

Capability: What are the capabilities of your learning platform, yourself, and students? Reliability: Are your plans and software reliable?

Inability: What are you not able to do in this situation?

Suitability: Are your plans suitable for the current situation?

Ingenuity: How can you be ingenious and still hold true to your philosophy?

Sustainability: Is what you're doing sustainable in the long term [2]?

The application of this teaching and learning philosophy might be beneficial to majority of teachers who need to adapt the teaching within their own setting, to grasp the local situation and understand the global relevance of this issue.

Another contribution to the philosophy of education is a magnificent review of the latest book *Peacebuilding in Language Education* by R.L. Oxford et al. [3]. It describes peacebuilding as an important source for our personal use as human beings developing our own inner peace and thus being able to function happily in life—at peace with ourselves and at peace with the others and the world. The mission is to turn our attention to the importance of peace and the role education has in spreading it. This book is recommended as a tremendous read which offers a refreshing, creative, eye-opening perspective on what we as teachers can do in the L2/foreign language classroom to contribute responsibly to the world around us, even beyond our immediate zones of action, at the time of Pandemic.

According to a recent research by E. Asagli in Israel, many studies have indicated that despite the assimilation of new and varied technology in schools and universities, the teaching and learning culture has not changed and remains traditional, which is a direct result of the fear of online learning. In the meantime, the education and learning system is at a crossroad: either online learning triggers a change in the system or it becomes an alternative to it. We will have to wait a number of years to see which road the education system goes down in the future [4].

H. Coker argues that to develop online practice and ensure that the learning which takes place is high-quality and comparable to the face-to-face setting, it is important to consider the philosophy, purpose, and pedagogy of the online lecturer. In her research, three foci were identified, which related to lecturer's approaches to communications: knowledge, affect, and dialogue [5].

The researchers in Taiwan conducted 4 weeks of synchronous teaching with the aim of evaluating learners' satisfaction with ICLHE (Integrated Content and Language in Higher Education) online activities during the Pandemic. The students completed a weekly online survey to evaluate their learning, the practitioner's teaching, and the platform. Results revealed that online lessons may not work well in a remote learning due to decreasing motivation, greater distraction, lack of actual interaction, peer pressure, teacher monitoring, and practitioner's fatigue. The study cautions against implementing ICLHE according to a distance learning model despite the limited number (40) of participants. Nevertheless, it is suggested that future studies may lead to different findings [6].

In the study in Hungary, ELTE (Eötvös Loránd University) students had to evaluate their experience with e-learning during the quarantine imposed by the novel coronavirus (COVID-19) and indicate their online courses' perceptions with a comparative cross-reference to a traditional classroom. Students showed quite different expectations and experiences, ranging from satisfaction to displeasure with the e-learning process [7]. However, on the whole, students found their e-learning experience favorable. Lack of prior ICT instruction by students did not significantly deter this finding. The study results suggest that future e-learning initiatives have great potential in Hungarian universities [7].

The researchers in Russia draw the following conclusions of the empirical study of students' attitudes to distance learning: 1) the directive transition to a distance learning format at a university during the coronavirus Pandemic provoked students' psychological resistance to accepting it as the main form of education (about 80% of students called for full-time education); 2) a negative attitude to distance learning of students (51.5%) is determined by the psychological unwillingness of students to study online due to technical problems; 3) a positive attitude towards distance learning was expressed by 41.2% of respondents; 4) the majority of students have not formed an internal motivation to study remotely; 5) the experience of online education has revealed many contradictions that need to be identified, studied and promptly responded [8].

F.P. Wiesenbergh and E. Stacey explored the similarities and differences between Canadian and Australian university teachers' face-to-face and online teaching approaches and philosophies. Quantitative data were collected using the "Teaching Perspectives Inventory," which assessed participants' teaching approaches and philosophies in terms of their beliefs, intentions, and actions. The authors argue that in order to make a successful transition from a traditional to a virtual classroom, teachers need to rethink their approach to teaching and learning processes, and about their role as educators [9].

The research by Ranjit Vyjayayan included diverse scientific disciplines such as social sciences, computer science, and life sciences, as well as learning in support systems, including libraries, information technology, and mental health. The following six key themes were identified: (i) the impact of COVID-19 on higher education institutions, and challenges faced by these institutions; (ii) the use of various tools and teaching strategies employed by these institutions; (iii) the teaching and learning experience of schools and school teachers; (iv) the impact of COVID-19 on the training of healthcare workers; (v) the learnings about COVID-19, and treatment strategies from patients; and (vi) the mental health of students as a result of COVID-19 and e-learning. Regardless of the key themes, what stood out was the inequities in education as a result of the digital divide [10].

To solve the mentioned issues that teachers encountered with the obligatory introduction of remote teaching/learning, it was important to find out the students' attitudes to online learning. The new challenges suggested that the mentioned above key ideas would be included in designing a research survey which is described in

this article, and which was delivered to university students to find out how their philosophy of learning had been modified and how teachers reconsidered their teaching philosophy.

Educational research should result in knowledge about education. A well known definition among scientists is "Education is intended and guided learning". Education has been transformed by the COVID-19 Pandemic which made remote learning its particularly important part. In some linguistic references mentioned in this article, their authors use terms "distance learning" or "online learning" that might refer to either correspondence courses or blended learning. In this research, for the sake of clarity, we prefer to call it "remote learning".

Some scientists claim that universities have been searching for the best learning environments and have already employed different ways to meet the needs of their students. They have used "correspondence courses, courses on tape, televised courses, and most recently the Internet based distance education along with the traditional classroom" activities [11]. M. Hannay & T. Newvine collected data from the 22-question survey, which was completed by 217 respondents. In their research the authors examined "why students chose distance education and student perceptions of the quality and difficulty of those courses as compared to courses taught in the traditional classroom" [11]. The data collected by the researchers exhibit that "students strongly prefer distance education, largely because it allows them to balance their other commitments more easily" and also "achieve higher quality educational outcomes in the distance learning environment" [11]. The conducted research brought the authors to the conclusion that "while distance learning may be most appropriate at colleges and universities with large numbers of adult learners, there may be some educational advantages for institutions to integrate some of the best aspects of distance learning into traditional courses to build a "hybrid" learning environment" [11].

With the growing popularity of distance education opportunities, students' attitudes towards distance education are rapidly changing. In 2010 and 2014, B. Celik and Uzunboylua H. investigated the changes of attitudes of high school students to distance education [12]. To achieve this purpose, "Distance Learning Attitude Scale" (DLAS) and "Personal Information Form" (PIF) developed earlier by Celik were used. These mentioned measuring tools were applied to high school students: 92 in 2010 and 99 in 2014. Statistical ANOVA computations using the SPSS software were conducted to analyze if students' gender, socio-economic level and internet usage time had an significant impact on their attitudes. No change was detected on learning attitudes between the year 2010 and 2014.

In Denmark, J. Dorup conducted research into students' attitudes to IT during a five-year period [13]. A total of 1159 students (78%) responded; 72% indicated access to a computer and this number did not change during their studies. By the end of the studies, about 30% of students indicated that they would like to exchange traditional learning for e-learning, and about 80% indicated that they would like to use ICT resources as a supplement.

In general, distance learning is characterized by a combination of pros and cons. Pros include students' ability to learn new tech, their confident approach to IT. Some cons may include technical difficulties with online learning, irregular work of the Internet websites and programs software [14].

E. Inman et al. surveyed the attitudes of 11 community college instructors and 334 students [15]. Data showed the conflicting instructors' attitudes to distance learning. The students demonstrated high satisfaction with instructors and the courses due to direct interaction with instructors.

The meta-analysis described by M. Allen et al. indicates a slight student preference for a traditional educational format over a distance education format, and little difference in satisfaction levels [16]. A comparison of distance education methods demonstrates no difference in satisfaction levels. The findings support researchers who argue that distance education does not diminish the level of student satisfaction when compared to traditional face-to-face methods of instruction.

C. Neuhauser compared two parts of the same course: online and face-to-face. The comparison was conducted regarding gender, age, learning preferences, media familiarity, effectiveness of tasks, course effectiveness, test grades, and final grades [17]. The author found out that the "results revealed no significant differences in test scores, assignments, participation grades, and final grades, although the online group's averages were slightly higher". The research demonstrated that "ninety-six percent of the online students found the course to be either as effective or more effective to their learning than their typical face-to-face course. There were no significant differences between learning preferences and styles and grades in either group". The study showed that "learning activities can be equally effective for online and face-to-face learners" [17].

L. Muilenburg et al. analyzed ten factors that comprise barriers to distance education, namely: administrative structure, organizational change, technical expertise, social interaction and quality, faculty compensation and time, threat of technology, legal issues, evaluation/effectiveness, access, and student-support services [18].

According to N. Croft et al. the physical separation of a tutor and a student, and between students themselves, can lead to feelings of isolation [19]. The author underlines that the lack of social interaction between students reduces the quality of the learning experience and omits a significant element of the creative approach to learning. The author researched the experiences of distance learning students at the University of the West of England while focusing on collaborative study and student isolation. The research brings about several recommendations including the provision of service level agreements to clarify expectations, designation points to encourage and motivate, development of student generated content in the learning material, humanization of the material, etc. [19].

The Technology Acceptance Model (TAM) was used by I. Sahin & M. Shelly to analyze the usefulness of distance education and its satisfaction [20]. The participants of this study were 195 undergraduates. The data were analyzed using a

software SPSS. The findings show that a distance education course should provide students with great flexibility in interacting with their instructor, classmates, and the course content.

This article aims at investigating the attitudes of University students on remote and traditional learning of English for Specific Purposes (ESP) and revealing relevant advantages and disadvantages.

The results were obtained from a specially designed survey containing 18 items (Appendix). This survey was designed in accordance with the standards of constructing surveys [21]. Due to the global COVID-19 Pandemic, there was no opportunity of piloting the questionnaire at various stages of its developing. In other words, the approbation of the survey has not been possible under the crisis conditions. Moreover, up to now no publications of relevant questionnaires on the issues of remote learning have been available. This research has been the first attempt to analyze the innumerable difficulties that students encounter in a novel remote classroom in comparison to the traditional instruction face-to-face. Some external feedback is indispensable. There is only one way to find out — to receive feedback from language practioners after this research is published. All the statements of the survey are presented on a Likert scale ranging from 1 (strongly disagree) to 5 (strongly agree). This scaling technique is simple, versatile and reliable [21]. The survey was completed by the full-time 1st- and 2nd-year students who study ESP at Vilnius Gediminas Technical University (Vilnius Tech). There were 9 groups — 180 students altogether. The responses were analyzed using SPSS software.

As it has already been mentioned before, students have encountered innumerable problems in the time of crisis. The key feature in life is the change of routine, i.e. their everyday activities. The traditional learning (TL) in classroom settings has been replaced by remote learning (RL) via different online platforms.

With regard to students' responses towards learning preferences, it is essential to find out which learning — RL or TL — is more beneficial to university students. Second, it is important to clarify the pros and cons of RL vs TL. Third, for learning to be successful, the roles of activities and the syllabus have to be evaluated. Finally, learning from home deprives learners of social interaction and affects their psychological well being — might be for the worse or for the better.

Due to the limitation of the article scope, just a few Charts out of computed 12 graphs are shown below. Chart 1 shows the computed Means of learners' responses (9 groups) to the statement "The quality of remote learning (RL) is good". Chart 2 shows the computed Means of learners' responses (9 groups) to the statement "The quality of traditional learning (TL) is good".

At the first sight, data seem very similar in spite of its scattering. It should be emphasized that the length of columns is misleading — it reflects the number of a group and does not contain any significant information. The essential information is shown on a vertical axis — the Mean values of students' responses which vary from one group to another. Different *Ranges* of Mean values demonstrate the disparity of respondents' answers to the survey statements.

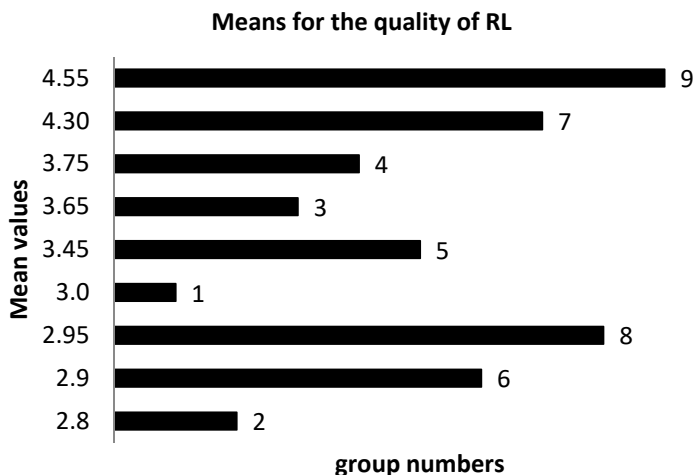


Chart 1. Students' responses to the statement "The quality of remote learning (RL) is good"

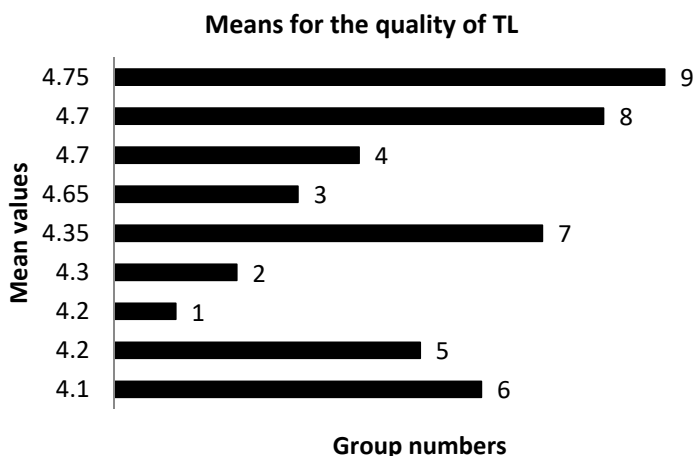


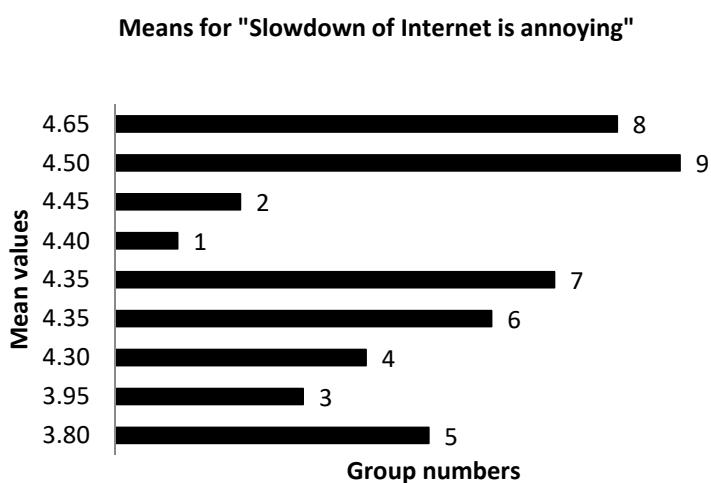
Chart 2. Students' responses to the statement "The quality of traditional learning (TL) is good"

A great diversity of students' responses is revealed via the computation of the Mean Values which vary widely within a single group or between groups and depend on a particular statement of the survey. To clarify the interpretation of these results, some supplementary data are included in Appendix next to the survey statements. The data demonstrate the scattering of the Means by providing the lowest Mmin and the highest Mmax values in the 2nd and 3rd columns and their differences in the 4th column of Appendix. The difference between the highest and the lowest scores is known as the Range of Mean Values. Although this exposition of digital numbers might be difficult to grasp, however this additional information reveals the huge variety of respondents' opinions and attitudes that makes the obtained results significant in trying to understand the novelty of remote learning during quarantine. It is obvious that in some cases the Range is insignificant. For instance, it is equal to 0.25 for the statements of students' sharing experiences.

However, it indicates that respondents' opinions are very close, i.e. there are no important contradictions between groups. Meanwhile, the Range is quite considerable in other cases, for instance, it is equal to 1.75 regarding the evaluation of quality of remote learning and is equal to 1.47 concerning an issue of learners' insecurity. In other words, high Range values signify essential discrepancy of attitudes. The intermediate magnitudes of the Range values that are shown in Appendix vary between 0.45 and 0.95. These data point to the dispersal of the respondents' attitudes. It seems that distributions of responses follow the theory of randomness, which claims that there is no apparent predictability in events and results do not follow conformity to natural laws, but are rather consistent with probability distributions. Therefore, it is essential to emphasize that such digital differences in the Ranges of Means are the indirect indication of students' educational backgrounds and their perceptions and reflections on the novelties of learning online.

The feelings of learners are demonstrated in Chart 3 and Chart 4. As may be seen in Chart 3, learners' frustration in RL classes is often caused by the unreliable Internet connection while learners' insecurity at facing computer instead of the friendly contact with a teacher leads to stress of being insecure. This is displayed by the data in Chart 4.

It is necessary to emphasize that a visual analysis of all 12 computed Charts makes the researcher use other means of investigation because the whole picture remains obscured — too difficult to understand. The interpretation of the data needs to be clarified via statistical treatment. There are various ways of applying it. Professional analysis of two samples is adequately treated by computing a Student t-test due to it being ubiquitous. It might be appropriate in order to reveal the differences *within* the responses of one individual group (a sample). In other words, the idea is to clarify learner's individual approach to each aspect of learning.



**Chart 3. Students' responses to the statement
"Slowdown of the Internet during RL meetings is annoying"**

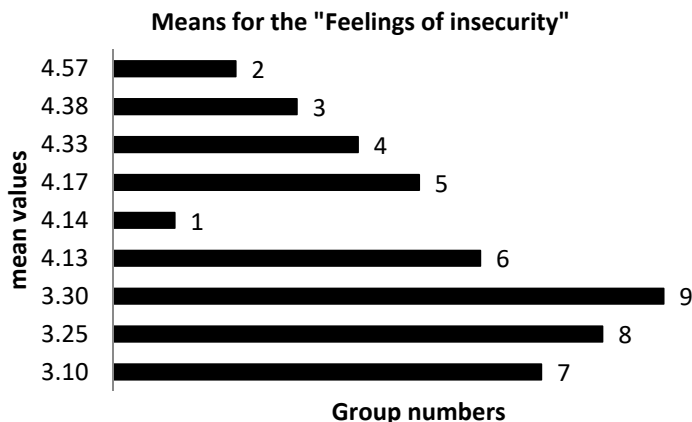


Chart 4. Students' responses to the statement "Face the computer" rather than "face the teachers" tends to raise students' insecurity.

For the sake of getting insights into learners' perceptions of benefits of communication and sharing experiences, it is expedient to apply a different approach for presenting the frequencies of responses. Namely, instead of tabulating a particular frequency for each group, the averaged frequency for all groups is computed. As it may be seen in Table 1, this approach clearly shows the trend of collective thinking. 39% of students are positive about effectiveness of online communication with teachers. However, the same numbers of learners (39%) are not sure of the idea. 49% of respondents believe that group discussions make useful interactions among learners, while 14% of students express doubts, and 37% are uncertain about benefits. Sharing experiences by students can build their confidence: 78% support this point of view. Moreover, sharing experiences help overcome the isolation of staying indoors — 61% vs 34%.

Table 1

Averaged frequencies of the students' responses to 4 survey statements

Survey statements	Number of groups	Frequency of positive responses, %	Frequency of 'not sure' responses, %	Frequency of negative responses, %
The online communication between students and teachers is effective	9	39	39	22
Group discussions online make useful interactions among students	9	49	37	14
Sharing experiences by students can build their confidence	9	78	17	5
Sharing experiences by students help overcome the isolation of being indoors	9	61	34	5

Similar approach has been applied for the analysis of students' attitudes to textbooks and syllabus. These results are displayed in Table 2. Students claim that textbooks are more important in Traditional classroom learning than in Remote

online learning: 75% vs 62%. As far as the syllabus is concerned, a very similar number of respondents are not sure that it is not fully implemented — 48% in RL and 49% in TL. Therefore, the obtained data have not indicated learners' priorities to either RL or TL so far. The current research reveals that despite the difficulties of COVID-19 Pandemic university students are mature adults who have sound knowledge of every aspect of education and know very well what they need for their future jobs. In other words, they are able to cope successfully with the challenges of everyday life and accept various ways of study.

Table 2

Averaged frequencies of the students' responses to 4 survey statements

Survey statements	Number of groups	Frequency of positive responses, %	Frequency of 'not sure' responses,%	Frequency of negative responses, %
Textbooks in Remote Learning are useful	9	62	25	13
Textbooks in Traditional Learning are useful	9	75	18	7
The syllabus is not fully implemented during Remote Learning	9	26	48	26
The syllabus is not fully implemented during Traditional Learning	9	9	49	42

With reference to the analysis of multiple samples (in this research — 9 groups), ANOVA test has been applied to measure if the differences in response variations are significant (meaningful) or not. Using the obtained survey data, it has been determined whether scores differ *across* the involved groups.

The key results of conducted computations are summarized in Table 3.

Table 3

One-Way ANOVA Computations results for 9 groups and some survey statements

Survey statement	Computed F-ratio	Critical F_{crit} ratios at Sig. p , Probability P	Interpretation of computed results
The quality of remote learning (RL) is good	7.93	1.99 at $p=0.05$ 95% 2.61 at $p=0.01$ 99%	$F > F_{crit}$ at $p=0.05$ and at $p=0.01$ — the differences among groups are significant
The quality of traditional learning (TL) is good	2.79	1.99 at $p=0.05$ 95% 2.61 at $p=0.01$ 99%	$F > F_{crit}$ at $p=0.05$ and at $p=0.01$ — the differences are significant
RL classes are more difficult than TL classes	6.52	1.99 at $p=0.05$ 95% 2.61 at $p=0.01$ 99%	$F > F_{crit}$ at $p=0.05$ and at $p=0.01$, — the differences are significant
The worst thing about RL is distractions at home	2.40	1.99 at $p=0.05$ 95%	$F > F_{crit}$ at $p=0.05$ — the differences are significant
The advantage of TL is learning in the classrooms in pairs or small groups	2.97	1.99 at $p=0.05$ 95% 2.61 at $p=0.01$ 99%	$F > F_{crit}$ at $p=0.05$ and at $p=0.01$ — the differences are significant
"Face the computer" rather than "face the teachers" tends to raise students' insecurity	2.86	1.99 at $p=0.05$ 95% 2.61 at $p=0.01$ 99%	$F > F_{crit}$ at $p=0.05$ and at $p=0.01$ — the differences are significant

As seen from Table 3, the 1st column displays the survey statement. The values of computed F-ratio are shown in the 2nd column. Critical F values, Sig. *p* and Probabilities P are displayed in the 3rd column. The 4th column lists the interpretations of computed results. The computed F-ratios vary within a wide range depending on a specific statement. However, the statistical interpretation is straightforward and displays the limitation of ANOVA since it does not indicate which groups differ statistically.

To sum up it can be concluded that:

- the students' attitudes to the effectiveness of online communication are equally divided between the positive and „unsure“ responses (39%), and 49% of respondents believe that group discussions make useful interactions (Table 1);
- students are positive (78% and 61%, respectively) towards sharing experiences because such activities can build their confidence and overcome the lockdown isolation (Table 1);
- learners claim that textbooks are useful in RL (62%) and TL (75%) activities (Table 2);
- t-test results failed to provide evidence on any significant differences within a single group;
- the computations of One-way ANOVA indicate that the differences between groups are significant (Table 3).

However, the respondents have not reached a consensus on the worst and the best aspects of RL vs TL — ANOVA differences are not significant.

It is well known that IT rationalizes human experience. Remote learning via various video-conference platforms reflects changing views about the goals and nature of higher education. The technology remains just a tool to enhance education and it can produce negative as well as positive results. The key philosophy of contemporary teaching is to promote students' learning by a means of diverse tools in order to achieve the best positive outcomes in various situations such as ongoing COVID-19 process.

Post hoc remark

It might be of interest to mention the brief comments of some students in the United States who said how they coped with remote learning. The comments were printed in April of 2020 by D. Goldstein [22]:

'Oh my goodness ... Why there is so much homework?' — 'The workload has been overwhelming.' — 'I find it impossible to actually learn anything new through the remote learning.' — 'I did not realize that I took my routine and school day for granted until now.' — 'I'm often anxious that I will not be able to join and maintain access to online classes and assignments. ' — 'I miss seeing everyone, especially my friends.' — 'I am actually quite fond of it. ' — 'A lot of the time, I get confused.' — 'I've noticed that staying on task gets harder as the week goes on.' — 'I feel for our teachers who have had to change everything about their classes' [22]

Some views on remote learning in Lithuania

Most of the comments show that students are not happy with remote learning. But the article and comments were published in April, at the beginning of the COVID-19 Pandemic. Therefore, probably students faced more difficulties because it was a novelty for everybody.

Over time, I think, students and teachers got used to organise their work better and most of problems were solved. If we ask them how they cope with remote learning now, maybe answers would be different.

Another remark — I don't know a lot about American students, but our students sometimes like to complain about everything. In fact, online learning can be as good as classroom learning. You just have to be motivated to work and gain new skills for new challenges.

The good thing of remote classes is that students now miss going to school which they took for granted until now. They will be very happy to come back to schools when the quarantine ends. So, in every even dark moment we can find the bright side. The Pandemic forced us to re-evaluate many things. And this was the best lesson for all of us.

Janina A. (a manager, 42 years old).

Students find different pros and cons of distance learning depending on their characters. Some of them feel great satisfaction that they can learn the material at their own pace, at their own time, with breaks when they need them. They may get up late. The school stressful environment has changed for the better. Meanwhile for other students it causes a lot of fear, stress, confusion, and anxiety. The students feel like their education is not being fulfilled. They have significant lack of motivation and they miss thought-provoking discussions they used to have with their classmates. A lot of them miss their friends, sports activities, lunchtime conversations.

Rimantas R. (an IT expert, 50 years old).

The attitudes of the USA students to learning online are very different. Many students think that online learning is a stressful process because in many places it is hard to get access to the internet and all the time they are anxious about joining online classes.

They miss seeing their friends, other students in a classroom, they miss situations when they can ask different questions. They miss their activities, even a loud and crazy lunchroom. Obviously the school was the main source of communications for them. In addition, they lost their everyday schedule: when to go to school, wake up, or go to bed. There is a lack of motivation for them to their tasks and they feel that their education is not being fulfilled.

However, some students enjoy a new schedule of routine learning. They can sleep as much as they need for their rest, can learn at their own pace and plan the days as they wish.

In my opinion, all students are right. Routine learning depends on many factors — the quality of internet connection, students' digital devices and computers, level of teachers and their competence, skills, and motivation of students.

Dalia S. (Prof. Dr. Habil. 70 years old).

Appendix. Survey. Remote Learning (RL) Versus Traditional Learning (TL).

To clarify the interpretation of some aspects of current research, the computed Mean Values for 9 samples are displayed in columns 2, 3, and 4.

Survey Statements	The smallest Mean Values M_{\min}	The highest Mean Values M_{\max}	Range of Values, i.e. Difference between M_{\max} and M_{\min}
The quality of remote learning (RL) is good	2.80	4.55	1.75
The quality of traditional learning (TL) is good	4.1	4.75	0.65
Textbooks in RL are useful	3.45	4.40	0.95
Textbooks in TL are useful	3.65	4.40	0.75
RL classes are more difficult than TL classes	2.70	4.05	1.35
The best thing about RL is learning at your own pace	3.45	4.0	0.55
The worst thing about RL is distractions at home (family, phone calls, etc.)	3.20	3.95	0.75
The advantage of RL is learning from the comfort of your home	3.95	4.60	0.65
The advantage of TL is learning in the classrooms in pairs or small groups	3.45	4.20	0.75
The online communication between students and teachers is effective	2.90	3.45	0.55
Group discussions online make useful interactions among students	3.05	3.75	0.70
Sharing experiences by students can build their confidence	3.90	4.15	0.25
Sharing experiences by students help overcome the isolation of being indoors	3.65	3.90	0.25
The syllabus is not fully implemented during RL	2.65	3.55	0.90
The syllabus is not fully implemented during TL	2.25	2.90	0.65
In the time of crisis, to achieve smooth delivery of courses online for many learners is much to be desired	3.25	3.70	0.45
Slowdown of the Internet during RL meetings is annoying	3.80	4.65	0.85
"Face the computer" rather than "face the teachers" tends to raise students' insecurity	3.10	4.57	1.47

References

- [1] Pu H. Implementing Online ELT in the Time of Crisis: Ordeal or Opportunity? *ELT Journal*. 2020;74(3):345—348. URL: <https://academic.oup.com/eltj/article/74/3/345/5859447>; <https://doi.org/10.1093/elt/ccaa030>
- [2] Tombrella A. *Revising Your Teaching Philosophy for This Crisis*. 2020. URL: <https://www.edutopia.org/article/revising-your-teaching-philosophy-crisis>
- [3] Gabrys-Barker D. Peacebuilding in Language Education. *Innovations in Theory and Practice. ELT Journal*. 2021;75(2):225—228. URL: <https://academic.oup.com/eltj/article/75/2/225/6237951?login=true>; <https://doi.org/10.1093/elt/ccab006>

- [4] Asagli E. Online Education: A Change or an Alternative? *Creative Education*. 2020;11(11). URL: <https://www.scirp.org/journal/paperinformation.aspx>; <https://doi.org/10.4236/ce.2020.1111175>
- [5] Coker H. Purpose, Pedagogy and Philosophy: "Being" an Online Lecturer. *International Review of Research in Open and Distributed Learning*. 2018;19(5). URL: <http://www.irrodl.org/index.php/irrodl/article/view/3312/4797>; <https://doi.org/10.19173/irrodl.v19i5.3312>
- [6] Wen-hsen Yang & Li-zu Yang. Evaluating Learners' Satisfaction with a Distance Online CLIL Lesson During the Pandemic. *English Teaching & Learning*. 14 June 2021;45(1). URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s42321-021-00091-5>; <http://dx.doi.org/10.1007/s42321-021-00091-5>
- [7] Ismaili Y. Evaluation of students' attitude toward distance learning during the pandemic (COVID-19): a case study of ELTE university. *On the Horizon*. 4 June 2021;29(1):17—30. URL: <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/OTH-09-2020-0032/full/html>
- [8] Abakumova I, Zvezdina G, Grishina A, Zvezdina E, Dyakova E. University students' attitude to distance learning in situation of uncertainty. *E3S Web of Conferences 210, 18017 (2020) ITSE-2020*. URL: https://www.e3s-conferences.org/articles/e3sconf/pdf/2020/70/e3sconf_itse2020_18017.pdf; <http://dx.doi.org/10.1051/e3sconf/202021018017>
- [9] Wiesenberg FP, Stacey E. Teaching Philosophy: Moving from Face-to-Face to Online Classrooms. *Canadian Journal of University Continuing Education*. 2008;34(1):63—79. URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/bade/e701631f4070bfbefc52ce27b43fbd220709.pdf>; <http://dx.doi.org/10.21225/D5JP4G>
- [10] Vijayan R. Teaching and Learning during the COVID-19 Pandemic: A Topic Modeling Study. *Educ. Sci.* 2021;11(7):347. <https://doi.org/10.3390/educsci11070347>
- [11] Hannay M and Newvine T. Perceptions of Distance Learning: A comparison of Online and Traditional Learning. *MERLOT Journal of Online Learning and Teaching*. 2006; 2(1):1—11. URL: https://scholar.google.lt/scholar?q=MERLOT+Journal+of+Online+Learning+and+Teaching+2006,+Vol.+2,+No.+1.&hl=en&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar
- [12] Celik B, Uzunboy Lua H. High School Students' Attitudes towards Distance Education: Comparative Study. *7th World Conference on Educational Sciences (WCES-2015)*; 05—07 February 2015; Novotel Athens Convention Center; Athens, Greece. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/81946132.pdf>; <http://dx.doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.07.139>
- [13] Dorup J. Experience and Attitudes towards Information Technology among First-Year Medical Students in Denmark: Longitudinal Questionnaire Survey. 2004. URL: <https://www.imir.org/2004/1/e10>
- [14] *Distance Learning: Pros and Cons*. 2020. URL: <https://www.wgu.edu/blog/distance-learning-pros-cons2001.html>
- [15] Inman E, Kerwin M, Mayes L. Instructor and Student Attitude Toward Distance Learning. *Community College Journal of Research and Practice*. 2010;23(6). URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/106689299264594>
- [16] Allen M, Bourhis J, Burrell N, Mabry E. Comparing Student Satisfaction with Distant Education to Traditional Classrooms in Higher Education: A Meta-Analysis. *American Journal of Distance Education*. 2002;16(2):83—97. URL: <http://www.anitacrawley.net/Resources/Articles/Comparing%20student%20satisfaction%20meta%20analysis.pdf>; http://dx.doi.org/10.1207/S15389286AJDE1602_3
- [17] Neuhauser C. Learning Style and Effectiveness of Online and Face-to-Face Instruction. *American Journal of Distance Education*. 2002;16(2):99—113. URL:

https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/S15389286AJDE1602_4; http://dx.doi.org/10.1207/S15389286AJDE1602_4

- [18] Muilenburg L, Berge ZL. Barriers to Distance Education. *American Journal of Distance Education*. 2009;15(2):7—22. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08923640109527081>
- [19] Croft N, Dalton A, Grant M. Overcoming Isolation in Distance Learning: Building a Learning Community through Time and Space. *Journal for Education in the Built Environment*. 2015;5(1):27—64. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.11120/jebe.2010.05010027>; <http://dx.doi.org/10.11120/jebe.2010.05010027>
- [20] Sahin I, Shelley M. Considering Students' Perceptions: The Distance Education Student Satisfaction Model. *Educational Technology & Society*. 2008;11(3):216—223. URL: https://www.researchgate.net/publication/220374226_Considering_Students'_Perceptions_The_Distance_Education_Student_Satisfaction_Model
- [21] Dörnyei Z. *Questionnaires in Second Language Research: Construction, Administration, and Processing*. Lawrence Erlbaum Inc. Publisher; 2005.
- [22] Goldstein D. *What Students Are Saying About Remote Learning*. 2020. URL: <https://www.nytimes.com/2020/04/09/learning/what-students-are-saying-about-remote-learning.html>

About the authors:

Darginavičienė Irena — PhD, professor, Vilnius Gediminas Technical University, Vilnius, Lithuania (e-mail: idargintt@gmail.com).

Šliogerienė Jolita — PhD in Social Sciences (Education Science), professor, Vilnius Gediminas Technical University, Vilnius, Lithuania (e-mail: j.sliogeriene@gmail.com).

Дистанционное обучение и традиционное обучение: отношение студентов университета

И. Даргинавичене✉, Й. Шлөгярене

Вильнюсский технический университет Гедимина,
Литва, Вильнюс, LT-10223, ал. Саулетеке, 11,
✉idargintt@gmail.com

Аннотация. Из-за глобальной пандемии COVID-19 2020 и 2021 гг. поставили новые задачи для преподавания и обучения в высших учебных заведениях. Для многих преподавателей этот год был разрушительным. Неисчислимые трудности в профессиональной и личной жизни усилили стрессовое состояние и стремление выжить с наименьшими потерями. Временные меры по дистанционному преподаванию/обучению весной 2020 г. были продлены до лета 2021 г. во всем мире и вряд ли будут прекращены в ближайшем будущем. Перед преподавателями встала проблема, связанная с новыми онлайн-мероприятиями, которая заставила их пересмотреть свою философию преподавания. Текущий кризис очерчивает следующие рамки философии преподавания: способность, надежность, неспособность, пригодность, изобретательность и устойчивость. Настоящая статья направлена на исследование отношения студентов университетов к дистанционному и традиционному обучению английскому языку. Специально разработанный опрос был проведен среди 180 студентов дневной формы обучения (9 групп по 20 студентов в каждой группе). Их ответы были статистически обработаны с помощью

программного обеспечения SPSS для вычисления средних значений и стандартных отклонений и сравнения оценок межгрупповых и внутригрупповых отклонений. Статистическая обработка показывает, происходят ли наблюдаемые различия в ответах случайным образом, т.е. являются случайными, или они значительны и реальны. Научный анализ данных вычислений может позволить сделать выводы о предпочтениях студентов: какой способ обучения — дистанционный или традиционный — является полезным и насколько каждый из них способствует прогрессу в изучении иностранного языка.

Ключевые слова: английский язык, дистанционное преподавание, дистанционное обучение, традиционное контактное обучение, традиционное контактное преподавание, высшее образование

История статья:

Статья поступила 08.09.2021

Статья принята к публикации 25.11.2021

Для цитирования: *Darginavičienė I., Šliogerienė J.* Remote Learning Versus Traditional Learning: Attitudes of University Students // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 194—210. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-194-210>

Сведения об авторах:

Даргинавичене Ирена — доктор филол. наук, профессор, Вильнюсский технический университет Гедимины, Вильнюс, Литва (e-mail: idargintt@gmail.com).

Шлёгарене Йолита — PhD in Social Sciences (Education Science), профессор, Вильнюсский технический университет Гедимины, Вильнюс, Литва (e-mail: j.sliogeriene@gmail.com).



Научная жизнь Scholarly Life

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-211-220>

Book Review / Рецензия на книгу

Contemporary Russian Philosophy: An Experience of Anthology

A.V. Malinov✉, A.E. Rybas

St. Petersburg State University,
7-9 Universitetskaya Embankment, St Petersburg, Russian, 199034,
✉a.v.malinov@gmail.com

Article history:

The article was submitted on 10.11.2021

The article was accepted on 16.01.2022

For citation: Malinov AV, Rybas AE. Contemporary Russian Philosophy: An Experience of Anthology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):211—220. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-211-220>

For a researcher of Russian culture and philosophy, it has long been an urgent task to comprehend the post-Soviet period of their development. It is evident that its solution requires both new approaches and new methods. Unfortunately, the majority of *Histories of Russian Philosophy* which have been published lately, both from the theoretical and methodological point of view, reproduce the established methods of studying Russian thought, elaborated in the 19th — mid 20th century and conditioned by the corresponding understanding of philosophy in general and of its "Russianness" in particular. Moreover, as a rule, researchers limit themselves to describing the history of Russian philosophy, at best, to the end of the Soviet era, thus leaving at least thirty years of its further development unattended. There are very few works devoted to the post-Soviet period and written academically.

We should note that emigrant philosophers as well as foreign researchers contribute significantly to the historical-philosophical study of contemporary Russian thought; first of all, we should mention the recent works of Mikhail N. Epstein on the one hand, and E. van der Zweerde, A. DeBlasio, on the other.

© Malinov A.V., Rybas A.E., 2022



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

Perhaps a view "from the outside" is more objective and allows them to fix and systematize the essential ideas in a stream of current ideas. The book under review, *Russian Philosophy in the Twenty-First Century*¹, published in 2021 by the renowned Brill publishing house in its *Contemporary Russian Philosophy* series, is also an experience of this kind of research. The idea for the anthology came from Mikhail Yurievich Sergeev, professor at the University of the Arts in Philadelphia, USA, and an active promoter of Russian philosophy and culture in the West. This anthology is the second work completed as part of a long-term research project (the first is the book *Russian Diaspora: Anthology of Contemporary Philosophical Thought* (Boston, 2018), which attempted the philosophical integration of Russian emigrants of the third and fourth "waves").

Russian Philosophy in the Twenty-First Century contains texts by twenty-one contemporary philosophers living in Russia and abroad. The anthology thus overcomes the established division of Russian philosophy, and, more generally, of culture, into philosophy in Russia and philosophy of the Russian Abroad, equating, so to speak, a view of Russian philosophy both "from inside" and "from outside." This book is addressed to the English-speaking public — the fact that might prove a demand for this kind of literature in the US and Europe. At least, the anthology's compilers were convinced that Russian philosophy is "important not only for Russia, but also for the whole world" and that it would be interesting for the reader because, first, it deals with local, regional, and global aspects of pressing problems of the late 20th and early 21st centuries; second, historically Russian thought has always been closely connected with Western philosophy and has had some influence on it; third, the history of Russian philosophy is not just a chronicle of spiritual searches, borrowing ideas, and creating new ones, but a reflection of dramatic events that have determined the sociopolitical development of Russia in the imperial, Soviet, and post-Soviet periods.

In creating the "canon" of Russian philosophers, whose works are supposed to present the content of contemporary Russian philosophy to the English-speaking reader, the compilers of the anthology have by no means attempted to provide an exhaustive overview of existing positions. Such an overview could have been obtained by systematizing the materials of large-scale conferences, such as the All-Russian philosophical congresses. Obviously, a formally complete synchronous cross-section of research trends and directions in contemporary Russian philosophy could hardly contribute to understanding significant events. In the anthology, the following principle of selecting authors has been implemented: on the one hand, they should be widely known, and, on the other hand, their works should discuss the fundamental problems of modernity. However, the compilers do not seem to have avoided the subjectivity of the authors' choice, so questions about the criteria for selecting texts inevitably arise. A professional reader familiar with

¹ *Russian Philosophy in the Twentieth-First Century: An Anthology*, eds. Mikhail Sergeev, A Chumakov, Mary Theis, with a Foreword by Alyssa DeBlasio. Leiden & Boston: Brill Rodopi, 2020. XVIII, 426 pages. Hardcover: ISBN 978-90-04-36997-6; e-book: ISBN 978-90-04-43254-3.

the philosophical situation in Russia would probably offer his alternative content for such an anthology. In any case, the anthology under review can be regarded as an attempt to systematize the most important philosophical ideas discussed in modern Russia. Despite certain tendentiousness in the selection of texts caused by the subjective understanding of the importance of the ideas expressed in them, the anthology provides more information about contemporary Russia's philosophical situation than conference collections. It should be added, however, that by presenting *contemporary* Russian philosophy, this anthology deals with, for the most part, the philosophical quests of Russian philosophers born primarily in the 1940s and 1950s, whose intellectual formation occurred during the late Soviet era, and whose creative maturity spanned the last thirty years.

The preface to the anthology, written by A. DeBlasio, once again poses the question of what Russian philosophy is all about. Showing the relevance of this question and emphasizing the fundamental impossibility of answering it unambiguously, A. DeBlasio suggests that Russian philosophy should be understood in a very broad sense. This approach, which was instrumentalized in the anthology, allows us to avoid a number of theoretical and ideological difficulties. In particular, the anthology has moved away from the well-known stereotypes maintained in both Western and Russian historical-philosophical science. Let us note that overcoming stereotypes is a conscious goal formulated by the compilers of *Russian Philosophy in the Twenty-First Century*. After reading this anthology, the English-speaking reader should understand that Russian philosophy is diverse. It cannot be reduced to this or that scheme, it deals with the most critical issues of our time, and therefore Russian philosophy cannot be considered a borrowed, "second-rate" philosophy. The main thing that the anthology editors have tried to show is that nowadays different positions are represented and developed in Russian philosophy, from orthodox Christian to scientific and postmodern. The subject matter and format of philosophical pursuits are pretty varied.

Nevertheless, A. DeBlasio, in characterizing the articles included in the anthology, identifies many essential attributes inherent in the Russian philosophical tradition as a whole. In DeBlasio's opinion, these features result from the overriding attention to religion and history, on the one hand, and to science and the human being, on the other. The anthropocentrism that cements all philosophical teachings, both in religious and scientific-atheistic forms, determines the specificity of Russian thought and allows us to pose questions about the meaning of life and history uniquely. Note that even the first generalizing works on the history of Russian philosophy, which appeared in the middle of the 20th century and are now recognized as classical, recorded many features inherent in Russian philosophical culture. Subsequent historiography has largely reproduced these differences, offering new arguments and examples to confirm them. The identification of such features, on the one hand, put Russian philosophy on a par with well-known national philosophical schools, and, on the other hand, served as justification for the history of Russian philosophy itself, which, however, did not definitively

eliminate the skeptical view of both its independence and fruitfulness. Beginning with B.V. Yakovenko, V.V. Zenkovsky, and N.O. Lossky, historians of Russian philosophy have noted the predominant interest of Russian thinkers in problems of ethics, religion, history, and the philosophical doctrine of man and have also pointed to literary-centrism, publicism, and even the absence or late emergence of philosophical systems. The anthology under review generally confirms the stability of these characteristics.

It is best to begin our review of the texts included in this anthology with M.N. Epstein's work *From Analysis to Synthesis: Conceiving a Transformative Metaphysics*. We might say that in contemporary Russian philosophy, Epstein's role is functionally comparable to that of a prophet in religious culture. In his understanding of philosophy as a world transformation, one can hear a yearning for the Old Testament fullness of thought and feeling, for the co-creation of man and God, for the integrity of spiritual and social life. The flexibility of thought, literary responsiveness, and linguistic intuition characteristic of M.N. Epstein allow us to speak of him, to use N.A. Berdyaev's words about N.K. Mikhailovsky, as "an alarm clock of thought." Epstein's manifesto article is also in tune with the basic intuitions of Russian philosophy: the motifs of an integral personality and the existential vocation of philosophy. At the same time, the article contains much that has been personally experienced, thought out, and carefully retained by the membranes of memory, which makes the text similar to a confession. In the article, M.N. Epstein largely sums up his reflections on philosophy. He is more interested in dreams, utopias, and projects because they set a perspective for thought. It is not by chance that M.N. Epstein understands philosophy primarily as "project thinking." However, his approach also has historical and philosophical foundations: it is the ultimate reflection of the Leibnizian idea of potential being and the multiplicity of worlds, or "co-possible objects." The idea of "project thinking" implies an ontology of unstable alternative realities whose fragile being disintegrates into a multitude of differences. Epstein's ontological rehabilitation of the Other on the cognitive and methodological levels turns out to justify relativism in thinking.

Most of the articles in the anthology should probably be classified as philosophical anthropology. The anthropological echoes can be heard in almost all the articles in the collection, so it is no exaggeration to call the book *an anthology of anthropology*. It is no coincidence that it begins with A.V. Akhutin's article *Homo Europaeus*, which is probably part (most likely, an introduction) of the monograph or a summary of its main ideas. A.V. Akhutin's approach could be designated as a cultural-philosophical eschatology. Practically in the mode of self-analysis, based on the experience of European philosophy of the twentieth century, the author argues about the end of history and modern European man, who "buries" himself. Starting from the seemingly well-known historical facts of the previous century — world wars and revolutions (futuristic revolutions "from the left" and conservative revolutions "from the right"), he notes that the struggle is not only for living space but also between the projects of "new man." Moreover, the

anthropological revolution means, among other things, the struggle with the "old man" in oneself and the other, up to the negation and destruction of the other in the name of something different. However, the revolution's appeal to the new as the beginning, the "firstness of the beginning," means the archaic character of revolutionary novelty. Furthermore, the new man bears in himself the self-denial and self-repudiation fully manifested in contemporary European culture. A.V. Akhutin states that the "historical way" of being human is dead, i.e., the "meaning of man" as a new modern subject has exhausted itself. In the twentieth century, the total reflexivity of the European spirit reached the very foundations of European reason, culture, and being, which stripped them of their "sacral inviolability." Now everything can be noted, including the foundations of European culture. The world-centrism of European man and the openness of European culture to everything that is possible and different turned out to be a blurring of the European wholeness — multiculturalism. A.V. Akhutin notes that the peculiarity of European man is a questioning existence, which the author himself fully follows. Note that the density of questions in the article sometimes exceeds the threshold of their comprehension by the average reader.

The eschatological line continues with the philosophical and anthropological reasoning of V.A. Kutyrev and B.V. Markov. In his article *Philosophy for and by Humans*, V.A. Kutyrev fixes the crisis of modern society and the human model and proposes a program of "dynamic archaeavant-garde conservatism." His article is imbued with feelings about the aimlessness of human existence. The author perceives his work as a form of struggle against negative tendencies in modern culture. The style of the article is close to a manifesto; that is, it is aimed at overcoming the reprehensible phenomena, it is directed into the future and full of optimism. Manifestational character is noticeable in a number of texts (M.N. Epstein, V.A. Kutyrev, S.S. Horujy, F.I. Girenok, etc.), which is a general feature of the reviewed anthology. In seeking to name phenomena, the collection's authors provide examples of the lived experience of thinking and creation of concepts, discursive reflection in Russian, which brings them closer to the work of representatives of the avant-garde.

B.V. Markov's article *The Image of the "Other": Xenophobia and Xenophilia* is written differently, reminiscent of an outline or compilation. The author explains the growth of bitterness, violence, and hatred in modern society by the change in the images of the "enemy," "alien," and "other" in culture. Their role as the "guilty one" who threatens the human identity in modern culture has been preserved, but the mechanisms of "neutralization," such as a sacrifice, have been lost. As an alternative to reconciliation with "strangers," B.V. Markov suggests quite traditional practices of neighborliness and hospitality. The "negative" anthropology developed by him carries implicit political implications.

The article by P.S. Gurevich, *The Theme of Man in Russian Philosophy*," fully corresponds to its title. Of all the anthropological doctrines, the author dwells in detail on the views of N.A. Berdyaev and M.M. Bakhtin. S.S. Horujy's article

Synergetic Anthropology: Foundations, Goals, Results is written at the junction of anthropology and the philosophy of religion. In it, we see the tendency to manifestations and projects already noted in other articles. Thus, synergetic anthropology means a broader project of a new organization of knowledge, methodology, and epistemology, which S.S. Horujy puts on equal footing with the concepts of R. Descartes, E. Husserl, M. Heidegger, M. Foucault, and C. Lévi-Strauss. The starting point of his reasoning is the affirmation of the religious experience of world religions as a pure anthropological experience. Such ultimate anthropological experience, or the "ontological unlocking" of man in the teachings of S.S. Horujy, is hesychasm. Thus, the spiritual practice of Eastern Christianity is interpreted here as an experience of the fundamental transformation of man, acquiring an ontological dimension, i.e., more precisely, deification. S.S. Horujy attempts a philosophical adaptation of Eastern Christian teaching by translating the practice and theology of hesychasm into the language of modern Western philosophy. A different approach (considering Western philosophy employing the language of Orthodox theology and spiritual practice) is beyond the scope of this article.

The scientific scenario of anthropology is offered in the article by D.I. Dubrovskii *Solving the Mind-Body Problem: Thomas Nagel's article, "Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem," revisited* and in the article by A.L. Nikiforov *The Value of Science*. From the formal point of view, Dubrovskii's text reflects Nagel's article, but more broadly on the old problem of the relationship between *res cogitans* and *res extensa* in a new, analytical way. This article, which is distinctly scientific in appearance, offers a dialectical-materialistic way out of the dualistic impasse that rationalism and now analytic philosophy have been trying unsuccessfully to break for several centuries. The author believes information processes and code control condition mind-body metamorphosis. The solution to the problem, however, remains predominantly terminological. Overcoming the physicalist attitude and rehabilitating functionalism, in fact, turns out to be just a change in the language of description: "code dependence" instead of "preset harmony" and "code transformations and chains" instead of "dialectical transition of categories." A.L. Nikiforov's article examines the social context of science and its social task: developing new technologies to meet social needs. "Technoscience," A.L. Nikiforov believes, has been markedly successful in satisfying these needs but has contributed little to the spiritual development of man. Moreover, modern "technoscience" degrades man, forms the idea of his insignificance instead of inspiring man, calling him to perfection.

Interest in the problems of religion is another peculiarity of Russian philosophy, which is often metonymically narrowed to religious thought. Only the article by S.S. Horujy can be regarded as belonging to the genre of religious philosophy in the strict sense of the word, while the philosophy of religion is presented in the anthology more widely. First of all, this is the article *The Enlightenment Project: Reflections on the National Identity of US Americans* by

M.Yu. Sergeev, the editor of the book. The Age of Enlightenment is considered by M.Yu. Sergeev, in the context of his theory of religious cycles, is characterized as a systemic crisis of Christianity. From this point of view, modern America and Europe are "spiritual twins" because they represent the result of developing the ideas of the European Enlightenment and M.Yu. Sergeev gives "historical priority" to America because the American Revolution (1776) occurred before the French one (1789) and created optimal conditions for the formation of the first in human history Enlightenment-type state. Besides, if the French Revolution was social, i.e., it was aimed at transforming the existing socio-economic conditions, the American Revolution was primarily of a national liberation character, which, on the one hand, initiated the collapse of the colonial system and, on the other hand, defined the parameters of the American national consciousness. Hence a somewhat paradoxical conclusion: the ideology of the Enlightenment, in its "pure" form, lies at the heart of American identity, and this ideology, in turn, reflects the systemic crisis of Christianity and — more broadly — religious consciousness as such. However, as M.Yu. Sergeev stresses, a critical attitude toward religiosity and a revision of the foundations of faith do not lead to the spread of atheism, but, on the contrary, prepare for "the rise of a new religious consciousness," in the light of which the "American idea" will be understood as an idea of personal responsibility for one's spiritual choices.

N.V. Shelkovaia's article *Friedrich Nietzsche on the Way of Recurrence to Himself* is based on Nietzschean criticism of Christianity. Being under the charm of European philosophy, the author states, Russian thought often fell into imitation. Developing her thoughts, inspired by the texts of Nietzsche, N.V. Shelkovaia begins to compare the life path of Nietzsche with the earthly life of Jesus Christ and Siddhartha Gautama. Conventionally, the article *Theologia Heterodoxa* by K.A. Swassjan, whose witty hereticalism is rich in allusions and references to classical literature, can also be classified as a philosophy of religion. The inimitable style and virtuoso ease of exposition, behind which great intellectual depth is concealed, make K.A. Swassjan's article a proper decoration of the collection.

I.M. Kliamkin's article *Demilitarization as a Historical and Cultural Issue* seems too journalistic. Schematically considering Russian history as an alternation of periods of militarization and demilitarization, the author concludes that modern Russia is stuck in a cycle of demilitarization as there is no demand in the society for a new militarization. The simplifying schematism of I.M. Kliamkin's article can be countered by numerous facts that do not fit into the framework formulated by him. The article *Historical and Philosophical Aspects of Global Studies in the Modern Scientific System* by A.N. Chumakov considers modern globalization and civilization development problems. V.G. Fedotova's article *Terrorism: an Attempt at Conceptualization* offers a cognitive approach to the well-known phenomenon that has brought a sense of fear and insecurity of existence into modern life. The political studies approach, on which V.G. Fedotova relies, suggests considering terrorism as a form of archaic politicization. It should be noted that the political

studies articles in this collection implicitly raise various ethical issues. However, they are not discussed directly, which makes one wonder why questions of morality and ethicality have been relegated to the periphery of issues in contemporary Russian philosophy.

There are two articles on philosophical and historical themes in the anthology. In *Russia in Search of Its Civilizational Identity*, V.M. Mezhuiev proposes to abandon the formational approach, seeing an alternative in the civilizational concepts elaborated by S. Huntington and A. Toynbee, although he is inclined to the idea of universality rather than a multiplicity of civilizations. He describes Russia as an emerging civilization actively continuing its search for civilizational identity. In the characteristics of the Russian idea, the author is noticeably dependent on the interpretations of G.V. Florovsky and V.S. Solovyov: it is understood as a Christian idea of moral responsibility not only for oneself but also for the "spiritual community," personal responsibility for the fate of all.

N.S. Rozov's article *The Cyclical Dynamics in Russian History* offers a hypothesis of "ring-like dynamics," which determines the historical development of Russia. Although the author states that his work is written in the genre of philosophy of history, there are, unfortunately, no philosophical arguments here. Instead, the reader is offered extremely ideologized judgments based on a biased interpretation of historical facts and simplistic schematism, which draws a horrifying picture of Russia's past, present, and foreseeable future. N.S. Rozov calls the "ring-like dynamics" (i.e., the repeated cyclical development of Russia from authoritarianism through stagnation, degradation, and crisis back to authoritarianism) a "disease" of the country, the symptoms of which are visible in the period from Ivan the Terrible to V.V. Putin. The disease is progressing, leaving no hope for a speedy recovery. Hence the grim futurology: despite periodic resistance from the pro-Western liberal public, whose share in the social structure of Russia is minimal, historical cycles, like a funnel, will more and more drag the state into the abyss of authoritarianism. Interestingly, N.S. Rozov, proposing a "cure" for Russia, directly writes that it is not enough to diagnose, i.e., to uncover, discredit and "deconstruct" the corresponding socio-cultural and psychological stereotypes, to get rid of the leprosy of cyclicity. The patient needs a doctor who knows exactly how to treat, when to treat, and whom to treat. N.S. Rozov considers Western democracies to be such a doctor, as one would expect. The patient-Russia, in his opinion, can recover only if it renounces its own identity, culture, traditions, geopolitical, geo-economic, and other interests, i.e., to put it bluntly, ceases to be Russia.

V.K. Kantor's article *The Problem of Posthumous Existence from Plato to Dostoevsky: "Bobok," a Short Story by Dostoevsky*, is based on literary material. Referring to Dostoevsky's work, Kantor shows the decomposition of the human soul: even after death, the "dirty" souls cannot separate from the body and continue to mutter. In Kantor's interpretation, the cemetery and the world of the dead metaphorically expand into the image of Russia. V.A. Podoroga's text *What Does*

One Really Mean by Asking "What Is Philosophy?" is personal and biographical, rather than theoretical. He concludes that only in Russian and Soviet literature does the philosophical tradition hold sway, that literature provides the experience of genuine thought. Considering Russia as a literature-centric society, V.A. Podoroga believes that Russian culture's leading role is literature, not philosophy. B.E. Groys could argue with V.A. Podoroga's conclusions, as it is Russian cosmism, in his opinion, should be regarded as the dominant direction of thinking of the Modern era. In his article *Becoming Cosmic*, he treats cosmism as a reaction to the success of technological progress, offering exciting reflections on the Nietzschean and anarchist origins of the avant-garde.

There are many references to the avant-garde in the articles in this anthology. However, only one of them, F.I. Girenok's article *On Culture's Turn to Nonconceptual Thinking*, is written in an avant-garde style. It is also a manifesto, though deliberately inconsistent. Analyzing modern consciousness, F.I. Girenok characterizes it as an "exploding hallucination"; the hallmark of such consciousness is "clipping." The article is written in the form of a clip: it is a flow of statements concerning what the author believes is important. These statements, however, may seem meaningless. Girenok's article is devoid of any scientific form. There are no references and quotations, but only a flow of "pure" thinking. Another writing strategy is presented in A.A. Griakalov's article, *Philosophy of the Event and Hermeneutics of Memory: Evidence of Assertion*. The whole article is woven of references and quotations, which, unfortunately, drown the author's voice. The author turns to the problems of "the aesthetic topography of the event" and "event subjectivity." As a result, however, we have the same fragmented text, a kind of anti-treatise, as Girenok's article is. Moreover, the text is no less visceral and opaque, and not every reader will reach its meaning. One gets the impression that the narrative is deliberately torn so that no hermeneutic strategy would allow the reader to reach the ground of mutual understanding.

One final observation: the articles in the anthology are preceded by biographical notes written by the authors themselves. These are peculiar self-presentations, exhibitions of the achievements of the philosophical work, and ego-documents in the true sense of the word. Their stylistics and content are worthy of a separate analysis and review.

How English-speaking readers will react to the anthology is hard to say, but it will undoubtedly be helpful for Russian philosophers and historians of Russian philosophy.

About the authors:

Malinov Alexey Valerievich — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University; Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia (e-mail: a.v.malinov@gmail.com).

Rybas Aleksandr Evgenievich — Candidate of Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia (e-mail: alexirspb@mail.ru).

Современная русская философия: Опыт антологии

А.В. Малинов✉, А.Е. Рыбас

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7—9,
✉a.v.malinov@gmail.com

История статьи:

Статья поступила 10.11.2021

Статья принята к публикации 16.01.2022

Для цитирования: *Malinov A.V., Rybas A.E. Contemporary Russian Philosophy: An Experience of Anthology // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 211—220. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-211-220>*

Сведения об авторах:

Малинов Алексей Валерьевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук; Санкт-Петербург, Россия (e-mail: a.v.malinov@gmail.com).

Рыбас Александр Евгеньевич — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: alexirspb@mail.ru).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-221-224>

Рецензия на книгу / Book Review

«Мосты» и «перекрестки» философии русского зарубежья

А.В. Загуменнов✉

Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования Вологодская духовная семинария Вологодской епархии
Русской Православной Церкви,
Российская Федерация, 160901 Вологда, ул. улица Монастырская, 2,
✉zaw1991@mail.ru

История статьи:

Статья поступила 13.12.2021

Статья принята к публикации 15.01.2022

Для цитирования: Загуменнов А.В. «Мосты» и «перекрестки» философии русского зарубежья // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 221—224. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-221-224>

"Bridges" and "Crossroads" of the Philosophy of the Russian Diaspora

Alexander. V. Zagumennov✉

The religious organization — the theological educational organization of higher education
"The Vologda theological seminary" of the Vologda diocese of the Russian Orthodox Church,
2 Monastyrskaya str., Vologda, 160901, Russian Federation,
✉zaw1991@mail.ru

Article history:

The article was submitted on 13.13.2021

The article was accepted on 15.01.2022

For citation: Zagumennov AV. "Bridges" and "Crossroads" of the Philosophy of the Russian Diaspora. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):221—224. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-221-224>

Изданный под редакцией О.Л. Грановской, Д.Н. Дроздовой и А.М. Руткевича том в серии «Философия России первой половины XX века»¹ посвящен анализу биографических и интеллектуальных связей трех значимых

¹ Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин / отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М. : Политическая Энциклопедия, 2021. 558 с.

© Загуменнов А.В., 2022



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

мыслителей: А.В. Койре, А.В. Кожева (Кожевникова) и И.М. Берлина. Сам заголовок книги продиктован целью составителей продемонстрировать в наследии этих философов русского зарубежья «перекрестье культур» как следствие их взаимодействия, диалога, «разговора» со своими современниками на ключевые темы эпохи. Отметим, однако, что за простотой формулировок скрывается ошутимое титаническое усилие составителей и авторов, объясняемое масштабом мысли каждого из героев книги, и вследствие этого несоответствия возникает присущий всему труду «обман ожиданий»: все написанное в разы более актуально и значимо для современной философии и науки.

Первый раздел посвящен Александру Койре и открывается статьей, подготовленной Д.Н. Дроздовой (с. 8—40). В ней подробно (с привлечением архивных материалов) описываются его основные биографические сведения (участие в революционном движении, связь с феноменологическим кружком, учеба во Франции) и штрихами набрасываются основные интересы философского поиска. Далее следует статья А.В. Ямпольской (с. 41—71), где осмысливаются теологические изыскания А.В. Койре. Продолжает раздел материал, написанный А.М. Руткевичем, который, прежде всего, анализирует связь «Гегель→Койре» (с. 72—89). *«Гегельянцем Койре не был, однако его интерпретация Гегеля в нескольких статьях начала 1930-х годов оказалась решающей и для французского неогегельянства, и опосредованно для французского экзистенциализма»* (с. 75). И кроме того, обращает наше внимание на исследования Койре в области истории русской философии 1840-х гг. (с. 90—105). Руткевич показывает, что Койре в отличие от многих историков русской философии сближает Чаадаева и славянофилов (с. 98). Не менее значимы представленные в этом разделе материалы Д.Н. Дроздовой о научной революции в творчестве Койре (с. 106—119) и его полемике с Пьером Дюгемом (с. 120—143). Тема научной революции в ее историческом измерении представлена и в статье С. Геруланоса (перевод А.С. Коротоножкиной). По мнению автора, *«Концепция истории, представленная Койре, возможно, была самым перспективным, академически признанным и оказавшим большое воздействие призывом к философскому и научному антифундаментализму 1930-х годов»* (с. 155). В созвучии с этой точкой зрения находится и статья Ж. Жорлана (перевод В.В. Земсковой), который рассматривает модель научной революции Койре как *«смену онтологии»* (с. 159). Особо следует отметить, что авторы (Д.Н. Дроздова) показали влияние феноменологической философии на творчество Койре, сосредоточивая внимание на его газетных публикациях в еврейской и эмигрантской прессе Парижа 1920-х гг. (с. 172—183). «Жемчужиной» в этом материале можно считать фрагмент, где мыслитель сам характеризует свое интеллектуальное видение. В приложении помещена небольшая архивная работа, где он излагает свои взгляды на развитие «философской мысли у евреев» (с. 184—186).

Второй раздел книги посвящен Александру Кожеву (Кожевникову) и открывается исследованиями А.М. Руткевича (с. 203—360). Он подробно излагает интеллектуальную биографию мыслителя, опираясь не только на

опубликованные труды, архивные материалы, но и на воспоминания его родственников. Такой ракурс позволяет ему увидеть специфику интеллектуального развития Кожева. В течение длительного времени среди историков философии господствовала мысль о том, что философия русского зарубежья была по преимуществу религиозной. Творчество Кожева, как показал Руткевич, позволяет иначе посмотреть на нее: «...ни о каком влиянии на Кожева богословской проблематики не приходится говорить, а именно эти темы более всего обсуждались ведущими философами-эмигрантами» (с. 227). Тексты А.М. Руткевича — фундаментальное описание, где даже буквальные повторы мыслей служат напоминанием о ключевых темах в творчестве А.В. Кожева, в частности, диалектика Господина и Раба в творческом переосмыслении глав из «Феноменологии духа» Гегеля. А многостраничная рукопись Кожева, план которой представлен А.В. Руткевичем на страницах книги (с. 299), ждет своих исследователей. Заключает раздел текст О.Л. Грановской (с. 361—376), где она выявляет интеллектуальные созвучия в общении А. Кожева и И. Берлина. Эта статья фактически открывает нам путь к третьему разделу, с одной стороны, и показывает целостность замысла составителей, с другой.

Третий раздел книги посвящен Исаее Берлину. Последовательно, очень живым языком О.Л. Грановская очерчивает интеллектуальную биографию мыслителя, его основания политической теории либерализма и рефлексии над политикой в целом (с. 387—509). «Властитель дум» британской политики, «серый кардинал» европейской идеологии, «сторонний наблюдатель» с чувством вины за свое благополучие — все эти эпитеты позволяют нам увидеть в Берлине разностороннего мыслителя с очень непростой судьбой. Биографический метод, который использует (вслед за Берлиным) О.Л. Грановская, дает свои плоды. Мировоззренческие основания философских построений Берлина проступают сквозь призму его общения с А.А. Ахматовой, И.А. Бродским, Б.Л. Пастернаком, К.И. Чуковским. Далее О.Л. Грановская рассматривает идейные точки пересечения И.М. Берлина и М.М. Бахтина, сравнивая концепцию либерализма у первого с теорией полифонии у второго. Этот момент заочного диалога весьма примечателен, поскольку позволяет обнаружить неочевидные параллели в концепциях двух мыслителей. В заключении помещен материал Б.С. Дынина, который первым открыл творчество Берлина для российских философов в 1990-е гг. Он перевел фрагмент переписки И.М. Берлина с Б. Полановской-Сигульской, где идет речь о концепции свободы.

Финал тома, где Берлин «разговаривает» с Бахтиным, как бы вызывает к диалогу и поиску неочевидных соответствий. Если А.В. Койре считал, что «каждый автор должен быть прочитан, исходя из собственного исторического контекста, и помещен в свой «мир мысли» (с. 23—24), то близкое к этому направление — русская теория языковой личности (Г.И. Богин, Ю.Н. Караулов), которая стремится восстановить картину мира и знание языка, исходя из текстов пишущего. Когда утверждается, что «философия языка Аксакова, без сомнения, принадлежит к самому положительному из

того, что произвело русское гегельянство» (с. 102), то в этом пункте обнаруживается пересечение с положительными оценками лингвистической традиции у А.Ф. Лосева. Койре, будучи совсем не религиозным философом, прочитывает Псевдо-Дионисия, Августина, Ансельма, Парацельса, немецких мистиков вплоть до Бёме, что заставляет серьезно задуматься о необходимости хотя бы в ознакомительных целях включать его итоги анализа в образовательное пространство духовных семинарий и академий вместе с вариантом «обмирщенной теологии» (с. 277) А.В. Кожева для сравнения с идеями С.С. Аверинцева. И.М. Берлин, окруженным мощной школой позитивизма, делает шаг навстречу континентальной философии, формируя то ли оппозицию Н.А. Бердяеву в персонализме (с. 396), то ли секуляризированный вариант экзистенциализма (с. 426). Говоря словами О.Л. Грановской, «наличие общего горизонта человеческой мысли, того, что делает людей людьми, образует “мост” между ними» (с. 472) как современниками, и это же становится основой для «перекрестка культур» прошлого, настоящего и будущего.

«Перекрестки культур» — это не только судьба Койре, Кожева, Берлина, это их интеллектуальное богатство. Авторы сборника единомысленны в том, что русская культура оказала серьезное влияние на формирование концептуальных оснований героев книги. Каждый из них обогащает европейскую философию по-своему. Койре выходит из феноменологии в историю науки, Кожев открывает французским интеллектуалам гегелевскую диалектику и философию Владимира Соловьева, а Берлин заставляет американских философов иначе посмотреть на труды Герцена, Шестова и многих других русских мыслителей.

Книга включает уникальные фотографии (в том числе из семейных архивов родственников А. Койре, А. Кожева и И. Берлина, из фондов зарубежных музеев и библиотек). Прделанная работа по атрибуции фотографий и фрагментов писем заслуживает отдельного упоминания, поскольку были исследованы труднодоступные источники. Эта книга имеет большое значение не только для философов и историков науки, но и для специалистов самых широких научных областей. Отдельное спасибо Российскому фонду фундаментальных исследований, поддержавшему этот оригинальный исследовательский и издательский проект.

Сведения об авторе:

Загуменнов Александр Владимирович — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования Вологодская духовная семинария Вологодской епархии Русской Православной Церкви, Вологда, Россия (e-mail: zaw1991@mail.ru).

About the author:

Zagumennov Alexander V. — Candidate of Philology, Senior Lecturer of the Department of Humanities and Natural Sciences; The religious organization — the theological educational organization of higher education "The Vologda theological seminary" of the Vologda diocese of the Russian Orthodox Church, Vologda, Russia (e-mail: zaw1991@mail.ru).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-225-229>

Scientific Report / Научное сообщение

Modern Humanitarianism and Societal Security in African Countries

M.L. Ivleva¹✉, M.A. Glaser², J.Ch. Mbina¹

¹RUDN University,

6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation,

² National Research University Higher School of Economics,
Myasnitskaya St., 20, Moscow, 101000, Russian Federation,

✉ivleva-ml@rudn.ru

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out with the financial support of the RUDN University in the framework of the implementation of the initiative theme of research work № 100923-0-000 "Traditions and innovations in the formation and dissemination of social and humanitarian knowledge."

Article history:

The article was submitted on 07.11.2021

The article was accepted on 22.12.2021

For citation: Ivleva ML, Glaser MA, Mbina JCh. Modern Humanitarianism and Societal Security in African Countries. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):225—229. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-225-229>

The subject matter of studies on the African continent has become especially popular in the Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University) in the current socio-economic and cultural conditions, which is understandable. Our university is a recognized leader among Russian higher education institutions in organizing and running international activities and recruiting international students. It has accumulated many years of experience in educational, research, cultural, and humanitarian cooperation with African countries. Thus, more than one and a half thousand African students study at multinational RUDN. Over the years of its existence, more than ten thousand highly qualified specialists from 49 African countries graduated from RUDN. The Faculty of Social Sciences and Humanities has one of the few departments of African Studies and Arabic Studies in Russia, headed by A.M. Vasiliev, Academician of the Russian Academy of Sciences, Honorary President of the Institute of Africa of the Russian Academy of Sciences, President of the Center for Civilizational and Regional Studies of the Russian

© Ivleva M.L., Glaser M.A., Mbina J.Ch., 2022



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

Academy of Sciences. The teachers of the department provide high-quality training of specialists through the involvement of highly qualified personnel from the Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences (IAFR RAS), the world's largest and the only scientific institution in the Russian Federation that comprehensively studies the development of African societies in the context of global changes. Finally, the intensification of socio-cultural and spiritual searches by representatives of the African continent for their place in the world should be named as a clearly defined trend in modern scientific, social, and humanitarian life. On the one hand, this presupposes efforts to form a proper national ideology and self-awareness, identity, and spirituality, and, on the other hand, attempts to transform and adapt the achievements of colonial civilization, including the Western one.

These processes are reflected in the joint activities of the Department of Social Philosophy of RUDN, the Department of International Relations of the Faculty of World Economy and International Affairs of Higher School of Economics, and the Laboratory for Diplomatic Research and Actions of Gabon (LaRAD) on organizing and holding scientific conferences, round tables, forums, and participation in international projects. Here are some of the most notable events of this kind. They are united thematically and with the participation of a postgraduate student of the Department of Social Philosophy of RUDN, a researcher at LaRAD J.Ch. Mbina.

On June 21, 2021, a round table "Modern Humanitarianism — Societal Security in African Countries" was held within the framework of the seminar of the Department of Social Philosophy of RUDN "Social Knowledge: Problems and Prospects." The main speaker was J.Ch. Mbina. The topic of his speech was "Problems of Societal Security in Central Africa: The Case of Gabon."

In his report, J.Ch. Mbina presented a brief historical background about Gabon and spoke about its inhabitants. He particularized the state's migration policy, informed about the impact of migration and the values of migrants on society.

The question was raised about the language policy in Gabon and the influence of bilingualism on the national identity of the Gabonese: do they form a hybrid identity because of bilingualism (native language and French). The speaker mentioned that Gabon, like most African countries, is a multilingual country with ten languages spoken. French is the official state language. It coexists with the *fang* and *guisir* languages of the people of Gabon. These languages predominate largely among the uneducated part of the population.

Particular attention in the report was paid to the issue of local religions: Bwiti, Njembe, Njobi, Mouiri or Mviri, Mwett, Bayeri, Ikokhu. One of the most widespread traditions and religions is Bwiti. Among the many esoteric traditional beliefs in Gabon, the Bwiti is one of the most important. Bwiti is a cult, philosophy, primary teaching, and therapy (both physical and psychological) simultaneously. The Bwiti practice is intended only for men and allows them to gain access to the other world, to get in touch with spiritual beings. Those who are initiated in Bwiti communicate with these spiritual beings due to absorbing the juices of the sacred

iboga plant and special spells. Bwiti is both a way of life and a specifically Gabonese religious belief, with song and traditional dance included in the Bwiti initiations.

The relationship between the Bwiti and the imported religions (Islam, Catholicism, Protestantism) is vital in ensuring Gabon's societal security. J.Ch. Mbina gave examples of conflicts over religious and ethnic identity. However, Gabon is the only country in the subregion that has not had religious or ethnic wars. Freedom of religion is respected. In many exceptional cases, the leaders of religious confessions (Protestants, Islam, Bwiti) cooperate to solve social problems such as poverty, lack of access to medicine, and education.

The growth of xenophobic sentiments in society and the strengthening of anti-Benin sentiments in the capital are of particular concern to government bodies and church officials. French citizens living in Gabon are reporting an increase in anti-French sentiment in the Gabon capital Libreville. According to a 2020 study by the Ichikowitz Family Foundation, 71% of Gabonese have a lousy attitude towards France. This feeling grows after every presidential election.

The main conclusion of the presented report was formulated as follows: Gabon remains a cultural and religious melting pot. In it, many cultures, religions, and languages have never created open conflict. However, the state and society need to constantly solve current societal problems to remain a conflict-free country.

The questions to the speaker concerned the connection of the presented topic with the societal problems in the world, with the religions of Gabon. The discussion focused on the issues of Gabon's internal politics and attitudes towards the migration aspect. The speaker was asked to talk about the population's attitude to their identity, to outline the value aspect in the communication practices of the Gabonese. When asked whether the Gabonese consider themselves primarily Gabonese or a French colony, J.Ch. Mbina replied that the feeling of colonization is gradually disappearing from the minds of the Gabonese, although this is not an easy but a long process. The participants of the discussion also debated the consequences of an increase in the migration flow in Gabon at present and the plans to use the economic potential of the region to take a significant place in the world economy and raise the standard of living of the population.

Roundtable participants (M.A. Glaser, I.V. Krivushin, D.D. Romanov, M.L. Ivleva, N.N. Novik, P.A. Slusarchuk, O.Y. Bondar, P.A. Rudanovskaya, E.M. Gureeva, A.V. Ganin, S. Kim, P.-E. Tommen, A. Otsavnova, P.A. Vladimirov, A.V. Lebedeva, V. Gatskovskaya, V. Moshkova, R.V. Savvinov, O. Savvina and others) reasoned different positions on these issues, actively using the results of their observations and research. Other issues were also raised at the round table. Thus, the topic of the speech by A. Nadzharov (RF, HSE) was "Ethnic and religious factor in the Sahel conflict, the factor of France in the marginalization of a part of local peoples."

Continuing the discussion of African Renaissance issues, on July 6, 2021, the Mandela Institute (France), in collaboration with the Doctorate of Governance for

Africa and the Middle East (GAMO-UM5 /Maroc) and the Laboratory for Diplomatic Research and Action (LaRAD/Africa) held a video conference on the topic "Rethinking National Diplomacy in a Pan-African Vision." Participants include prominent political figures from Gabon and the African continent, including Prime Minister of Madagascar Olivier Mahafaly, Minister José Brito, Ambassadors Ezzeddine Zayani, Dieudonne Ndabarushiman, scientists Tall Nadia Mohamedel Hamedel (Maitre Tall Nadia Bioule), Mohamed Harakat, Aube Kouame. Jude Mbina, an employee of LaRAD and a postgraduate student of the Department of Social Philosophy of RUDN University, made a presentation. According to the conference participants, a new strategic and independent Africa should carve out its path leading to sustainable development, based on 4 points: a strategic vision, tactical decision, joint operational actions, and diplomacy.

Another notable event for Central and West Africa — on August 12, 2021, the Pan-African Young Leaders Forum was timed to coincide with World Youth Day. Jude Mbina gave a presentation on "The Responsibility of African Youth to Create and Maintain Peace." He highlighted the psychological, ethnic, and moral qualities of African youth in detail, stressing their positive and negative manifestations. He focused on describing the main causes of African conflicts, combining them into four groups: socio-economic, religious, personal, and ethnic reasons. Special attention was paid to the various instruments, initiatives, and technical resolutions adopted by young Africans to prevent and resolve conflicts, referring to the African Youth Charter (2006), the African Youth Alliance Peace Program (Youth for Peace). At the end of his speech, Jude Mbina emphasized that war and violence are destroying the best of African youth. Efforts should be made to further work with youth and proceed with the research in crowd psychology, emotion management, and the development of emotional intelligence in young Africans.

Those as mentioned earlier and similar events underline the importance of intensifying contacts and continuing joint scientific activities in African studies. It is evident that at the present stage of development of the world economy and international relations, when there is a transition from a monocentric to a polycentric model of the world, the African continent attracts the world's leading players as a new pole of world development, and shortly, it will play a special role in world development thanks to its resource base and demographic potential.

About the authors:

Ivleva Marina L. — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: ivleva-ml@rudn.ru);

Glaser Marina A. — Doctor of Philosophy, Professor, Faculty of World Economy and World Politics, Department of International Relations National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia (e-mail: mkukartseva@gmail.com);

Mbina Jude Chaleureux — Postgraduate Student, of the Department of Social Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: 1042208130@rudn.ru).

Современный гуманитаризм и социетальная безопасность в странах Африки

М.Л. Ивлева¹✉, М.А. Гласер², Ж.Ш. Мбина¹

¹Российский университет дружбы народов,

Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6,

³Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,

Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20,

✉ivleva-ml@rudn.ru

Информация о финансировании и благодарности. Исследование проводилось при финансовой поддержке РУДН в рамках реализации инициативной темы научно-исследовательской работы № 100923-0-000 "Традиции и инновации в формировании и распространении социально-гуманитарных знаний".

История статьи:

Статья поступила 07.11.2021

Статья принята к публикации 22.12.2021

Для цитирования: *Ivleva M.L., Glaser M.A., Mbina J.Ch.* Modern Humanitarianism and Societal Security in African Countries // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 225—229. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-225-229>

Сведения об авторах:

Ивлева Марина Левенбертовна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социальной философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: ivleva-ml@rudn.ru);

Гласер Марина Алексеевна — доктор философских наук, профессор факультета мировой экономики и мировой политики, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; Дипломатическая академия МИД России, Москва, Россия (e-mail: mkukartseva@gmail.com);

Мбина Жюд Шалёрё — аспирант кафедры социальной философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: 1042208130@rudn.ru).