



RUSSIAN PHILOSOPHY

2024

issue 2 (8)

Since 2021

*Published
2 times a year*

St. Petersburg

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2024

выпуск 2 (8)

*Издается
с 2021 г.*

*Выходит
2 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

А. А. Ермичёв

Отв. секретарь

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция),

М. А. Маслин (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия),

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай),

В. В. Сербиненко (РГГУ, Москва, Россия),

Джеймс Рассел (Гарвардский университет, Массачусетс, США),

И. И. Евлампиев (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),

Тереза Оболевич (Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша),

А. А. Тесля (БФУ им. Канта, Калининград, Россия),

Т. В. Артемьева (РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия),

Владимир Меденица (Белград, Сербия),

Т. Г. Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

Редакционный совет

Д. К. Богатырев (председатель, РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

С. П. Лебедев (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

И. И. Докучаев (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),

Д. В. Масленников (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

Х. А. Гарсиа Куадрато (Памплона, Испания),

В. А. Гуроров (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),

М. Пизери (Аоста, Италия)

Русская философия. 2024. Вып. 2 (8). — СПб.: Изд-во РХГА, 2024.

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House
St. Petersburg, Russia

СОДЕРЖАНИЕ

К 300-ЛЕТИЮ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

<i>Артемьева Т. В.</i> Дени Дидро об академической культуре России	9
---	---

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Назарова О. А.</i> Отечественная традиция постсекулярной философии XX века в условиях постмодерна	19
<i>Клюев А. С.</i> Русская философия музыки: уникальный опыт	34
<i>Авксентьевский И. И.</i> Гегель и призвание русской философии	48

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПЕРСОНАЛИИ

<i>Шевцов А. В.</i> Философское наследие Л. Е. Габриловича и его творчество в эмиграции	55
<i>Гравин А. А.</i> Лингвофилософия отца Павла Флоренского в ракурсе исследований Людмилы Гоготишвили	70
<i>Белов В. Н.</i> Философия религии В. Э. Сеземана	79
<i>Новожилов С. В.</i> Скрытый философский диалог Ф. А. Степун — Х. Г. Гадамер	90

<i>Дмитров И. И.</i> Е. С. Линьков и логическая философия	117
--	-----

АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

<i>Ермичёв А. А.</i> С. И. Гессен — доксограф и аналитик	123
<i>Гессен С. И.</i> Обзор русской литературы по философии за 1913 и 1914 годы	128

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Иващенко Я. С., Тихомиров М. Г.</i> Хроника научной жизни в РХГА им. Ф. М. Достоевского за 2024 год	148
<i>Галат А. А.</i> Книги издательства РХГА им. Ф. М. Достоевского	150
<i>Румянцева Н. А.</i> Работа семинара «Русская мысль» в конце 2023 — в 2024 гг.	152

Иные события

<i>Максимов М. В.</i> Соловьёвскому семинару 25 лет	154
<i>Ермичев А. А., Сидорин В. В.</i> О журнале «Отечественная философия»	155
<i>Ермичёв А. А.</i> Статья о Николае Петровиче Ильине	158

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Казин А. Л.</i> Трудно быть Богом. (Евлампиев И. И. «Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории»). СПб.: изд-во РХГА, 2024.	159
<i>Колеров М. А.</i> Что можно увидеть из Австрии в истории русского социал-либерализма? Ганс Кельзен. Очерки по философии права и морали [1973] / пер. М. В. Антонова и А. А. Краевского. СПб., 2024.	161
<i>Тесля А. А.</i> Учитель и неврастеник: о переписке с.А. Рачинского и И. Л. Леонтьева. Сверхштатный ученик: Переписка С. А. Рачинского и И. Л. Леонтьева (Ивана Щеглова) (1891–1900) / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. — СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2024. — 464 с. — (серия «Русские беседы»).	172

CONTENTS

TO THE 300TH ANNIVERSARY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

<i>Artemyeva T. V.</i> Denis Diderot on the academic culture of Russia	9
---	---

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Nazarova O. A.</i> The Russian tradition of post-secular philosophy of the twentieth century in postmodern conditions	19
<i>Klyuev A. S.</i> Russian philosophy of music: a unique experience	34
<i>Avksentevskiy I. I.</i> Hegel and the vocation of Russian philosophy	48

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY: PERSONALITIES

<i>Shevtsov A. V.</i> Philosophical heritage of Leonid E. Gabrilovich and his work in exile	55
<i>Gravin A. A.</i> Linguo-philosophical ideas of father Pavel Florensky from the perspective of Lyudmila Gogotishvili's research	70
<i>Belov V. N.</i> V. E. Sezemann's philosophy of religion	79
<i>Novozhilov S. V.</i> The covered philosophical dialogue f. A. Stepun — H. G. Gadamer	90
<i>Dmitrov I. I.</i> E. S. Lin'kov and logical philosophy	117

ARCHIVE OF RUSSIAN THOUGHT

<i>Ermichev A. A.</i> S. I. Gessen — doxographer and analyst	123
<i>Gessen S. I.</i> Review of Russian literature on philosophy for 1913 and 1914	128

SCIENTIFIC LIFE

<i>Ivashchenko Y. S., Tihomirov M. G.</i> Chronicle of scientific life at the Russian Chemical Academy	148
<i>Galat A. A.</i> Books published by RHGA	150
<i>Rumyantzeva N. A.</i> Seminar «Russian Thought»	152

OTHER EVENTS

<i>Maksimov M. V.</i> Solovyov seminar is 25 years old.	154
<i>Ermichev A. A., Sidorin V. V.</i> About the journal «Domestic Philosophy»	155
<i>Ermichev A. A.</i> Article about Nikolai Petrovich Ilyin	158

BIBLIOGRAPHY

<i>Kazin A. L.</i> It is difficult to be God. (Evlampiev I. I. “Undistorted Christianity and its fate in European history”). St. Petersburg: publishing house RKhGA, 2024	159
<i>Kolerov M. A.</i> What can be seen from Austria in the history of Russian social liberalism? Hans Kelsen. Essays on the philosophy of law and morality [1973] / trans. M. V. Antonov and A. A. Kraevsky. St. Petersburg, 2024.	161
<i>Teslya A. A.</i> Teacher and neurasthenic: about the correspondence of S. A. Rachinsky and I. L. Leontiev (Supernumerary student: correspondence of S. A. Rachinsky and I. L. Leontiev (Ivan Shcheglov) (1891–1900) / Comp., introductory article, prepared by O. L. Fetisenko. Publishing house Pushkin House, 2024, 464 p. (series «Russian Conversations»)	172

К 300-ЛЕТИЮ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

DOI 10.25991/RPH.2024.8.2.001

УДК 321(091)(44)»17»

*Т. В. Артемьева**

ДЕНИ ДИДРО ОБ АКАДЕМИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ РОССИИ**

Статья посвящена интеллектуальному диалогу французского просветителя Дени Дидро и российской императрицы Екатерины II по вопросам организации науки и университетского образования в России. Дидро хорошо знал, как устроена академическая система во Франции и в Европе, поэтому он охотно откликнулся на предложение императрицы посетить Санкт-Петербург и выступить в качестве эксперта. Результатом этого диалога стал ряд заметок, в том числе проект «План университета или школы публичного преподавания всех наук, для Российского правительства» («Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences»). В статье рассматривается мнение Дидро о работе Академии наук во Франции и в России, его анализ развития университетской традиции в Европе и перспективы создания университетской системы в России. Дидро полагает, что Россия в XVIII в. оказывается в более выгодном положении, нежели Европа, которой, для того чтобы модернизировать образовательную систему, нужно преодолеть устаревшие представления о содержании образовательного процесса и способах преподавания. В России можно построить эту систему заново и сразу наполнить университетские учебные планы правильными знаниями. В статье анализируются философские основания взглядов Дидро на структуризацию знания и логику его постижения. Дидро имел важный опыт создания систематического издания «Энциклопедии, или толкового словаря наук, искусств и ремесел», что позволило ему понять невозможность «энциклопедического»

* Артемьева Татьяна Владимировна — д-р филос. наук, профессор, проф. каф. теории и истории культуры, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, 191186 Россия, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, tatart@mail.ru

Tatiana V. Artemyeva — Dr. Habilitatus, Professor, Professor of the Department of Theory and History of Culture, Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Embankment, St. Petersburg, 191186, Russia, tatart@mail.ru

** Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 17ВГ).

The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project No. 17VG).

подхода в деле образования, требующего постепенного усвоения сложностей науки. В статье анализируется взгляд мыслителя на роль научно-образовательных институтов в производстве нового знания. Отмечается, что в проектах Дидро не говорится о возможности научной деятельности в университетских стенах. Дидро также достаточно скептически относился к потенциалу академии наук, полагая, что самой высокой эффективностью могут обладать лишь инициативные проекты, такие, например, как работа над изданием «Энциклопедии». Анализ дискуссий о возможностях развития российской академической системы приобретает новую актуальность в настоящее время, когда происходят масштабные реформы в системе РАН и высшего образования России.

Ключевые слова: Академия наук, академическая культура, университет, Россия, эпоха Просвещения, Дидро, Екатерина II.

Tatiana V. Artemyeva

DENIS DIDEROT ON THE ACADEMIC CULTURE OF RUSSIA

The article is devoted to the intellectual dialogue between the French philosopher Denis Diderot and the Russian Empress Catherine II on the issues of organizing science and university education in Russia. Diderot knew well how the academic system was organized in France and Europe, so he willingly responded to the Empress's invitation to visit St. Petersburg and act as an expert. The result of this dialogue was a number of notes, including the project «Plan of a University or School of Public Teaching of All Sciences, for the Russian Government» (*«Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences»*). The article examines Diderot's opinion on the work of the Academy of Sciences in France and Russia, his analysis of the development of the university tradition in Europe and the prospects for creating a university system in Russia. Diderot believed that Russia in the 18th century was in a more advantageous position than Europe, which, in order to modernize the educational system, needed to overcome outdated ideas about the content of the educational process and teaching methods. In Russia, this system could be built anew and immediately fill university curricula with correct knowledge. The article analyzes the philosophical foundations of Diderot's views on the structuring of knowledge and the logic of its comprehension. Diderot had important experience in creating a systematic publication of the «Encyclopedia, or explanatory dictionary of sciences, arts and crafts», which allowed him to understand the impossibility of an «encyclopedic» approach to education, which required gradual assimilation of the complexities of science. The article analyzes the thinker's view of the role of scientific and educational institutions in the production of new knowledge. It is noted that Diderot's projects did not mention the possibility of scientific activity within the university walls. Diderot was also quite skeptical about the potential of the Academy of Sciences, believing that only initiative projects, such as, for example, the work on the publication of the «Encyclopedia», could have the highest efficiency. Analysis of discussions about the possibilities of developing the Russian academic system is acquiring new relevance at the present time, when large-scale reforms are taking place in the system of the Russian Academy of Sciences and higher education in Russia.

Keywords: Academy of Sciences, academic culture, university, Russia, Age of Enlightenment, Diderot, Catherine II.

У ИСТОКОВ АКАДЕМИИ

Как известно, у истоков Российской Академии наук стояли два философа — Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) и Христиан Вольф (1679–1754), поочередно консультировавшие Петра I, желавшего учредить в России ака-

демические институты европейского типа. Результатом этого стало открытие Петербургской академии наук в 1724 г. и формирование академической интеллектуальной элиты. Менее чем за десяток лет Петербургская академия наук стала одним из ведущих научных центров мира, обеспечивающим своим членам прекрасные условия для работы и мировой славы [2; 7]. Однако формирование академической системы на этом не закончилось, так как требовалось организовать не только систему научных исследований, с которой прекрасно справлялись Петербургская академия наук, ведущая активные исследования по естественным наукам и истории, а также Академия российская (1783–1841), созданная специально для изучения русского языка, но и систему подготовки образованных интеллектуалов для различных государственных целей. Небольшой Академический университет, функционировавший в системе Петербургской академии наук, а также Московский университет, основанный в 1755 г., явно не справлялись с такой задачей, и уже правительство Екатерины II (1762–1796) стало активно обсуждать возможность открытия в Российской империи новых университетов. Об этом свидетельствует Указ от 29 января 1786 г. «О составлении плана для заведения университетов в Пскове, Чернигове и Пензе» [11, с. 526–527]. Императрица также планировала открытие университетов в Санкт-Петербурге, Батурине, Екатеринославе [1, с. 25–26].

Екатерина обсуждала планы по формированию научно-образовательной стратегии России в том числе с Дени Дидро (1713–1784), который в октябре 1773 — марте 1774 г. посетил Санкт-Петербург. Для России были важны обе формы научно-образовательных институтов, как академия наук, так и университет, хотя на начальных стадиях развития академической системы преимущество отдавалось все-таки академии как научному центру, способному справляться с рядом важных государственных задач. Университет в это время не рассматривался как самостоятельный научный центр, способный производить научное знание. Концепция гумбольдтовского университета, соединяющего науку и обучение, возникла позже, в начале XIX в. Тем не менее терминологическая путаница существовала, так как «академией» могли называть как учебное заведение, так и исследовательский центр. Такое смешение было недопустимо в ситуации, когда необходимо было принимать стратегические решения в научно-образовательной области.

В статье «Академия», написанной Дидро и Д'Аламбером для знаменитой Энциклопедии, отмечается принципиальная разница между этими институтами. Они пишут, что академия не предназначена для того, чтобы преподавать или постигать какую-либо науку, а для того, чтобы добиваться ее совершенства. Она состоит не из учеников, которых обучают более квалифицированные специалисты, а из исследователей, производящих новое знание*. В энциклопедии

* *“Quelques Auteurs confondent Académie avec Université: mais quoique ce soit la même chose en Latin, c'en sont deux bien différentes en François. Une Université est proprement un Corps composé de Gens Gradués en plusieurs Facultés; de Professeurs qui enseignent dans les écoles publiques, de Précepteurs ou Maîtres particuliers, & d'Etudiants qui prennent leurs leçons & aspirent à parvenir aux mêmes degrés. Au lieu qu'une Académie n'est point destinée à enseigner ou professer aucun Art, quel qu'il soit, mais à en procurer la perfection. Elle n'est point composée d'Ecoliers que de plus habiles qu'eux instruisent, mais de personnes d'une capacité distinguée, qui se communiquent leurs lumières*

есть и статья, написанная Д'Аламбером, целиком посвященная Петербургской академии наук, где она называется «одной из самых известных академий в Европе» (*“une des plus célèbres Académies de l'Europe”*) [12, р. 55–56]. Внимательное чтение Екатериной соответствующих статей «Энциклопедии» отражено в ее письме М. Гримму:

«Я очень затрудняюсь составить себе идею об университете, о его управлении гимназиями и школами ... я знаю, что сделаю: я стану перелистывать Энциклопедию и, наверное, я вытащу оттуда за уши все что надо и не надо» [3, с. 28].

Екатерина II часто обсуждала свои просветительские идеи с европейскими интеллектуалами, с Вольтером, Гриммом и др. Уже в самом начале своего царствования она рассматривала возможность перенести издание «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера в Россию. Сам Дидро возлагал на такое предложение большие надежды, так как его издатели из-за боязни цензурных преследований изуродовали текст ряда его статей, произведя в них значительные сокращения, а оригиналы предали огню, так что их невозможно было восстановить. Это не было согласовано с автором, и Дидро не сразу осознал масштаб постигшей его трагедии. Гримм писал:

«Это открытие привело Дидро в бешенство и отчаяние. Никогда не забуду этого дня. Он рыдал от скорби в присутствии самого преступника, в присутствии жены, детей и сочувствующей ему прислуги; в течение нескольких недель он не мог ни есть, ни спать» (цит. по [6, с. 533–534]).

Дидро рассчитывал и на то, что в России «Энциклопедия» будет переведена и издана на русском языке, и на то, что изуродованные цензурой и издателями статьи будут восстановлены.

Обсуждение практических сторон этого проекта Екатерина поручила И. И. Бецкому. Дидро полагал, что проект займет 12 лет и будет стоить 40 тыс. рублей [9, с. 18]. Эта сумма показалась Бецкому слишком большой. В результате переговоры зашли в тупик, и проект не был реализован. Екатерина II косвенным образом вознаградила мыслителя за разочарование. Она купила его богатую библиотеку, притом оставила книги в его пожизненное пользование, установив ему ежегодную выплату как «библиотекарю», выплатив жалование на 50 лет вперед [8, с. 47]. Позже, уже после его смерти, она выплачивала пенсию его вдове.

Дидро не был благодарным человеком и решил отплатить за щедрости императрицы своими знаниями, став ее консультантом по вопросам просве-

et se font part de leurs découvertes pour leur avantage mutuel». «Некоторые авторы путают Академию с Университетом: но хотя на латыни это одно и то же, во французском языке это две совершенно разные вещи. Университет — это организация, состоящая из людей, имеющих ученые степени по нескольким факультетам; профессоров, преподающих в государственных школах, частных репетиторов или мастеров, а также студентов, которые берут у них уроки и стремятся достичь тех же степеней. Академия же предназначена не для того, чтобы преподавать или изучать какое-либо направление науки, а для того, чтобы добиваться ее совершенства. Она состоит не из учеников, которых обучают более опытные преподаватели, а из людей с выдающимися способностями, которые делятся друг с другом своими знаниями и открытиями для общей пользы» [12, р. 52].

чения и организации науки и образования. Екатерина любезно приглашала философа приехать в Россию.

«Я желала бы видеть его здесь, — писала она, — ближе ознакомиться с ним, прежде чем предложить ему что-либо; во всяком случае, несомненно, что, если б он приехал и, если б я последовала своему влечению, я оставила бы его при себе, для моего наставления» (цит. по [9, с. 13]).

Дидро гостил в России с октября 1773 г. по март 1774 г. — не самое комфортное время для жизни в Петербурге. Это отчасти компенсировалось радушием, с которым его принимала императрица. Уже 15 октября он вместе с ней посетил Смольный институт и был изумлен, с какой свободой и энтузиазмом ее приветствовали воспитанницы, которые «толпились вокруг нее, целовали, хватили за руки, за голову, бросались ей на шею» (цит. по [8, с. 68]). Он пишет своей старой знакомой княгине Е. Р. Дашковой, что имеет возможность видеть императрицу «так часто, как только можно пожелать, чаще, может быть, чем мог надеяться» (цит. по [8, с. 68]). В декабре он пишет жене и дочери: «Я продолжаю пользоваться той же милостью... Я каждый день могу ходить в ее рабочий кабинет с трех часов до пяти или до шести, но я пользуюсь этим лишь один раз в три дня» (цит. по [8, с. 68]).

ЦИВИЛИЗАЦИИ РОССИИ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В РОССИИ

Во время своего пребывания в России мыслитель постарался изучить ее культуру и возможности цивилизационного развития как можно подробнее. Отчасти эти размышления вошли в том «Rossica» собрания сочинений Дидро на русском языке [6]. Эти сведения дополнены, уточнены и проинтерпретированы в книге С. А. Мезина «Дидро и цивилизация России» [8], где также опубликовано несколько фрагментов текстов Дидро. Мезин отмечает особый смысл понятия «цивилизация», которое мыслитель один из первых начинает употреблять в форме существительного в его новом семантическом наполнении. Цивилизация включает в себя историческую составляющую, антропологическую (фактически совпадающую с современным понятием «культура») и воспитательную-образовательную [8, с. 6–7].

Именно о последнем аспекте цивилизации Дидро чаще всего и беседовал с императрицей. Он полагал, что цивилизационные процессы в России выстроены в обратном порядке. Дидро писал:

«Екатерина Вторая, смею сказать, начала строительство своего здания с вершины, приглашая к себе талантливых людей из всех стран. Что произведут эти редкие экзотические растения? Ничего. Они погибнут в тех краях, как заморские растения гибнут в наших оранжереях. Напрасно создавать академии наук, школы изящных искусств в Петербурге; напрасно посылать в Париж и в Рим учеников к лучшим мастерам, ибо эти дети, выйдя из обучения, возвратившись из своего путешествия, не находя никакого применения их талантам, бросают свои бросают свои призвания и обращаются к второстепенным занятиям, которые их кормят» [4, с. 137].

Дидро полагал, что культура должна органично формироваться «снизу вверх», за счет развития и образования низших сословий, только тогда она будет иметь устойчивый характер. Он пишет:

«В этом вы найдете то преимущество, что науки и искусства, родившиеся на вашей почве, будут постепенно совершенствоваться, и вы будете обладателями оригиналов, вместо того чтобы заимствовать иностранные модели. В последнем случае вы не сможете их усовершенствовать и будете обладателями лишь слабых копий. Правда, этот способ неопределенный, его зарождение скрыто в темном будущем» [5, с. 140].

Это приводит Дидро к мысли о низкой эффективности академий наук. В заметках: «Об Академиях, о происках академиков и, в частности, об Академии национального языка» «О положении ученых», «Две академии» и др. он отмечает, что государственный способ регуляции науки далеко не всегда приносит наилучшие плоды:

«С того момента, как человек одаренный вступает в Академию, он превращается в посредственность. Я не знаю другого объяснения этому, как то, что гений в науке и искусстве не терпит иных задач, кроме тех, которые он ставит себе сам. Он делает плохо все то, что делает по обязанности» [6, с. 244].

Дидро не устает говорить о том, что Академия наук предполагает определенный уровень развития общества, иначе она не может быть ему полезна:

«Приглашать иностранцев для того, чтобы из них образовать ученую академию, значит пренебрегать культурой своей земли и покупать зерно у своих соседей. Возделайте поля — и вы будете иметь свой хлеб. Академия, или ассоциация ученых, должна быть продуктом развития наук, развития, при котором эти науки достигли известного совершенства и получили уже широкое распространение в населении. Без этого академия, существующая на жалованье от государства, будет обходиться дорого и будет полезна лишь для своих членов, не принося никакой пользы населению. Она будет печатать прекрасные отчеты, но никто не будет ни покупать их, ни читать вследствие их недоступности пониманию» [6, с. 244].

Поэтому Дидро советует императрице сосредоточиться на развитии системы народного образования и открытии новых университетов. Если наука, по мнению Дидро, развивается эффективнее как система частных, инициативных проектов, то образование должно контролироваться государством, что не исключает системы частных стипендий. Философ Дидро вовсе не считает, что в университетах нужно особенно подробно изучать логику и метафизику, которые он называет «благоглупостями». «...Было бы правильней, по моему мнению, тотчас же приняться за математику, которая нам более пригодна для приучения человека к точному и логическому мышлению» [6, с. 357], — пишет он.

УНИВЕРСИТЕТ ДЛЯ РОССИИ

В заметке «План университета или школы публичного преподавания всех наук, для Российского правительства», которую Дидро написал уже после возвращения во Францию в 1775 г. в ответ на предложение Екатерины II, он полагает, что обучение в университете должно иметь внесловный характер, оплату же образования должно взять на себя государство. Дидро анализирует этапы развития французских университетов, а также содержание преподавания в университетах Франции, Голландии и Германии XVIII в. Он оценивает уровень и содержание программ чрезвычайно критически, отмечая, что преподавание чрезвычайно оторвано от реальных жизненных потребностей. Например, Дидро с горечью отмечает:

«Наш юридический факультет очень жалок. На нем не слышно ни слова о французском праве; ни звука не говорится о праве международном, как будто бы его вовсе и не существовало; ничего не говорится о нашем гражданском или уголовном, кодексе; ничего — о нашем процессуальном праве, о наших законах, о наших обычаях, ничего — о государственной конституции, ни звука — о правах государя и подданных, ничего — о свободе и о собственности и не более того — о должностях и о договорах» [6, с. 280].

Он иронично замечает, что

«человек, только что получивший шапочку доктора прав, если кто-либо соблазнит его дочь, похитит его жену или станет оспаривать у него землю, будет сознавать себя столь же беспомощным в смысле защиты своего права, как и последний из граждан» [6, с. 280].

Если западные университеты должны посвятить время и усилия борьбе со схоластикой, то научно-образовательное пространство России от нее свободно, и можно сразу строить здание новой науки. Дидро пишет Екатерине:

«Момент, избранный вами для составления плана университета, весьма благоприятен. Человеческий ум, по-видимому, отверг прежнюю ходульность; полная бесплодность изучения схоластики стала общепризнанной; неудержимая страсть к систематике ослабела; прекратились споры об аристотелизме, картезианстве, мальбраншизме и лейбницианстве; стремление к подлинному знанию царит повсюду, и знания всякого рода достигли значительной степени совершенства. У вас не имеется тех старинных учреждений, которые могли бы составить оппозицию вашим взглядам; перед вами широкое поле, свободное от всяких преград» [6, с. 284].

Дидро полагает, что университетская образовательная программа должна быть составлена таким образом, чтобы даже те, кто не сможет пройти ее до конца, все-таки усвоил бы что-то полезное. Он делит знания на «основные, или первоначальные» и «вторичные». Первые лежат в основании образования, они носят общий характер и их следует усвоить всем. «Вторичные» знания носят профессиональный характер, они требуют более глубокого изучения и зависят от избранной специальности. Дидро полагает, что

«в каждой науке и в каждом искусстве имеются три раздела, весьма отличных друг от друга: эрудиция, или изложение прогресса, достигнутого наукой, другими словами, ее история; отвлеченные принципы науки и выводимые из них следствия, другими словами, ее теория; и, наконец, приложение науки к практическим задачам, или ее практика. Эрудиция, или историческая часть, в большей или меньшей мере полезна для всех. Наука, или сумма знаний, ее составляющих, а также практика требуются лишь для людей соответствующей профессии» [6, с. 288–289].

Дидро полагает, что система изложения знаний в университете отличается от той, которая была принята для классификации знаний в «Энциклопедии», где «факты подчинены памяти, все науки — разуму, все изобразительные искусства — воображению, все механические искусства — нашим потребностям или удовольствиям» [6, с. 289]. За основу классификации Дидро брал знаменитую модель Бэкона, сформулированную последним в трактате «О достоинстве и преумножении наук». Бэкон соотносит виды знания с духовными способностями человека: памятью (*memory*) воображением (*imagination*) и разумом (*reason*). Но упорядочивание уже полученного человечеством знания не всегда сопоставимо с его усвоением, так как знание накапливается поколениями постепенно, также и усвоение должно проходить поэтапно. Использовать такую модель в университетском образовании можно сравнить с изучением иностранного языка по словарю, когда мы сначала запоминаем слова на «А», потом на «Б» и не владем базовыми знаниями до того, как не познакомимся со всем богатством лексики другого языка. Энциклопедия имеет дело с классификацией массива знаний, а университет — со стратегией его постижения, т. е. последовательностью усвоения. Поэтому Дидро предлагает детальный план усвоения наук, предполагающий, что на каждом этапе их изучения человек овладевает определенным уровнем базовых знаний.

Университет, который проектирует Дидро, не предполагает никакой научной программы. Он не пишет ни о том, что университетская профессура должна заниматься науками, ни о том, что студенты должны приобщаться к исследовательским проектам. Предполагается, что завершение университетского образования только создает предпосылки к возможной научной деятельности, но Дидро не развивает эту тему подробно. Таким образом, университет не становится альтернативой академии наук, хотя, по сути, готовит для нее кадры.

Сам Дидро, безусловно, был ученым-исследователем и философом-просветителем в полном смысле этого слова. Поэтому вполне закономерным кажется то, что Дидро был сделан иностранным почетным членом Петербургской Академии наук. Этой чести он был удостоен вместе с Гриммом в ноябре 1773 г. по представлению директора Академии В. Г. Орлова и, разумеется, по желанию самой Екатерины II не без некоторого сопротивления научного сообщества, прежде всего семействе Эйлеров. Сын знаменитого Леонарда Эйлера Иоганн Альбрехт Эйлер, который в это время занимал пост конференц-секретаря Академии, писал: «Мой отец как старейший член отвечал первым, что он не хочет противиться этому избранию, подобно тому, как в свое время в Берлине он был обязан ввести знаменитого Ламетри в Прусскую академию наук, и не находит никакого затруднения, чтобы допустить избрание этих двух господ» (цит. по [8, с. 69]). Академиков смущали антиклерикальные взгляды мыслителя, также

как членов Прусской академии наук — взгляды Ж. О. де Ламетри, который вошел в состав Академии благодаря Фридриху II, личным врачом которого он был. Следует отметить, что членом королевской академии наук Пруссии была также Екатерина II. Императрица отказалась от звания почетного члена (Ehrenmitglied), но согласилась стать иностранным членом (auswärtiges Mitglied) в 1768 г. [10, с. 247]. Дидро также был иностранным членом Прусской академии наук с 1751 г. Институт иностранного членства, характерный для академий наук, лишней раз демонстрировал, что это звенье единой интеллектуальной цепи, по которой осуществляется постоянный трансфер идей.

Екатерине II не удалось открыть в России серию новых университетов, это случилось уже в правление ее внука Александра. Она продолжила совершенствовать академическую систему, основав Академию Российскую, сферой деятельности которой было изучение русского языка и словесности. Однако советы Дидро и его анализ академических систем стал важным этапом обсуждения университетских проектов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев А. Ю. Российские университеты XVIII — первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М.: Языки Славянской Культуры, 2009. 997 с.
2. Артемьева Т. В. Петербургская академия наук на интеллектуальной карте эпохи Просвещения. К 300-летию Российской академии наук. Вопросы философии. 2024. № 5. С. 5–14. DOI: 10.21146/0042-8744-2024-5-5-14.
3. Грот Я. К. Екатерина II в переписке с Гриммом. СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1878. 41 с.
4. Дидро Д. О России // Мезин С. А. Дидро и цивилизация России. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 137–138.
5. Дидро Д. О том, что надо начинать с начала // Мезин С. А. Дидро и цивилизация России. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 139–140.
6. Дидро Д. Собрание соч. в десяти томах. Т. 10. Rossica: Произведения, относящиеся к России. М.: ОГИЗ, 1947. 563 с.
7. Кузнецова Н. И. Академия наук в России: опыт уникального исторического своеобразия. Вопросы философии. 2024. № 5. С. 15–28. DOI: 10.21146/10.21146/0042-8744-2024-5-15-28.
8. Мезин С. А. Дидро и цивилизация России. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 270 с.
9. Молок А. И. Дидро о России // Дидро Д. Собр. соч. в десяти томах. Т. 10. Rossica: Произведения, относящиеся к России. М.: ОГИЗ, 1947. С. 5–39.
10. Наказ комиссии о сочинении проекта нового уложения Екатерины II: Первоначальный конспект наказа, источники, переводы, тексты / Издание подготовлено Н. Ю. Плавинской; Ин-т всеобщей истории РАН. М.: Памятники исторической мысли, 2018. 528 с.
11. Полное собрание законов Российской Империи. Т. XXII. С 1784 по 1788. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1830. 1174 с. № 16315.
12. D'Alembert J., Diderot D. L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1re éd, tome 1. Paris: MDCCLI, p. 51–57. Édition Numérique Collaborative

et Critique de l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers de Diderot, D'Alembert et Jaucourt (1751–1772). <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v1-239-0/> (accessed 10.08.2024).

REFERENCES

1. Andreev, A. Yu. (2009) *Rossijskie universitety XVIII — pervoj poloviny XIX veka v kontekste universitetskoj istorii Evropy* [Russian Universities of the 18th — First Half of the 19th Century in the Context of the University History of Europe]. Moscow: Yazyki Slavyanskoy Kul'tury, 997 p. (In Russian).
2. Artemyeva, T. V. (2024) *Peterburgskaya akademiya nauk na intellektual'noj karte epokhi Prosveshcheniya. K 300-letiyu Rossijskoj akademii nauk* [St. Petersburg Academy of Sciences on the Intellectual Map of the Age of Enlightenment. To the 300th anniversary of the Russian Academy of Sciences]. *Voprosy filosofii*, № 5, pp. 5–14. DOI: 10.21146/0042-8744-2024-5-5-14 (In Russian).
3. Grot, Ya. K. (1878) *Ekaterina II v perepiske s Grimmom* [Catherine II in Correspondence with Grimm]. Saint Petersburg: The Imperial Academy of Science Publ., 41 p. (In Russian).
4. Diderot, D. (1947) *Sobranie sochinenij v desyati tomakh. T. 10. Rossica: Proizvedeniya, odnosyashchiesya k Rossii* [Collected Works in Ten Volumes. Vol. 10. Rossica: Works Related to Russia]. Moscow: OGIZ Publ., 563 p. (In Russian).
5. Diderot, D. (2018a) *O Rossii* [On Russia]. Mezin, S. A. *Didro i tsivilizatsiya Rossii* [Diderot and the Civilization of Russia]. Moscow: New Literary Review Publ., pp. 137–138. (In Russian).
6. Diderot, D. (2018b) *O tom, chto nado nachinat' s nachala* [About the Need to Start from the Beginning]. Mezin, S. A. *Didro i tsivilizatsiya Rossii* [Diderot and the Civilization of Russia]. Moscow: New Literary Review Publ., pp. 139–140. (In Russian).
7. Kuznetsova, N. I. (2024) *Akademiya nauk v Rossii: opyt unikal'nogo istoricheskogo svoeobraziya* [The Academy of Sciences in Russia: an Experience of Unique Historical Originality]. *Voprosy filosofii*, № 5, pp. 15–28. DOI: 10.21146/10.21146/0042-8744-2024-5-15-28.
8. Mezin, S. A. (218) *Didro i tsivilizatsiya Rossii* [Diderot and the Civilization of Russia]. Moscow: New Literary Review Publ., 270 p. (In Russian).
9. Molok, A. I. (1947) *Didro o Rossii* [Diderot on Russia]. Diderot, D. *Sobranie sochinenij v desyati tomakh. T. 10. Rossica: Proizvedeniya, odnosyashchiesya k Rossii* [Collected Works in Ten Volumes. Vol. 10. Rossica: Works Related to Russia]. Moscow: OGIZ Publ., pp. 5–39. (In Russian).
10. *Nakaz komissii o sochinenii proekta novogo ulozheniya Ekateriny II: Pervonachal'nyj konspekt nakaza, istochniki, perevody, teksty* (2018) [Catherine II's Instruction to the Commission on Drafting a New Code: Initial Outline of the Instruction, Sources, Translations, Texts]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli Publ., 528 p. (In Russian).
11. *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj Imperii. T. XXII. S 1784 po 1788 (1830)* [Complete Collection of Laws of the Russian Empire. Vol. XXII. From 1784 to 1788] Saint Petersburg: Tip. II Otdeleniya Sobstvennoj E. I. V. Kantselyarii Publ., 1174 p. № 16315. (In Russian).
12. D'Alembert, J., Diderot, D. *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751), 1re éd, tome 1. Paris: MDCCLI, p. 51–57. Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers de Diderot, D'Alembert et Jaucourt (1751–1772). <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v1-239-0/> (accessed 10.08.2024).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/RPH.2024.8.2.002

УДК 130.121

*О. А. Назарова**

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ТРАДИЦИЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА В УСЛОВИЯХ ПОСТМОДЕРНА**

Современный постсекулярный поворот возникает как реакция на кризис постмодернизма, отвергающего не только антропологическую изначальность религиозности, но и утверждение о «неизбежности Бога для нас». Поскольку выход из кризиса намечается через аналитику заложенной в природе каждого человека потребности в непосредственности, доступной опытному восприятию, то методологией философии религии становится феноменология. В статье выдвигается тезис о том, что именно она представляет собой то основание, которое позволяет ввести русскую религиозно-философскую традицию в современный дискуссионный контекст. В статье кратко освещаются основные моменты феноменологии религиозного опыта, которые нашли свой живой отклик у христианских философов-иезуитов. К таковым относятся: представление С. Л. Франка о «мы» как основополагающем способе бытия, которое позволило П. Элену найти позитивное решение проблемы социума. Разработанная И. А. Ильиным методология личного религиозного опыта, которая, по мнению В. Офферманса, способна научить людей осознанно раскрывать, закреплять и углублять свой опыт веры. Основанное на феноменологическом исследовании собственного сознания учение Л. П. Карсавина о личности, в котором, как утверждает Г. Веттер, была создана основа для признания ее безусловного значения. А также созданная П. А. Флоренским феноменология духовного опыта церкви, которому, по мнению П. Элена, удалось осознать первичную онтологичность церковности.

* Оксана А. Назарова — доктор философии, доцент, Институт персонального тренинга и консультирования, Мюнхен, Германия; 81379, Германия, Мюнхен, Цильштаттштрассе, 9; ap-image@mail.ru

Oksana A. Nazarova — Doctor of Philosophy, associate professor, Institute of Personal Training and Consulting, Munich, Germany; 9, Zielstattstrasse, Munich, Germany, 81379; ap-image@mail.ru

** Публикация представляет собой текст доклада, сделанного на международной научной конференции «Философия религии на Востоке и Западе» (Кыргызстан, 22–25 мая 2023 г.).

Ключевые слова: феноменология, постсекуляризм, философия религии, религиозный опыт, русская религиозная философия, М. Эндерс, С. Л. Франк, П. Элен, И. А. Ильин, В. Офферманс, Л. П. Карсавин, Г. Веттер, П. А. Флоренский.

Oksana A. Nazarova

*THE RUSSIAN TRADITION OF POST-SECULAR PHILOSOPHY
OF THE TWENTIETH CENTURY IN POSTMODERN CONDITIONS*

The modern post-secular turn arises as a reaction to the crisis of postmodernism, which rejects not only the anthropological originality of religiosity, but also the assertion of the «inevitability of God for us». Since the way out of the crisis is outlined through the analysis of the inherent need in the nature of each person for spontaneity, accessible to experienced perception, phenomenology becomes the methodology of the philosophy of religion. The article puts forward the thesis that it is precisely this that constitutes the basis that allows us to introduce the Russian religious and philosophical tradition into the modern discussion context. The article briefly highlights the main points of the phenomenology of religious experience, which found a lively response among Christian Jesuit philosophers. These include: presentation by S. L. Frank about «we» as a fundamental way of being, which allowed P. Ehlen to find a positive solution to the problem of society. Developed by I. A. Iljin's methodology of personal religious experience, which, according to W. Offermans, can teach people to consciously reveal, consolidate and deepen their experience of faith. Based on a phenomenological study of one's own consciousness, the teaching of L. P. Karsavin about personality, in which, according to G. Wetter, the basis was created for recognizing its unconditional significance. And also created by P. A. Florensky phenomenology of the spiritual experience of the church, who, according to P. Ehlen, managed to realize the primary ontology of churchliness.

Keywords: phenomenology, post-secularism, philosophy of religion, religious experience, Russian religious philosophy, M. Enders, S. L. Frank, P. Ehlen, I. A. Iljin, L. P. Karsavin, G. Wetter, P. A. Florensky.

Любой специалист по истории русской философии, познакомившись с сущностью и основными идеями того явления XXI в., которое Юрген Хабермас назвал «постсекуляризмом» [13], а российский философ и религиовед Дмитрий Узланер «постсекулярным поворотом» [9], в качестве аналогии укажет на отечественную традицию постсекулярной философии, которая возникла в конце XIX — начале XX в. и получила название «русская религиозная философия».

Данное заключение подтверждает факт наличия исследований российских и зарубежных специалистов, которые уже осмысляют эту традицию в ее постсекулярном модусе. В этой связи можно указать, к примеру, на статью Григория Гутнера «Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия» [1, с. 63–82] и на доклад Кристины Штёкль «Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие» [15].

На мой взгляд, термин «постсекулярная» вполне применим к этой традиции, поскольку она зародилась как реакция на господство эмпирической науки и позитивизма*, как реакция на доминирование возрожденческого идеала человека и связанного с этим атеизма, которые господствовали в европейском мировоззрении рубежа XIX–го — начала XX вв.

* Здесь можно вспомнить Лопатина с его «Положительным задачами философии» (1911).

И хотя эта философская парадигма принадлежит прошлому веку, изучение мотивов ее зарождения и реализованных в ее рамках религиозно-философских проектов, могут быть полезны для осмысления современной постсекулярной ситуации.

В основу моего восприятия проблематики постсекулярного поворота мною была положена книга современного автора — Маркуса Эндерса, профессора христианской философии религии Фрайбургского университета*. Она называется «Постмодерн, христианство и новая религиозность» [21] и объединяет статьи, в том числе посвященные анализу феномена человеческой религиозности в современном мире. Как пишет сам автор, он стремится внести свой вклад «в поиск Бога в постмодернистских жизненных мирах (Lebenswelten) нашего времени» [21, с. 17].

Знакомство с его книгой говорит о том, что, при всей поразительной схожести в формулировке основополагающего вопроса, который у Эндерса звучит так: «Является ли человек по своей природе религиозным?» [21, с. 207], мы можем наблюдать отличия в тех заключениях, которые делаются современными носителями религиозно-философского мировоззрения, такими как Эндерс, в сравнении с теми, к которым пришли русские философы. А значит, было бы слишком просто пытаться вписать идейное наследие русской религиозной философии в новые реалии, соотнести его с современными наработками и тем самым найти этому наследию достойное применение в этих новых реалиях, просто сославшись на известный принцип «новое — это хорошо забытое старое».

Как пишет Узланер, «постсекулярность — это не только новая социальная реальность, характеризующаяся возвращением религии в самых причудливых и порой невероятных формах...» [9, с. 416]. «Постсекулярный поворот» — это поворот к осмыслению этих новых форм, т. е. поиск новых моделей и методов осмысления данного явления, способных «ухватить возникающую на наших глазах картину, являющуюся как постсекулярной, так и пострелигиозной, если смотреть на нее с точки зрения привычных представлений о религии и секулярном» [9, с. 416].

Насколько бы сходным не казался бы нынешний феномен десекуляризации в сравнении с тем, который в начале XX г. дал толчок для формирования русской религиозной философии, мы все же должны иметь виду, что живем в иное время, а новые условия порождают и новую интерпретацию старых истин и понятий. Если мы говорим о возвращении религиозности в наше время, то нам необходимо сначала ответить на ряд изначальных вопросов. Например, таких как: Человек постмодерна — кто он вообще? В каких условиях он исполняет свою религиозность? Что представляет собой религиозность, которая возвращается в эпоху «постсекулярности»? Что означает, быть религиозным и «исполнять религию» («Religion ausüben») в эпоху постмодерна?

Констатируя факт «возрастающей индивидуализации» религиозной жизни в современном мире и, как следствие, тот факт, что религия — в особенности христианская — становится для людей их «личным делом» («Privatsache»), Эндерс

* <https://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/cr/personen/prof-enders/index> (Lehrstuhl für Christliche Religionsphilosophie).

указывает на то, что причина тому кроется в законах рынка, пронизывающих нашу жизнь и оказывающих индивидуализирующее воздействие на людей. Анализируя актуальность религии через — интересный момент! — «потребительское поведение среднестатистического потребителя религиозного» [21, с. 213], автор приходит к заключению о том, что индивидуальная религиозность в наше время составляется, подобно букету, из элементов, которые человек желает получить из зачастую весьма разнородных религиозных течений. Он пишет:

«Религия... превратилась в продукт, который ее потребители могут сами выбирать для себя и, более того, свободно комбинировать (составлять по своему вкусу), а также обменивать на рынке продуктов для обретения смысла жизни (Sinnangebote)» [21, с. 214].

Сама классическая постановка вопроса «Является ли человек по своей природе религиозным?» или — если я сформулирую в стилистике русской философии — «относится ли религиозность к сущностным признакам человеческого бытия?», по мнению Эндерса, является для человека постмодерна — все же — слишком консервативной и может вызвать у него недоумение.

Ссылаясь на «право каждого человека на духовное самоопределение» [21, с. 215], которое трактуется как «право на самоопределяющееся потребительское поведение» [21, с. 226], и распространяя его на область религиозного, автор приходит к заключению о том, что он присоединяется к тем современным философам религии, которые вынуждены были ответить на вопрос, является ли религиозность первичным человеческим качеством, отрицательно, ссылаясь при этом на существование «человека нерелигиозного»* [21, с. 226]. Как пишет Эндерс: «При всей актуальности “религии” нельзя не обратить внимание на факт существования свободного от религии стиля жизни» [21, с. 226].

Осмысление, а через него и обоснование этого эмпирического факта осуществляется путем указания на свободу человека, которая в качестве «естественного, сущностного начала человеческого бытия» [21, с. 229] не подвергается сомнению, т. е. берется в качестве изначального и абсолютного факта, который даже не становится предметом дискуссии и, которая отождествляется со свободой воли, «поскольку устройство собственной жизни на религиозных началах предполагает изначальное принятие посредством человеческого волеизъявления» [21, с. 229].

Эндерс иллюстрирует указанное выше негативное заключение ссылкой на ряд современных философов религии.

По сути дела, опровержению подвергается та точка зрения, которая в Германии нашла свое выражение у одного из самых известных современных протестантских богословов Вольфхарта Панненберга**, ученика Карла Бар-

* «homo areligiosus» — понятие, которое было введено в научный оборот Эберхардом Тифензее, эмеритированным профессором факультета католической теологии эрфуртского университета.

** Вольфхарт Панненберг (1928–2014) — немецкий протестантский ортодоксальный теолог. В своей антропологии рассматривал человека как открытого миру и потому связанного с трансцендентностью (см: [8]).

та, которая полностью отвечает и основополагающим принципам русского религиозно-философского мышления, и согласно которой «человек по своей природе религиозен. Религия — в любой ее форме — является необходимым измерением жизни, и там, где она отмирает, следует ожидать многочисленные искажения в возможных устройствах его жизни» [21, с. 229].

В качестве оппонента Панненбергу, Эндерс приводит утверждения Ингольфа Дальферта* — современного протестантского богослова и философа религии. Это совершенно непроходная фигура в данном контексте, поскольку Дальферт неоднократно занимал должность Президента Европейского общества философии религии**, а также должность Президента Немецкого общества философии религии***. В его статье из сборника с примечательным названием «С необходимостью религиозен?» («Notwendigreligiös?») можно прочесть следующее: «Мы по своей сущности принуждены к свободе и лишены свободы выбора в вопросе о том, избирать нам свободу или нет. Однако мы по своей природе не принуждены к религии, но вполне способны избежать ее» (цит. по: [21, с. 229]). Здесь мы имеем дело с постмодернистским взглядом на природу человека, который, по сути дела, не преодолел возрожденческий пафос человека с его абсолютизацией человеческой свободы.

По мнению Эндерса, Дальферт останавливается на полпути, поскольку он утверждает следующее:

«Религию... можно избежать, а вот Бога — нет. Его отношение к нам является конститутивным для нас вне зависимости от того, религиозно оформлена наша жизнь или нет. Решающим... является то, что благодаря связи Бога с нами нам дается возможность активной связи с Богом доступными нам средствами: все остальное, кто мы есть и кем мы можем быть, основано на этой возможности...» [21, с. 228].

По мнению Эндерса, «теологический аргумент» Дальферта лишен признака доказательности и потому недостаточен для утверждения «неизбежности Бога для нас» [21, с. 228]. Данный аргумент работает только в границах и при условии изначального приятия нашей веры в Бога и нашего религиозного отношения к нему. Соответственно, «антропологически фундаментальной» не является для нас не только «категория религии», но и «категория отношения к Богу» [21, с. 227].

Какими бы шокирующими в своей радикальности для религиозно мыслящего человека никазались бы подобные заключения, они представляют интерес по следующей причине. Когда мы пытаемся включить русское религиозно-философское мышление в современные реалии, мы должны иметь представление о том, в каком контексте ведутся современные дискуссии в области философии религии.

Контекст этот не так безнадежен, как это могло бы показаться, поскольку исследование феномена новой религиозности приводит Эндерса к заключению

* Ингольф Дальферт (род. 1948).

** 1986–1988 гг., 1996–1998 гг., 2004–2006 гг.

*** С 1999 по 2008 гг.

том, что в основе как трех монотеистических мировых религий, так и в основе новых форм религиозности лежит изначально присущее человеку «влечение к непосредственности» («Drang nach Unmittelbarkeit»), которое несет в себе «истинный религиозный момент» [21, с. 232]. Он пишет:

«Как минимум в глубине нашего сердца мы желаем истинной непосредственности, непосредственного присутствия во всем, что отличается от нас, которое мы никогда не можем произвести своими собственными усилиями» [21, с. 233].

Проблема заключается в том, что в рамках рационального дискурса эта потребность остается необъяснимой так же, как и «с рационально-интеллектуальной точки зрения для нас не является неизбежным ни существование Бога, ни его отношение к миру и к людям». «Отрицание Бога есть и остается эпистемологически возможным и фактически, к сожалению, часто принимаемым утверждением», — заключает Эндерс [21, с. 227]. И потому перед современными носителями религиозно-философского мышления встает вопрос о методе.

Поскольку «потребность в непосредственности», «заложенная в природе каждого человека» [21, с. 207], как утверждает Эндерс, воспринимается в первую очередь в опыте, то в поиске метода участники дискуссии, которая разворачивалась, например, в 2003 г. на страницах сборника «Феноменология религии. Подходы и основные вопросы», обращаются к феноменологии религии, восходящей, прежде всего, к Гуссерлю и Хайдеггеру, и стремящейся определить природу и проявление религии феноменологическим путем.

Вот в этом — методологическом — аспекте включение русской философии в современный дискуссионный контекст вполне возможно. Подобным методом пользуется, к примеру, интеркультурная философия — речь идет о ее австрийском варианте, который представлен в журнале «polylog»* [7, с. 24–42], — когда связующим основанием для полилога становятся, к примеру, постмодернистские, доминирующие в современном философском дискурсе темы и понятия, которые предлагается осмыслить с точки зрения различных философских культур, зачастую в их классическом варианте.

Если коснуться вопроса о том, у кого в Западной Европе могут найти отклик идеи русской религиозной философии, то можно указать на то, что они нашли свой живой отклик, к примеру, у христианских философов-иезуитов — к таковым относится и недавно ушедший от нас Петер Элен, и Густав Веттер, и Ханс Урс фон Бальтазар** который о Владимире Соловьёве говорил, что он по глубине осуществленного синтеза сопоставим с Фомой Аквинским [20, с. 17]. Причины тому очевидны: русская религиозная философия открыто

* <https://www.polylog.net/start/>

** Ханс Урс фон Бальтазар, Х.У. (SJ) (1905–1988) — швейцарский католический богослов и религиозный философ, издатель, переводчик. Несмотря на то, что Бальтазар никогда не занимался преподавательской деятельностью, он относится к наиболее значимым католическим богословам XX столетия. В качестве консультанта участвовал в подготовке Второго Ватиканского Собора. Его библиография насчитывает 90 книг, 100 переводов, 550 статей. Полную библиографию см.: http://www.johannes-verlag.de/jh_hans_urs_von_balthasar.htm

настаивала на богочеловечности человека и разработала метод обнаружения и обоснования этой истины. Поэтому в поисках идеологической поддержки своего мировоззрения иезуиты обратились именно к ней.

Далее мне хотелось бы кратко осветить религиозно-философские проекты, разработанные русской философской традицией, и сделать это через призму их восприятия западноевропейскими философами, обратить внимание на то, какие идеи впечатлили их более всего.

Я начну с Петера Элена и Семена Франка.

Элен в своих публикациях неоднократно обращал внимание на тот факт, какое огромное значение для Франка имело феноменологическое мышление, и на то, что свою религиозную философию Франк оформлял как феноменологию, т. е. как непредвзятое описание и осмысление живого религиозного опыта, онтологическим основанием которого является трансцендирование человеческого самобытия к той реальности, в которой оно укоренено в бытии абсолютном. Однако уже в своей монографии 2009 г. он указывал на то, что «близость к феноменологической установке Гуссерля не должна заслонять понимание различия» [17, с. 117]. Я процитирую:

«Согласно Франку, соборность “мы” является экспликацией всеединого абсолютного бытия; при этом он оспаривает (а Гуссерль постулирует), что “я” сущностно предшествует “другому” и “миру”. Он подчеркивает, что “я” и “ты” возникают вместе и не сводятся одно к другому, но в то же время их следует мыслить в их трансрациональном единстве...» [17, с. 117].

По мнению Элена,

«Франк решительно отстаивает идеал-реалистическую позицию, поскольку знает, что там, где “мир” понимается идеалистически, т. е. как сконструированный посредством “я”, “другой” воспринимается не как “ты”, но как чужое “я”» [17, с. 117].

И постигнуть сущность социальных отношений становится невозможно.

Весьма примечательно, что именно эта тема — необходимость позитивного философского осмысления социальных отношений — была затронута Эленом в том докладе, который — вполне осознанно — должен был стать последним публичным выступлением в его жизни. Доклад был сделан в ноябре 2019 г. на конференции в Мюнхене. В поиске позитивного решения проблемы социума Элен опирается на франковское представление о «мы» как основополагающем способе бытия [16, с. 5–18]. Выступая вместе с Франком противником трактовки «я» как субстанции, поскольку тем самым закрывается доступ к другому «я» и предоставляется философское обоснование саморазрушающему индивидуализму, Элен настаивает на необходимости «решительно и радикально» противопоставить основанной Декартом «я-философии» «мы-философию», которая бы приводила к демонстрации «первично-изначального характера общения и его непосредственной онтологической очевидности» [16, с. 6]. Игнорирование данного факта, как полагает Элен, приводит в упадок как общество, так и индивидуума, а «принятие становится условием плодотворного развития» [16, с. 17].*

* Очевидно, что сходного мнения придерживается и упомянутый ранее Панненберг.

Причина повышенного интереса и даже более того духовной привязанности Петера Элена к творчеству Франка состоит в том, что Франку удалось дать онтологически фундированный ответ на вопрос о том, «почему мы должны оказывать всем людям одинаковое уважение и поступать солидарно с ними?» [18, с. 333]. К примеру, стремление Хабермаса реконструировать «публично обесцененное в миру религиозное обоснование нравственных заповедей, чтобы сила их убеждения могла сохраняться “также и в постметафизических условиях”», была, по мнению Элена, обречена на провал [18, с. 332]. Компенсировать потерянное основание смысла не удалось даже путем заимствования из метафизической антропологии понятия «персоны» [18, с. 334]. Элен полагал, что

«выход из логически неразрешимой дилеммы мог бы открыться, если бы сам человеческий опыт самоосмысления рассматривался стоящим в религиозном горизонте. Это происходит в христианской вере, центральный догмат которой гласит, что “Бог стал человеком”» [18, с. 338].

Об этом Элен пишет в своей статье «Стертый горизонт» [18]. Именно этот философский проект, цель которого состояла в демонстрации, «что человек находит свое истинное основание в «неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека», т. е. в своей «Богочеловечности» [17, с. 295], Элен нашел у Семена Франка. Его творчество, основанное на христианском Евангелии, как он пишет, излучало «внутренний покой и уверенность, которые совершенно нехарактерны для самопонимания XX века» [17, с. 296].

На той же духовной привязанности основано и отношение немецкого католического священника и богослова Вольфганга Офферманса* к другому представителю русской религиозно-философской традиции, который оформил свою религиозную философию как феноменологию, а именно к Ивану Ильину. Его диссертационное исследование 1979 г. стало первой в мире монографией, посвященной этому философу. И он был первым, который открыл миру Ильина именно в этом аспекте.

В книге Офферманса читаем:

«В высокоодаренной, благородной и сильной личности Ильина мы, несомненно, имеем дело с незаурядным русским человеком, пророком, ученым и мыслителем, который, основываясь на искренне переживаемой, христианско-религиозной вере, стремился указать как людям своего времени, так и грядущим поколениям... путь к истинной человечности и подлинной вере в Бога» [22, с. 241];

«Ильин был... религиозным мыслителем» [22, с. 241] и в то же время «истинным воплостителем (Vollbringer) того, что он прочувствовал и осмыслил в видении своего сердца, целиком и полностью в духе Евангелия Иисуса Христа» [22, с. 257].

* Вольганг Офферманс род. в 1943 г. в Бонне. Изучал философию и богословие во Фрибурге и в Риме (1962–1969). Русский язык и литературу изучил еще в школе у иезуитов в Бонне — Бад-Годесберге. В Риме в папском григорианском университете испытал на себе влияние Густава Веттера и под его научным руководством защитил диссертацию об Иване Ильине.

И свое исследование он озаглавливает весьма красноречиво, цитируя Ангела Силезского: «Человек, обрети свое величие! Жизнь русского религиозного философа Ивана Ильина, посвященная обновлению духовных основ человечества».

Ильин сформулировал суть своего феноменологического метода таким образом, что объект поддается исследованию лишь в том случае, когда наличествует предварительное интуитивное проникновение в него, его переживание. Подобно своему современнику Семену Франку, он использовал этот метод для объяснения природы религиозного опыта и, тем самым, для того, чтобы иметь возможность более глубоко обосновать философию религии, поскольку всякое научное творчество — а философия религии представляет собой гуманитарную науку — направлено на постижение истинных объективных фактов «опытом и мыслью» [3, с. 12].

Ильин понимает философию как стремление к «единой, общеобязательной истине» [3, с. 7]. По этой причине она может иметь лишь один «объект» — Бога, который «должен быть адекватно и всесторонне постигнут и прожит» [22, с. 103]. Поскольку философствование нельзя отождествлять с чисто формальной, логической интеллектуальной деятельностью, с простым комбинированием отвлеченных понятий, оно представляет собой «душевно-духовное делание» [3, с. 15].

Как справедливо замечает Офферманс,

«для Ильина всякая духовная деятельность человека проистекает в конечном счете из подлинного религиозного переживания Бога, в котором тот самый “предмет”, к которому устремлена всякая человеческая деятельность, изначально дан непосредственно» [22, с. 90].

Ильин убежден, что религиозный смысл философии состоит в том, чтобы поставить перед мыслящим человеком его «высшую, ответственнейшую и важнейшую жизненную задачу» [22, с. 103] и призвать «очистить душу» [22, с. 88] для того, чтобы помочь ему найти выход из кризисных периодов религиозного упадка. Чтобы обеспечить человеку возможность духовного роста, необходимо открыть и описать истинную методологию личного религиозного опыта. Решению этой сложной задачи, как известно, Ильин посвятил более 30 лет, в которые им был написан главный труд его жизни — «Аксиомы религиозного опыта» (1919–1951), который представляет собой развернутую феноменологию религиозности.

Ставя перед собой цель, выявить «аксиоматические основы» подлинной религиозности («источниках и основаниях его веры»), Ильин при помощи духовного «вчувствования» (2, с. 4) обратился к опыту веры великих «основоположников» христианства (2, с. 4) в том, чтобы определить те духовные акты, в которых онтологическая устремленность человека к Богу (Богообщение) проявляется с наибольшей очевидностью. Соответственно, суть его «философии духа» образует «пневматическая актология», которую философ «стремился сделать доступной для всех», ибо «люди непременно должны заново научиться осознанно раскрывать, закреплять и углублять свой опыт веры» [22, с. 200], поскольку «религия

есть не только дело нисходящего Бога, но и дело восходящего человека («Синергея»!)» [2, с. 167].

Получив за свое сочинение «Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв., преимущественно в Италии» две докторские степени — по истории и по богословию, Лев Карсавин, следуя соловьевской философии «всеединства», разрабатывает в 20-е гг. прошлого века собственную систему религиозной метафизики.

Именно идея всеединства вдохновила на живое общение через переписку, а также на научное изыскание молодого австрийского исследователя, будущего иезуита Густава Веттера, который с благословения Вячеслава Иванова стал заниматься русской философией. Его прямой (через письма) и опосредованный (через исследование) диалог с Карсавиным «свидетельствует о совпадении философских и богословских исканий того времени», как пишет французская исследовательница Франсуаза Лесур [6, с. 3].

По мнению Густава Веттера [23, с. 366–405], философия религии Карсавина, стержнем и высшей точкой которой является понятие человеческой личности, являет собой полную противоположность финитизму экзистенциальной философии, которая рассматривает бытие сущего как «конечность» [23, с. 400]. Он указывает на то, что в противоположность хайдеггеровскому пониманию человека как бытия к смерти религиозная философия Карсавина создала основу для признания безусловного значения человеческой личности, а также особого онтологического положения человека и ценности человеческого существования, будь то бытие индивидуальной человеческой личности или бытие мира.

Карсавин постулирует, что индивидуальная личность как особый «образ бытия» [5, с. 13] имеет ту же основную структуру, что и само бытие. Поскольку личность есть существо особенно близкое и непосредственно доступное нам, ее онтологическая структура может быть постигнута через феноменологическое исследование собственного сознания. Благодаря этому Карсавин раскрывает диалектику трех элементов реализации личного бытия, к которым относятся «самоединство, саморазъединение и самовоссоединение» [5, с. V].

В основе карсавинской метафизики триединства лежит открытие того, что существование множественности не угрожает и не разрушает Первоединство. Более того: только наличие первого единства в человеческом существовании позволяет людям ощущать «иррациональное» стремление» [5, с. 179] к воссоединению — третьему уровню личного существования. Человек как личность в своем бытии повторяет путь страданий Христа, высшей личности, а именно — путь к вечной жизни через смерть. Тем самым конечность человека превращается в его обесконечение [5, с. 123].

Рожденный в этот мир человек представляет собой субстрат, потенциально способный приблизиться к образу Высшей Личности, стать частью Божественной Ипостаси, если он подчинится процессу «обожения» [5, с. XVI]. Однако, развиваясь в личность, человек не обязан создавать что-то необыкновенное; личность развивается в человеке через интериоризацию общечеловеческих божественных ценностей. Карсавин понимал всех личностей, обращенных к Богу, как «симфоническую» или «социальную» личность [5, с. IX].

Павел Флоренский. Его родители, не интересовавшиеся религией, как известно, пророчили ему научную карьеру математика, так как в детстве он проявлял выдающиеся математические способности. Сам же Флоренский описывает время, проведенное в средней школе и университете, как «более десяти лет упорной, усиленной работы, поглощавшей все силы и всю энергию», чтобы наконец «войти в Церковь с убеждением, что я вхожу в Истину»^{**} [14, с. 36]. Поскольку он считал, что интеграция в церковь должна быть связана с построением собственной единой философии, он, со своей стороны, относил математику к особенно полезным инструментам в деле этой интеграции. В своей энциклике «Fides et Ratio» («Знание и вера») 1998 г. Папа Иоанн Павел II упомянул отца Павла Флоренского наряду с другими современными мыслителями в качестве примера «плодотворной связи между философией и Словом Божиим» [4].

Свое основное религиозно-философское сочинение «Столп и утверждение истины» Флоренский начинает с замечания о том, что «живой религиозный опыт» представляет собой «единственный законный способ познания догматов» [10, с. 3]. При этом он не является плодом индивидуального переживания. Его источником является живая церковь. По мнению Петера Элена, который посвятил в философу одну из своих статей [19, с. 288–305], «богословское сочинение Флоренского является, по существу, феноменологией духовного опыта церкви» [19, с. 291]. Несмотря на свое противоречивое восприятие Флоренского из-за его отношения к еврейскому вопросу, Элен относит его к одному из «немногих богословов новейшего времени», которым «удалось понять значение “церковности”», а именно, что она не является «схватываемой в социальной эмпирии величиной» и не исчерпывает себя «в субъективном переживании церковного единства» [19, с. 146] (курсив мой. — О. Н.). «Церковность» представляет собой «первичное онтологическое качество» [19, с. 146], т. е. ее следует понимать как реальность. Онтологически религия есть жизнь человека в Боге и жизнь Бога в человеке.

Для того чтобы иметь возможность ориентироваться во внешнем мире, людям нужна точка опоры. Флоренский находит ее в религиозном культе. Культ есть «единство трансцендентного с имманентным» [12, с. 110]. Его цель — «приводить нас в соприкосновение с иными мирами» [12, с. 41]. Поэтому икона представляет собой «окно» в ноуменальный мир [11, с. 443–446]^{***}. Вне культа все есть «не-бытие», т. е. чистая субъективность, лишенная подлинной реальности. «В культе вещи мира восходят к царству Света... Таинства — это изъятые из повседневности участки повседневного. ... Они сделались иными миру...» [12, с. 211].

В культе земное освещается небесным светом, т. е. наполняется истинным бытием. Элен резюмирует впечатлившие его размышления Флоренского сле-

* 1893–1904 гг.

** Из письма к о. Серапиону (Машкину) от 25 февраля 1905 г.

*** По убеждению философа, душа молящегося, смотрящего на икону, «восторгается из видимого и, потеряв его из виду, восхищается в область невидимого... И, воспарив горé, в невидимое, она опускается снова к видимому, и тогда пред нею возникают уже символические образы мира невидимого — лики вещей, идеи...» [11, с. 427].

дующим образом: «адекватным воплощением сущности человеческого бытия является богослужение, которое находит свое завершение в ритуальном культе. Божий храм является пространством, в котором он исполняется; здесь сведены воедино все элементы культа — от иконостаса, свечей вплоть до песнопений и ритуальных действий священников и верующих» [19, с. 296].

* * *

Закончить я также хотела бы словами Флоренского, которые он сказал в своем вступительном слове перед защитой на степень магистра: «Хватит философствовать о религии. ... Важно философствовать в религии, погружаться в ее содержание» [10, с. 824]. Можно сказать, что эти слова наиболее точно выражают отличие русской версии философии религии от западноевропейской. И речь при этом идет не только о том, что носители русского религиозно-философского мышления понимали ее в фундаментально-бытийственном аспекте, но и в том, что они стремились показать человеку путь жизни в религии и в церкви. В то время как современные западноевропейские философы довольствуются косвенным следом обнаруженной ими у людей религиозности.

И тем не менее реальный интерес тех же философов-иезуитов, проявленный к представителями русской религиозно философии, ясно показывает, что проблему следует рассматривать не в свете противопоставления Запада и Востока, а скорее в свете различных типов философской мысли — академической, нейтральной по отношению к религии, и «конкретной», ориентированный на формирование религиозно-философского мировоззрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гутнер Г. Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Вестник Свято-Филаретовского института. 2015. Вып. 16. С. 63–82.
2. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование в двух томах. М.: Русская книга, 2002. 381 с.
3. Ильин И. А. Религиозный смысл философии: Три речи. 1914–1923. Paris: YMCA-Press, 1924. 116 с.
4. Иоанн Павел II. Энциклика «Вера и разум». Fidesetratio. 1999: Издательство францисканцев. [Электронный ресурс] URL: <https://litmir.club/br/?b=618647>
5. Карсавин Л. П. О личности. Kaunas: Lietuvosuniversiteto Humanitarinių mokslų fakultetoraštai, 1929. 224 с. [Электронный ресурс] URL: <https://archive.org/details/karsavinas-o-lichnosti-1929/page/n1/mode/2up>
6. Лесур Ф. Переписка Льва Карсавина с Густавом Веттером // Философский полилог. 2019. Вып. 1(5). С. 83–95.
7. Назарова Оксана. О сущностном отличии «меж» от «интер»: От меж-культурного к интер-культурному философскому полилогу в европейском культурном пространстве // Философский полилог. 2021. № 2. С. 24–42.
8. Панненберг В. Открытость миру и открытость Богу (из работы «Что есть человек? Современная антропология в свете богословия») / пер. с нем. К. И. Уколова. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/sravnitelnoe-bogoslovie-nemetskij-protostantizm-20-veka/12>

9. Уланер Д. А. Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020. 416 с.
10. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1(1). 496 с.
11. Флоренский П. А, священник. Иконостас. Сочинения в четырех томах / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. Том 2. С. 419–527.
12. Флоренский П. А. Философия культа. М.: Мысль, 2004. 684 с.
13. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество — что это такое? / Пер. с нем. И. Фридмана. 14.01.2011. [Электронный ресурс] URL: <http://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/>
14. Шапошников В. А. Путь П. А. Флоренского в церковь // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 36–49.
15. Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие. [Электронный ресурс] URL: <https://bogoslov.ru/article/863182>
16. Элен П. «Мы» — к одной из основных идей философии Семена Л. Франка / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры — Русское издание. 2020. № 1–2. С. 5–18.
17. Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма / пер. с нем. Оксаны Назаровой. Москва: Идея-Пресс, 2012. 303 с.
18. Элен П. «Стертый горизонт» (Ф. Ницше) / пер. с нем. А. Н. Круглова // Разум и экзистенциальный анализ научных и ненаучных форм мышления. СПб.: РХГИ, 1999. С. 327–339.
19. Элен П. Павел Флоренский — теолог, инженер, жертва большевизма / пер. с нем. Оксаны Назаровой // Вторая навигация. 2006. № 6. С. 288–305.
20. Balthasar, H. U. *„Herrlichkeit: Einetheologische Ästhetik. Bd. 2. Fächer der Stile. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962. 361 S.*
21. Enders, M. *Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität. Studien zum Verhältnis zwischen postmodernen, christlichem und neureligiösem Denken. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2010. 360 S.*
22. Offermanns, W. *Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Iwan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit.* Wachtendonk: Edition Hagia Sophia, 2018. 290 S.
23. Wetter, G. A. S. J. L. P. *Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // Orientalia Christiana Periodica. 1943. Bd. IX. № 3/4. S. 366–405.*
24. Wetter, G. A. S. J. *Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der «Allzeitlichkeit» bei L. P. Karsawin // Scholastik. 1949. Heft 3. S. 345–366.*

REFERENCES

1. Gutner, G. B. *Sekul'arnost', postsekul'arnost' i russkaja religioznaja filosofija* [Secularity, post-secularity and Russian religious philosophy] // Bulletin of the St. Philaret Institute. 2015. Issue. 16, pp. 63–82. (In Russian).
2. Ilyin, I. A. *Aksiomy religioanogo opyta. Issledovaniye v dvuh tomah* [Axioms of religious experience. A study in two volumes]. М.: Russian Book, 2002. 381 p. (In Russian).
3. Ilyin, I. A. *Religioznyj smysl filosofii: tri rechi* [The religious meaning of philosophy: Three speeches. 1914–1923]. Paris: YMCA-Press, 1924. 116 p. (In Russian).

4. John Paul II. *Entciklika "Vera i razum"* [The encyclical "Faith and Reason"]. Fidesetratio. 1999: Franciscan Publishing House. [Electronic resource] URL: <https://litmir.club/br/?b=618647> (In Russian).
5. Karsavin, L. P. *O lichnosti* [About the personality]. Kaunas: Lietuvosuniversiteto Humanitarinių mokslų fakultetoraštai, 1929. 224 p. [Electronic resource] URL: <https://archive.org/details/karsavinas-o-lichnosti-1929/page/n1/mode/2up> (In Russian).
6. Lesur, F. *Perepiska Lva Karsavina s Gustavom Vetterom* [Correspondence of Lev Karsavin with Gustav Vetter] // Philosophical polylogue. 2019. Issue 1(5), pp. 83–95. (In Russian).
7. Oksana Nazarova. *O suschnostnom otlichii "mezch" ot "inter": Ot mezch-kul'turnogo k inter-kul'turnomu filosofskomu polilogu v evropejskom kul'turnom prostranstve* [On the essential difference between "inter" and "inter": From inter-cultural to inter-cultural philosophical polylogue in the European cultural space] // Philosophical polylogue. 2021. No. 2, pp. 24–42. (In Russian).
8. Pannenberg, V. *Otkrytost' miru i otkrytost' Bogu (iz raboty "Chto est' chelovek?")* [Openness to the world and openness to God (from the work "What is man? Modern anthropology in the light of theology")] / translated from German by K. I. Ukolova. [Electronic resource] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/sravnitelnoe-bogoslovie-nemetskij-protestantizm-20-veka/12> (In Russian).
9. Uzlaner, D. A. *Postsekul'arnyj povorot: kak myslit' o religii v XXI veku* [Postsecular turn: how to think about religion in the XXI century]. Moscow: Gaidar Institute Publishing House, 2020. 416 p. (In Russian).
10. Florensky, P. A. *Stolp i utverzhdeniye istiny* [The pillar and the statement of truth]. M.: Pravda, 1990. Vol. 1(I). 496 p. (In Russian).
11. Florensky, P. A., a priest. *Ikonostas. Sochineniya v chetyreh tomah* [The iconostasis. Essays in four volumes] / Comp. and the general editorship of Abbot Andronik (A. S. Trubachev), P. V. Florensky, M. S. Trubachev. M.: Mysl, 1996. Volume 2, pp. 419–527. (In Russian).
12. Florensky, P. A. *Filosofija kul'ta* [Philosophy of cult]. M.: Mysl, 2004. 684 p. (In Russian).
13. Habermas, Yu. *Protiv "voinstvujushchego ateizma". "Postsekul'arnoje" obschestvo — chto eto takoye?* [Against "militant atheism". A "post-secular" society — what is it?] / Translated from German by I. Friedman. 14.01.2011. [Electronic resource] URL: <http://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/> (In Russian).
14. Shaposhnikov, V. A. *Put' P. A. Florenskogo v tserkov'* [P. A. Florensky's path to the church] // Solovyov studies. 2011. Issue 1(29), pp. 36–49. (In Russian).
15. Steckl K. *Postsekul'arnaja subektivnost' v zapadnoj filosofskoj diskussii i pravoslavnoje bogoslovije* [Postsecular subjectivity in Western philosophical discussion and Orthodox theology]. [Electronic resource] URL: <https://bogoslav.ru/article/863182> (In Russian).
16. Helen, P. "My" — k odnoj iz osnovnykh idej filosofii Semena L. Franka ["We" refers to one of the main ideas of Semyon L. Frank's philosophy] / trans. Oksana Nazarova // Forum of the newest Eastern European History and Culture — Russian edition. 2020. No. 1–2, pp. 5–18. (In Russian).
17. Helen, P. *Semen L. Frank: Filosof christianskogo gumanizma* [Semyon L. Frank: Philosopher of Christian Humanism] / trans. Oksana Nazarova. Moscow: Idea Press, 2012. 303 p. (In Russian).
18. Helen, P. "Sfertyj gorizont" (F. Nietzsche) ["Erased horizon" (F. Nietzsche)] / translated from German by A. N. Kruglov // Reason and existential analysis of scientific and non-scientific forms of thinking. St. Petersburg: RHGI, 1999, pp. 327–339. (In Russian).
19. Helen, P. *Pavel Florenskij — teolog, inzhener, zchertva bolshevizma* [Pavel Florensky — theologian, engineer, victim of Bolshevism] / translated from German. Oksana Nazarova // The second navigation. 2006. No. 6. P. 288. (In Russian).

20. Balthasar, H. U. *v.Glory: Atheological Aesthetics*. Bd. 2. Compartments of styles. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962. 361 p.

21. Enders, M. *Postmodernism, Christianity and New Religiosity. Studies on the relationship between postmodern, Christian and New Religious thinking*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2010. 360 p.

22. Offermanns, W. *Mensch, become essential! The life's work of the Russian religious thinker Ivan Ilyin for the renewal of the spiritual foundations of mankind*. Wachtendonk: Edition Hagia Sophia, 2018. 290 p.

23. Weather, G. A. S. J. L. P. *Karsavin's ontology of the Trinity. The structure of the creative being as an image of the Divine Trinity // Orientalia Christiana Periodica*. 1943. Vol. IX. № 3/4, pp. 366–405.

24. Weather, G. A. S. J. *On the time problem in the philosophy of the East. The theory of "all-time nature" by L. P. Karsavin // Scholasticism*. 1949. Issue 3, pp. 345–366.

*А. С. Клюев**

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ: УНИКАЛЬНЫЙ ОПЫТ

В статье исследуется самобытный феномен русской философии музыки: совокупности представлений русских философов о музыке с XV—XVI вв. по наши дни. Отмечается, что русские философы видят в музыке высшую философию и, поскольку интерпретируют философию как средство спасения, трактуют музыку как совершеннейшее средство спасения. Подчёркивается, что в целом, трактуя музыку таким образом, каждый из русских философов осуществляет эту трактовку по-своему. В заключении указывается, что идеи русских философов о музыке обобщённо представлены в трёх недавно опубликованных работах автора.

Ключевые слова: Россия, русская философия, русская философия музыки, спасение.

Klujev A. S.
RUSSIAN PHILOSOPHY OF MUSIC:
A UNIQUE EXPERIENCE

The article explores the original phenomenon of the Russian philosophy of music: the totality of Russian philosophers' ideas about music from the XV—XVI centuries to the present day. It is noted that Russian philosophers see music as the highest philosophy, and since they interpret philosophy as a means of salvation, they interpret music as the most perfect means of salvation. It is emphasized that in general, interpreting music in this way, each of the Russian philosophers implements this interpretation in his own way. In conclusion, it is indicated that the ideas of Russian philosophers about music are summarized in three recently published works by the author.

Keywords: Russian, Russian philosophy, Russian philosophy of music, salvation.

* Клюев Александр Сергеевич — д-р филос. наук, проф.; Российский гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена, Российский ин-т истории искусств; aklujev@mail.ru

Klujev Alexander S. — Dr. Philos. of Sciences, professor; Russian State Pedagogical University. A. I. Herzen University, Russian Institute of Art History; aklujev@mail.ru

Русская философия музыки — неповторимое явление, своеобразие которого выражается в трактовке русскими философами музыки как *совершеннейшего средства спасения**. Причём, в целом трактуя музыку таким образом, каждый из русских философов осуществляет эту трактовку по-своему.

Обратимся к интерпретациям музыки русскими философами.

Пожалуй, одним из первых на интересующую нас тему заговорил святой, преподобный **Нил Сорский (1433–1508)**.

Нил Сорский, конечно, не философ в точном смысле слова, он ещё не употребляет слово «музыка», а вместо него использует понятие «молитвенное пение» (у Нила Сорского музыка как бы сокрыта в молитвенном пении). Прислушаемся к Сорскому, вот что он пишет: необходимо «постоянно смотреть в глубину сердечную и говорить (молитву. — А. К.): “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня” — полностью, иногда же половину: “Господи Иисусе Христе, помилуй мя”... Ныне же отцы прибавляют к молитве слово: сказав “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня”, тут же говорят: “грешного”» [19, с. 99–100]. При этом важно, отмечает Нил, говорить молитву мысленно, умом: «Помолюсь духом, помолюсь... умом... И это апостол завещал... и особо подтвердил, сказав так: “Хочу пять слов умом моим сказать, нежели тьму слов языком”... И ещё сказали отцы: “Кто устами только молится, о уме же небрежёт, тот молится воздуху, ибо Бог уму внимаёт”...» [19, с. 88]**.

Нил Сорский поучает, что молиться нужно со слезами: «Молиться *нужно* Владыке Христу прилежно со... слезами» [19, с. 149]. «Говоря и думая (о согрешениях своих. — А. К.), если Божьей благодатью обретём при этом слёзы, подобает плакать, сколько имеем силы и крепости. Потому что, сказали отцы, плачем избавляются от огня вечного и прочих будущих мук... Духом и сердцем сокрушённым и смиренным следует скорбеть в уме, и печалиться, и искать слёз» [19, с. 162, 163].

По убеждению преподобного Нила Сорского, молитвенные тексты, находящиеся в святыях Писаниях, «подобает прилежно говорить из глубины сердца при прошении слёз... Ибо... благодаря (обретению слёз. — А. К.)... все блага

* В этом смысле музыка русскими философами понимается как высшая философия, поскольку философия, согласно представлениям русских философов, есть средство спасения. См.: [8]; [32]; [34].

** Приведённая молитва составляет основу православного учения — исихазма — и называется Иисусова, или Умная. Молитва направлена на добывание, хранение и передачу опыта единения человека с Богом. Такое единение есть единение энергий человека — телесно-душевно-духовного («всецелого», в терминологии исихастов) человека — и энергий Бога, которое предстаёт как осуществляемое по Божией Благодати возрастание энергий человека в последовательности: телесные — душевные — духовные. Причём, по свидетельству систематизатора и обоснователя практики исихазма святителя Григория Паламы, энергии Бога превосходят все энергии человека, «не только потому, что Он их причина, но и потому, что принятое всегда оказывается лишь ничтожной долей Его дара» [2, с. 309]. Взаимодействие энергий человека и энергий Бога в исихазме именуется *синергией*. Синергия обеспечивает человеку преодоление тягот земной жизни и даже — самой смерти. Такое преодоление есть *спасение*.

духовно воспримем... Говорит ведь Лествичник: «От вредного или природного пересадить слёзы на духовное — это достохвально» [19, с. 167–168, 169].

Нил Сорский провидчески заявляет, что особенно слезам и духовному восхождению способствует *пение в храме* («каких-то канонов и тропарей (жанры православного церковного пения. — А. К.)» [19, с. 168]). Ссылаясь на преподобного Иоанна Лествичника, Нил Сорский считает храмовое пение вообще высочайшей молитвой, представляющей собой «стояние без лени в пении» [19, с. 175].

Очень выразительно о музыке свидетельствует философ, писатель, музыкант **Григорий Саввич Сковорода (1722–1794)**.

В представлении о музыке Сковорода исходил из пифагорейской идеи существования Небесной музыки — *Гармонии сфер*.

Сковорода считал, что Бог пребывает внутри этих сфер, являясь их первоначалом. Мыслитель выдвигает оригинальное суждение о Гармонии сфер, называя её *Симфонией**

По Сковороде, Симфонию (Гармонию сфер), последовательно образуют входящие в неё симфонии. В их основе лежит музыка, в которой сокрыт Бог.

Сковорода размышляет: «Бог... — музыка» [24, с. 134]. Его можно услышать, но для этого необходимо прислушаться. «Скрип музыкального орудия, — указывает Сковорода, — каждое ухо слышит, но, чтоб чувствовать вкус утаённого в скрипении согласия, должно иметь тайное понятия ухо, а лишённый оного для того... нем в музыке» [24, с. 362].

И Сковорода пытался услышать Бога — музыку, для этого последовательно вслушивался в образующие Симфонию (Гармонию сфер) симфонии**. В этом вслушивании Сковороде помогала его флейта — барочная флейта флейтравер, или траверсо (от фр. *flûte traversière*), которая по сравнению с современной флейтой требовала, чтобы исполнитель всё время менял на ней высоту тонов (за счёт изменения положения амбушюра, при этом повернув флейту к себе или от себя). То есть для игры на флейте *требовалась постоянная настройка инструмента!* Можно предположить, что для Сковороды флейта была камертоном, с помощью которого он модулировал (транспонировал и т. д.) своё движение по симфониям в предвкушении встречи с Богом (музыкой)***.

* Слово *симфония* происходит от слова *синфония*. В свою очередь, слово *синфония* родственно слову *синергия*, используемому в исихазме. Григорий Сковорода, безусловно, был знаком с исихазмом, поскольку скрупулёзно изучал труды Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита и других исихастов.

** Сковорода в буквальном смысле был по-слушником! Ярким выражением этого послушания было то, что на протяжении всей своей жизни, приблизительно с семилетнего возраста и за два месяца до кончины, Сковорода повторял (пел) стих Иоанна Дамаскина: «Образу золотому на поле Деире служиму, трие Твои отроцы небрегоша безбожного веления» [31, с. 368].

*** О возможности извлекаемых на флейтравере звуков вызывать ощущение присутствия чего-то таинственного, могущественного свидетельствует ученик и близкий друг Сковороды Михаил Ковалинский. Ковалинский рассказывает: «Не довольствуясь беседою... приглашал он друга своего (М. Ковалинского. — А. К.) в летнее время прогуливаться поздно вечером за город и нечувствительно доводил его до кладбища городского. Тут... в полночь... удалясь в близлежащую рощу, играл на флейтравере, оставляя друга молодого (между могил

Следующим, кто ярко заявил о своём понимании музыки, был философ, теоретик искусства, писатель, композитор, князь **Владимир Фёдорович Одоевский (1803–1869)**.

Одоевский стремился построить целостный Универсум, воплощением которого для него была гармония*.

Гармонию Одоевский понимал как *единство Духа и предметного мира*. Под предметным миром Одоевский рассматривал единство природы и души человека. Но как, по Одоевскому, достигается гармония Духа и предметного мира?

По мнению философа, *гармония предопределяется существованием Безуслова (Абсолюта, т. е. Бога)*. Одоевский пишет: «Существование *Безуслова* находится не только в природе, но мысль о том в самой душе человека, эта мысль родная душе, она свойство души человеческой» [20, с. 157]. На этом основании, полагает Одоевский, душа человеческая *стремится к слиянию с Безусловом*.

По убеждению мыслителя, *музыка — кратчайший путь к гармонии*, поскольку музыка, подчёркивает Одоевский, есть звуковое воплощение гармонии *живящего и мертвящего* начал. Живящее и мертвящее начала «в музыке являются под видами *согласия и несогласия... <...> созвучия и противозвучия (consonantia — dissonantia)*» [20, с. 157–158]**. При этом, утверждает Одоевский, музыка — «*прямой язык души*», а значит, *непосредственное выражение слиянности души и Безуслова*.

В начале XX века появилась целая плеяда мыслителей, писавших о музыке. Назовём их.

Павел Александрович Флоренский (1882–1937) был философом, учёным, инженером, искусствоведам, но главное, что предопределило все его таланты, — он был священником***.

Флоренского всегда влекла к себе музыка — он хорошо знал и ценил произведения Моцарта, Бетховена, Баха. Музыка жила в нём. Как вспоминал

и видимых на песчаном месте от ветра разрытых гробов. — А. К.) одного, якобы для того, чтоб издали ему приятнее было слушать музыку» [25, с. 393].

* На это обращает внимание П. Н. Сакулин, владевший огромным объёмом информации о творчестве В. Ф. Одоевского. В одной из своих статей Сакулин подчёркивает то, что Одоевский «стремился... к гармонии... Это была его характерная особенность» [23, с. 159]. Об этом пишет и В. В. Зеньковский, отмечая, что «в последней книге “Мнемозины” (1825 г. — А. К.) Одоевский защищает необходимость “познания живой связи всех наук”, иначе говоря, необходимость исходить в изучении отдельных сторон бытия из “гармонического здания целого”» [3, с. 142].

** Одоевский разъясняет: «*Согласие и несогласие* являются под видом двух родов созвучий: *твёрдых и мягких (cantus duves — cantus mollis, maggiore — minore)*. Они оба соответствуют двум началам наших чувствований: *весёлому и печальному*... Полярность является в самом *созвучии*... отчего бас, голос средний и совокупность их, того и другого, — голос высший или дискант. В природе сия двойственность является четырьмя рядами человеческих голосов (отвечающих четырём возрастам человека): басом, тенором, альтом, дискантом» [20, с. 158].

*** Написано огромное количество работ о П. А. Флоренском, но ни в одной из них специально не оговаривается значимость священства в его биографии. Священство — сущность Флоренского, оно обусловило и творческий путь, и жизненную судьбу мыслителя.

мыслитель: «Я всегда был полон звуков и разыгрывал в воображении сложные оркестровые вещи в симфоническом роде, причём потоки звуков просились в мою душу непрерывно, днём и ночью, и стоило мне остаться без очень ярко выраженного интереса в другой области, как мои оркестры начинали услаждать меня, а я ими дирижировал. <...> я много раз думал, что... может быть, деятельность дирижёра была моим истинным призванием» [28, с. 90].

В музыке Флоренский прежде всего ценит *ритмическую организацию звучания*. Эта организация была для него воплощением организации Космического звучания — Космической Симфонии, исполняемой Невидимым Оркестром, которым ему хотелось *дирижировать*.

В сознании Флоренского — дирижёра-священника — Космическая Симфония была Небесной Литургией, воплощением которой являлась земная, церковная, Литургия.

По Флоренскому, земная Литургия насквозь музыкальна, это — *музыкальная драма* [29, с. 379]. Как полагал Флоренский, музыкальность земной Литургии и превращает её в Небесную Литургию, приготовляющую слушателя-христианина к слышанию им Небесной музыки, которой теперь становится для него вся его жизнь*.

Алексей Фёдорович Лосев (1893–1988) — автор огромного количества сочинений, принадлежащих разным областям науки: философии, эстетики, культурологии, музыкознания. В области музыкознания Лосев прежде известен как последователь пифагорейцев**. Но в понимании музыки Лосевым не это главное. Важнее то, что в осознании глубин музыки Лосев исходил из *исихастского учения об Иисусовой, или Умной молитве*. Лосев пишет: опыт Иисусовой, или Умной молитвы, есть «опыт общения с Богом» [13, с. 376]. «Иисусова молитва, состоящая в призывании Имени Иисуса, и есть то, что совмещает глубочайшую и наиболее интенсивную активность устремления человека к Богу» [13, с. 269]. «Только молитвенно можно восходить к Богу», а «не молящийся не знает Бога» [12, с. 501]. И вот, согласно Лосеву, именно это молитвенное стремление человека к Богу составляет содержание музыки, лежит в её основе. Мыслитель вопрошает: «В наивной и мечтательной песне Шуберта, в солнечных ликованиях творений Римского-Корсакова, в строгих контурах органного концерта Вивальди — разве нет молитвы, слёз, зудящего страдания, мучительных стонов и жалоб?» [14, с. 97].

Думается, эта интерпретация музыки А. Ф. Лосевым исключительно значима. Она развивает представление о музыке преподобного Нила Сорского: если у Нила Сорского музыка сокрыта в молитве, у Алексея Лосева молитва сосредоточена в музыке, т. е. сама музыка становится молитвой.

* По Флоренскому, «музыка Небес» не чувствуется, но переживается человеком: «В *иные* уши, чем те, что растут на голове, вливается эта музыка, и слышат её всем существом» [22, с. 97]. Жизнь человека начинает «строиться... по образу и по подобию оной небесной музыки» [22, с. 98].

** Вслед за пифагорейцами Лосев рассматривал музыку как становящееся число [14]; [15]. Конструкция Лосева получила широкую поддержку учёных, особенно — московских. См., напр.: [30].

Особенностью философии музыки **Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965)** было осознание им музыки в качестве сущностного компонента, а если говорить точнее, скрепа своего философского учения — *интуитивизма*. По Лосскому, «интуитивизм (обеспечивает. — А. К.) *непосредственное видение... предмета познающим субъектом... имение в виду предмета в подлиннике, а не посредством копии, символа, конструкции и т. п.*» [18, с. 137]. Словом «интуиция» мыслитель и обозначает «это непосредственное видение... предмета». Как пишет Лосский, его «учение об интуиции... это — новая *теория...* Эта теория, утверждая, что знание есть непосредственное созерцание субъектом самого подлинного транссубъективного (внешнего. — А. К.) бытия... ставит даже и самое обыкновенное чувственное восприятие (предмета. — А. К.) на один уровень с *ясновидением*» [18, с. 138].

Главное, считает Лосский, прорваться в сферу, которая пребывает над миром, философ называет её Сверхмир. Как утверждает Лосский, «приобщение к Сверхмировому началу есть высокое проявление религиозной жизни и религиозного опыта. В нём Сверхмировое начало открывается как сверхбытийственная полнота бытия» [18, с. 261]. Этот Сверхмир, по Лосскому, есть Царство Божие*.

Как считает Лосский, музыка — та сила, которая может привести в Царство Божие. Мыслитель утверждает: «Музыка... вводит нас во внутреннюю жизнь стихий, химических и физических процессов, в жизнь кристаллов, пылинок, танцующих в лучах солнца, в жизнь растений и животных, рек, ручьев и морей ... в жизнь планет и солнечных систем и, наконец, даже в жизнь Царства Божия» [17, с. 327].

Иван Иванович Лапшин (1870–1952) — философ, музыковед, пианист, певец**. Философию Лапшина принято относить к *русскому неокантианству*, в центре внимания которого находились вопросы *познания трансцендентности мира: природы вещей, человека*. При этом особенностью неокантианства Лапшина явилось то, что он усматривал возможность *познания трансцендентности мира в акте творчества*.

Преодоление в творчестве границ мира, полагал Лапшин, происходит вследствие того, что творящий человек осуществляет *вчувствование* в предмет и таким образом обретает с ним единение. Вчувствование, по Лапшину, приводит к *постижению «чужого я»*.

Философ считает, что наиболее отчётливой формой обретения «чужого я» является *перевоплощение*.

Лапшин разделяет творчество на два вида: *философское* и *художественное*. По Лапшину, в обоих видах творчества необходимо *перевоплощение*, но особенно оно требуется в художественном творчестве. Как считает Лапшин, *именно*

* Пребывание в Царстве Божием, по Лосскому, ведёт к конечному знанию, при котором «*всё имманентно всему*» [16, с. 94].

** Лапшин был тесно связан с музыкой. В одном из писем Н. И. Забеле-Врубель он отмечал: «Способность прожить почти месяц, не слышавши (музыки. — А. К.), свидетельствует о том, что в человеке оскудевает “fons vital” (лат. — источник жизни. — А. К.)» [21, с. 115].

художественное творчество (перевоплощение в художественном творчестве) обеспечивает прорыв к трансцендентности бытия^{*}.

Исследуя тему художественного творчества, Лапшин, главным образом, говорит о *музыке*. При этом преимущественно философ говорит о *русской музыке*, анализируя творчество Н. А. Римского-Корсакова, М. П. Мусоргского и А. Н. Скрябина. Мыслитель подчёркивает, что при всём различии творческих установок этих композиторов, направленность их творчества была одна. Как пишет Лапшин, Римского-Корсакова отличало тонкое вчувствование в *природу*. Мыслитель объясняет, что вчувствование в природу у Римского-Корсакова осуществляется при помощи целой системы приёмов, где главную роль играет *музыкальный символизм*, основанный прежде всего на звукоподражании (моря, шелесту листьев и пр.). Лапшин указывает: «Религия Римского-Корсакова есть пантеизм...» [11, с. 258]. По утверждению Лапшина, через слияние с природой композитор оказывался певцом «*вселенского чувства, космической эмоции* <...> его муза, являющаяся посменно (в различных. — А. К.) образах», в сущности, была мировой душой, «присутствие которой в своей душе так живо ощущал великий музыкант» [11, с. 251].

М. П. Мусоргский, — указывает Лапшин, — так же как и Римский-Корсаков, стремился к вчувствованию в объекты, что ему были свойственны музыкальный символизм, звукоподражание, стремление к «чужому я», перевоплощению, однако, если Римского-Корсакова влекла к себе природа, Мусоргского влёт к себе *человек*. «Весьма замечательно, — пишет Лапшин, — что Мусоргский почти не применяет экспрессивных метафор к *описанию природы*, ибо у него таковых мало: *его творчество... антропоцентрично*» [10, с. 285].

«Был ли Мусоргский мистической натурой, переживал ли он то, что называется вселенским чувством, мистическим восприятием, чувством “слияния” с Богом или миром?» — задаёт вопрос Лапшин [10, с. 314–315]. Думается, да. Именно в слиянии с народом Мусоргский и переживал слияние с Богом, Космосом...

По Лапшину, А. Н. Скрябин, как Римский-Корсаков и Мусоргский, в своём творчестве проявлял вчувствование, стремление к «чужому я» и пр. Однако, подчёркивает исследователь, у Скрябина эти моменты были связаны с его интересом не к природе или народному элементу, а к *собственному «я»*, желанием открыть в своём «я» «Сверх-я». Лапшин свидетельствует: «Скрябин... лишён значительного артистического интереса к живописанию природы, будучи, по остроумному выражению одного его знакомого, “дилетантом в природе”... ещё в большей степени он дилетант в народе. Сфера Скрябина — сфера глубинного “я”» [9, с. 342]. При этом, полагает Лапшин, Скрябин осознаёт, что «содержание “чужих я” и весь мир порождаются *активностью Сверхиндивидуальной стороны... “я”, деятельностью... универсального Сознания или Сознания Вообще... Универсальное Сознание воплощается во множественности индивидуальностей... (развивает их. — А. К.)... Со временем (индивидуальность. — А. К.) всё более развивается... и (становится. — А. К.) всеобъемлющей индивидуальностью — Богом*» [9, с. 340].

* Оно сопровождается радостью, экстазом и приводит к переживанию вселенского чувства: «всё во мне, и я во всём» (Ф. И. Тютчев).

Понимание музыки философом и публицистом **Евгением Николаевичем Трубецким (1863–1920)** тесно связано с его главным философским устремлением: поиском смысла жизни*. Размышляя о смысле жизни, Трубецкой в итоге пришёл к такому выводу: когда ставится вопрос о смысле жизни, «речь идёт... о том — стоит ли жить, обладает ли жизнь положительной ценностью, притом ценностью всеобщей и безусловной, ценностью, обязательной для каждого» [26, с. 10]. Трубецкой полагает, что понять, обрести смысл — значит его осознать.

«Смысл, — заявляет Трубецкой, — неотделим от сознания. Это — смысл, ему имманентный, который, в качестве такового, не может быть утверждаем отдельно от сознания» [26, с. 17]. При этом, с одной стороны, материалом сознания служат «разнообразные психологические переживания — ощущения, впечатления, чувствования (конституирующие, по Трубецкому, психологическое сознание. — А. К.)», с другой стороны, в сознании присутствует нечто сверхпсихологическое, которое «и есть... необходимое предположение... сознания как такового» [26, с. 10]. Именно в этом «сознании как таковом», конституирует Трубецкой, и укрывается смысл.

Сознание, хранящее смысл, Трубецкой именует *Безусловным* (или: *Всеединым, Абсолютным*).

Как считает Трубецкой, единение человека с хранящимся в Безусловном сознании смыслом и есть обретение человеком смысла жизни. Но что представляет собой этот, заключённый в Безусловном сознании, смысл, приобщение к которому и есть обретение человеком смысла жизни?

По Трубецкому, это нечто стабильное, незыблемое, способствующее преодолению конечности бытия. Потому, утверждает мыслитель, «вопрос о... смысле (жизни. — А. К.) есть вопрос о Боге. Бог... есть основное предположение всякой жизни. Это и есть то, *ради чего* стоит жить и без чего жизнь не имела бы цены» [26, с. 74].

Итак, *обретение человеком смысла жизни заключается в воссоединении человека с Богом*.

По мнению Трубецкого, в огромной степени этому способствует искусство, в первую очередь *музыка* (вследствие особой её сопричастности внутренней жизни человека). И опыт такого приведения музыкой к Богу Трубецкой пережил сам — произошло это на концерте, на котором под управлением А. Г. Рубинштейна исполнялась 9-я Симфония Бетховена. Вот как философ описывает произошедшее событие: «Трудно передать то состояние восторга, которое я испытал тогда в симфоническом концерте. Всего несколькими месяцами раньше перед моим юношеским сознанием стала навеванная Шопенгауэром и Достоевским дилемма. Или есть Бог, и в нём полнота жизни *над миром*, или не стоит жить вовсе. И вдруг я увидел эту самую дилемму глубоко, ярко выраженной в гениальных музыкальных образах. Тут есть и нечто бесконечно

* Надо сказать, в России написано огромное количество трудов на тему «смысла жизни». По утверждению Н. К. Гаврюшина, «вопрос (о смысле жизни. — А. К.) характерен именно для *русской философии*... в европейских языках нельзя даже указать точного соответствия русскому *смыслу*. СЪМЫСЛ есть со-мысль, сопряжение мыслей, диалектическое равновесие умных энергий» [1, с. 9].

большее, чем постановка дилеммы, — есть *жизненный опыт* потустороннего, — *реальное ощущение (вечного. — А. К.) покоя*. Мысль ваша... воспринимает всю мировую драму с той высоты вечности, где всё смятение и ужас чудесно претворяются в радость и покой. И вы чувствуете, что <...> вечный покой, который нисходит сверху на вселенную, — не отрицание жизни, а полнота жизни. Никто из великих художников и философов мира не ощутил и не раскрыл этого так, как это удалось Бетховену» [27, с. 157]*.

В настоящее время вопросы философии музыки активно разрабатывает **автор настоящей статьи (род. 1954)**.

Автор — философ, пианист, музыковед, музыкотерапевт. Им предложена модель философии музыки, которую, как он полагает, можно рассматривать в качестве итога развития суждений о музыке русских философов, начиная от Нила Сорского до сегодняшнего дня.

Модель названа автором «Новая синергетическая философия музыки». В ней две составные части: «Теория» и «Практика». В теоретическом плане модель строится на сопряжении двух начал: классической (старой) синергетики и исихазма. Возникшая в 70-е гг. XX в. классическая (старая) синергетика представляла собой междисциплинарное направление в науке, в рамках которого изучались особенности самоорганизации систем в мире. Было установлено, что системы эволюционируют в направлении: от менее организованной (упорядоченной, устойчивой, надёжной) — к более организованной (упорядоченной, устойчивой и т. д.). Для названия новой научной отрасли — «синергетика» — было взято слово «синергия». Об исихазме было сказано выше. Напомним существенные моменты. В исихазме утверждается единение энергий телесно-душевно-духовного человека и энергий Бога, которое предстаёт как возрастание энергий человека в последовательности: телесные — душевные — духовные. Такое возрастание осуществляется вследствие чтения человеком Иисусовой, или Умной молитвы.

Сейчас добавим то, что особенно значимо для предлагаемой модели: чтение молитвы человеком — христианином-исихастом — не только вело к его единению с Богом, но и предопределяло передачу опыта этого единения. Что имеется в виду?

Дело в том, что в процессе молитвы христианин-исихаст осуществлял общение со всеми людьми, человечеством [4]. Такое общение христианина-исихаста во время молитвы с людьми способствовало зарождению в каждом человеке — мирянине — *стремления к единению с Богом «в миру»*. Это стремление выражалось в телесно-душевно-духовной активизации человека «в миру»

* Бетховен помог Трубецкому пережить встречу с Богом. И здесь необходимо отметить чрезвычайно важный момент: это случилось тогда, когда Трубецкой был погружён в *симфонию* — 9-ю Симфонию Бетховена. А слово «симфония» имело сакральное значение для Трубецкого (близкое значению этого слова для Григория Сковороды и Павла Флоренского). В представлении Трубецкого симфония — то, что объединяет земное и небесное (Божественное). Философ напоминает: «Симфония, объединяющая весь мир небесный и земной, звучит уже в самом начале Евангелия — в рассказе евангелиста Луки о Рождестве Христовом. *Благая весть*, проповеданная *всей твари*, есть именно обетование этой симфонии» [26, с. 208]. Предвестием такой симфонии и явилась для Е. Трубецкого 9-я Симфония Бетховена.

и обуславливающей развитие мира, согласно принципу самоорганизации систем. Сама же самоорганизация систем, по мнению автора, представлена последовательностью: *природа — общество — культура — искусство — музыка*. То есть *музыка — воплощение единения человека с Богом «в миру»*.

В практике предлагаемая автором работа строится на осознании того, что музыка — мощнейшее средство единения человека с Богом. Процессом приведения музыкой человека к Богу, считает автор, является *музыкотерапия*.

Автором разработана технология музыкотерапии, призванная обеспечить человеку восхождение к Богу. За счёт чего это достигается?

Автор полагает, что существует структурное подобие человека и музыки: и человек, и музыка состоят из трёх взаимосоотносимых уровней: первый уровень человека соотносится с первым уровнем музыки, второй уровень человека — со вторым уровнем музыки, третий уровень человека — с третьим уровнем музыки.

Уровни человека: телесный, душевный, духовный.

Уровни музыки, её как бы телесный, душевный, духовный уровни, именуется автором, соответственно, физико-акустический (элементами которого являются ритм, метр, темп, тембр, динамика), коммуникативно-интонационный (элементом которого является интонация), духовно-ценностный (элементами которого предстают лад (тональность), мелодия и гармония).

То есть с телесной ипостасью человека соотносится физико-акустический уровень звучания музыки (ритм, темп и пр.), душевной — коммуникативно-интонационный (интонация), духовной — духовно-ценностный (лад (тональность) и т. д.).

Принцип работы: на первых сеансах используется музыка, в которой преобладает первый уровень музыки (ритм, метр, темп, тембр, динамика). Такая музыка призвана активизировать телесно-пластическую составляющую человека (при этом, разумеется, не исключается использование и других типов звучания, но главным всё же оказывается материал, базирующийся на ритме, метре и пр.).

На последующих сеансах акцент сначала делается на втором уровне музыки (опирающемся на интонацию), а затем — на третьем (основу которого составляют лад (тональность), мелодия и гармония), активизирующих, соответственно, душевную и духовную ипостаси человека. Таким образом, проводимые музыкотерапевтические сессии стимулируют телесно-душевно-духовное возрастание человека, открывающее ему Высшее измерение бытия [7]*.

Не вызывает сомнения необходимость изучения русской философии музыки.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гаврюшин Н. К.* Русская философская симфония // Смысл жизни: Антология. М.: Изд. группа «Прогресс»: Культура, 1994. С. 7–18.

* Идеи статьи более развёрнуто представлены в трёх недавно опубликованных нами работах: [5]; [6]; [33]. На эти работы получены рецензии из России и других стран.

2. Григорий Палама, свят. Триады в защиту священо-безмолвствующих. 4-е изд., испр. / Пер. с греч. М.: РИПОЛ классик, 2018. — 440 с.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект, 2011. — 880 с.
4. Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Сила имени. Молитва Иисусова в православной духовности // Каллист (Уэр), еп. Диоклийский; Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Тула: Образ, 2004. С. 3–9.
5. Клюев А. С. 10 статей по русской философии музыки: Сборник статей [Материалы к курсу «История русской философии»]. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. — 102 с.
6. Клюев А. С. Русская философия музыки: Статьи 2010–2020-х годов. М.: Прогресс-Традиция, 2024. — 240 с.
7. Клюев А. С. Сумма музыки. 2-е изд., испр. и перераб. М.: Прогресс-Традиция, 2021. — 520 с.
8. Клюев А. С. Что такое русская философия? // Двадцатый Славянский научный Собор «Урал. Православие. Культура». Русский язык и литература в культуре России: от наследия свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия к современности: Материалы Всероссийской с международным участием научно-практической конференции: Сб. науч. ст. Челябинск: Изд-во ЧГИК, 2022. С. 170–174.
9. Лапшин И. И. Заветные думы Скрябина // Звучащие смыслы. Альманах. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 333–352.
10. Лапшин И. И. Модест Петрович Мусоргский // Звучащие смыслы. Альманах. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 275–332.
11. Лапшин И. И. Философские мотивы в творчестве Н. А. Римского-Корсакова // Звучащие смыслы. Альманах. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 249–264.
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во Дом ЯСК; Гносис, 2022. — 696 с.
13. Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. 720 с.
14. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики. М.: Академический проект, 2012. — 205 с.
15. Лосев А. Ф. Основной вопрос философии музыки // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 315–335.
16. Лосский Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. М.: Викмо-Русский путь, 2008. — 400 с.
17. Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: Прогресс-Традиция, 1998. — 416 с.
18. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. — 408 с.
19. Нил Сорский, преп. Устав и послания. 2-е изд. М.: Институт русской цивилизации; Родная страна, 2016. — 240 с.
20. Одоевский В. Ф. Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1974. С. 156–168.
21. Письма И. И. Лапшина к Н. И. Забеле-Врубель // Звезда. 1999. № 12. С. 110–124.
22. Письма П. А. Флоренского к В. В. Розанову // Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 9–193.
23. Сакулин П. Н. Романтизм и «неоромантизм» // Вестник Европы. 1915. Кн. 3. Март. С. 148–162.
24. Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1973. — 511 с.

25. Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. — 486 с.
26. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2017. — 348 с.
27. Трубецкой Е. Н., кн. Воспоминания // Трубецкой Е. Н., кн. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск: Изд-во «Водолей», 2000. С. 89–226.
28. Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: АСТ, 2004. — 379 с.
29. Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 370–382.
30. Холопов Ю. Н. Русская философия музыки и труды А. Ф. Лосева // Философия. Филология. Культура: К столетию со дня рождения А. Ф. Лосева / Вопросы классической филологии. М.: Изд-во МГУ, 1996. Вып. 11. С. 240–248.
31. Эрн В. Ф. Г. С. Сковорода: Жизнь и учение // Эрн В. Ф. Борьба за Логос; Г. С. Сковорода: Жизнь и учение. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 333–589.
32. Klujev A. Che cos'è la filosofia russa? In: [El.] Idee&Azione. 2022. 14.11.
33. Klujev A. Russian Philosophy of Music: 2010s and 2020s articles (Transl. from Russ.). Ostrava: Tuclear Edition & European Institute for Innovation Development, 2023. — 154 p.
34. Klujev A. What is Russian philosophy? In: [El.] Ethicsacademy.co.in. 2023. 13.06.

REFERENCES

1. Gavryushin, N. K. *Russkaja filofsfskaja simfonija* [Russian philosophical symphony]. The meaning of life: An anthology. M.: Publishing house of the Progress group: Culture, 1994. — Pp. 7–18. (In Russian).
2. Gregory Palama, St. *Triady v zasschitu sv'aschenno-bezmolvstvujuschih* [Triads in defense of the sacred and silent. 4th ed., ispr. / Translated from Greek.]. M.: RIPOLL classic, 2018. — 440 p. (In Russian).
3. Zenkovsky, V. V. *Istorija russskoj filosofii* [History of Russian philosophy] M.: Academic project, 2011. — 880 p. (In Russian).
4. Callistus (Ware), ep. *Sila imeni. Molitva Iisusova v pravoslavnij duhovnosti* [Diocletian. [The power of the name. The Prayer of Jesus in Orthodox spirituality]. Callistus (Ware), ep. Diocletian; Sophronius (Sakharov), Archim. About prayer. Tula: Obraz, 2004, pp. 3–9. (In Russian).
5. Klujev, A. S. *10 statej po russskoj filosofii muzyki: sbornik statej* [10 articles on the Russian philosophy of music: A collection of articles (Materials for the course “History of Russian Philosophy”)]. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences, 2023. — 102 p. (In Russian).
6. Klujev, A. S. *Russkaja filisofija muzyki. Statji 2010–2020 godov* [Russian philosophy of music: Articles of the 2010–2020s.]. M.: Progress — Tradition, 2024. —
7. Klujev, A. S. *Summa muzyki* [The sum of music. 2nd ed., ispr. and reprinted]. M.: Progress-Tradition, 2021. — 520 p. (In Russian).
8. Klujev, A. S. *Chto takoje russskaja filosofija?* [What is Russian philosophy?] The Twentieth Slavic Scientific Council “Ural. Orthodoxy. Culture”. Russian language and literature in the culture of Russia: from the legacy of the Holy Apostles Cyril and Methodius to the present: Materials of the All-Russian Scientific and Practical conference with international participation: Collection of scientific articles — 2022, pp. 170–174. (In Russian).

9. Lapshin, I. I. *Zavetnyje dumy* [Cherished thoughts of Scriabin]. Sounding meanings. The Almanac. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg State University, 2007, pp. 333–352. (In Russian).

10. Lapshin, I. I. *Modest Petrovich Musorgskij* [Modest Petrovich Mussorgsky]. Sounding meanings. The Almanac. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg State University, 2007, pp. 275–332. (In Russian).

11. Lapshin, I. I. *Filosofskije motivy v tvorchestve N. A. Rimskogo-Korsakova* [Philosophical motives in the work of N. A. Rimsky-Korsakov]. Sounding meanings. The Almanac. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishing House, 2007, pp. 249–264. (In Russian).

12. Losev, A. F. *Dialektika mifa. Dopolnenije k "Dialektike mifa". 2-e izd., ispr. i dop.* [Dialectics of myth. An addition to the "Dialectic of Myth". 2nd ed., ispr. and add.] M.: Publishing House of YASK; Gnosis, 2022. — 696 p. (In Russian).

13. Losev, A. F. *Lichnost' i absol'ut* [Personality and the Absolute]. M.: Thought, 1999. — 720 p. (In Russian).

14. Losev, A. F. *Muzyka kak predmet logiki* [Music as a subject of logic]. M.: Academic project, 2012. — 205 p. (In Russian).

15. Losev, A. F. *Osnovnoj vopros filosofii muzyki* [The main question of the philosophy of music]. Losev A. F. Philosophy. Mythology. Culture. M.: Politizdat, 1991, pp. 315–335. (In Russian).

16. Lossky, N. O. *Vospominaniya: Zchizn' i filosofskij put'* [Memories: Life and the philosophical path]. M.: Vikmo-Russian way, 2008. — 400 p. (In Russian).

17. Lossky, N. O. *Mir kak osuschestvlenije krasoty. Osnovy estetiki* [The world as the realization of beauty. Fundamentals of aesthetics]. M.: Progress-Tradition, Tradition, 1998. — 416 p. (In Russian).

18. Lossky, N. O. *Chuvstvennaja, intellektual'naja i misticheskaja intuitsija* [Sensual, intellectual and mystical intuition]. M.: TERRA-Book Club; Republic, 1999. — 408 p. (In Russian).

19. Nil Sorsky, Rev. *Ustav i oislanija* [The Charter and messages]. 2nd ed. Moscow: Institute of Russian Civilization; Native country, 2016. — 240 p. (In Russian).

20. Odoevsky, V. F. *Opyt izaschnyh iskusstv s osobennym primenenijem onoj k muzyke* [The experience of the theory of fine arts with a special application of it to music]. Russian aesthetic treatises of the first third of the XIX century: In 2 vols. Vol. 2. M.: Iskusstvo, 1974, pp. 156–168. (In Russian).

21. *Pis'ma I. I. Lapshina k Zabele-Vrubel'* [Letters of I. I. Lapshin to N. I. Zabele-Vrubel']. Zvezda. 1999. № 12, pp. 110–124. (In Russian).

22. *Pis'ma P. A. Flirenskogo k V. V. Rozanovu* [Letters of P. A. Florensky to V. V. Rozanov]. Rozanov V. V. Collected works. Literary exiles. Book two. M.: Republic; St. Petersburg; Rostock, 2010, pp. 9–193. (In Russian).

23. Sakulin, P. N. *Romantizm i "neoromantizm"* [Romanticism and "neo-romanticism"]. Bulletin of Europe. 1915 Book 3. March, pp. 148–162. (In Russian).

24. Skovoroda, G. S. *Sochinenija: V 2 tomah. Tom 1* [Writings: In 2 vols. Vol. 1]. M.: Thought, 1973. — 511 p. (In Russian).

25. Skovoroda, G. S. *Sochinenija: V 2 tomah. Tom 2* [Writings: In 2 vols. Vol. 2]. M.: Mysl, 1973. — 486 p. (In Russian).

26. Trubetskoy, E. N. *Smysl zchizni* [The meaning of life]. St. Petersburg: Azbuka; Azbuka-Atticus, 2017. — 348 p. (In Russian).

27. Trubetskoy, E. N., book. *Vospominaniya* [Memories]. Trubetskoy E. N., book. From the past. Memories. From the travel notes of a refugee. Tomsk: Publishing house "Aquarius", 2000, pp. 89–226. (In Russian).

28. Florensky, P. A. *Deťam moim. Vospominanija proshlyh dnei* [To my children. Memoirs of past days]. M.: AST, 2004. — 379 p. (In Russian).
29. Florensky, P. A. *Hramovoje dejstvo kak sintez iskusstv* [Temple action as a synthesis of arts]. Florensky P. A. Writings: In 4 vols. Vol. 2. M.: Mysl, 1996, pp. 370–382. (In Russian).
30. Kholopov, Yu. N. *Russkaja filosofija muzyki i truda A. F. Loseva* [The Russian philosophy of music and the works of A. F. Losev]. Philosophy. Philology. Culture: On the centenary of the birth of A. F. Losev / Questions of classical Philology. M.: Publishing House of Moscow State University, 1996. Issue 11, pp. 240–248. (In Russian).
31. Ern, V. F. *G/ S/ Skovoroda: Zchizn' i uchenije* [G. S. Skovoroda: Life and teaching]. Ern V. F. Struggle for Logos; G. S. Skovoroda: Life and Teaching. Mn.: Harvest; Moscow: AST, 2000, pp. 333–589. (In Russian).
32. Klujev, A. Che cos'è la filosofia russa? In: [El.] *Idee&Azione*. 2022. 14.11.
33. Klujev, A. Russian Philosophy of Music: 2010s and 2020s articles (Transl. from Russ.). Ostrava: Tuculart Edition & European Institute for Innovation Development, 2023. — 154 p.
34. Klujev, A. What is Russian philosophy? In: [El.] *Ethicsacademy.co.in*. 2023. 13.06.

*И. И. Авксентьевский**

ГЕГЕЛЬ И ПРИЗВАНИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья раскрывает отношение Гегеля и русской философии на основе движения эпохи Нового времени. Философия Гегеля выразила сущность эпохи в понятиях субстанции-субъекта и развития. Дальнейшее историческое движение эпохи привело ее сущность к действительности. Действительность эпохи оказалась капиталом. Предназначение русской философии — противостоять капиталу. Советский исторический опыт преодоления капитала назначает конец эпохи — конец развития как определяющего способа бытия сущего. Человеку, отпущенному надломленной эпохой, открывается простор истории бытия.

Ключевые слова: эпоха Нового времени, Гегель, спекулятивная философия, русская философия, субстанция-субъект, развитие, капитал, революция, толкование, история бытия.

Igor Avksentevskiy

HEGEL AND THE VOCATION OF RUSSIAN PHILOSOPHY

The article reveals the relationship between Hegel and Russian philosophy based on the movement of the New Time. Hegel's philosophy expressed the essence of the epoch in terms of substance-subject and development. The further historical movement of the epoch brought its essence to actuality. The actuality of the epoch turned out to be the capital. The purpose of Russian philosophy is to resist capital. The Soviet historical experience of overcoming capital marks the end of the New Time — the end of development as the defining mode of being. The broken epoch releases a human being and the vastness of history of being opens up.

Keywords: the New Time, Hegel, speculative philosophy, Russian philosophy, substance-subject, development, capital, revolution, interpretation, history of being.

* Авксентьевский Игорь Игоревич — канд. филос. наук, доцент, свободный исследователь; avkigor@gmail.com

Igor I. Avksentievsky — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, freelance researcher; avkigor@gmail.com

«...Он в любви к теории ненавидел всякую практику и знать ее не хотел. Он даже радовался неумехе, потому что неумеха, происходящий от отступления в практике от теории, доказывал ему только справедливость его теории».

Лев Николаевич Толстой. «Война и мир»

РХГА достойно отметила 250-летие Георга Вильгельма Гегеля изданием антологии «Г. В. Ф. Гегель: pro et contra» в серии «Русский путь». Трудно сказать, помогает ли эта книга продвинуться в вопросе о степени влияния немецкого философа на русскую мысль, но она несомненно побуждает поставить вопрос более основательный — о сущностной связи Гегеля и русской философии. Связь эта приоткроется, если за путями литературного диалога, переданного изданием, проявится основание эпохи, ведущей диалог. На этом пути, возможно, объяснится и важность одного русского мыслителя, удивительным образом не попавшего в круг авторов, представленных в антологии.

Слово Гегеля и русская философия сопряжены своей эпохальной значимостью. И слово Гегеля, и русская философия, заодно с русской культурой, призваны исполнить существенные движения эпохи. Это разные движения, исторически разнесенные, однако находящиеся в прямом преемстве, так что по ходу эпохи русская философия преемственно следует за Гегелем. От прямого преемства происходит непрерывное внимание русской философии к слову Гегеля. От исторического (и сущностного) различия эпохальных призывов, соответственно задач и свершений, — неизбывная подозрительность к этому слову.

Мы ведем речь об эпохе Нового времени, понимаемой широко. Эпоха началась с середины второго тысячелетия и длится по сей день. По сей день несет человек ответственность за мир, принятую на себя несколько веков назад. Основывая все сущее, он падает в бесосновное и потому непрерывно обосновывает сам себя. Субстанция (основание) тут сразу и субъект (самооснование — определяющий смысл исходного латинского слова *subjectum*). Гегель гениально угадал субстанцию-субъект в глубинной силе эпохи и мастерски вызвал его (субстанцию-субъект) на самосуд в стихию очевидности — в «чистую мысль».

Самооснование конечного, временного существа возможно только непрерывным забеганием вперед себя — посыланием себе бытия наперед. На расхожем языке эпохи это называется «прогрессом». Именно эта черта как определяющая, как способ бытия субстанции-субъекта выявилась на устроенном Гегелем спекулятивном самосуде — под именем «развитие». Быть субстанции-субъекту значит извлекать из «себя» бытие и бросать его вперед «для себя», чтобы, осваивая его, прирастать бытийной мощью до «в себе и для себя» бытия — то есть развиваться.

Владимир Сергеевич Соловьёв — наш первый учитель философии и первый из русских добросовестный ее ученик, — давая общую оценку наследию Гегеля, поэтому и говорит:

«За Гегелем должна быть признана огромная заслуга решительного установления в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий *процесса*,

развития и истории как последовательного осуществления идеального содержания» [3, с. 438].

Нам, сжившимся с эпохой и потому принимающим развитие за само собой разумеющееся, непонятна огромность заслуги Гегеля, а заодно и невнимательность всех высоких умов Античности и Средневековья, проглядевших столь очевидную черту сущего. Ведь и гераклитово «всечетение» так же далеко от нашего «развития», как парменидово «единое».

На деле же высоким умам иных эпох «развитие» было неинтересно потому, что оно не являлось основной чертой сущего, как сущее сложилось по тем эпохам. Не в смысле застойности былых эпох, а в смысле, что каждому эпохально сложенному миру и человеку в таком мире было достаточно хорошо (доставало бытия) и без всякого развития. Причем с развитием было бы хуже.

Отношение к предыдущим эпохам как недоразвитым образам себя самой свойственно эпохе Нового времени: все иное она меряет собственным существом — развитием. Вот и Гегель в философском наследии предыдущих эпох (да и своей) внимает лишь тому, что, будучи освоено (присвоено) им, увеличивает мощь его самовозрастающей мысли. Подобным образом последователи Колумба относились к богатствам открываемых ими земель.

Гегель — верный сын эпохи, непревзойденным образом воспевавший ее своей спекулятивной поэтикой. Непревзойденным образом, потому что сущность эпохи в слове Гегеля выступила сполна. Однако, говоря языком самого Гегеля, только сущность, но еще не понятие эпохи. Или, играя, как и Гегель, многосмысленностью его ключевых слов, можно сказать по-другому: в спекулятивной философии эпоха Нового времени свершилась только в понятии, но еще не в действительности. В этом жизненная драма Гегеля. Казалось ему, вылетает он совой Минервы в сумерках эпохи. Оказалось, парит над полуднем эпохи орлом Юпитера.

Довести сущность эпохи до понятия не значит доразвить спекулятивную философию, не значит прибавить к слову Гегеля еще какое философское слово. Свое понятие эпоха выскажет историческим ходом *всего* своего существа, приводя сущность к действительности и заодно отодвигая спекулятивную философию в одну из собственных, но исторически «снятых» слагающих.

Русская философская культура обращается к Гегелю уже из упомянутого исторического хода, которому она посвящена. Посвящение же происходит из чувства призванности к эпохальному историческому свершению. Поскольку ходом захвачены все стороны эпохального бытия мира и человека, то слово Гегеля представляется русской философии односторонним. Оно «без (христианской) веры», оно мыслит «начала отвлеченные», оно «кабинетное» слово. Русская философская речь понимает слово Гегеля не стихией чистой мысли. Даже в своих (по внутреннему порядку) наиболее системных и (по внешнему выражению) наиболее «академических» изводах — она мыслит не «теоретически», а деятельно-исторически. «Понимаем мы верой», — говаривал Апостол Павел. Подобно русской философия понимает решимостью исторического свершения.

Такой способ понимания является сущностным (отличительным) признаком, собирающим разнообразные русскоязычные взаимно отзывчивые

философские речи, разбросанные на полтора столетия, в историческое образование, именуемое «русской философией». Не будь этого признака — название «русская философия» имело бы только собирательно-библиографический, но не культурно-содержательный смысл. По этому признаку кругу русской философии принадлежит и русская философская речь, говорящая в традиции Маркса. Укажем на последнего крупного представителя такой традиции в русской философии — Эвальда Васильевича Ильенкова.

Замечательно одно философское явление позднесоветского-постсоветского времени, уже выпадающее из русской философии. Здесь впервые в отечестве возник спекулятивный интерес к слову Гегеля. Не только возник, но и развернулся в философскую работу и даже нарастил некое общественное тело. Речь о философском слове Евгения Семеновича Линькова и деятельности возникшего при нем философского сообщества. Они принадлежат русской философии только «отрицательно» — знаменуют ее конец.

Но не Линьков прекратил русскую философию. Наоборот, только потому, что завершилась русская философия, освободилось место для спекулятивного отношения к Гегелю. А русская философия завершилась потому, что совершилось вызывавшее ее историческое свершение — то, которому она была предназначена и посвящена, которое она предчувствовала, предугадывала и наперед толковала, которому она ужаснулась или возрадовалась, которое отвергла или приняла, а если приняла, то которому до конца была верна, мысля о нем и посредством его.

Спекулятивный орел, паривший над просторами Европы, мог рассмотреть в дыму наполеоновских пушек смертельную борьбу самосознаний за признание. Но не мог и не обязан был, по своей судьбе, увидеть за дымом знаки неведомой силы, этими самосознаниями уже подспудно управляющей, выводящей сущность эпохи в действительность и самой становящейся этой действительностью. Когда дым рассеялся, действительность открылась. Действительность эпохи Нового времени есть *капитал*.

Капитал как действительность эпохи не может пониматься системой Гегеля по той же причине, по которой в самой спекулятивной логике понятие как завершающий этап развития не понимается из предшествующего этапа — сущности. Капитал есть истина эпохи и философии Гегеля, так что философия Гегеля должна пониматься из него.

Капитал, по способу своего бытия, мало похож на те «моменты» системы Гегеля, которые должны бы ему соответствовать. Собственность, обмен, потребности, труд, различие сословий, все вразумляемые государством, — невинно ютятся у Гегеля в «объективном духе» и «снимаются» «абсолютным духом» искусства, религии и философии. Но капитал не вразумляется, не снимается и абсолютно не одухотворяется. Наоборот, *он* вразумляет государство, капитализирует искусство, религию и философию, «снимает» всякую вещь, человеческую и нечеловеческую, которой касается по мере своего неудержимого роста по существу эпохи.

«Снимать» капитал означает — вкладываясь в сущее, вовлекать его в себя, так что оно уже заодно с капиталом из него увеличивает мощь следующего вложения в сущее. Многонаправленность и многоступенчатость «снимающих»

вложений капитала сводятся к простоте «в себе и для себя» возрастающей стоимости. Капитал занимает место субстанции-субъекта, давая последнему действительность — открытую мощь по всему существу эпохи. Капитал есть действительный субстанция-субъект и потому настоящий двигатель и благополучатель развития, заодно и преемник спекулятивной философии — по праву исторической судьбы эпохи Нового времени.

Призвание русской философии (и русской культуры вообще) — преодолеть наступающему капиталу на его преодоление. В середине XIX в. Иван Васильевич Киреевский пишет:

«Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются» [1, с. 246].

Русская философия остро чувствует в капитале противность исконно человеческому. А бытие человека в среде капитала понимается как себе отчужденное бытие. Преодоление капитала возможно двояко. Первая возможность — обойти его. Обход действительности требует «сверхдействительного» простора — где обходить. Вторая возможность — превращающе идти на капитал, сквозь него, за него. Эти две возможности предопределили двухкладность русской философии, запустив две традиции — богообращенную (в расхожем именовании «религиозную») и превращающую («революционную»).

По великой плодотворности богообращенной традиции кажется, что весть о смерти Бога не дошла до России. Но дошла. Более того, глубокое переживание смерти Бога и породило эту традицию. Бог вообще слагающая средневековой эпохи и уходит вместе с ней. Новое время, как и философия Гегеля, выражающая сущность эпохи, в Боге не нуждаются — *безбожны*. Однако Бог уходит не так, как остальные слагающие предшествующей эпохи. Он уходит с задержкой. Уйдя, некоторым образом остается. Начиная новую жизнь, человек меняет обстановку и привычки, но *другой*, покинувший мир (умерший) в той прошлой жизни, продолжает присутствовать способом тоски по нему. Охваченное тоской отсутствие другого есть особый способ его присутствия — настолько *присутственный* способ, что в нем существо другого может быть ближе, откровеннее, чем в прежнем непосредственном присутствии.

Тоска по умершему Богу есть способ присутствия Бога в богообращенной традиции русской философии. Обращение русской философии к Богу происходит в расположении к историческому свершению. Характер присутствия Бога в русской философии поэтому не средневековый, а нововременной. Бог призывается в содеятели исторического преодоления капитала — преодоления, идущего в обход последнего. Но действительность не дает себя (действительно) обойти, а энергия присутствия отсутствующего (умершего Бога) со временем слабеет.

Традиция, настроенная на превращающее (капитал) преодоление капитала, революционная традиция, также глубоко переживает смерть Бога, но пере-

живает не так же. Бог умер. Теперь надо жить без Бога. Надо научиться жить без Бога. Без Бога, но «по-божески» — в полноте человеческого достоинства, умаляемого капиталом. Поскольку обходного пути (без Бога) нет, то обрести человеческое достоинство можно лишь превращая капитал — уничтожая его из него же самого. Здесь отличное историческое мужество, двойное — мужество принять ужасное (смерть Бога) и мужество идти на страшное (капитал).

Во втором десятилетии минувшего века нечто произошло между Гегелем и русской философией. Событие внешне неприметное. (Вероятно, потому и не отмеченное в упомянутой антологии). Когда по миру опять грохотали пушки, в тиши европейской библиотеки штудировал Гегеля сын одного поволжского чиновника — в будущем создатель некапиталистического культурно-государственного образования. Штудировал и с ходу перетолковывал слово Гегеля в логику исторического деяния, превращающего капитал.

Среди прочего, вдохновлялся Ленин у Гегеля «органическим» пониманием хода истории. На выдержку из «Лекций по философии истории» он замечает: «Всемирная история как целое и отдельные народы — ее “органы”» [2, с. 285]. Вскоре появляется образ «слабого звена в цепи империализма», а вместе с образом — решимость на революционное деяние в России. Потому что в этом органе, в России, сосредоточилась боль эпохи, и преобразование России может привести к выздоровлению всего эпохального тела. В библиотеке Берна достигла кульминации драма Гегеля и русской философии, разыгранная историей бытия. Здесь русская философия встретила с Гегелем лицом к лицу и благословила.

Превращающее преодоление капитала свершилось. Законченный исторический опыт русского (советского) народа быть без капитала, вопреки капиталу, подготовленный и разделенный русской философией, можно высказать языком Гегеля: «Здесь имеется лишь первое, непосредственное отрицание капитала, а потому обремененное...». Сказанное верно. Однако не все верное сказано так. Упущено самое важное.

Невозможно высказать языком развития (языком Гегеля) предел самого развития. Но именно такой предел и установил советский опыт этим «непосредственным отрицанием» капитала. Поскольку капитал есть действительность, полнота эпохи — преодоление капитала есть заступление эпохи. Поскольку эпоха основана в развитии — ее заступление есть заступление развития как определяющего способа бытия сущего.

Советский опыт надломил эпоху, и этот надлом остается на ее существовании знаком обреченности, признаком наступающего конца эпохи. Надломленная эпоха отпускает человека, так что он теперь может к эпохе отнестись. Прежде захваченный эпохой, все обосновывающий развитием, он теперь может поставить вопрос об основании самого развития и напряженностью вопроса разомкнуть себе простор понимания, в котором ему поймутся и иные, помимо развития, способы быть — простор *истории бытия*.

Александр Владимирович Кожев, не входящий в круг русской философии, однако из него вышедший, прильнув к новой немецкой мысли, работает в середине XX в. во Франции со словом Гегеля. Не без подсказки Мартина Хайдеггера Кожев толкует «понятие» Гегеля как *время*. Александр Владими-

рович исходит из одинаковости поведения понятия и времени. И то и другое отрицательно сохраняют.

Время не сужает смысл понятия, если само понимается широко, как, например, у Хайдеггера, где оно высказывается «смыслом бытия». Толкование понятия временем позволяет отстраниться от слова Гегеля и подойти к нему, благодаря чему подходящий получает простор понимающего охвата. Ведь «понимать» исконно означает охватывать. Менее всего слово Гегеля можно понять, пребывая (только) в нем.

Толкуя понятие временем, мы расширяем смысловой горизонт понятия, где широта есть возможность вопрошания — такого вопрошания, которое невозможно в замкнутости понятия. В широте вопрошания ставится вопрос: «Где собственно происходит действие спекулятивной логики?» — вопрос бессмысленный в пределах спекулятивной философии. Но в толковании понятия временем такой вопрос намечает и ответ: спекулятивная мысль мыслит в ее собственном времени. Собственное время спекулятивной мысли это особым образом времяющееся время, «спекулятивно» времяющееся, сложенное «под» спекулятивную мысль. Понимание такого времени, в свою очередь, требует различить иные времена, — скажем, время исторического деяния, время художественного творения, время повседневности. Времена *временят друга в друга*, и способ их взаимного временения задается временем эпохи. Не напрасно наша эпоха названа «Новым временем». Ее время временится не так, как время иных эпох. Оно свито развитием.

Но в какое бы время ни посылался человек — по призыву к «чистой мысли», к историческому деянию, к художественному творению или к иному, — время будет достаточно емким, чтобы мыслить в нем и мысля говорить философское слово. А философия есть ответственное себе вопрошание о бытии сущего, следующее времени бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. I. М., 1911.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.: В 55 т. Т. 29. М.: Изд-во политич. лит-ры, 1969.
3. Соловьёв В. С. Гегель // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

REFERENCES

1. Kireevsky, I. V. *O neobhodimosti i vozmozhnosti nivyh nschal d'la filosofii* [On the necessity and possibility of new beginnings for philosophy]. Kireevsky I. V. Complete Works in 2 vols. Vol. I. M., 1911.
2. Lenin, V. I. *Polnoje sobranije sochinenij: V 55 tomah. Tom 29* [Complete works in 55 vols. Vol. 29]. M.: Publishing House of Political Literature, 1969.
3. Solovyov, V. S. *Gegel'* [Hegel]. Solovyov V. S. Essays in 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1990.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПЕРСОНАЛИИ

DOI 10.25991/RPH.2024.8.2.005

УДК 1(091)

*А. В. Шевцов**

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Л. Е. ГАБРИЛОВИЧА И ЕГО ТВОРЧЕСТВО В ЭМИГРАЦИИ

Исследование посвящено второй половине творческой биографии Л. Е. Габриловича (1878–1953) — эмиграционному периоду. Для подведения итогов философской деятельности Габриловича до революции и эмиграции вкратце обозначены его опыты в литературе, политологии и философии первого периода. Во второй части статьи рассматривается круг источников и научных проблем, с которых Габрилович начинал и затем продолжил свою работу, уже покинув Россию в 1918 г. Его труд «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» (1914) является центральным его сочинением и в дальнейшем служит Габриловичу основанием метода его научных изысканий. Третья часть настоящего исследования посвящена научным аспектам общения Габриловича в эмиграции, в частности, его переписке с редактором «Нового русского слова» М. Е. Вейнбаумом (1946–1953); предметом нашего пристального интереса является и письмо Габриловича Ф. А. Степуну от 13 марта 1952 г. В четвертой части исследования подводятся итоги комплексного изучения наследия Л. Е. Габриловича дореволюционного времени и времени эмиграции. На основе полученных результатов — как наших предыдущих исследований, так и работ наших коллег по изучению творческого и научного наследия Л. Е. Габриловича — в настоящей статье обоснован вывод о необходимости продолжения комплексного осмысления его трудов, которые относятся к логико-гносеологическому направлению русской философии XX в.

Ключевые слова: Л. Е. Габрилович, концепция «актуальных форм», теория познания, русское неокантианство, эмиграционный период в русской философии, М. Е. Вейнбаум.

* Шевцов Александр Викторович — канд. филос. наук, доц., доц. каф. философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета); докторант кафедры «История русской философии» Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Российская Федерация, Москва, 125993, Волоколамское шоссе, д. 4, ashevzov@mail.ru

Aleksandr V. Shevtsov — CSc in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University), 125993, Russia, Moscow, Volokolamskoye highway, 4, ashevzov@mail.ru

A. V. Shevtsov
PHILOSOPHICAL HERITAGE OF LEONID E. GABRILOVICH
AND HIS WORK IN EXILE

The study is devoted to the second half of the creative biography of L. E. Gabrilovich (1878–1953) — the emigration period. To summarize the results of Gabrilovich's philosophical activity before the revolution and emigration, his experiences in literature, political science and philosophy of the first period are briefly outlined. The second part of the article examines the range of sources and scientific problems with which Gabrilovich began and then continued his work, having already left Russia in 1918. His work "On mathematical Thinking and the concept of an actual form" (1914) is his central work and later serves as the basis for Gabrilovich's method of scientific research. The third part of this study is devoted to the scientific aspects of Gabrilovich's communication in exile, in particular, his correspondence with the editor of the *New Russian Word*, M. E. Weinbaum (1946–1953); the subject of our close interest is also a letter from Gabrilovich to F. A. Stepun dated March 13, 1952. The fourth part of the study summarizes the results of a comprehensive study of the legacy of L. E. Gabrilovich of the pre-revolutionary period and the time of emigration. Based on the results obtained — both our previous research and the work of our colleagues in the study of the creative and scientific heritage of L. E. Gabrilovich — this article substantiates the conclusion that it is necessary to continue a comprehensive understanding of his works, which relate to the logical and epistemological direction of Russian philosophy of the XX century.

Keywords: Leonid E. Gabrilovich, the concept of "actual forms", theory of knowledge, Russian neo-Kantianism, the period of Russian emigration.

ВЕХИ ТВОРЧЕСКОЙ БИОГРАФИИ

Леонид Евгеньевич Габрилович — русский мыслитель, философ, математик. Родился 14(26) сентября 1878 г. в Санкт-Петербурге в семье врача, практикующего гомеопатию. Габрилович происходил из семьи потомственных врачей. В ряде наших исследований нашли свое отражение страницы биографии мыслителя [2, с. 78; 2, с. 78–88; 36; 30 (в печати); 33, с. 169]. Как показано в предыдущих исследованиях, творчество Габриловича можно разделить на дореволюционный этап и этап эмиграции (с 1918 г.). В данном исследовании нас будет интересовать преимущественно творчество мыслителя в эмиграционный период. Однако результаты работы Габриловича, достигнутые им до революции, имели и для периода эмиграции большое значение.

Габрилович в творческом смысле не порывает с прежним временем: он обращен мыслью к русскими философам прежних лет, таких как Вл. Соловьёв, Н. О. Лосский, А. И. Введенский, С. Л. Франк и Н. А. Бердяев. Из того же раннего периода у Габриловича «остаются» Кант, Шуппе, неокантианцы Виндельбанд, Риккерт и Наторп. Леонид Евгеньевич «возвращался» и к своим наработкам дореволюционного периода, в особенности к своей главной книге — «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» (1914). В этом отношении, несмотря на разрыв во времени и культурный перенос (смену стран в эмиграции), Габрилович оставался русским философом. Как он признавался в переписке с М. Е. Вейнбаумом (Марк Ефимович Вейнбаум был редактором эмигрантской газеты «Новое русское слово») и в письме к Ф. А. Степуну, не-

смотря на перерыв в сорок лет, он возвращается к своей концепции 1914 г. Поэтому кратко обозначим вехи его творчества в годы до революции [32; 29, с. 728; 26, с. 130; 31, с. 255–259].

В эмиграции Габрилович тепло и с почтением отзывался не только о Вильгельме Шуппе, своем учителе времен стажировки в 1909–1912 гг. в университете Грайфсвальда, но и о Михаиле Ивановиче Каринском (1840–1917), и о своем научном руководителе в Санкт-Петербургском университете Александре Ивановиче Введенском [27, с. 170–171, 176; 28, с. 171–175]. Можно заключить, что работы Каринского, русского философа, профессора Санкт-Петербургской духовной академии, оказали решающее влияние на концептуальное становление Леонида Евгеньевича, точно так же как и труды по логике Введенского послужили формированию Габриловича-ученого. Исследования Габриловича, выходявшие до его эмиграции в 1918 г., в советское время не издавались и переведены в наше время. Габрилович после окончания университета писал и опубликовал некоторые свои статьи в немецком философском журнале — «Архиве по систематической философии» (*Archiv für systematische Philosophie*). Его главная работа «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» (1914) тоже вышла на немецком языке в издательстве Леонарда Симиона, связанном с этим журналом [8; 5; 3, с. 213–249; 36; 34; 35]. Труды Габриловича еще нуждаются в дальнейшем основательном исследовании. В том же немецком «Архиве...» уже в следующем, 1915 г. вышла рецензия на эту книгу Габриловича 1914 г., которую дал знаменитый немецкий математик и логик Леопольд Лёвенгейм [37, s. 101–102]. Быстрота выхода рецензии, очевидно, была связана с близостью предмета этого сочинения Габриловича с обоснованием этой теоремы самим Лёвенгеймом [38, s. 447–470; 33, с. 178–179; 29, с. 735].

После революции Л. Е. Габрилович выехал в 1918 г. сначала в Берлин, затем в 1921 г. в Париж, а в 1939 г. он переехал в США, в Нью-Йорк, к своему двоюродному брату О. С. Габриловичу, музыканту и дирижеру Детройтского симфонического оркестра [28, с. 171]. Габрилович жил и работал в Нью-Йорке и Вашингтоне и умер в Нью-Йорке 10 сентября 1953 г. [27; 26, с. 130; 28, с. 170–175]. Однако по другим данным, в частности, по заметкам из газеты «Новое русское слово», Л. Е. Габрилович умер в 1953 г. в Вашингтоне, а в Нью-Йорке был похоронен.

ТВОРЧЕСТВО ГАБРИЛОВИЧА В ЭМИГРАЦИИ

В эмиграции Л. Е. Габрилович продолжал заниматься публицистикой, печатаясь в русских эмигрантских журналах и газетах. Однако в немецкие философские журналы он уже не вернулся, тем более после окончания Первой мировой войны, и в письмах М. Е. Вейнбауму и Ф. А. Степуну Габрилович сам с сожалением об этом и писал — в немецкие журналы его статьи уже не принимали. О том времени писали В. И. Ленин, А. Белый, В. Э. Мейерхольд. Ленин характеризовал Габриловича как кадета, публициста, писавшего в «Русское Слово», «Русская Мысль», «Речь», «Новая жизнь» [11, с. 94, с. 530; 1, с. 81]. Здесь важно отметить, что Габриловичу практически всегда удавалось гармонично

сочетать занятия литературой и публицистикой с серьезной научной работой в области философии и математики, а кроме того, позднее, уже в эмиграции в Америке, он плодотворно работал в созданной им компании «Телеволт», проявлял свои инженерные навыки и конструкторскую интуицию в изобретении и конструировании сложных радиоэлектронных систем.

Габрилович представлял собой тип разностороннего человека и ученого, как это видно, например, из переписки с М. Е. Вейнбаумом, редактором и издателем газеты «Новое Русское Слово»: Габрилович сообщал ему о своем сочинении о Достоевском и увлечением теорией В. Шуппе. Однако позднее, в 1947–1953 гг., Габрилович сообщал ему, что он был близок к имманентной философии только в начальный период своего ученичества под руководством В. Шуппе.

В энциклопедическом издании «Россия и российская эмиграция...» о Габриловиче (псевд. Л. Галич) приведены любопытные факты, дополняющие сведения о его публицистическом и философском развитии, относившиеся к дореволюционному периоду (знакомство с Томским меценатом доктором Маламутом и Томским вице-губернатором С. А. Вяземским) [21, с. 572]. Габрилович сотрудничал в качестве корреспондента иностранного отдела в газете «Новости», как было указано, «по протекции хроникера М. Б. Городецкого и журналиста А. Яблоновского; имел знакомство с поэтом С. А. Сафоновым (С. Печориным), редактором «Новостей» О. Нотовичем» [22, с. 253; 7, с. 2].

В заметке «Мой газетный дебют» Габрилович (Галич) так вспоминал то время:

«Конец XIX века. Учение в Петербургском университете, лекции, профессора. Поступление в редакцию «Петербургской газеты», встреча с ее редактором Н. С. Худеновым, заместителем редактора А. К. Гермониусом, журналистами Ф. Ф. Борнгардтом и И. Р. Кугелем, А. А. Плещеевым» [22, с. 253].

В этом же издании «Россия и российская эмиграция в воспоминаниях и дневниках», в третьем томе, есть указание на статью Л. Галича «Любовь к дальнему: Памяти С. Л. Франка» [22, с. 253], в ней говорится о знакомстве Галича с П. Б. Струве в Петербурге, которое произошло при посредничестве С. Л. Франка, хотя первое их знакомство имело место еще в 1905 г. [22, с. 253]. Л. Галич писал о редактировании Франком органа конституционно-демократической партии еженедельника «Полярная звезда» (1905–1906), «Свобода и культура» (апр.-май 1906, ред. П. Б. Струве), о дружбе Франка и Струве. И — что очень важно — о посещении Галичем и Франком Петра Струве, бывшего в то время доцентом Петербургского политехнического института. В этот период С. Л. Франк работал над книгой «Предмет знания».

В четвертом томе издания «Россия и российская эмиграция...» приводится указание на статью Л. Галича о судьбе и его знакомстве с Б. Г. Пантелеймоновым, писателем и человеком, с которым Леонид Галич находился в переписке. Анализ писательского мастерства Пантелеймонова Галич отразил в рассказе «Батюшка» [23, с. 218; 6, с. 16–23; 9, с. 106–109]. В номере 4 «Дела» в качестве дополнения Галичем была приведена история его знакомства с А. В. Романовым, литературным деятелем, приятелем Пантелеймонова, воспоминания

о нем. В статье Л. Галича о Ф. Сологубе, вышедшей в «Новом русском слове», Галич писал о жизни в доме № 10 по Саперному переулку в Петербурге, о собраниях литераторов, устраивавшихся в квартире писателя Г. И. Чулкова [23, с. 246; 10, с. 2, 6]. В России Л. Е. Габрилович участвовал как действительный член религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге, выступал с докладами, участвовал в полемике, как следует из стенограммы заседания от 15 ноября 1915 г. Из этого же источника известно, что Леонид Евгеньевич проживал по адресу Фонтанка, 38.

В Берлине, Париже и позднее в США Л. Е. Габрилович сотрудничал с эмигрантской периодикой и активно печатался в таких журналах как «Перезвоны» и «Новый журнал», а также в газетах: «Новое русское слово», «Общее дело», «Последние новости», «Руль» (Берлин) [12, с. 195–196]. В периодическом «Новом русском слове», в котором Л. Е. Габрилович работал на постоянной основе и публиковался чаще всего под псевдонимом Л. Галич, в воскресенье 13 сентября 1953 г. на первой странице вышел некролог Рябушинского памяти проф. Л. Е. Габриловича. Здесь же сообщалось, что у него остались близкие: жена Нина Сергеевна и сын Андрей [24, с. 1].

В газете «Русская мысль», вышедшей в Париже, 30 сентября 1953 г. также был напечатан некролог, извещавший, что 9 сентября в Вашингтоне умер профессор Леонид Евгеньевич Габрилович. Из текста памяти Л. Е. Габриловича, написанного председателем Русского Научно-философского общества Д. Рябушинским, следует, что:

«...в 1911 году в Санкт-Петербургской Педагогической академии Габрилович читал курсы по логике, по теории познания и по логической структуре физико-математических наук. В области теории познания точных наук Габрилович защищал точку зрения, согласно которой основные элементы математики и логики абсолютно те же самые и что эти элементы выводятся из основного и высшего принципа, который автор называет “актуальной формой”, определяя ее в качестве сравнения мысли с действительностью, источником всякой достоверности» [25, с. 4].

Здесь же Рябушинский отмечал, что в концепции формализма Габрилович действительно опасался ее крайней формы, реализовавшейся в математике. Под крайним формализмом в математике Габрилович понимал такой ее вид, который трактовался им как устранение из доказательств какой-либо ссылки на наглядность. Параллельно с философией, преимущественно в эмиграции, Габрилович работал в областях прикладной математики и физики, а также трудился над рядом конкретных усовершенствований в электротехнике. Это изобретение, в свою очередь, во многом базировалось на основе опытов, проведенных им еще в Томском университете. На сегодняшний день удалось обнаружить три патента Габриловича [29, с. 729].

Обращение к архиву библиотеки Йельского университета (США) стало возможным только благодаря содействию проф. Н. А. Дмитриевой, что и позволило нам обнаружить материалы переписки Л. Е. Габриловича со своим редактором и издателем Нью-Йоркской газеты «Новое Русское Слово» М. Е. Вейнбаумом. Полноценное исследование и комментирование этой переписки находится еще в процессе обработки, однако уже можно сказать, что это не только проливает

свет на страницы литературной жизни Габриловича в Америке, но и проясняет многие содержательные аспекты его философских, теоретико-познавательных и научно-экспериментальных занятий в Соединенных Штатах.

Информация о роде занятий и исследовательских работах Л. Е. Габриловича в доступных источниках крайне скупа и фактически однообразна. Поэтому сильная реконструкция его научных работ и тематики его исследований, опирающаяся буквально на крохи, нашедшиеся в архивах Йельского университета и Патентного Института Соединенных Штатов (United States Patent Office), все же позволила восстановить вехи его творчества в период эмиграции. Л. Е. Габрилович занимался разработками для ВВС и ВМФ США: именно по этой причине его работы и были засекречены. Ученый сам упоминал в переписке с Вейнбаумом, что его наработки и лабораторные опыты сразу же были отмечены ВМФ Соединенных Штатов (US Navy) грифом высшей секретности.

Дело в том, что в конце 1940-х и начале 1950-х гг., в период президентства Эйзенхауэра, Никсона и проигравшего Стивенсона, а также Корейской войны, Америка прикладывала большие усилия по освоению космического пространства. В частности, проект исследований Луны и полета к Луне курировался ВМФ. Выражение, что Габрилович запатентовал «изобретение, касающееся многократного беспроводного телеграфирования», есть не что иное, как секретные работы над прибором патчфайндером, с помощью которого отслеживается путь, пройденный самолетом или космическим кораблем, точнее, это была разработка транспондера для ВВС и проекта Луны, лунных экспедиций, с помощью транспондера определяется текущая координата корабля. Кстати сказать, компания «International Televolt», основанная Л. Е. Габриловичем, занималась разработками именно в данной области. К настоящему времени мы обнаружили у Габриловича три патента США, однако самый первый патент был первоначально сформулирован им еще во Франции. Возможно, это было своеобразной квинтэссенцией его участия и работы в рамках Научно-Философского общества, основанного при непосредственном участии Л. Е. Габриловича среди ученых и философов русской эмиграции в Париже в начале 1930-х гг. Мы расположили патенты по времени их заявления [29, с. 729].

Подводя промежуточные итоги наших исследований творчества Леонида Евгеньевича Габриловича, отметим, что он занимался и научными изысканиями, находящимися на перекрестии формальной логики, философии математики, теории познания. В своих письмах к Вейнбауму он с гордостью ученого рассказывал о своих работах, новейших теориях, теоремах, о своей переписке с профессором Николасом Минорским из Стэндфордского университета, проверившим и одобвившим его теорему, а также и другие его математические работы. Очевидно, Габрилович здесь имел в виду свою теорию актуальных форм для формальной логики и одобвившего эту теорию Леопольда Лёвенгейма в своей рецензии [33, с. 178–179; 37, s. 101–102]. Теория Лёвенгейма, или, точнее, теорема Лёвенгейма, была посвящена проблеме сходства ряда на данном уровне, если выполняется сходство на предыдущем уровне [38, s. 447–470; 29, с. 735–736].

О ПЕРЕПИСКЕ
Л. Е. ГАБРИЛОВИЧА И М. Е. ВЕЙНБАУМА
1946–1953 гг.
(из архива Йельского университета)

Весьма любопытным открытием было обнаружение в архиве Йельского университета писем Леонида Евгеньевича Габриловича, адресованных Марку Ефимовичу Вейнбауму (1890–1973), Нью-Йоркскому редактору «Нового русского слова». Первое письмо датируется 8 февраля 1946 г. В этом письме Габрилович писал о профессоре А. И. Введенском и И. П. Павлове, о биологии, упоминал общую ученицу Павлова и Введенского, Л. Павловскую, которая «в своей диссертации интересно сочетала условные рефлексы с кантианством, в частности с теоремой о невозможности достоверного знания о чужой душевной жизни» (письмо от 8 февраля 1946 г.), а на штампе бланка этого письма было указано др. Л. Е. Габрилович, научный и технический консультант и адрес лаборатории Габриловича с указанием базы военно-воздушных сил Вандерберг [16, с. 1]. В письме от 7 июня 1946 г. Габрилович говорит, что его увлечением всю жизнь была история религии, а именно история христианства. И у Габриловича в столе (он здесь же об этом упоминает) лежит большая книга на французском языке «Evangile du Dieu irriel» (Евангелие нереального Бога) [16, с. 8]. В письме Вейнбауму от 30 октября 1946 г. Габрилович написал о Бердяеве как о верном ученике Владимира Сергеевича Соловьёва, что Соловьёв —

«...это бесспорно был крупнейший (после Герцена или наряду с Герценом) русский западник. Я воспользовался только что напечатанной у Вас статьей Бердяева<очевидно, Габрилович здесь имел в виду напечатанную в “Новом Русском Слове” статью Бердяева>, чтобы показать, кто был Соловьёв. Любопытно, что даже философия Соловьёва была сплошь западная (Баадер-Шеллинговская). Я об этом (вскользь, конечно) упоминаю. Но Соловьёв никак не систематический философ вроде немецких идеалистов. Его сила в жизненной мудрости: он эссеист и поразительный публицист (повторяю — почти Герценовского калибра). О нем стоит сказать несколько верных и полных слов именно сейчас. Искренне Ваш Л. Галич» [16, с. 18].

Это письмо процитировано фактически полностью, в том числе затем, чтобы показать, что Леонид Евгеньевич себя тоже зачастую относил к публицистам — к философствующим публицистам. В приложении к письму Вейнбауму от 4 ноября 1946 г. Габрилович написал о своей статье о Достоевском, вероятно, планируя ее публикацию в издательстве «Нового русского слова». Из его письма М. Е. Вейнбауму видим, как Леонид Евгеньевич ценил философию Владимира Сергеевича Соловьёва, и, кстати, о значении Соловьёва он упоминал и в своей главной работе 1914 г. «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» [35, с. 52]. А в письме от 13 апреля 1947 г. Габрилович справлялся у Вейнбаума о книге Бердяева о русской мысли и сообщал, что он очень охотно написал бы о ней [17, с. 22].

Из письма Л. Е. Габриловича М. Е. Вейнбауму от 24 мая 1948 г. узнаем, что Габрилович с гордостью сообщает в нем о том, что его работы по псевдолинейным методам удостоились классификации высшей степени секретности

«...авиационное ведомство передало 11 мая большой заказ на разработку специальных установок по теориям и патентам д-ра Л. Е. Г. в области псевдолинейной механики. Это первое практическое применение — и притом в очень широких размерах — моих псевдо-линейных дифференциальных уравнений, открытых мною и описанных в 1937 году в *Comptes Rendus* Парижской Академии наук (том 205)» [18, с. 3].

В письме к Вейнбауму от 1 августа 1948 г. Габрилович ссылается на упомянутого Вейнбаумом имени М. И. Каринского и даёт Михаилу Ивановичу высокую оценку: «В молодости я высоко ставил философа Каринского Михаила Ивановича, профессора СПб Духовной Академии и автора замечательной книги “Об истинах самоочевидных”» [18, с. 8].

21 ноября 1948 г. Габрилович в письме Вейнбауму записал, что в этот день исполняется 120 лет со дня рождения Толстого:

«Толстой и Достоевский были в течение всей моей жизни моим вторым (а может быть и первым?) миром. Это и есть удел и отличительная черта подлинных гениев, что они создают для людей новые миры» [18, с. 15].

И в этом же письме, чуть ниже, Габрилович записал:

«Вот скоро (хотя и с серьезным опозданием против первоначального расписания) морское министерство пошлет ракетные самолеты с самозаписывающими разведывательными приборами на Луну. Кроме какой-нибудь застывшей в ледяные глыбы углекислоты ничего там не разведают. А вот все-таки настолько интересно, что не жалеют тратить миллионы» [18, с. 15].

В письме от 8 февраля 1949 г. Габрилович пишет о своих научных результатах:

«...существуют уравнения Габриловича (“equations pseudo-lineaires”), функции Габриловича (“fonctions à pointes isolires”) и, наконец, теорема Габриловича, гласящая, что только в Эвклидовом трехмерном пространстве существует одномерная группа непрерывных трансформаций, соединяющая трансляции и ротации» [19, с. 1].

Здесь же Габрилович сообщает М. Е. Вейнбауму:

«...я как будто не совсем аптекарский ученик и радиотехник», — как бы отсылая к своему прошлому, происхождению своей семьи. И с гордостью ученого пишет далее: «Присылаю Вам, в виде образчика, только что полученный отклик проф. Н. Ф. Минорского (Stanford University) на мою последнюю статью “On some functions expressing Transients” — с новым пониманием “разрывности”» [19, с. 1].

27 августа 1949 г. Габрилович с радостью сообщил своему корреспонденту об успешной проверке своей теории.

**ПИСЬМО Л. Е. ГАБРИЛОВИЧА
Ф. А. СТЕПУНУ ОТ 13 МАРТА 1952 Г.
(ИЗ АРХИВА ЙЕЛЬСКОГО УНИВЕРСИТЕТА)**

В этом письме Леонид Евгеньевич пишет Фёдору Августовичу Степуну о роли С. И. Гессена, что около 1908 г., когда он вернулся из-за границы, и тогда-то он, Габрилович, и услышал от Гессена о Фёдоре Августовиче. Габрилович упоминает о своем окончании Санкт-Петербургского университета весной 1909 г. [20, с. 1; 2, с. 78–88; 26, с. 130; 27, с. 167–180; 29, с. 726–739; 30 (в печати); 31, с. 249–261; 32, с. 249–276; 33, с. 168–183]. Далее Леонид Евгеньевич писал Степуну:

«...Вы тогда жили в атмосфере Фрейбурга; я же чувствовал себя близким к Марбуржцам, а с другой стороны сильно преувеличивал ценность имманентной философии (особенно Шуппе). Я даже дебютировал большой статьей об имманентной философии в “Вопросах философии и психологии» [20, с. 2; 5, с. 463–490].

Очевидно, здесь он имел в виду свою статью «О понятиях истинности и достоверности в теории познания» 1908 г. [5, с. 463–490]. Приведем еще очень важное место из письма Габриловича Степуну, где Леонид Евгеньевич писал о годах в Германии, когда он начинал писать

«...еще до получения доцентуры, в “Archiv für systematische Philosophie”, где был в то время редактором Ludwig Stein. Книжка моя “Über mathematisches Denken” вышла в виде 8-го тома в “Bibliothek für Philosophie”, издававшейся тем же Архивом» [35; 20, с. 2].

Далее Габрилович говорил, что после революции он свою работу продолжал «подспудно» и начал печататься уже в Америке. Он писал, что тогда же в эмиграции вдруг получил письмо от И. А. Бунина. В этом же письме Габрилович поделился со Ф. А. Степуном религиозными взглядами:

«...что в словах Павла (апостола Павла. — А. III.) о том, кто отдал твари в рабство тлену, звучит первоначальный лейтмотив первохристианства, которое было прежде всего новым пониманием Божественного начала и отрицания религиозного достоинства творца и промыслителя» [20, с. 5].

Габрилович упоминает, что он написал одну важную книгу, плод его религиозных раздумий и многолетних занятий:

«...большая написанная по-французски книга “Entheisme”, полное название которой “Entheisme. Essai sur le christianisme, ses origins, sa philosophie ses destinées” (Энтеизм. Эссе о христианстве, его истоках, его философии, его судьбе)» [20, с. 5–6].

Следующий спорный момент, который мы обнаруживаем в этом письме Габриловича, это развиваемая им концепция, как он здесь пишет, о главах «...моего эссе “Об основах достоверности”», которая представляла собой

«...первую гносеологическую попытку расширить объем достоверного Декартова знания. Когда Кант предпринял переработку трансцендентальной аналитики

для 2-го издания «Критики чистого разума», он, несомненно, имел в виду ту же задачу», а именно, что «...отсутствие доказательства реального существования внешнего мира есть «скандал для философии»» [20, с. 7].

По Габриловичу, Кант пытался убрать психологизм из понятия трансцендентальной апперцепции, сделав ее (трансцендентальную апперцепцию) условием не только опыта, но и непосредственного опыта. Здесь Габрилович, по нашему мнению, попытался соединить свою концепцию актуальных форм с концепцией Канта «трансцендентальной апперцепции», что, как писал Габрилович, было предметом переработки трансцендентальной аналитики во 2-м издании «Критики чистого разума», а именно:

«... что ни в один момент мы не знаем всего, что непосредственно присутствует перед нами, и что мы должны как бы испытывать или опробовать пробирным камнем окружающие нас предметы, чтобы узнать, что же в них самолично присутствует перед нами, а что только мыслится, воображается, рисуется в представлении» [20, с. 8–9].

* * *

Таким образом, в исследованиях позднего периода творчества Л. Е. Габриловича, в том числе его эпистолярного наследия, мы пришли к ряду выводов. Во-первых, действительно революционные годы стали причиной некоего разрыва в его работе. Во-вторых, его сочинение «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» 1914 г. действительно было той центральной его работой, к результатам которой он периодически возвращался даже спустя 40 лет, будучи в эмиграции. В-третьих, судя по письму к Ф. А. Степуну, мы можем видеть, что Габрилович, находясь в своего рода полемике с концепцией Канта о «трансцендентальной апперцепции», о том, как человеку убедиться в достоверности опыта, предлагает свое как бы обновленное решение кантовского вопроса при помощи привлечения для этого своей теории «актуальных форм». Складывается впечатление, что сам Габрилович не прорабатывал в эмиграции свою теорию 1914 г. дальше, а периодически к ней возвращался, например, в письмах, сетуя на свои будущие исследования, либо просто упоминая эту тему как свои прежние разработки. Поэтому мы в процессе нашей работы по изучению наследия Л. Е. Габриловича убеждаемся в справедливости оценки творчества этого русского философа, данной профессором М. А. Маслиным, что Леонид Евгеньевич Габрилович — мыслитель как бы второго плана в истории русской философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белый А.* Между двух революций. Л., 1934.
2. *Габрилович Л. Е.* О двух научных понятиях мышления (к обоснованию одной дативистской логики) / пер. А. В. Шевцова // *Философский журнал.* 2017. Т. 10. № 1. С. 78–88.
3. *Габрилович Л. Е.* О крайнем солипсизме // *Вопросы философии и психологии.* 1912. Кн. 112. С. 213–249.
4. *Габрилович Л. Е.* О математическом мышлении и понятии актуальной формы. Пер. с немецкого А. В. Шевцова // *Философский полилог: журнал международного центра изучения русской философии.* 2024. 1(14), 2(15) (в печати).
5. *Габрилович Л. Е.* О понятиях истинности и достоверности в теории знания // *Вопросы философии и психологии.* 1908. Кн. 94. С. 463–490.
6. *Галич Л.* Каким я увидел Пантелеймонова // *Дело.* 1951. № 3. С. 16–23.
7. *Галич Л.* Мастер и маклер // *Новое Русское Слово.* 1949. 8 мая (№ 13526). С. 2.
8. *Галич Л. (Габрилович, Л. Е.)* Новый труд по теории познания: Рец. на: И. И. Лапшин «Законы мышления и формы познания». СПб., 1908. Русская мысль. М., Сентябрь. С. 140–145.
9. *Галич Л.* Поправки и отступление (Из письма в редакцию) // *Дело.* 1951. № 4. С. 106–109.
10. *Галич Л.* Фёдор Сологуб // *Новое Русское Слово.* 1947. 7 декабря (№ 13009). С. 2, 6.
11. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. М.: Изд-во политической литературы, 1968. Том. XXII. С. 94, 530.
12. *Литературное зарубежье России: Энциклопедический справочник* / гл. ред. и сост. Ю. В. Мухаев; под общ. ред. Е. П. Чельшева и А. Я. Дегтярева. М.: Парад, 2006. С. 195–196. — 680 с.
13. *Литературное наследство.* Т. 92. Кн. 3. М., 1982. С. 238, 311, 835.
14. *Мейерхольд В. Э.* Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904. М.: Наука, 1981.
15. *Мейерхольд В. Э.* Переписка. 1896–1939. М., 1976. — 464 с.
16. *Письма Л. Е. Габриловича М. Е. Вейнбауму.* 1946 // *Архив Йельского университета.* Gabrilovich, Leonid. 1946, код хранения GEN MSS 106 Box 3 f. 96. — 21 с.
17. *Письма Л. Е. Габриловича М. Е. Вейнбауму.* 1947 // *Архив Йельского университета.* Gabrilovich, Leonid. 1947. Код хранения. GEN MSS 106 Box 3, f. 97. — 29 с.
18. *Письма Л. Е. Габриловича М. Е. Вейнбауму.* 1948 // *Архив Йельского университета.* Gabrilovich, Leonid. 1948. Код хранения. GEN MSS 106 Box 3, f. 98. — 18 с.
19. *Письма Л. Е. Габриловича М. Е. Вейнбауму.* 1949 // *Архив Йельского университета.* Gabrilovich, Leonid. GEN MSS 106 Box 3, f. 99. — 22 с.
20. *Письмо Л. Е. Габриловича Ф. А. Степуну.* 13 марта 1952 // *Архив Йельского университета.* L. E. Gabrilovitch. — 10 с.
21. *Россия и российская эмиграция в воспоминаниях и дневниках: аннотация указ. кн., журн. и газет. публ., изд. за рубежом в 1917–1991 гг. в 4 тт. Т. 1* / Гос. Публ. Историч. Б-ка России, Стэнфордский ун-т; Научные ред. А. Г. Тартаковский, Т. Эммонс, О. В. Будницкий. М.: Изд-во «Российская Политическая Энциклопедия» (РОССПЭН), 2003.
22. *Россия и российская эмиграция в воспоминаниях и дневниках: аннотация указ. кн., журн. и газет. публ., изд. за рубежом в 1917–1991 гг. в 4 тт. Т. 3* / Гос. Публ.

Историч. Б-ка России, Стэндфордский ун-т; Научные ред. А. Г. Тартаковский, Т. Эммонс, О. В. Будницкий. М.: Изд-во «Российская Политическая Энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.

23. Россия и российская эмиграция в воспоминаниях и дневниках: аннотация указ. кн., журн. и газет. публ., изд. за рубежом в 1917–1991 гг. в 4 тт. Т. 4. Ч. 1 / Гос. Публ. Историч. Б-ка России, Стэндфордский ун-т; Научные ред. А. Г. Тартаковский, Т. Эммонс, О. В. Будницкий. М.: Изд-во «Российская Политическая Энциклопедия» (РОССПЭН), 2005.

24. *Рябушинский Д.* Памяти проф. Л. Е. Габриловича // Новое Русское Слово. Нью-Йорк. Воскресенье. 13 сент. 1953. С. 1.

25. *Рябушинский Д.* Памяти проф. Л. Е. Габриловича // Русская мысль. Париж. № 593, среда, 30 сент. 1953. С. 4.

26. *Шевцов А. В.* Габрилович Л. Е. // Русская философия: Энциклопедия. 3-е изд., дораб. и доп. / под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко и др. М.: Мир философии. 2020. С. 130.

27. *Шевцов А. В.* Имманентная философия Вильгельма Шуппе в контексте неокантианства (к вопросу о ее рецепции в русской философии начала XX в.) // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 167–180.

28. *Шевцов А. В.* Классические и неклассические логики в историко-философском аспекте: основные принципы и понятия / Учебное пособие. М.: ИНФРА-М., 2020.

29. *Шевцов А. В.* Логико-гносеологическое учение Л. Е. Габриловича о математическом мышлении и актуальной форме // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3 (в печати).

30. *Шевцов А. В.* Л. Е. Габрилович как литератор, философ и ученый в истории русской философии XX века // Вестник Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Серия: Философия. 2025 (в печати).

31. *Шевцов А. В.* М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века. М.: Мир философии, 2017.

32. *Шевцов А. В.* Пер. ст.: Л. Габрилович «О значении и сущности элементарных понятий (попытка новой разработки проблемы универсалий)» // Труды и переводы. 2019. № 1(2). С. 249–276.

33. *Шевцов А. В.* Философское учение Л. Е. Габриловича в контексте логико-гносеологического направления в истории русской мысли XX века // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 2. С. 168–183.

34. *Gabrilowitsch, L. E.* Über Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe (Versuch einer neuen Inangriffnahme des Universalproblem). Archiv für systematische Philosophie. 1910. XVI. Bd. S. 453–497.

35. *Gabrilowitsch, L. E.* Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Bibliothek für Philosophie, hrsg. von L. Stein, 8. Bd. Berlin: Verlag v. Leonhard Simion. 1914. Pp. 92.

36. *Gabrilowitsch, L. E.* Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens (Zur Grundlegung einer dativistischen Logik). Archiv für systematische Philosophie. 1909. Bd. XV.

37. *Löwenheim, L.* Leonid Gabrilowitsch, Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Bibliothek für Philosophie, herausgegeben von L. Stein. 8. Band. Berlin, 1914: Archiv für system. Philosophie. 1915. Bd. 21, H. 1–4. S. 101–102.

38. *Löwenheim, L.* Über Möglichkeiten im Relativkalkül. Mathematische Annalen. 1915. Vol. 76. S. 447–470. <https://doi.org/10.1007/BF01458217>

REFERENCES

1. Belyi, A. *Mezhdu dvukh revolyuziyi* [Between two revolutions]. Leningrad, 1934. (In Russian).
2. Gabrilovich, L. E. *O dvukh nauchnykh ponyatiyakh myshleniya (k obosnovaniyu odnoy dativistskoy logiki)* [On two scientific concepts of thinking (To the rationale of a single dativistic logic)]. Transl. by A. V. Shevtsov: *Filosofskiy zhurnal*. 2017. Vol. 10. #1. Pp.
3. Gabrilovitch L. E. *O kraynem solipsizme* [About the extreme solipsizm]: *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1912. Vol. 112, pp. 213–249. (In Russian).
4. Gabrilovich, L. E. *O matematicheskom myshlenii i ponyatii aktualnoy formy* [About mathematical thinking and the concept of actual form]. Transl. by A. V. Shevtsov: *Filosofskiy polilog*. 2024. Vol. 1–2 (Translation from German). (In Print).
5. Gabrilovich, L. E. *O ponyatiyakh istinnosti i dostovernosti v teorii znaniya* [On the concepts of truth and reliability in the theory of knowledge]. *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1908. Vol. 94, pp. 463–90. (In Russian).
6. Gabrilowitsch, L. E. *Über Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe (Versuch einer neuen Inangriffnahme des Universalproblem)* [On the Meaning and Nature of Elementary Concepts (Attempt Never to Tackle the Universal Problem)]: *Archiv für systematische Philosophie*. 1910. XVI. Bd. [Vol. 16], pp. 453, pp. 497. (In German).
7. Gabrilowitsch, L. *Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form* [About mathematical thinking and the concept of the current form]. Berlin. Verlag v. Leonhard Simion, 1914. Vol. 8. Ed. L. Stein, pp. 92. (In German).
8. Gabrilowitsch, L. *Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens (Zur Grundlegung einer dativistischen Logik)* [On two scientific concepts of thought (To establish a dativistic logic)]: *Archiv für systematische Philosophie*. 1909. Bd. XV [Vol. 15]. (In German).
9. Galich, L. *Kakim ya uvidel Panteleymonova* [How I saw Panteleimonov]: *Delo*. 1951. No. 3, pp. 16–23. (In Russian).
10. Galich, L. *Master and makler* [Master and broker]: *Novoye Russkoye Slovo* publ., 1949. 8 may (#13526). P. 2. (In Russian).
11. Galich, L. (Gabrilovich) *Novyi trud po teorii poznaniya: Rezenziya na: Ivan I. Lapshyn. Zakony myshleniya i formy poznaniya* [New work on the theory of knowledge: Review on: Ivan I. Lapshin. Laws of thought and forms of cognition]. St. Petersburg, 1908. *Russkaya mysl'*. September, pp. 140–145. (In Russian).
12. Galich, L. *Popravki i otstupleniye (Iz pis'ma v redakziyu)* [Amendments and derogations (from letter to editor)]: *Delo* publ. 1951. No. 4, pp. 106–109. (In Russian).
13. Galich, L. (1947) *Fyodor Sologub* [Fyodor Sologub]. *Novoye Russkoye Slovo* Publ. 7 December. (No. 13009), pp. 2, 6. (In Russian).
14. Löwenheim, L. Leonid Gabrilovitsch, *Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form*. Bibliothek für Philosophie, herausgegeben von L. Stein. 8. Band. Berlin, 1914: *Archiv für system. Philosophie*. 1915. Bd. 21, H. 1–4. S. 101–102.
15. Löwenheim, L. *Über Möglichkeiten im Relativkalkül*. *Mathematische Annalen*. 1915. Vol. 76. S. 447–470. <https://doi.org/10.1007/BF01458217>
16. Lenin V. I. *Polnoye Sobraniye Sochineniy* [Complete works]. Moskva: Izdatel'stvo politicheskoy literatury Publ., 1968. Vol. 22, pp. 94, 530. (In Russian).
17. *Literary abroad of Russia: Encyclopedic reference book. Literaturnoye zarubezhye Rossii: enzyklopedicheskiy spravochnik / editor-in-chief. And compiled by Yu. V. Mukhaev; under copl. Ed. E. P. Chelyshev and A. Ya. Degtyarev.* Moskva: Parad Publ.m 1006. (In Russian).
18. *Literaturnoye nasledstvo. Literary inheritance.* Vol. 92. Book 3. Moskva, 1982, pp. 835. (In Russian).

19. Meyerhold, V. E. *Literaturniy process I russkya zhurnalistikha konza 19 — nachala 20 veka* [Literary process and Russian journalism of the late 19th and early 20th century. 1894–1904]. Moskva: Nauka Publ., 1981. (In Russian)

20. Meyerhold, V. E. *Perepiska. 1896–1939* [Correspondence. 1896–1939]. Moskva, 1976, pp. 464. (In Russian).

21. *Pis'ma Leonid. E. Gabrilovich*. Letters L. E. Gabrilovitch to M. E. Veinbaum: Yale University Archives. Gabrilovich, Leonid. 1946, GEN MSS 106 Box 3 f. 96. — pp. 21. (In Russian).

22. *Pis'ma Leonid. E. Gabrilovich*. Letters L. E. Gabrilovitch to M. E. Veinbaum: Yale University Archives. Gabrilovich, Leonid. 1947, GEN MSS 106 Box 3 f. 97. — pp. 29. (In Russian).

23. *Pis'ma Leonid. E. Gabrilovich*. Letters L. E. Gabrilovitch to M. E. Veinbaum: Yale University Archives. Gabrilovich, Leonid. 1948, GEN MSS 106 Box 3 f. 98. — pp. 18. (In Russian).

24. *Pis'ma Leonid. E. Gabrilovich*. Letters L. E. Gabrilovitch to M. E. Veinbaum: Yale University Archives. Gabrilovich, Leonid. 1949, GEN MSS 106 Box 3 f. 99. — pp. 22. (In Russian).

25. *Pis'mo L. E. Gabrilovicha F. A. Stepunu* [The Letter from Leonid E. Gabrilovich to F. A. Stepun]: Yale University Archives. Gabrilovich, Leonid. 1952, pp. 10. (In Russian).

26. Russia and Russian emigration in memoirs and diaries: an abstract of these works published abroad in 1917–1991 in 4 volumes. Volume 1: State Public Library? Stanford University. Chief ed. A. G. Tartakovskiy, T. Emmons, O. V. Budnitskiy. Moskva: Rossiyskaya Politicheskaya Enzyklopediya (Rospen), 2003. (In Russian)

27. Russia and Russian emigration in memoirs and diaries: an abstract of these works published abroad in 1917–1991 in 4 volumes. Volume 3: State Public Library? Stanford University. Chief ed. A. G. Tartakovskiy, T. Emmons, O. V. Budnitskiy. Moskva: Rossiyskaya Politicheskaya Enzyklopediya (Rospen), 2004. (In Russian)

28. Russia and Russian emigration in memoirs and diaries: an abstract of these works published abroad in 1917–1991 in 4 volumes. Volume 4: State Public Library? Stanford University. Chief ed. A. G. Tartakovskiy, T. Emmons, O. V. Budnitskiy. Moskva: Rossiyskaya Politicheskaya Enzyklopediya (Rospen), 2005. (In Russian)

29. Ryabushinsky D. *Pam'jati prof. L. E. Gabrilovicha* [In memory of prof. L. E. Gabrilovich]: The New Russian word. New York. 13 september. 1953. (In Russian).

30. Ryabushinsky D. *Pam'jati prof. L. E. Gabrilovicha* [In memory of prof. L. E. Gabrilovich]: The Russian thought. Paris. 30 september. 1953. (In Russian).

31. Shevtsov, A. V. *Gabrilovich L. E.* [Gabrilovich L. E.]. Russian Philosophy: Encyclopedia. 3rd ed., revised and expanded, under the general editorship by M. A. Maslin: Mir filosofii publ., 2002. (In Russian).

32. Shevtsov, A. V. *L. E. Gabrilovich kak pisatel', filosof I ucheniy v istorii russkoy filosofii 20 veka* [Leonid E. Gabrilovich as a writer, philosopher and scientist in the history of Russian philosophy of the 20th century]. Vestnik Moscow M. V. Lomonosov State University. Philosophy. 2025. (In Print).

33. Shevtsov, A. V. *Logiko-gnoseologicheskoye ucheniye L. E. Gabrilovicha o matematicheskom myshlenii I aktual'noy forme* [The Logical and Epistemological Doctrine of Leonid E. Gabrilovich on Mathematical Thinking and Actual Form]: Journal University of Friendship. Philosophy. 2024. Vol. 28. No. 3, pp. 726–739. (In Russian).

34. Shevtsov, A. V. *Immanentnaya filosofiya Vil'gelma Shuppe v kontekste neokantianstva (k voprosu o ejo rezepzyi v russkoy filosofii nachala 20 veka)* [The Immanent Philosophy of Wilhelm Schuppe in the Context of Neo-Kantianism (Toward the Question of the Reception of

Immanent Philosophy in Russian Philosophy at the Beginning of the 20th Century]: Christian Reading)]. Scientific journal. 2018. #4, pp. 167–180. (In Russian).

35. Shevtsov, A. V. *Klassicheskiye I neklassicheskiye logiki v istoriko-filosofskom aspekte. Osnovnye prinzyipy I ponyatiya* [Classical and non-classical logics in the historical and philosophical aspect. Basic principles and concepts]: Moscow: INFRA-M Publ., 2020. (In Russian).

36. Shevtsov, A. V. *Mikhail Ivanovich Karinskiy I russkaya gnoseologiya konza 19 — nachala 20 veka* [Michail I. Karinsky and the Russian epistemology at the last 19th beginning 20th Century]. Moscow: Mir Philosophy Publ., 2017. (In Russian).

37. Shevtsov, A. V. *Filosofskoye ucheniye L. E. Gabrilovicha v kontekste logiko-gnoseologicheskogo napravleniya v istorii russkoy mysli 20 veka* [The Philosophical teaching of L. E. Gabrilovich in the context of the logical and epistemological trend in the history of Russian thought of the 20th century]: Philosophy Journal. 2024. Vol. 17. No. 2, pp. 168–183. (In Russian).

38. Shevtsov, A. V. *Perevod statji: L. Gabrilovich. "O znachenii I sushchnosti elementarnykh ponyatij (popytka novoy razrabotki problem universalnyy)*. Translation of the article: L. Gabrilovich "On the meaning and essence of elementary concepts (an attempt to re-develop the problem of universals)": Trudy I perevody. 2019. #1(2), pp. 249–276. (Translation from German).

*А. А. Гравин**

ЛИНГВОФИЛОСОФИЯ ОТЦА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО В РАКУРСЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ЛЮДМИЛЫ ГОГОТИШВИЛИ**

В данной работе представлен краткий обзор основных положений творческой рецепции Людмилой Гоготшвили лингвофилософских идей отца Павла Флоренского. Выявлена эволюция исследовательской оптики и оценок творчества Флоренского в работах Гоготшвили раннего (1990-е гг.) и позднего (2000–2010-е гг.) периодов. Показано, что «ранняя» рецепция Гоготшвили была связана с выявлением гносеологизма Флоренского и исследованием идеи ритмической адекватности, в то время как «поздняя» ее рецепция была связана с выявлением интенционального измерения в лингвофилософии Флоренского и реконструкцией идеи «круглого» дискурса. В заключении показано, что для Гоготшвили идеи Флоренского в своей совокупности являли собой одну из стратегий адекватности смысла в рамках разрабатываемой ею архитектоники лингвофилософского пространства.

Ключевые слова: лингвофилософия, интерпретация, интенциональность, адекватность, Флоренский, Гоготшвили.

A. A. Gravin

*LINGUOPHILOSOPHICAL IDEAS OF FATHER PAVEL FLORENSKY
FROM THE PERSPECTIVE OF LYUDMILA GOGOTISHVILI'S RESEARCH*

In this article a brief overview of the main points of Lyudmila Gogotishvili's creative reception of Father Pavel Florensky's linguophilosophical ideas are showed. The evolution

* Гравин Артём Андреевич — канд. технич. наук, ст. науч. сотр., ИМЛИ РАН; nagval_89@mail.ru

Artyom A. Gravin — Candidate of Technical Sciences, art. sotr., IMLI RAS; nagval_89@mail.ru

** Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда № 22–28–01832, <https://rscf.ru/project/22–28–01832/>.

Текст данной статьи написан на основании доклада, подготовленного для конференции «Видимые и невидимые миры Павла Флоренского» (21–22 октября 2022 года; Москва, МГУ им/ М. В. Ломоносова; Сергиев Посад, МДА).

of research optics and evaluations of Florensky's work in Gogotishvili's early works of the early (1990s) and late (2000–2010s) periods is revealed. It is shown that Gogotishvili's "early" reception was connected with the identification of Florensky's epistemology and the study of the idea of rhythmic adequation, while her "late" reception was connected with the identification of the intensional dimension in Florensky's linguophilosophy and the reconstruction of the idea of "round" discourse. In conclusion, it is shown that for Gogotishvili Florensky's ideas in their totality represented one of the strategies of meaning adequation within the framework of the architectonics of linguophilosophical space developed by her.

Keywords: linguophilosophy, interpretation, intensionalism, adequation, Florensky, Gogotishvili.

Дискуссионное поле европейской философии начала XX в. столкнулось с вопросом, определившим многие дальнейшие её пути. Вопрос о языке, его онтологическом статусе и способности к описанию действительности был проблематизирован как позитивистами, так и феноменологами, неокантианцами etc. Отечественная культура в этом смысле не стала исключением. Активные «языковые» поиски и эксперименты в среде символистов (Вяч. Иванов, Андрей Белый и т. д.), а также рефлексия относительно имяславских споров (иеросхим. Антоний (Булатович), Владимир Эрн и т. д.) активизировали становление лингвофилософии в России. Одной из наиболее ярких «героев» этих процессов был отец Павел Флоренский, в творчестве которого значительное место занимает разработанная им философия имени.

Особое место в поле зрения отечественных и зарубежных исследователей Флоренского всегда занимал его символизм, имеющий как минимум два основных измерения: религиозно-философское и лингвофилософское. При всех отличиях оба измерения обладают общим потенциалом к интерпретации: религиозно-философски и лингвофилософски представляется возможным поставить вопрос о персоналистическом характере символизма Флоренского. Ответ на этот вопрос (о наличии/отсутствии персоналистического основания) нередко становится определяющим в характере восприятия его идей.

Наследие отца Павла Флоренского исследуется и интерпретируется не одно десятилетие. Ещё в 70–80-е гг. XX в. одними из первых к текстам Флоренского обратились Сергей Хоружий и внук мыслителя — игумен Андроник (Трубачёв).

Критический вектор исследований Хоружего*, обвинявшего Флоренского в имперсонализме и магии, стал лейтмотивом многих богословских рецепций его идей. При этом среди современных исследований присутствуют как развёрнутые апологии богословских и философских методов Флоренского [11], так и имплицитное следование критике Хоружего (пусть в разных формах) [1; 12].

Тем не менее, разбор некоторых положений лингвофилософии Флоренского позволяют усомниться в критике [3; 4] и попытаться обратиться к специально-лингвофилософским исследованиям наследия Флоренского.

В данной работе мы сосредоточимся на осуществлённой Людмилой Арчиловой Гоготишвили (1954–2018) лингвофилософской рецепции символизма

* Его критическое исследование «Мирозозерцание Флоренского» было написано в 70-е гг. XX в.

отца Павла Флоренского, выявим основные её особенности и обозначим исследовательский потенциал.

Восприятие лингвофилософии отца Павла Флоренского Людмилой Гоготишвили в течение её творческой деятельности претерпевало эволюцию и корректировалось [7, с. 329]. Следуя Гоготишвили, мы могли бы условно разделить её оценки подхода Флоренского на два периода. «Ранняя» и «поздняя» лингвофилософские интерпретации отличаются рядом принципиальных моментов:

- 1) разная оценка онтологического статуса чувственного измерения слова;
- 2) различный характер «причастности» личности говорящего к используемому им языку;
- 3) разная оценка степени коммуникативности символа.

Впервые к творчеству Флоренского Гоготишвили обращается в работе «Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)» (1997) [5]. В этой работе она начинает разрабатывать классификацию подходов к языку в среде апологетов имяславия, фиксируя три основных версии философского осмысления этого явления — версия Алексея Федоровича Лосева, версия отца Сергия Булгакова и версия отца Павла Флоренского.

Позже такой классификационный подход ляжет в основание идеи архитектоники лингвофилософского пространства, где лингвофилософскому подходу какого-либо мыслителя (а здесь Гоготишвили, помимо апологетов имяславия, привлекает также Вячеслава Иванова, Михаила Бахтина, Густава Шпета etc.) соответствует одна из возможных стратегий лингвистической адекватности смысла*.

В работе «Лингвистический аспект трех версий имяславия» Гоготишвили представляет «версию имяславия» Флоренского как обладающую наименьшим (по сравнению с «версиями» Булгакова и Лосева) коммуникативным потенциалом [2], а также наибольшим онтологическим статусом естественного языка и его чувственного (звукового) измерения**. Язык здесь представляется онтологически-самостоятельным («слово есть самозамкнутый мирок, организм» [10, с. 246]), а связанная с ним личность говорящего — непосредственно пребывающей вне пространства речи, но ассоциирующейся с ней посредством ритмической адекватности (совпадение ритма личностного замысла и ритма языкового высказывания). Личность говорящего здесь предстаёт своеобразным гарантом возможности выражения смысла в языке как результат адекватного воплощения «ритма внутренней жизни автора» [5, с. 610] в виде определённой синтаксической и семантической композиции высказывания.

В рамках данной интерпретации роль личности в символизме Флоренского представляется «технической», а коммуникативное измерение — практически отсутствующим. Тем не менее, онтологическая связка «авторского» ритма

* Совокупность адекватных стратегий обозначаются метафорой «Лестницы Иакова», где каждому мыслителю отводится определённая ступень (в зависимости от близости или отдалённости от сферы смысла).

** Как нам (в соавторстве с Д. С. Бирюковым) удалось показать, этот аспект творчества Флоренского был связан с переосмыслением словесной схемы Александра Потебни [13].

и состава языковых высказываний существенно ограничивает возможные релятивизм и конвенциональность языка.

В дальнейших исследованиях Гоготишвили видоизменила эту интерпретацию. В работе «Рецепция символизма в гуманитарных науках» (лингвофилософский аспект)» (2004) корректировка интерпретации символизма Флоренского представляется незначительной: при акцентировании чувственного бытия слова Гоготишвили выделяет эйдетический характер его «конститутивной» природы [6]. По сути, Гоготишвили здесь говорит об особой эйдетической чувственности (или сверхчувственности) слова в случае Флоренского. Однако развитие эта интуиция получила в позднем творчестве Гоготишвили.

В работах, вошедших в книгу «Лестница Иакова: архитектура лингвофилософского пространства» (2021) — «Теория П. А. Флоренского о корреляции между изобразительными и языковыми приемами (обратная перспектива и «круглый» дискурс)» [8] и «Номинативность и процессуальность в философии языка Павла Флоренского (именование и дискурс в обратной перспективе)» [7] — Гоготишвили проводит анализ соотношения слова и образа*, а также обращает внимание читателя на интенциональное измерение лингвофилософии Флоренского в перспективе статичности/динамичности языка.

Анализ исследуемой Флоренским корреляции между словом и иконичным образом приводит Гоготишвили к выявлению соответствия между образной перспективой и типом языкового суждения в его теоретических построениях. Так, использование прямой перспективы при формировании образа соотносится Гоготишвили со «схемостроительством» [7, с. 36], а свойственная этому приёму подрисовка — с аналитическим уточнением выраженного в слове (или шире — высказывании) значения [7, с. 138]. Основную выразительную роль в таком случае выполняет сам естественный язык и присущим ему средства (метафоры, аллегории, сравнения etc.)

Использование обратной перспективы при формировании образа соотносится Гоготишвили с «имяславием, символизмом и диалектикой» [7, с. 136], а свойственная этому приёму разделка [7, с. 139] — с синтетическим откровением метафизического строения выражаемого смысла [7, с. 138]. Выразительная роль здесь связывается уже с существующей вне языка личностью, которая при помощи собственной интенцией осуществляет выражение ранее не выраженных в тексте сверхчувственных смыслов.

Последнее соотношение связывается Гоготишвили с понятием «круглого изложения» и поиском Флоренским до- или сверхчувственных измерений языка. С одной стороны, это свидетельствует о понижении в интерпретации Гоготишвили онтологического статуса чувственного измерения слова; с другой стороны — об акцентировании коммуникативности. Сверхчувственное

* Это идея также присутствовала и в работе «Лингвистический аспект трех версий имяславия...» в виде рассуждения о возможности *изоморфного расчленения сферы образов и сферы значений слов* в ритмической адекватности [5, с. 608].

Следует отметить, что обращение к данному соотношению Гоготишвили производится также в ранней работе об А. Ф. Лосеве [9].

(в образе и слове) выражается здесь исключительно в коммуникации с созерцающим или слушающим [7, с. 145–146]. В этом смысле, по Гоготишвили, осуществляется:

а) дефокализация (выведение из высказывания и образа прямо и непосредственно-данной точки зрения);

б) гетерофония (многоголосие и многоцентричность речи и изображения) [7, с. 143, 149].

Внешнее строение слова/образа (естественный язык) в этом случае не выражает напрямую заложенного смысла, но потенциально предполагает множественные интерпретации («круговое движение смыслов» [7, с. 136]), каждая из которых может быть конкретизирована в непосредственной коммуникации с выражаемым/изображаемым. Таким образом, Гоготишвили лингвофилософски неявно утверждает персоналистичность подхода Флоренского — всякая интерпретация осуществляется с личностью и выражение всякого смысла зависит от намерения личности.

Обращение Флоренского к сверхчувственному измерению языка и акцент на личной интенции фиксируется Гоготишвили также на примере анализа соотношения процессуальности (активности, динамичности, действенности) и номинативности (завершённости, статичности) языка. Невыразимость процессуального измерения языка в чувственной «плоти» слова (высказывания) обеспечивает, по Гоготишвили, понижение онтологического статуса естественного языка и повышение онтологической значимости чувственно-невывраимых смыслов*.

По аналогии с присущей обратной перспективе в иконописи обратной зависимости удаления предмета от зрителя от его смысловой значимости [7] Гоготишвили утверждает, что в лингвофилософии Флоренского причастная чистому смыслу процессуальность оказывается в меньшей степени выраженной для зрителя в чувственно-воспринимаемой языковой форме.

Этот момент оказывается для Гоготишвили принципиальным в изменении исследовательской оптики, сменившей ориентацию с акцентирования чувственной «плоти» языка на обнаружение интенционального измерения в лингвофилософии Флоренского.

Невыразимость процессуального измерения смысла в языке также становится, по Гоготишвили, залогом семантической и синтаксической полицентричности речи, включающей в себя многочисленные точки зрения и не фиксирующейся в виде однозначной языковой схемы, — вне коммуникации с осуществляющей речевой акт личностью всякое завершённое высказывание с точки зрения собственного значения рассыпается на многочисленные равнозначные интерпретации. Для его (высказывания) конкретизации потребуется активное участие (процессуальное действие) личности.

Такая трактовка Флоренского обобщённо обозначается Гоготишвили термином «“круглый” дискурс», который

* Нам также удалось проследить эту эволюцию в подходе самого Флоренского на примере его концепции магичности слова [13].

«...отличается полицентричностью (“многоцентричностью”, а значит в том числе — и многоименностью по отношению к одному предмету), высокой “волатильностью” (пульсирующим процессуальным характером), нелинейностью (в плане развертывания смысла дискурса), принципиальной множественностью точек зрения (и, соответственно, “точек говорения”); круглый дискурс организован в том числе и ритмически, ему свойственны подвижные ракурсы и в целом — круговое (“возвратно-круговое”) движение по меткам имен, имеющих в связи с этим “сетчато-узловое строение» [7, с. 332].

При этом возможный смысловой релятивизм здесь находит своё преодоление в виде асимметричного синтеза процессуальности и номинативности (внутренней динамичности и внешней статичности) в рамках осуществляемого личностью дискурса*. Внешнее и номинативное здесь играет роль фокуса внимания, аттенции; внутреннее и процессуальное — интенции личности для созерцания подразумеваемого смысла [7, с. 352, 355].

Описанный синтез, по Гоготишвили, обеспечивает личностную адекватацию выражения смысла в языке [7, с. 342]. Гоготишвили также обращает внимание, что подразумеваемый в высказывании смысл представляет собой в первую очередь интенциональный объект и не имеет прямой потребности в чувственной номинативной форме (так как порождается «при любом сочленении актов сознания» [7, с. 382]). Личностный замысел может быть исключительно подразумеваемым (в мистическом, рациональном или эстетическом смысле), но не воплощённом в чувственно-языковой форме.

Тем не менее, субъективное понимание этого интенционального объекта, по Гоготишвили, осуществляется исключительно «на фоне» чувственных слов** — в виде текста.

Подводя итог, можно сказать, что выявленный Гоготишвили в лингвофилософии Флоренского «круглый» дискурс, фундаментом которого является процессуальность [7, с. 333], сочетает в себе:

- 1) «круговую» интенцию личностного сознания, обращённого на причастный ему процессуальный смысл***;
- 2) аттенцию, указывающую на интенциональный объект посредством номинации (называния, чувственного выражения) подразумеваемого смысла, что допускает многоимённость смысла (возможность «возвратно-кругового движения» по указывающим на него именам****).

Приведённый краткий обзор рецепции Людмилой Гоготишвили лингвофилософских идей отца Павла Флоренского демонстрирует эволюцию, включающую в себя постепенное обнаружение и раскрытие темы интенциональности в его лингвофилософских работах. Можно говорить о том, что

* В частности, такой синтез оказывается возможным в употреблении имён собственных в отношении их носителей [7, с. 343].

** Гоготишвили приводит ряд примеров выражения процессуального смысла, в частности, отсылая к двуголосому слову М. М. Бахтина [7, с. 382].

*** Такая «круговая» обращённость внутрь себя находит аналогии в исихастской молитвенной практике умного делания.

**** Это, в частности, обнаруживается в поэзии, нередко прибегающей к «играм» аттенции и интенции: [7, с. 357].

гносеологическое прочтение Флоренского Гоготишвили в её ранних работах сменяется коммуникативно-интенциональным в поздних. При этом расширение идеи ритмической адекватации в сторону интенциональности, помимо прочего, подразумевает большее присутствие личности «я» говорящего в речи*. Это, в свою очередь, преодолевает онтологический разрыв между сознанием и языком, а также в полной мере раскрывает данное Флоренским определение слова как «конденсатора воли, конденсатора внимания, конденсатора всей душевной жизни» [10, с. 340].

Помимо историко-философского значения, для Гоготишвили совокупность обозначенных идей Флоренского оказалась важной как одна из стратегий адекватации смысла в рамках разрабатываемой ею архитектоники лингвофилософского пространства**. Подробное описание «места» Флоренского на концептуальной лингвофилософской «лестнице» относительно других присутствующих на ней «героев» (Бахтина, Булгакова, Лосева etc.) выходит за рамки данной работы и будет осуществлено в дальнейших исследованиях***.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонецкая Н. К. Между Логосом и Софией (Работы разных лет). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. — 576 с.
2. Гравин А. А. Осмысление имяславия в современной отечественной лингвофилософии // Платоновские исследования. 2022. № 16.1. С. 266–285.
3. Гравин А. А. К вопросу о персонализме лингвофилософии отца Павла Флоренского: современные рецепции // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 109. С. 69–85.
4. Гравин А. А., Бирюков Д. С. От потебнианства к магической интенциональности: к вопросу о становлении лингвофилософии отца Павла Флоренского // Платоновские исследования. № 18.1. Платоновское философское общество. 2023. С. 272–293.
5. Гоготишвили Л. А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. С. 580–614.
6. Гоготишвили Л. А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект) // Литературоведение как литература: сб. в честь С. Г. Бочарова. М.: Языки славянских культур, Прогресс-традиция, 2004. С. 148–175.
7. Гоготишвили Л. А. Номинативность и процессуальность в философии языка Павла Флоренского (именование и дискурс в обратной перспективе) // Лестница Иа-

* Отметим, что Гоготишвили не останавливается подробно на специфике семемы слова по Флоренскому и её роли в формировании интенционального измерения слова (о роли семемы см.: [13]).

** «Архитектоника лингвофилософского пространства» — подзаголовок последней книги Гоготишвили «Лестница Иакова».

*** Предварительно можно утверждать напрашивающуюся связь выявленной Гоготишвили гетерофонии Флоренского и полифонии Бахтина: оба подхода «работают» с естественным языком и в нём обнаруживают средства адекватации. При этом очевидны и отличия: стратегия Флоренского более онтологична и ориентирована на мистическое обоснование преодоления лингвистического релятивизма.

кова: архитектоника лингвофилософского пространства / Сост. И. Н. Фридман. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 327–382.

8. *Гоготшвили Л. А.* Теория П. А. Флоренского о корреляции между изобразительными и языковыми приемами (обратная перспектива и «круглый» дискурс) // *Лестница Иакова: архитектоника лингвофилософского пространства / Сост. И. Н. Фридман. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 135–150.*

9. *Гоготшвили Л. А.* Лосевская теория авторства // *Начала. 1994. № 2–4. С. 151–183.*

10. *Флоренский П., свящ.* Магичность слова // *Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 230–249.*

11. *Половинкин С. М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 362 с.

12. *Плахтий А., иеромон. (С. В.).* Мировоззрение священника Павла Флоренского как основание его философии имени // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 37. С. 31–55.*

13. *Biriukov D. S., Gravin A. A.* Palamism, Humboldtianism, and Magicism in Pavel Florensky's Philosophy of Language // *Religions. 2023. No. 14(2): 197. [Electronic resource]: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/2/197> (date of request: 24.10.2023).*

REFERENCES

1. Bonetskaya, N. K. *Mezhdū Logosom i Sofiej* [Between Logos and Sofia (Works of different years)]. М.; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2018. — 576 p. (In Russian).

2. Gravin, A. A. *Osmyslenije im'aslavija v sovremennoj otechestvennoj lingvofilosofii* [Comprehension of the name of Glory in modern Russian linguophilosophy] // *Platonic studies. 2022. No. 16.1, pp. 266–285.* (In Russian).

3. Gravin, A. A. *K voprosu o personalizme lingvofilosofii otca Pavla Florenskogo: sovremennye retseptcii* [On the question of the personalism of the linguophilosophy of Father Pavel Florensky: modern receptions] // *Bulletin of the PSU. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies. 2023. Issue 109, pp. 69–85.* (In Russian).

4. Gravin, A. A., Biryukov, D. S. *Ot potebnjanstva k magicheskoj intencional'nosti: k voprosu o stanovlenii lingvofilosofii otca Pavla Florenskogo* [From Potebnianism to magical intentionality: on the question of the formation of the linguophilosophy of Father Pavel Florensky] // *Platonic Studies. No. 18.1. Platonic Philosophical Society. 2023, pp. 272–293.* (In Russian).

5. Gogotishvili, L. A. *Lingvisticheskiĭ aspekt trekh versij im'aslavija (Losev, Bulgakov, Florenskij)* [The linguistic aspect of the three versions of the name of Glory (Losev, Bulgakov, Florensky)] // *Losev A. F. Name. Selected works, translations, conversations, research, archival materials. St. Petersburg: Aleteya, 1997, pp. 580–614.* (In Russian).

6. Gogotishvili, L. A. *Retseptcija simvolizma v gumanitarnykh naukah (lingvofilosofskij aspekt)* [Reception of symbolism in the humanities (linguophilosophical aspect)] // *Literary studies as literature: collection in honor of S. G. Bocharov. М.: Languages of Slavic cultures, Progress-tradition, 2004, pp. 148–175.* (In Russian).

7. Gogotishvili, L. A. *Nominativnost' i proyessual'nost' v filosofii jazyka Pavla Florenskogo (imenovenije i diskurs v obratnoj perspektive)* [Nominativeness and procedural in the Philosophy of Language by Pavel Florensky (naming and Discourse in reverse perspective)] // *Jacob's Ladder: Architectonics of the Linguophilosophical Space / Comp. I. N. Friedman. М.: Publishing House YASK, 2021, pp. 327–382.* (In Russian).

8. Gogotishvili, L. A. *Teorija P. A. Florenskogo o korre'latcii mezhd u izobrazitel'nymi i jazykovymi prijemami (obratnaja perspektiva i "kryglyj" diskurs)* [P. A. Florensky's theory of correlation between visual and linguistic techniques (reverse perspective and "round" discourse)] // *Jacob's Ladder: architectonics of linguistic and philosophical space / Comp. I. N. Friedman*. M.: Publishing House YASK, 2021, pp. 135–150.
9. Gogotishvili, L. A. *Losevskaia teorija avtorstva* [Losev's theory of authorship] // *Beginnings*. 1994. No. 2–4, pp. 151–183. (In Russian).
10. Florensky, P., sacred. *Magichnost' slova* [The magic of the word] // *Works: in 4 vols*. Vol. 3(1). M.: Thought, 2000, pp. 230–249. (In Russian).
11. Polovinkin, S. M. *Hristianskij personalizm sv'aschennika Pavla Florenskogo* [Christian personalism of priest Pavel Florensky]. M.: RSUH, 2015. 362 p. (In Russian).
12. Plakhtiy, A., hieromonk. (S. V.). *Mirovozzrenije sv'aschennika Pavla Florenskogo kak osnovanije ego filosofii imeni* [The worldview of priest Pavel Florensky as The foundation of his philosophy of the name] // *Bulletin of the Yekaterinburg Theological Seminary*. 2022. No. 37, pp. 31–55. (In Russian).
13. Biriukov, D. S., Gravin, A. A. [Palamism. Humboldtianism, and Magicism in Pavel Florensky's Philosophy of Language] // *Religions*. 2023. No. 14(2): 197. [Electronic resource]: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/2/197> (date of request: 24.10.2023).

В. Н. Белов*

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В. Э. СЕЗЕМАНА**

В статье дается анализ философской позиции одного из оригинальных представителей так называемого русского западничества Василия Эмильевича Сеземана по религиозным вопросам. Как известно, Сеземан был учеником марбургской школы неокантианства и входил в число редакторов журнала «Логос». Следует подчеркнуть, что религиозно-философские проблемы находились в центре философских дискуссий в российской интеллектуальной среде в начале XX в. ввиду того, что их активно разрабатывала ведущая религиозно-философская школа отечественной философии. Представители российского западничества, конечно же, не могли здесь остаться в стороне. Следует также отметить, что в своих оценках религии Сеземан пытался отстаивать взвешенную и объективную позицию, указывая как на позитивные культурно-исторические достижения религии, так и на ее негативное влияние на свободное философское творчество.

Ключевые слова: Сеземан, русское неокантианство, христианство, религиозное переживание, религиозная установка.

V. N. Belov

V. E. SEZEMANN'S PHILOSOPHY OF RELIGION

The article analyses the philosophical position of one of the original representatives of the so-called Russian Westernism Vasily Emilievich Sezemann on religious issues. As is known, Sezemann was a student of the Marburg school of neo-Kantianism and was among the editors of the Logos journal. It should be emphasised that religious-philosophical problems

* Белов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, зав. каф. онтологии и теории познания РУДН, гл. ред. ж-ла «Вестник РУДН. Серия: Философия», e-mail: belov-vn@rudn.ru ORCID 0000-0003-3833-6506.

Vladimir N. Belov — DSc in Philosophy, Head of the Department of Ontology and Theory of Knowledge of the Peoples' Friendship University of Russia (RUDN), Editor-in-Chief of the Journal "Vestnik RUDN. Series: Philosophy". E-mail: belov-vn@rudn.ru ORCID 0000-0003-3833-6506.

** Исследование проводилось в рамках инициативной темы № 100414-0-000 "Культура, наука и технологии: вызовы современности".

were at the centre of philosophical discussions in the Russian intellectual milieu in the early twentieth century because they were actively developed by the leading religious-philosophical school of Russian philosophy. Representatives of Russian Westernism, of course, could not stay aside here. It should also be noted that in his assessments of religion Sezemann tried to defend a balanced and objective position, pointing out both the positive cultural and historical achievements of religion and its negative impact on free philosophical creativity.

Keywords: Sezemann, Russian neo-Kantianism, Christianity, religious experience, religious attitude.

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

Философия религии немецкого неокантианства в целом не является объектом пристального внимания исследователей ввиду того, что в представлении религиозных проблем оно осталось в рамках кантовского подхода, в котором религия получала свою легитимность в пределах только разума. Исключением здесь может быть лишь религиозно-философская позиция Германа Когена, который отводил иудейской вере роль верного «помощника разума» в делах развития человеческой культуры*.

Что же касается русского неокантианства, то единственным очевидным своеобразием его отношения к религиозным вопросам было то, что в интеллектуальном пространстве России начала XX в. ему пришлось противостоять ведущей отечественной философской школе, а именно религиозной философской школе, которая иногда обозначается еще как школа Вл. Соловьёва, что не могло не повлиять на характер обращения русских неокантианцев к данным вопросам**. В совокупности с тем, что в целом русское неокантианство обладает большой самостоятельностью и своеобразием в отстаивании своей философской позиции, наше представление философии религии пока еще малоизвестного, но одного из интереснейших, представителя российского западничества Василия Эмильевича Сеземана (1884–1963) не будет выглядеть искусственным и надуманным.

Несмотря на то, что у Сеземана нет отдельной развернутой работы, посвященной изложению его позиции по философии религии***, проблемы философии религии в том или ином виде представлены в его многочисленных статьях на различные философские темы и сюжеты. Так, в своей во многом программной статье «Проблема идеализма в философии» отечественный мыслитель заявляет о том, «что между философией и религией существует внутренняя связь. Так было в платонизме, так было и во всех великих философских системах». И считает, что «опыт, из которого происходит философское познание,

* Более подробно специфика религиозно-философских взглядов Когена представлена в работах: [2; 4; 5; 13; 3; 1]

** Более подробно см., напр.: [11].

*** Для его творчества в целом характерно отсутствие больших произведений, зато он пишет статьи такого объема, которые легко при небольшом усилии исследователей могли бы быть представлены в качестве книг.

должен, в конечном счете, проистекать из тех же источников, которые питают и религиозную жизнь и переживания» [9, с. 130].

Что же это за источники, которые формируют опыт как философского познания, так и религиозной жизни? И здесь совсем не случайно использование Сеземаном в одном случае понятия «познание», в другом — понятия «жизнь». Отмечая заслугу Платона в подчеркивании внутренней связи философии и религии, отечественный философ в то же время указывает и на недостаток античного автора, состоящий в том, что он эту внутреннюю связь обращает в полное тождество философской и религиозной жизни (см.: [6, с. 99]).

Философ считает, что философия и религия в их истинном и фундаментальном значении опираются на внутренний и глубоко личный опыт, который, в свою очередь, формируется переживаниями, происходящими наиболее близко (по градации переживаний самого Сеземана) к ядру нашего Я.

Эти переживания и опыт, убежден философ, не имеют ничего общего с обыденным повседневным опытом, они выводят человека за границы привычного, более-менее понятного и обжитого. Такие переживания и опыт он называет трансцендентными. Это именно те переживания и опыт, когда трансцендентное совпадает с имманентным, исторически-преходящее с вечным и неизменным, объект с субъектом; точнее эти пары противоположностей не совпадают, но существуют еще нераздельно.

И в то же время у Сеземана есть четкое понимание той границы, переходя которую, философ превращается в богослова, лишается своей собственной критической позиции и становится рабом авторитетов и догм. Для отечественного мыслителя неприемлема религиозная наука, опирающаяся на непререкаемые догматы. Критический компонент должен распространяться и на священные тексты; наука предназначена доказывать, а не вещать. В этом Сеземан видит принципиальное отличие религиозной, но философии от богословия. Религиозный авторитет в науке, согласно ему, может быть хоть как-то оправдан лишь на раннем этапе становления молодого верующего исследователя для укрепления его в своей вере. Зрелый исследователь не должен творить себе кумиров, кем бы они ни были (см.: [7, с. 275–280]).

Различие в сущности философии и религии Сеземан обнаруживает уже на уровне установок. Если философская позиция позволяет субъекту не быть строго привязанным к какой-то одной установке, как бы «парить над ними» (выражение Сеземана), что обеспечивает философу как раз критическую функцию по отношению к любым установкам и позициям, то религиозная установка, напротив, превращается в одну-единственную, рядом с которой не может существовать никакой другой. То есть она не критична, а догматична.

Сущностный характер религиозной установки, убежден российский философ, таков, что он не позволяет проникнуть в нее как бы отстраненно-аналитически, философски, поэтому она оказывается закрыта для универсального познания, то есть возможности смены установок, которую предполагает истинно философская позиция. А то, что религиозная установка становится плодотворной почвой для этических, эстетических, теоретических концепций, по мысли Сеземана, вовсе не исключает факта ее замкнутости и даже враждебности любым иным установкам, но лишь свидетельствует об эрзац-связи

этики, эстетики, философии с религией. На самом деле, этические, эстетические, теоретические построения, берущие, как кажется, свое начало в религиозной установке, ее покидают и только при таком условии могут начать свое реальное существование.

Различие между философией и религией, согласно отечественному философу, можно отметить и в характере самых интенсивных переживаний, которые в случае с религией относятся к мистическому экстазу, в случае с философией — к творческому вдохновению. Но поскольку о религии рассуждает философ и одновременно верующий человек, а другой и не может, и не должен, по глубокому убеждению Сеземана, касаться этой темы, то эти рассуждения остаются в пределах разума, пусть и получают свою интенцию в религиозных положениях.

В данном случае отечественный философ ведет речь о двух уровнях плодотворного влияния потенциала, заложенного в религиозных учениях, на жизнь человека и человеческой цивилизации: это — уровень индивидуальный, мировоззренческий, и уровень коллективный, культурный.

Если говорить о последнем, то для Сеземана не вызывает сомнения тот момент, что вся духовная культура человечества,

«все ее области и ветви, мораль, искусство, философия, наука, право, строй социальной жизни органически связаны с религией и укоренены в ней не только в том смысле, что вся культура на заре человеческой истории происходила из религии, или, точнее говоря, из соединения религиозного чувства и примитивного мышления в мифологии, но и в том смысле, что и впоследствии, когда отдельные ветви культуры отделились от мифологии, раскрывшись и достигнув определенной самостоятельности, связи с религией были глубокими, т. е. она снова и снова оплодотворяла их, будила и освобождала их творческую энергию» [10, с. 250].

Отечественный философ подчеркивает теснейшую связь христианства с современной ему европейской культурой даже в тех случаях, когда эта связь кажется неочевидной. Так, он находит, что даже в европейском атеизме или социализме заключены христианские идеи и принципы. В частности, такова интенция всех либеральных идей, защищающих индивидуальные права и свободы, которая, на самом деле, покоится в христианском учении о человеке как образе Бога. Таковы и главные интенции всех социалистических идей о равенстве и социальной справедливости, эксплуатирующие основополагающие христианские принципы⁷.

Христианство, согласно философу, не должно оставаться в стороне от социально-политической жизни. По его мнению, социалистические идеи как безбожная интерпретация христианских принципов смогли овладеть умами многих современников, особенно молодых, именно потому, что христианство повело себя в этой сфере пассивно, устранившись от идеологической работы.

* Правда, учитель Василия Сеземана в марбургском университете Герман Коген, у которого есть несколько работ, где он отмечает социальный смысл шаббата и проповедей ветхозаветных пророков, отнес эту идею к иудаизму.

Свою позицию Сеземан обосновывает, опираясь на анализ двух фундаментальных тенденций, которые проявились в развитии христианского учения. Первая — аскетическая, вторая, как ее определяет сам философ, — имманентная. И если первая полагает, что социальная, культурная жизнь только отвлекает человека от его главной задачи — спасения через неустанное стремление к стяжанию Божьей благодати, Святого Духа, — то вторая, напротив, понимая, что весь мир создан Богом, находит во всем разнообразии культурного бытия поле деятельности для истинного христианина. И находит, что историческая церковь реализовала вторую тенденцию, не отказываясь и от первой.

Рассуждая как философ и как верующий человек, Сеземан утверждает невозможность нейтрального или безразличного отношения к культуре со стороны христианской религии.

«Полностью нейтральная позиция, — подчеркивает он, — в этой области невозможна. Либо христианская религия признает культуру и, следовательно, должна выполнять свою задачу по ее совершенствованию в соответствии с заповедями Христа, либо она отрицает культуру и преследует идеал монаха-аскета». И заключает далее: «И поэтому мы находимся перед альтернативой: либо хорошо осознать основные принципы христианства и бороться за их реализацию в культуре, либо признать, что христианство окончательно обанкротилось и отказалось от своих высших принципов и требований» [14, с. 646].

Каковы же те сущностные характеристики христианства, которые настоятельно требуют от него активности в культурной жизни? Согласно Сеземану, это, во-первых, признание единства души и тела верующего, то есть необходимость заботы не только о душевном, но и телесном его состоянии, поскольку воскрешение предполагает воскрешение личности христианина, а не только его души. И во-вторых, признание коллектива верующих, собранных в Церковь, что также диктует необходимость стремления верующего к совершенствованию не только своей личной жизни. Поэтому христианство должно обращать внимание на все стороны культурной жизни, в том числе на те, которые обеспечивают социальные и экономические условия существования общества и человека в нем.

Но при этом Сеземан отмечает противоречивый характер связи религии и культуры в человеческой истории. Философ отмечает объективную необходимость изменений в тех исторических формах, в которых религия выступает в той или иной культурной эпохе, чтобы, по возможности, соответствовать происходящим в культурной жизни переменам. При всей сущностной консервативности религиозных учений они, по убеждению Сеземана, не должны допускать конфликта с новыми или только нарождающимися культурными установками, выступая на стороне сил, подавляющих свободное проявление духовного потенциала конкретно-исторической культурной среды. Но и безоговорочно эти установки поддерживать христианство не должно. Оно должно учитывать и настойчиво проводить во взаимодействии с различными культурными формами свою собственную позицию, исходящую из сущностных основ христианского вероучения. И такая настойчивость в проведении своих принципов в жизнь общества со стороны христианства должна, по мнению Сеземана, со временем только усиливаться, что, в свою очередь, должно сви-

детельствовать об усилении роли церкви в жизни общества. Он полагает, что христианство тоже учится, приобретая исторический опыт взаимодействия с обществом и постепенно «осознает то, что оно должно дать для трансформации мира и того, как принципы учения Христа должны быть адаптированы ко всем аспектам и условиям культурной жизни» [14, с. 653].

Что же касается индивидуального, мировоззренческого уровня, то и здесь, согласно Сеземану, религиозные идеи, восходящие к «имманентной религиозности и религиозному опыту», играют важную роль, а лишенное их мировоззрение «неизбежно будет поверхностным и банальным» [10, с. 262].

РЕЛИГИЯ КАК РЕЛИГИОЗНОСТЬ

Каковы же источники возникновения религиозных переживаний, определяющих ту имманентную религиозность, которая и выступает основной для существования религии во всех ее конкретно-исторических аспектах?

Как уже было отмечено, по мысли Сеземана, религиозные (как и философские) переживания — это трансцендентные переживания, переживания предельных ситуаций, таких как смерть или переживание времени и временности, которые философ относит к негативным переживаниям. Но есть и такие, которые он полагает позитивными предельным переживаниям, например, переживание единения со всей природой, рождающее религиозное пантеистическое чувство, вдохновение художника, глубокая и сильная любовь. Такие переживания предельных жизненных ситуаций становятся импульсом к зарождению имманентной религиозности, поскольку подводят человека к мысли о том, что источником их является «какая-то неперсонифицированная сила, которая воздействует на сознание личности, но сама в него не входит» [10, с. 260]. Такой человек становится религиозным, по убеждению Сеземана, даже в том случае, если он этот источник своих трансцендентных переживаний не называет Богом или божеством.

Именно такие предельные переживания, считает отечественный философ, порождают многие идеи, лежащие в основании всей духовной культуры человечества. Одной из них, по его мнению, является идея совершенства. Эта идея, с одной стороны, указывает на наличие во внутреннем мире человека того, что инициирует развитие его творческих способностей, с другой — на то, что превосходит любые возможности отдельной личности.

При всей неподъёмности проблемы совершенства Сеземан готовил специальное развернутое исследование, посвященное данной проблеме, о чем свидетельствуют несколько тетрадных листков без года написания из его рукописного наследия, так и озаглавленные «О совершенстве». По его мнению, у нас есть все же определенные основания, чтобы осмысленно рассуждать на тему совершенства из нашего очевидного несовершенства.

Прежде всего отечественный мыслитель обосновывает объективность совершенства, которое не является только лишь идеей, не имеющей с реальным бытием ничего общего. По его мнению, главная характеристика совершенства — «полнота всего, что есть, было, будет» [8], в познании осознается через

несовершенство деления на субъект и объект познания и открывается через их единство в самосознании, через единство дискурсивного и интуитивного мышления, через единство закона противоречия и закона сопричастия, а также через единство индивидуального и социального «Я» человека.

Сеземан подчеркивает здесь важность и продуктивность закона совпадения противоположностей Николая Кузанского, который позволяет рассматривать совершенство не вне, а внутри сферы несовершенства, как единство и полноту эмпирического, несовершенного и совершенствующегося бытия, с одной стороны, и как преодоление неполноты самих феноменов единения и разделения, с другой.

Философ акцентирует внимание на том, что совершенство не является сверхбытием, но бытием, которое охватывает все свои индивидуальные моменты сразу. Определенное отражение совершенства в несовершенном бытии он находит в возможностях человеческой памяти и предвидения конкретного будущего. Поэтому для него неприемлемы линейная схема развития бытия и совершенствования. «Правильная схема: центр и периферия» [8], подчеркивает Сеземан. Совершенство в такой схеме оказывается и до, и после несовершенства, что, следует заметить, вполне совпадает с христианской точкой зрения на историю как линейный процесс, согласно которой как начало человечества — Первочеловек Адам, — так и его цель — Богочеловек — из такой линейной схемы выпадают, они в нее не вписываются.

Размышления Сеземана о совершенстве помогают прояснить его позицию в отношении главного объекта его исследований, а именно личности как конкретного человека в его конкретных жизненных ситуациях, связанных с моментами познания, воления, почитания, творчества.

«Человек, — настаивает философ, — это всевременное, всепространственное мноединство. Оно суть каждый свой момент (индивид). Эмпирическое бытие есть лишь умаленное совершенное бытие. Из этого опытного положения должен исходить и физиолог, а не изолировать искусственно данного индивида и пользоваться методами, пригодными лишь для изучения механических взаимоотношений элементов» [8].

Идея совершенства, по мысли отечественного философа, тесно связана с двумя другими религиозными идеями, имеющими большое значение для развития человеческой культуры: идеей пришествия и воплощения Бога. Эти идеи в социальном плане рождают идеи единства человеческого рода и его великого предназначения через главную творческую силу — любовь — усовершенствовать, преобразовать и преобразить весь земной мир.

ВЕРА И ЗНАНИЕ

Что же касается косвенного участия религиозного момента в теории познания, то Сеземан находит достаточно продуктивным привлечение к анализу познавательных процессов, таких феноменов как вера и иррациональное. Вера, например, может служить показателем реального бытийного отношения верую-

щего человека к предмету веры. Согласно же отечественному философу, и знание не может носить отстраненно-меонического характера, но непосредственно связано с реальным духовным опытом человека, вырастает из него. Вера для философа не может отменять его критической позиции и в отношении самих предметов веры, но в случае философа и верующего человека одновременно эта критика несет не отрицательный, а позитивный заряд, укрепляющий веру через более выверенное и взвешенное определение области веры. Сеземан неоднократно указывает на то, что отношение веры и критической философской позиции — это отношение внутреннего человеческого напряжения, которая не дает ему ни возможности, ни права ослабить ни критику в пользу авторитета или догмы в тех границах, где им не место, ни веру в пользу абсолютного субъективизма и волюнтаризма.

Образцом такого истинно верующего и глубокого философа-профессионала Василий Сеземан считал Льва Карсавина, и не только, или, точнее, не столько благодаря личной долгой и верной дружбе этих двух мыслителей, сколько схожестью тематики исследований и духовного родства их размышлений. А именно, и Сеземан, и Карсавин ставят в центр своего научного творчества личность во всем богатстве ее внутреннего мира и во всей сложности и даже трагизме ее взаимодействия с миром внешним. Но есть и существенная разница, которая, собственно, и вызвала неподдельный профессиональный интерес к работам Карсавина со стороны его младшего друга и коллеги: если Сеземан, указав на сходство источников опыта философии и религии, сосредотачивает свое внимание на насущных и актуальных философских проблемах, Карсавин всецело погружен в проблемы религиозные, оставаясь при этом философом, а не становясь богословом.

В частности, в своей рецензии на, пожалуй, основное произведение Л. П. Карсавина «О личности» Сеземан подчеркивает, прежде всего, два момента, которые его привлекли в этой работе: во-первых, стремление автора книги «обосновать науку о христианстве чисто философскими способами, не полагаясь на Откровение или определенные догматические положения» [13, с. 523], и, во-вторых, то, что он строит свою философию личности, опираясь на человеческий опыт, особенно на опыт духовной жизни. «Это, — как подчеркивает Сеземан, — единственный прямой источник, который питает наши научные и философские знания» [13, с. 526].

В религиозно-философской концепции Карсавина Сеземан нашел своего единомышленника, оправдывающего реальное эмпирическое бытие через его непрерывную и неразрывную связь с бытием божественным. Эту концепцию Сеземан называет христианским имманентизмом, во-первых, потому, что она опирается на «человеческий опыт, взятый в божественном аспекте (абсолютной личности)», и, во-вторых, потому, что она «признает и подтверждает внутреннюю ценность и значение эмпирического мира и его специфические особенности, даже если он, по своей сути, несовершенен» [13, с. 527]. И настаивает на ее отличии от пантеизма ввиду двух основополагающих утверждений: во-первых, что началом бытия является «личность Бога», и, во-вторых, что «причиной греха (несовершенства) является не Бог, а человек» [13, с. 527]. Единственное, на что указывает Сеземан как на недоработку в теоретическом

обосновании своей концепции со стороны старшего коллеги, — это недостаточно разносторонний анализ сложных отношений между духом и материей, который не может ограничиваться, как у Карсавина, только детерминантами единства и множества [13, с. 528].

Что же касается понятия иррационального, то, согласно Сеземану, оно, рассмотренное методологически, содержательно пусто, однако все-таки имеет вполне позитивное значение для трансцендентальной философии. Признавая вслед за своими марбургскими учителями бесконечность («fieri» Наторпа) и проблематичность научного познания, рациональную неисчерпаемость конкретно-данного, философ находит в такого рода негативном (μη όν) положительные качества, превращающие иррациональность в рациональность высшего порядка, рациональность как систему. Методологическое использование иррациональности, согласно Сеземану, существенным образом меняет характеристики самого знания: оно лишается возможности утверждения каких бы то ни было догматических элементов — ни эмпирически данное, ни априорные формы не могут быть выведены из-под философского вопрошания. Дуальная рационально-иррациональная сущность объективного научного познания находит свое подтверждение и в дуальной структуре самого сознания, слагающегося из формального, рационального и материального, иррационального факторов.

Проведенный анализ взглядов отечественного философа В. Э. Сеземана на сущность религии позволяет сделать следующие выводы о характере его оценок данного феномена:

— Религия как феномен вечна и непреходяща, религиозная установка сознания корениться в религиозности человека, которая не зависит от конкретной исторической ситуации и конкретных условий. Религиозная установка является непременным атрибутом мировоззрения человека, независимо от того, осознает он это или нет.

— Непреходящая и неизменная значимость религии как для человека, так и для человеческой цивилизации заключается в ее этической составляющей.

— Философия религии, в отличие от богословия, является важной составной частью философской системы, а несомненная и глубокая связь религии и культуры требует своего философского осмысления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белов В. Н. Автономия разума и религия. Откровения в философии религии Германа Когена // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 2. С. 51–64.
2. Белов В. Н. Герман Коген об отношениях иудаизма и христианства // Вопросы философии. 2022. № 5. С. 81–91.
3. Белов В. Н. Современная еврейская философия в поисках (само)определения // Вестник РУДН. Серия: Философия. Т. 23. № 4. 2019. С. 391–398.
4. Белов В. Н. Философия религии Германа Когена и западное христианство // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 94. С. 23–36.

5. Белов В. Н. Философия религии Когена и Наторпа: спор о границе разума // Кантовский сборник. 2020. Том 39. № 3. С. 54–71.
6. Сеземан В. Платонизм, Плотин и современность // Логос. 1925. Кн. 1. С. 51–107.
7. Сеземан В. Э. [Рец.] «Путь». Орган русской религиозной мысли № 5 (октябрь — ноябрь 1926 г.) и № 6 (январь 1927 г.) // Версты. № 2. 1927. С. 275–280.
8. Сеземан В. Э. О совершенстве. Архив В. Э. Сеземана в Вильнюсской библиотеке. F 122–90.
9. Сеземан В. Э. Проблема идеализма в философии (пер. с нем. В. Н. Белова) // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 127–133.
10. Сеземан В. Э. Религия и ее значение для формирования мировоззрения (1935) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004/2005 год / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. С. 248–264.
11. Belov V. Glaube und Wissen in den philosophischen Polemiken in Russland um 1900 // Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert. Hrg. von Stefan Plaggenborg und Maja Soboleva. München. 2008. S. 26–39.
12. Bertolino L., Belov V. N. Jewishness in Philosophy // Вестник РУДН. Серия: Философия. Т. 24. № 3. 2020. С. 321–327.
13. Sezemanas V. Asmenybės problemos nagrinėjimas // Vairas. 1932. N 4. P. 522–528.
14. Sezemanas V. Krikščionybė ir socializmas // Sezemanas V. Raštai. Filosofijos istorija, Kultūra (ed. Loreta Anilionytė). Vilnius: Mintis. 1997. P. 642–656.

REFERENCES

1. Belov, V. N. *Avtonomija razuma i religija. Otkrovenija v filosofii religii Germana Kogena* [Autonomy of the mind and religion. Revelations in the philosophy of Religion by Herman Cohen] // *Philosophy of Religion: Analytical studies*. 2018. Vol. 2. No. 2, pp. 51–64. (In Russian).
2. Belov, V. N. *German Kogen ob odnoschenijah iudaizma b hristianstva* [German Cohen on the relationship between Judaism and Christianity] // *Questions of philosophy*. 2022. No. 5, pp. 81–91. (In Russian).
3. Belov, V. N. *Sovremennaja evrejskaja filosofija v poiskah (samo)opredelenija* [Modern Jewish philosophy in search of (self)definitions] // *Bulletin of the RUDN. Series: Philosophy*. Vol. 23. No. 4. 2019, pp. 391–398. (In Russian).
4. Belov, V. N. *Filosofija religii Germana Kogena i zapadnoje hristianstvo* [Herman Cohen's Philosophy of Religion and Western Christianity] // *Bulletin of the PSU. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies*. 2021. Issue 94, pp. 23–36. (In Russian).
5. Belov, V. N. *Filosofija religii Kogena i Natorpa: spor o granitze razuma* [Philosophy of religion of Cohen and Natorp: the dispute about the border of reason] // *Kant collection*. 2020. Volume 39. No. 3, pp. 54–71. (In Russian).
6. Seseman, V. *Platonizm, Plotin i sovremennost'* [Platonism, Plotinus and modernity] // *Logos*. 1925. Book 1, pp. 51–107. (In Russian).
7. Seseman, V. E. [Retz.] "Put". *Organ russkoj religioznoj mysli No. 5 (Okt'abr' — Nojabr') i No. 6 (Janvar' 1927)* [[Rec.] "The way". *Organ of Russian religious thought No. 5 (October — November 1926) and No. 6 (January 1927)*] // *Versts*. No. 2. 1927, pp. 275–280. (In Russian).
8. Seseman, V. E. *O sovershenstve. Arhv V. E. Sezemana v Vil'n'uskoj biblioteke* [On perfection. Archive of V. E. Seseman in the Vilnius Library]. F 122–90. (In Russian).

9. Seseman, V. E. *Problema idealizma v filosofii* [The problem of idealism in philosophy (translated from German by V. N. Belov)] // Questions of philosophy. 2012. No. 4, pp. 127–133. (In Russian).

10. Seseman, V. E. *Religija i eje znachenije dľa formirovanija mirovozzrenija (1935)* [Religion and its significance for the formation of a worldview (1935)] // Studies in the history of Russian thought: Yearbook for 2004/2005 / Edited by M. A. Kolerov and N. S. Plotnikov, pp. 248–264. (In Russian).

11. Belov, V. Glaube und Wissen in den philosophischen Polemiken in Russland um 1900 // Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert. Hrg. von Stefan Plaggenborg und Maja Soboleva. München. 2008. S. 26–39.

12. Bertolino, L., Belov, V. N. Jewishness in Philosophy // Вестник РУДН. Серия: Философия. Т. 24. № 3. 2020. С. 321–327.

13. Sezemanas, V. Asmenybes problemas nagrinejimas // Vairas. 1932. N 4. P. 522–528.

14. Sezemanas, V. Krikščionybė ir socializmas // Sezemanas V. Raštai. Filosofijos istorija, Kultūra (ed. Loreta Anilionytė). Vilnius: Mintis. 1997. P. 642–656.

*С. В. Новожилов**

СКРЫТЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ Ф. А. СТЕПУН — Х.-Г. ГАДАМЕР

Мировоззренческие взгляды и научные контакты Ф. Степуна и Х.-Г. Гадамера представлены в статье в форме философского диалога, призванного описать реакцию русской и немецкой интеллигенции, пережившей национальный крах в Первой мировой войне и искавшей объяснения и пути преодоления произошедшего. Анализируется роль Хайдеггера в идеологической мобилизации немецкого общества на следующий этап мировой войны. Продолжая философию немецкой исключительности Фихте, возникшую во время наполеоновских войн, Хайдеггер обосновывает ее как мистически неизбежную судьбу немецкого народа. Подробно описывается философская попытка Гадамера удовлетворить запрос немецкого общества на возвращение к нескомпрометированным гуманистическим ценностям европейского Просвещения после 1945 года. Далее показано, что Степун демонстрирует Гадамеру фактический утопизм рационально-логических попыток построить абстрактную, универсальную систему воспитания в духе Просвещения без истины живого, активного, социально ориентированного христианства.

Ключевые слова: национальное возрождение, идеи Просвещения, культурные элиты, духовная исключительность, истина, христианство.

S. V. Novozhilov

THE COVERED PHILOSOPHICAL DIALOGUE F. A. STEPUN — H.G. GADAMER

The ideological views and scientific contacts of F. Stepun and H.-G. Gadamer are presented in the article in the form of a philosophical dialog, which aims to describe the reaction of Russian and German intellectuals who experienced the national collapse in the First World War and sought explanations and ways of overcoming what had happened. Heidegger's role in the ideological mobilization of German society for the next phase of the world war

* Новожилов Сергей Васильевич — д-р естественных наук, независимый исследователь, s.novozilov@web.de

Sergej V. Novozilov — Doctor of Natural Sciences, freelance autho^ Trier, s.novozilov@web.de

is analysed. Referring to Fichte's philosophy of German exclusivity, which emerged during the Napoleonic wars, Heidegger justifies this as the mystically inevitable fate of the German people. Gadamer's philosophical attempt to meet German society's demand for a return to the uncompromised humanist values of the European Enlightenment after 1945 is described in detail. It is further shown that Stepun Gadamer demonstrates the very utopianism of rational-logical attempts to construct an abstract, universal, Enlightenment educational system without the truth of a living, active, socially oriented Christianity.

Keywords: national revival, ideas of the Enlightenment, cultural elites, intellectual exclusivity, truth, Christianity.

«Немецкому историческому существованию угрожало уничтожение не столько от демонов извне, сколько от восстания демонов в собственной душе. И ясновидящие все озабоченнее и беспокойнее высматривали истину, которую Бог предписал немецкому народу как залог его исторического бытия в вечности, ибо главное не то, что человек думает о себе во времени, а то, что Бог думает о нем в вечности».

*(Альфред Хётч. Федор Степун — посредник между Россией и Европой)**

За свою жизнь Федор Степун (1884, Москва — 1965, Мюнхен) был редактором журнала «Логос», литературным критиком, писателем, философом, офицером и пропагандистом на русском фронте, затем начальником отдела пропаганды Военного министерства при Временном правительстве и, наконец, в немецкой эмиграции, профессором социологии и русской духовной истории.

По словам самого Степуна, истоки его идейно-философских взглядов, которые сделали его творцом, художником собственной жизни, лежат в эпохе русского символизма. В своей последней книге «Мистическое мировоззрение. Пять образов русского символизма» (1964) Степун признает себя верным последователем и одновременно свидетелем этой эпохи.

Высланный из России в 1922 г., он сделал себе имя в Германии как представитель русской дореволюционной культуры и объяснитель общественно-политических процессов в России и Германии.

Возвращаясь поздним вечером 23 февраля с концерта через четыре дня после своей 81-й годовщины, Федор Степун потерял сознание на улице перед своим домом и скончался несколько минут позже в своей квартире в окружении близких. Живя в Германии, он нес знание, что обновление Европы может прийти только из истины живого, активного, социально направленного христианства.

В мироощущении и духовном состоянии русской послереволюционной эмиграции и немецкой интеллектуальной элиты, переживших в Первой Мировой войне национальный крах России и Германии и искавших объяснения и путей преодоления произошедшего, было много общего.

* Новожилов С. В. Посредник между Россией и Европой Федор Степун глазами немецкого интеллектуала (fred höntsch: hochland, 34. Jahrgang, 9, 1937, s. 189–200. Пер., комм. С. Новожилова) // Вестник РХГА. 2020. № 21. Вып. 1. С. 143–170.

Однако осознание политической катастрофы обеими сторонами было итогом принципиально очень различных исторических процессов. Русская революция, к которой безоглядно подстрекала либеральная интеллигенция в разгар мировой войны, стала саморазрушением традиционной православной империи с продолжившимися и в XXI-ый век непредсказуемыми идеологическими и этническими трансформациями. Военное же поражение Германии, самонадеянно развязавшей Первую мировую войну, воспринималось ее элитами как национальная травма, внешнеполитический вызов нации, видевшей себя мировым лидером развития. Это был очередной раскол всевропейской культуры и кризис Западноевропейской цивилизации.

Политическая гегемония Германской империи, созданной Бисмарком после сокрушительного военного разгрома Франции, опиралась на экономический взлет и стремительный научно-технический прогресс после модернизационных реформ Пруссии, ставшей как союзник России победителем над наполеоновской Францией. Национальное возрождение Германии — создание немецкой нации — было выходом из исторического кризиса германской государственности.

ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ «ОСОБОГО» НЕМЕЦКОГО ПУТИ

6 августа 1806 г. Франц II, император разгромленной в 1805 г. при Аустерлице Австрийской империи Габсбургов, сложил с себя корону и объявил о роспуске «Священной Римской империи германской нации» (называемой в исследованиях Старой империей). Коронация Оттона I в качестве Римского императора в 962 г. давала германскому королю власть над Италией и право на главенство над христианским Западом, чем якобы возродился идеал древней Римской империи. Но столетия бесплодных усилий Германских императоров завоевать Италию свидетельствовали, что предикат *германской нации к Imperium Romanum* в титулатуре империи — лишь искусственный политический конструкт, идеологическая химера.

В октябре того же 1806 г. Наполеон уничтожил и Прусскую армию, а полную ликвидацию Прусской государственности предотвратило только заступничество Александра I в Тильзите в 1807 г. Ликвидация Наполеоном одной из главных держав Европы — Священной Римской империи — символизировала ее вступление в новую эпоху.

Немецкий философ Иоганн Готлиб Фихте поспешил объявить «немецкую нацию» «угасшей» [10, с. 154]. Однако политическая элита Пруссии быстро сделала выводы из разгрома Пруссии. В Рижском меморандуме 1807 г. Бартольд Георг Нибур, Карл фон Штайн, Теодор фон Гарденберг сами выступили «революционерами», признав, что революция придала французам совершенно новый импульс, что

«все дремлющие силы были разбужены, убогие и слабые, устаревшие предрассудки и недуги были уничтожены. <...> Заблуждение, что самый безопасный путь к революции — это держаться за старое и строго придерживаться утверж-

денных им принципов, способствовало, в частности, разжиганию революции и приданию ей все большего размаха. Сила этих принципов настолько велика, они настолько общепризнанны и широко распространены, что государство, которое не принимает их, должно ожидать либо своего падения, либо принудительного принятия» [31, с. 401].

Так Пруссия вступила на путь революции сверху, а Фихте уже в 1807/08 г. обращается в 14 речах к немцам с призывом восстать против французов. Интересно отметить, что необходимость восстания немцев против Наполеона Фихте обосновывал исходя не из единства национального начала, а из философской концепции прогрессивного государства. Приверженец идей Просвещения и Французской революции, Фихте-философ «защищал» прежде всего идеи Французской революции от тирана Наполеона, чтобы спасти себя и, кстати, «все человечество» от гибели.

Построение немецкого национального государства — основанного на разуме нравственного идеала философов Просвещения — философ Фихте видит в воспитании народа. Однако на этом пути он не узрел божественного начала и, соответственно, практической опоры в космополитизме Просвещения; он «ощущает» истинное зеркало божества в народе, особенно в его языке. Фихте выводит свою идею истинной, самобытной немецкой нации религиозно-философским обоснованием метафизической идеи особой «немецкой духовности». В своих «Речах к немецкой нации» он со всей серьезностью утверждал, что немецкий язык особенно подходит для философствования, а значит, для культуры и свободы, и что немцы поэтому имеют всемирно-историческую миссию. Еще в его эссе 1794 г. «Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre» («О концепции доктрины науки») есть следующая аргументация:

«Нация, которая изобретет [доктрину науки], вероятно, будет достойна дать ей название из своего языка. Она, вероятно, будет также достойна дать ей другие термины искусства из своего языка; и сам язык, а также нация, которая на нем говорит, получают таким образом решительный перевес над всеми другими языками и нациями» [9, с. 117].

Национальное возрождение Германии было таким образом инициировано не столько народно-освободительным движением, сколько творением немецкой культурно-политической элиты, создававшей начиная с философа Фихте миф о немецкой исключительности.

Конечной целью этих усилий Фихте называет создание нового человеческого рода. Идеи воспитания нового общества были заложены в концепции реформ Пруссии, формировавших новый, способный действовать самостоятельно тип гражданина: каждый должен преодолеть свой эгоизм и сделать дело государства своим. Для решения этой задачи Вильгельм фон Гумбольдт разработал и выстраивал практически систему немецкого образования уже с 1808 г. В противовес утилитарной педагогике Просвещения, ставившей своей целью привитие полезных для практической жизни знаний, он выступал за общее, нецелевое образование человека. Изучение античности и древних языков должно было стать базой духовного, нравственного, интеллектуального

и эстетического развития человека. Прямое обращение немецкой культурной элиты к наследию античности, минуя общеевропейский контент, сформировало особый тип немецкого ученого-гуманитария, видевшего себя прямым наследником античной философии и даже настаивавшего на родстве немецкого языка с греческим. Эта система воспитания поколения интеллектуалов, на мировоззрение которых значительное влияние оказала идеалистическая философия, эпистемология Иммануила Канта.

Модернизационные реформы в Пруссии осуществлялись с 1807 г. практическим чередованием идей свободы Просвещения и реставрационных тенденций абсолютистской монархии, синтезом патриотизма и национализма. Это была направляемая интеллектуальной элитой культурная революция сверху.

В ходе последующего бурного экономического, научно-технического развития, рождения новых философских идей культурно-политическая элита Германии все больше укрепляется в абсолютном превосходстве немецкого духа и силы над остальным миром и в том, что ей предстоит сыграть большую роль в прогрессивном переустройстве и освобождении мира.

ОПРАВДАНИЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ НЕМЕЦКОЙ ЭЛИТОЙ

Поэтому обращение «К культурному миру» в начале Великой войны от 4 октября 1914 г., известное по числу подписавших его выдающихся представителей немецкой науки и искусства как «Манифест 93-х», было искренним убеждением интеллектуальной элиты Германии на право переустройства мира силой немецкого духа. Поражает в нем не оправдание противоправной немецкой агрессии и отрицание совершенных в Бельгии военных преступлений, а осознанное объявление войны всему (недоразвитому) миру: «Неправда, что война против нашего так называемого милитаризма не есть также война против нашей культуры... Без немецкого милитаризма немецкая культура была бы давным-давно уничтожена в самом зачатке» [8, с. 367]. Через две недели после появления Манифеста 93-х, 16-го октября 1914 г., последовало и заявление практически всего академического корпуса высших учебных заведений Германской империи, в котором выражалась абсолютная поддержка идей «Манифеста». Среди 4400 подписей представителей 53-х университетов и высших технических школ всей Германии — Нобелевские лауреаты и философы, в частности Эдмунд Гуссерль и Карл Ясперс.

Наиболее глубокое «оправдание» этого феномена представляет в своем объяснении глубинной (неполитической) сущности войны 1914–18 гг. Томас Манн.

АНТИЗАПАДНИЧЕСТВО НЕМЕЦКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

Большинство немецких интеллектуалов возненавидели Запад после поражения и позора Версаля: присоединение к Западным демократиям они рас-

сма тривали как лишение Германии ее немецкости. Пафос мировой демократии не соответствовал консервативной германской натуре. В своем энтузиазме по поводу войны Манн защищает германство от абстрактной риторики свободы Просвещения, за которой, как он видит, скрывается перманентная антигерманская сущность Запада.

В своем огромном эссе «Размышления неполитического человека» (1922) (Т. Манн особо подчеркивает свой декларируемый статус в названии) он показывает, что конфликт между Антантой и Германией отражает духовный раскол внутри западноевропейской цивилизации, а именно — глубокую антизападную направленность немецкой культуры. Вспышка войны в 1914 г. — манифестация вечного немецкого протеста против всего латинского, против духа Запада. Шопенгауэр и Ницше, философы, которые могли бы появиться только в Германии, пожалуй, только в Европе XIX в., отвергли рациональный пафос французского Просвещения и основанные на его рационализме идеалистические построения Канта, Фихте и Гегеля. Связь искусства человеческого существования с метафизическими источниками реальности стала важнейшим направлением философского самосозидания немецкой культуры.

С вступлением в современную эпоху немецкое национальное государство органично переросло в сверхцивилизацию национальной культуры, поскольку нация воспринималась философами и художниками не только как социальная, но и как метафизическая сущность.

Концептуальную целостность политического аспекта мировоззренческих взглядов немецкой духовной элиты, логику ее эволюции в противостоянии окружающему миру, пожалуй, наиболее ярко отразил в своих научных трудах немецкий философ культуры, социолог и историк, политэконом Вернер Зомбарт (1863–1941).

Вера Зомбарта в немецкую духовную исключительность переросла в ходе Первой мировой войны в своего рода теоретическое обоснование немецкого духовного расизма. Зомбарт, ярый антикапиталист, обосновывая героическое военное противостояние Германии Западу в книге «Торгаши и герои» (*Händler und Helden*) (1915) [29] описал британский интеллектуальный тип следующим образом: Британцы были презренным «купеческим народом», с бездушным коммерческим духом и жадностью к прибыли, которую можно назвать гнусной; немцы же, напротив, были героями, призванными к великим делам и идеям. Эта идея Зомбарта была с энтузиазмом подхвачена Томасом Манном в его книге «*Betrachtungen eines Unpolitischen*» (1915–1918).

В победе Германии в Первой мировой войне, за исключением полдюжины европейцев-«космополитов», были уверены все ее интеллектуалы. Немецкие философы еврейского происхождения с энтузиазмом разделяли веру в «немецкую исключительность». Выдающийся мыслитель Эдмунд Гуссерль пишет из Гёттингена своему брату в Вену:

«Мобилизация совершалась достойным восхищения образом, с возвышенным сердцем видели, как уходили вдаль эти вновь и вновь формируемые молодежавшие великолепные полки. Что здесь только ни делается — эта готовность к жертвам

во всех народных кругах, эта уверенность, эта твердая воля победить или умереть <...> все это бесподобно. Эта Германия непобедима!» [21, с. 289, пер. автора].

Более того, еврейские интеллектуалы обосновывали духовное «родство» немцев и евреев Германии даже совпадением религиозных взглядов. Большие усилия предпринял в этом отношении один из основателей Марбургского неокантианства Герман Коэн (1842–1918). Его направленное против немецкого историка Генриха фон Трейчке (1834–1896) эссе «Исповедь в еврейском вопросе» — поразительный документ истории. В нем Коэн оправдывал требование равной интеграции немецких евреев и немецкой протестантской культуры, утверждая, что они «в своих религиозных движениях самым безошибочным образом присоединились к протестантскому типу религиозной культуры» — «во всех духовных вопросах религии мы думаем и чувствуем в протестантском духе» [7, с. 79, 93]. Он подчеркнул, что религиозное развитие современного либерального иудаизма, приверженного будущему социальному освобождению человечества, лежит «в русле исторической тенденции немецкого протестантизма» [7, с. 78].

«Неожиданное» поражение вызвало в обществе шок и полную растерянность интеллектуалов, сопоставимую с кризисом немецкой государственности в эпоху Наполеоновских войн сто лет назад. Сущность военного поражения Германии немецкий националист-консерватор до 1922 г. Манн объясняет через неделю после подписания 28 июня 1919 г. Версальского мирного договора как поражение немецкого народа в борьбе против Запада:

«...победа Англии-Америки закрепляет и завершает ход цивилизации, рационализации, утилизации Запада... Великая немецкая идея от Лютера (самое позднее от Лютера) до Бисмарка и Ницше опровергнута и обесцечена...»

ФИЛОСОФСКИЙ ПОИСК ПРЕОДОЛЕНИЯ КРИЗИСА В ГЕРМАНИИ ВЕЙМАРСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

После Ноябрьской революции 1918 г. и провозглашения Веймарской республики Германия вступила в период интенсивного поиска формы государственного устройства, в котором немецкое общество увидело бы выход из социально-политического кризиса и механизм ответа на внешнеполитический вызов. Основные тенденции эволюции такого поиска явились прямым продолжением мировоззренческих взглядов немецких интеллектуальных элит довоенной Вильгельмовской Германии. Веймарскую республику можно назвать по аналогии с Русской революцией властью переходного «Временного правительства». Веймарская демократия как-то выживала в ходе жесткой и жестокой конкуренции националистических политических движений, консолидировавшихся в Германии после Первой мировой войны в процессе консервативной революции.

Поколение, вернувшееся с Первой мировой войны, не хотело, не могло признать поражение Германии. Психологически война была для них не была завершена: Военное поражение не столько генерировало в нем новые по-

литические течения, сколько способствовало прежде всего радикализации политических течений, уже циркулировавших в Вильгельмовской Германии.

Большая часть молодого поколения интеллектуалов, опоздавшего родиться, чтобы занять свое место в окопах, также страдало от безысходности национального «унижения» и искало приложения своих духовных запросов в многочисленных националистических группировках, студенческих организациях, литературных объединениях. Немногие пытались объективно разобраться в причинах краха европейского гуманизма, вернуться к общеевропейским ценностям. Характерная черта молодого поколения — скепсис, потеря чувства божественного, религиозных ощущений, потребности их исканий, а для многих — еще и радикальное отрицание христианства.

Антиклерикализм как тенденция западной Европы в целом начинался с эпохи Возрождения. Однако в Германии он проявился как сущностное направление фундаментальной немецкой философской мысли. Семен Франк подметил специфически национально-немецкое отношение немецкой философии к религии:

«Вся немецкая философия после Гегеля, Шеллинга <...> страдает настоящим антирелигиозным комплексом: Шопенгауэр, Фейербах, Штирнер, Ницше, вплоть до Гартмана и Хайдеггера <...> Этот комплекс связан с религиозным дилетантизмом, незнанием и высокомерием, совершенно невероятным, учитывая немецкую основательность...» [5].

В Европе, идущей, говоря словами Н. Бердяева в Новое Средневековье, особый немецкий путь в Европе — это богоборчество, атеизм, трансформировавшийся в радикальное неоязычество.

Подобно временам Фихте, положение Германии и оценка духовного состояния немецкого общества как краха особого немецкого пути в Европе было глубоко осознано прежде всего также философами. Ставший в Университете Фрайбурга (Брайсгау) с 1916 г. преемником одного из столпов Баденской школы неокантианства Генриха Риккерта (1863–1936) Э. Гуссерль сформулировал ее одним из первых:

«Дело теперь не в спасении политического будущего Германии... С этим все кончено, и никто не надеется здесь даже на самое малое — спасение немецкой нации от полного физического и вместе с тем морального обнищания... Леденящее развитие болезни немецкой души <...> порождает все новые приступы отчаяния... Эта война, наиболее всеохватывающее и глубочайшее грехопадение человечества во всей его обозримой истории, обнажила все господствующие идеи в их неясности и неподлинности, несказанную не только моральную и религиозную, но и философскую нищету человечества» * [20, с. 5].

Через год Гуссерль первым поставил и экзистенциальный вопрос о послевоенном национальном бытии: «Кто спасет немецкий народ в его подлинном бытии? <...> Кто сохранит непрерывность немецкого духовного развития?» [20, с. 6].

* Письмо Беллу от июля 1919. Винтроп Пикарт Белл (1885–1965) — в 1911–1914 гг. ученик Гуссерля в Геттингене, защитил под его руководством диссертацию.

Философская школа Э. Гуссерля во Фрайбургском университете стала, пожалуй, одним из главных центров генерации и кристаллизации новых идей, сыгравших важную роль в преемственности немецкой послевоенной философии.

НОВОЕ ФИЛОСОФСКОЕ НАЧАЛО ВО ФРАЙБУРГЕ

На философском семинаре Э. Гуссерля во Фрайбурге в лице персонального ассистента Гуссерля с 1920 по 1923 г. философа Мартина Хайдеггера и ищущего приложения сил Х.-Г. Гадамера встретились два поколения. После получения докторской степени в Марбурге Гадамер ищет новое направление для своей габилитации. Он возлагает большие надежды на Хайдеггера, но первое впечатление от встречи с ассистентом Гуссерля было для него шокирующим: «... совершенное потрясение от слишком ранней самоуверенности», — вспоминает Гадамер в книге «Философские учебные годы» [12, с. 23].

Превосходство Хайдеггера-мыслителя вызвало в нем глубокую неуверенность в себе. Однако в интервью философу В. С. Малахову Гадамер рассказал, что «Хайдеггер не был особенно культивированным читателем <...> вышел из провинции, из Констанца» [2].

В другом интервью (философу В. В. Миронову) Гадамер говорил о тех ограничениях, которые католическая семья и жесткое воспитание наложили на личность Хайдеггера [1]. Присутствие же русских философов на семинаре Э. Гуссерля значительно расширяло его культурный горизонт, способствовало, по-видимому, неформальной атмосфере общения. Фрайбург стал началом как дружеских, так и научных контактов его участников.

Степун переехал из Берлина во Фрайбург после высылки из Советской России в 1922 г. уже в следующем году. Посещал в 1923–25 гг. семинар Гуссерля. С Гуссерлем Степун давно контактировал как с соучредителем журнала «Логос», а на его семинаре познакомился с философами Гельмутом Плеснером, М. Хайдеггером, Хансом-Георгом Гадамером и Дмитрием Чижевским, который как раз поступил учиться во Фрайбургский университет. С находившимся в это время во Фрайбурге до приглашения в 1924 г. в Дрезденскую Высшую школу философом и теологом Рихардом Кронером (1884–1974) Степун был в дружеских отношениях также еще со времени учебы в Гейдельберге (1903–1910). При поддержке последнего и с рекомендательным письмом Гуссерля Степун также перебирается в 1926 г. в Дрезденскую Высшую школу, где и внесет значительный вклад в преподавании социологии.

Гадамер поддерживал в дальнейшем дружеские отношения как со Степуном (они нередко встречались на конференциях, а Гадамер часто присутствовал на его докладах), так и с Чижевским. Чижевский входил в Гейдельберге в самое тесное окружение Х. Г. Гадамера, который поражался энциклопедическим знаниям последнего и, по сути, сделал возможной его академическую карьеру в Германии после 1945 г.

Следует, однако, подчеркнуть, что ни русские политические, ни философские взгляды русских эмигрантов не представляли для большинства немецкой

политической и научной элиты научного интереса (Гадамер не был в этом отношении исключением; см. [2]), за исключением небольшого круга религиозных философов, таких как Бердяев, и культурные элиты, продолжавшей высоко ценить русскую литературу (Толстого, Достоевского, Чехова), раскрывавшую такой отличный от Запада Русский мир. Главной причиной интереса, «советофилии» немецких философов и политических элит, было антизападничество, антикапитализм Советской России. Именно этот интерес к социально-политическим процессам в России способствовал быстрому восстановлению довоенных контактов русских интеллектуалов-изгнанников в Германии.

МИСТИЧЕСКАЯ ВЕРА ХАЙДЕГГЕРА В ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ГЕРМАНИИ

Хайдеггер, как никто другой, является великим продолжателем основ и традиций немецкой философии, без которой немислима современная Европа. Утверждение Гегеля о том, что философия — это время, схваченное в мысли, совершенно справедливо в отношении Хайдеггера: он — духовный выразитель послевоенной интеллектуальной аристократии Германии, толкователь ее неизбежной судьбы, хозяин своего времени — мастер Германии (см. [28]).

В своих философских рассуждениях он как будто давал ответ на вопрос не прошедшего Первую мировую войну молодого поколения студентов, пережившего поражение Германии, о том, что может означать жизнь. Но прежде всего это был ответ себе (военному поколению) на вопрос «что есть завтра Германии?». Если «философия есть свое время, запечатленное в мысли», то какой путь указывает философия Хайдеггера межвоенному и военному поколению в Германии?

Важной позицией Хайдеггера-философа была враждебность современной вере в науку, из-за которой уже потерян контакт с миром, каким он действительно является сам по себе, и за реальное принимается только то, что может быть научно объяснено. Хайдеггер отвергает любые попытки создать смысл бытия с помощью культуры: все истины, по Хайдеггеру, историчны и не переживают своего времени, нет ничего, за что человек мог бы держаться: нет ни объективных ориентиров, ни этики, ни стабильности, кроме как в самом человеке. В качестве выхода ранний Хайдеггер предлагает радикальную критику языка, в котором современные слои языковых искажений снимаются до тех пор, пока мы снова не столкнемся с онтологическим фундаментом «мира жизни», который, как кажется, остался нетронутым.

Человеку (в соответствии с идеей Хайдеггера о сущности бытия) противостоит только небытие, и он может (должен) вырваться из «скуки» (небытия), увеличив интенсивность своего существования. Человек — это то, что он делает из жизни. Он сам придает ей смысл, который, по Хайдеггеру, есть «бег к смерти», обращенный к «ничто».

«Остаются лишь несколько моментов великой интенсивности. Больше не следует скрывать от себя, что высшую форму бытия можно проследить лишь

в очень немногих и редких моментах длительности существования между жизнью и смертью, что человек существует на пике своих возможностей лишь в очень немногие моменты» [28, с. 216].

Хайдеггер призывает к «дерзновенному существованию». Это не смелость творить зло — неистовая жажда воинственного, анархического и авантюрного аморализма у Эрнста Юнгера [23]. Для Хайдеггера — это «мужество стремления в ничто».

Рост интенсивности (бытия) требует смелости и дерзости. Дерзновенное бытие — необходимое условие интенсивности. Самость — это интенсивность, и ничто иное. «Самость бытия не является ни пустым названием, ни придуманной идеей» [19, с. 292].

Индивидуальное бытие само по себе имеет смысл только в силу этнической принадлежности человека, которую Хайдеггер постулирует как народную общность. В своем главном философском труде «Бытие и время» Хайдеггер так «конструирует» индивидуальное бытие, отвечая на вопрос, что означает «судьбоносное существование» индивидуума:

«Но если судьбоносное существование как бытие-в-мире существует по существу в бытии с другими, то его свершение есть *со-бытие* (выделено автором) и определяется как рок» [19, с. 385].

Согласно Хайдеггеру, таким образом, то, что происходит, и индивидуально и коллективно предопределено духовной общностью народа. Отсюда его следующий вывод о том, что в бытии проявляется только свобода судьбы: «Сила судьбы впервые становится свободной в *со-общении* и в борьбе. Полное осуществление “бытия” составляет единство судьбоносного рока бытия вместе с его “поколением”» [19]. Таким образом, центральными понятиями становятся борьба и поколение: поколение самоосуществляется в своей борьбе. Осознание времени как предопределения судьбы есть путь героического существования немцев, указанный Хайдеггером: «Этим мы обозначаем происходящее в общности, в народе» [19].

Вслед за Фихте философскими обращениями к народу в кризисную эпоху Хайдеггер объективно предписал дальнейший «особый» путь немецкого народа в истории и за шесть лет подготовил почву для национал-социализма и власти Адольфа Гитлера, приход которого он описывает как наступление «мирового часа» для героического «народа».

Хайдеггер не вступал в диалог с молодым поколением — он заклинал его демоническим вторжением своей веры. Его философские выступления производили мощное воздействие во время послевоенной духовной депрессии в Германии. Его лекции были переполнены. Один из студентов, Генрих Виганд Петцет, рассказывал о лекции Хайдеггера в 1929 году «Что такое метафизика?» так:

«Словно огромная молния расколола темное, пасмурное небо <...> вещи мира открылись в почти болезненной яркости <...> речь шла не о “системе”, а о существовании <...> Я потерял дар речи, когда покинул аудиторию. Я чувствовал себя так, как будто на мгновение заглянул на дно мира...» [26].

В большой лекции по метафизике 1929/1930 годов Хайдеггер раскрыл свою метафизику рождения философии бытия из небытия скуки:

«Если муки нашего существования несмотря на все трудности отсутствуют, если отсутствует тайна, то наша первая задача — обрести для человека ту основу и то измерение, в котором он вновь встречается с чем-то вроде тайны своего существования. Совершенно нормально, что это требование и усилие приблизиться к нему заставляет сегодняшнего нормального человека и буржуа беспокоиться и, возможно, у него станет темно под глазами, так что он будет судорожно цепляться за своих идолов. Было бы заблуждением желать иного. Мы должны сначала снова призвать того, кто способен утратить наше бытие» [17, с. 255].

Этот призыв Хайдеггера — как мы знаем — был услышан, даже если в 1929/1930 гг. он еще не относился к Гитлеру. Хайдеггер «узаконил» и «зарядил» нацистский режим всем пафосом и силой своей философии.

Если следовать «Ректорской речи» Хайдеггера, то в 1933 г. он ощутил себя пророком: немецкий народ осмелился, совершив революцию — захват власти национал-социалистами в 1933 г., — шагнуть далеко в неизвестность. Народ осмелился придать смысл бессмысленному. Мистицизм национального сообщества занял место философского романтизма. Выступая в начале 1934 г. перед рабочими, он сказал: «Каждый рабочий в нашей стране должен знать, зачем и для чего он здесь. Только так человек станет частью национального целого и судьбы нации» [28, с. 294]. В ноябре 1933 г. он обратился к студентам в Тюбингене: «Но тот, кто борется, работает. Он обретает полноту существования и становится «совладельцем правды народа в государстве» [28, с. 95].

Хайдеггер хотел возглавить национал-социалистическую «революцию», указать ей путь, увлечь за собой. Философия должна — по его словам — «властвовать над своим временем». Как Платон у сиракузского тирана Диониса, он хотел использовать государственную власть, чтобы сыграть свою роль в провозглашенной им национальной революции.

Реально существовавший национал-социализм не приобрел характер желаемой им «немецкой революции», но войну для Германии он считал необходимостью и не изменял этого мнения. Любой, кто исследует волю немцев к обороне, волю продержаться до последней, не имеющей никакого военного смысла битвы в и вокруг Берлина, может понять ее только через категорический императив Хайдеггера немцам. Бытие как бег вперед навстречу смерти было не просто рассуждением философа о судьбе Германии, — следуя его призыву, следующее поколение отправилось в очередную битву (бойню).

Перед бездной небытия — перед предсказуемой катастрофой надвигающейся, предсказуемой гибели — следует сохранять самообладание, и целое поколение выполнило ими самими выбранную концепцию бытия: уйти в ничто, сгореть в свете истории.

Членство в НСДАП — несмотря на слухи об обратном — Хайдеггер сохранил до конца Третьего рейха. В разгар войны на вопрос о смысловом содержании жертв он сказал следующее: важен не моральный характер ситуации в целом, а сущностное исполнение жизни — «поза (образ поведения)», которую человек принимает [28, с. 366]. Под «образом поведения» индивида

Хайдеггер подразумевает позицию всего народа. В одной из лекций 1943 г. он проповедует: «Планета в огне. Природа человека вышла из колеи. Только от немцев, при условии, что они найдут и сохранят “немецкое”, может исходить всемирно-историческая способность прийти в себя» [17, с. 123].

Хайдеггер был также фактическим основателем современной герменевтики не как (формального) инструмента истолкования в философии, а как (революционного) способа мышления, позволяющего философу проникнуть к «самим вещам».

Ранние фрайбургские лекции Хайдеггера летнего семестра 1923 г. на тему «Герменевтика фактичности» [18] являются вплоть до публикации «Бытие и время» (1926) началом его легендарной репутации. Профессора философии последующих десятилетий сидели, как юные студенты, и были очарованы рождением нового направления философской мысли. Ханна Арендт вспоминала о начале 1920-х гг.: «Это было не более чем имя, но это имя распространилось по всей Германии, как слух о тайном короле» [6].

В своей онтологии Хайдеггер раскрыл, что человеческое существование «всегда уже» понимает свое бытие, являясь «герменевтикой фактичности», и показал, как философия может вернуться к «самим вещам», как читать Аристотеля и греков как современников. Возвращение к скрытым «самим по себе вещам» есть, по Хайдеггеру, преодоление идеализма сознания современной эпохи, который с его фокусом на самосознании и идее метода потерял контакт с живыми людьми в совместно разделяемом мире.

Практическая немецкая философия со времен Фихте носила двойственный характер. Фихте стремился философски сконструировать немецкую национальную идеологию, соединяя ее с общеевропейским культурным наследием. Хайдеггер однозначен в традиции исключительности немецкой философии. В античном наследии он выделял и «положительно» истолковывал только то, что немецкая философия видела своим духовным основанием. Особое внимание он уделял, например, досократикам. Хайдеггера занимал вопрос о том, каким был изначальный опыт истины, сформулированный ранними греческими мыслителями и поэтами. Поворот в греческой мысли, в результате которого появилась метафизика Платона и Аристотеля, привел его к мрачному диагнозу судьбы европейской культуры как истории обреченности. (Этот аспект сближает его со Шпенглером).

Ханс-Георг Гадамер перенял Герменевтический проект Хайдеггера во Фрайбурге в 1923 г., и в его диссертации 1929 г. уже содержались все основания герменевтического поворота онтологии в пространстве языка, который будет двигать Гадамером всю его научную жизнь. Гадамер разделяет с Хайдеггером понимание непреходящей актуальности греческой философии, которая не является историческим, просто прошедшим феноменом. Это гораздо большее: это задающий масштабы корень европейской культуры, которому она обязана своей жизнеспособностью, о чем свидетельствуют бесчисленные возрождения с конца античности, а также то огромное очарование, которое античная мысль оказывает на современную философию.

И после 1945 г. он долгое время полностью стоял в тени Хайдеггера как философа, и ему понадобились еще три десятилетия для завершения в 1960 г.

главного труда «Истина и метод»: у него всегда было «проклятое чувство, что Хайдеггер смотрит на него поверх его плеча». Поэтому настоящая «Дискуссия» между ними началась только в начале 1980-х гг. (после смерти последнего) и поэтому приобрела в его работах форму ретроспективы.

Г. Х. ГАДАМЕР — ЕВРОПЕЙСКИЙ РЕСТАВРАТОР НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЗАПАДНОЙ ГЕРМАНИИ

После Второй мировой войны немецкие философы не смогли *напрямую* опираться на дискредитировавшие себя национальные традиции. Для этого было необходимо сначала преодолеть культурно-исторический разрыв. Развивая философский инструмент для культурно-исторического объяснения катастроф XX-го в., Гадамер был, пожалуй, единственный философ, кому посредством своего нового философского метода удалось интегрировать (вернуть) традиции и идеи немецкой философии в русло европейского Просвещения, не будучи его сторонником.

Ему было нелегко вступить в беспроблемные отношения с недавним прошлым национал-социализма, так как его личный диалог с прошлым требовал оправдания действий на службе национал-социализма, определения меры своей вины за совершенные Германией преступления. В конце концов, это была не случайность немецкой истории, а естественное развитие традиций немецкой национальной общности, стремившейся оторваться от Запада.

Однако Гадамер стал дуаиеном современной немецкой философии прежде всего потому, что своей личностью и своей философией он исполнял самое горячее желание немцев после двенадцати лет фатальной судьбы в эпицентре «немецкой исключительности» и оппозиции всему миру вернуться к «нормальной жизни» и, соответственно, быть принятыми обратно в Европейское сообщество и вернуть себе законное место в мировой культуре в качестве «нации философов».

Эта духовная атмосфера Западной Германии поддерживалась политикой правительства Аденауэра, который был ярким противником единой Германии, чтобы суметь представить Западную Германию жертвой агрессии СССР.

После 1945 г. «денацификация немецкой философии» практически не состоялась. На учредительном съезде Всеобщего философского общества в Бремене в 1950 г. более половины присутствующих профессоров философии были бывшими членами НСДАП [27]. Почти все формально или по существу обвинявшиеся философы либо вернулись в университет, либо с почетом ушли на пенсию, самое позднее в 1951 г. Среди тех, кто продолжил преподавать и обучать, — такие как «теоретик расы» Оскар Беккер или Эрих Ротхаккер. Эти двое были руководителями докторской диссертации Юргена Хабермаса. При этом лишь очень немногие из изгнанных при нацизме вернулись. На фоне профессоров философии, бывших членами НСДАП и вновь занявших университетские кафедры, Хайдеггер, доступ которому во Фрайбургский университет был закрыт, может показаться как бы «жертвой»: в своем написанном по просьбе французской администрации экспертном заключении

Ясперс советует на несколько лет исключить Хайдеггера из преподавательской деятельности и не подвергать «сегодняшнюю почти внутренне не сопротивляющуюся молодежь» его «педагогическому воздействию» до тех пор, пока в Хайдеггере не произойдет «подлинное возрождение», которое должно проявиться и в его творчестве [22].

Как и подавляющее большинство университетских профессоров, Гадамер лояльно относился к нацистскому режиму. В его работах нет и следа открытого сопротивления или неприятия национал-социалистических идей. Он быстро адаптировался к их новым требованиям и условиям. 11 ноября 1933 г. Гадамер, как и многие другие, подписал декларацию о верности профессоров немецких университетов Адольфу Гитлеру и национал-социалистическому государству. В октябре 1935 г. он добровольно принял участие в сборе преподавателей нацистского объединения преподавателей. Во время Второй мировой войны Гадамер был участником нацистского проекта «Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften» («Военные усилия гуманитарных наук»).

Но, в соответствии со своим осторожным, осмотрительным и выжидательным характером, следуя советам еврейских друзей в Марбурге, Карла Лёвита (1897–1973), Якоба Кляйна (1899–1978) и Эриха Франка (1883–1949), он держался в тени, избегая решений, которые могли бы скомпрометировать его в политическом плане.

Оппортунизм его деятельности был им всегда очень тщательно продуман — он слыл политически безупречным. «Почему?» Гадамер объяснял просто:

«Я был более искусен. Другим приходилось идти на уступки, потому что иначе они не могли пробиться. Мне не пришлось этого делать. Мастерство заключалось в том, чтобы продолжать воспринимать тех, кто был нацистом, но настоящими, здравомыслящими учеными, всерьез, как коллег, избегая, конечно, политических дискуссий» [15, с. 91].

Один пример. В январе 1934 г. Гадамер прочитал лекцию о Платоне и поэтах в Марбурге. Интерпретируя полемику Платона против поэтов и софистов, замечая, что Платон сам сжег свои юношеские стихи, Гадамер открыто намекает на сжигание книг, цензуру и преследование критически настроенных интеллектуалов при национал-социализме. Однако Гадамер при этом «просвещает» литературно образованную аудиторию, что «изгнание поэтов как решение в контексте основания государства» [25, с. 53] есть «радикальный отказ от существующего государства» [25, с. 47], что этот акт направлен на установление нового государственного этоса и нового отношения к государству, чтобы заменить устаревшее государство «государством хранителей» [25, с. 266].

Выступая «критически», Гадамер, однако, ни словом не напоминает гуманистически образованным людям, что платоновский акт построения нового государства — директивно контролируемого социума одна — достойное сопротивление «акции против негерманского духа» тоталитарного режима, провозглашенной в мае 1933 г.

Свою нравственную целостность во времена национал-социализма для будущих поколений читателей Гадамер нашел для себя в «герменевтическом» оправдании «порывов и скоплений бессознательного», то есть, своего бес-

сознательного! А интерпретацию досадных человеческих ошибок и слабостей он сделал одной из теоретических опор своей герменевтики (то есть инструментом понимания бытия!): «истина», наряду с «разумом», «зависит от наших исторических условий настолько, что они не в состоянии сами себя довести до конца» [25, с. 219]. Уместный «предрассудок» становится теоретической категорией с высшими посвящениями, особенно подходящей для использования «сбившимися с пути» интеллектуалами. Цель его саморефлексий — оправдание политической несвободы на своей службе национал-социализму доказательством своей (внутренней) интеллектуальной «свободы». Его герменевтические рассуждения о действительности вытесняют проблему ответственности вопросом понимания — главный столп его философского метода.

Особенность его интерпретации реальности в текстах в том, что (будь то национал-социализм или любые другие отношения между людьми) она всегда предстает как некий результат деятельности, инспирируемой в сознании читателя. Революционным в подходе Гадамера является прежде всего этот всегда присутствующий скрытый намек на подтекст, который он приписывает каждому высказыванию в тексте: «По правде говоря, понять текст можно, только поняв вопрос, на который он отвечает» [11, с. 352].

Его диалог с другим, с читателем, конструируемый в пространстве языка, близок литературной технике самопредставления Степуна в автобиографических произведениях. В этом отношении также можно отметить и сходство психотипа Гадамера и Степуна: объясняя эпоху, существенное место Гадамер уделяет самопредставлению-самооправданию, умело используя как умалчивание, так и блестяще применяя свою герменевтическую философию в истолковании мотивов и фактов.

Каким образом «возрождение и укрепление» гуманитарных наук после падения национал-социалистической Германии обязано достижениям Гадамера-философа?

Х. Г. Гадамер стал важным философским интерпретатором немецкого национального краха, поскольку был оптимально подготовлен к этой роли как своей предыдущей академической карьерой, так и психологическим типом наблюдателя.

Стремясь вернуть Германию к общеевропейской традиции, Гадамер формулирует решающие базовые требования для этого:

«знание античности и осознание того, насколько наше мышление сформировано христианской традицией. В то же время они являются обоснованным запросом к философствующему человеку и критериями интеллектуально ответственной жизни сегодня» [13].

Однако следует подчеркнуть, что Гадамер-философ сумел выполнить задачу «спасения» немецкой философии также благодаря тому обстоятельству, что Гадамер-протестант и прагматик рассматривал философские вопросы практически вне теологии, христианства и религии как таковой. Более того, религия для Гадамера не является в первую очередь или даже исключительно христианской верой. На вопрос Риккардо Доттори о том, что такое религиозное чувство, Гадамер отвечает витиевато:

«Неизбежный для нас вопрос, возможно, надежда, но скорее задача, которая объединяет нас всех в нашем взаимопонимании. Эта высшая этическая задача не может быть отделена от задачи подвергнуть сомнению и понять наше собственное существование» [14, с. 153].

ПРОТИВОСТОЯНИЕ Ф. А. СТЕПУНА И Х. Г. ГАДАМЕРА

Размышления Степуна-философа о России были для немецких научных кругов не предметом дискуссионного диалога, а политически неактуальной информацией, поэтому и его религиозно-философские произведения, в которых объяснялось, что возрождению Европы возможно лишь с укреплением христианства, публиковались в Германии только в католическом журнале «Хохланд» [см. 3].

Степун резко критиковал поиски немецкими теологами обеих конфессий культурного идеала человека в его «национальной стихии», а социальных философов за поиски вне христианства, считая их утопической идеей, которые, по его убеждению, привели к историческому краху. И его письменные контакты с Гадамером отражают эту полемику.

Пример. Гадамер и Чижевский, который по настоятельной рекомендации первого был принят в члены Гейдельбергской академии наук по предмету «философия» в 1962 г., в том же году выступили инициаторами возрождения Общества Гегеля. Степун, очевидно, получил приглашение Гадамера с предложением выступить с докладом на посвященной этому событию конференции в Гейдельберге.

В ответном письме Гадамеру от 20 апреля 1962 г. Ф. Степун сообщает:

«Дорогой господин Гадамер, большое спасибо за любезное предложение выступить с докладом о возрождении гегельянства на конференции, которая должна обновить гегельянское общество. К сожалению, для меня это совершенно невозможно. Во-первых, потому что поворот к гегельянству, как Вы сами пишете, проявился только тогда, когда я уже был в Москве. Во-вторых, я никогда глубоко не занимался ни Гегелем, ни другими великими немецкими идеалистами. Это связано со всей моей философской позицией. Мне всегда доставляло большое удовольствие, что Кант объявил абсолютом — ошибочно описанный как вещь в себе — недоступным для теоретического познания. Я всегда интерпретировал это как способ зарезервировать теоретически неосветимое трансцендентное пространство для перехода теоретического знания в религиозную веру. Последнее, что я сделал в Гейдельберге, было связано с появлением феноменологии Гуссерля. Некоторое время я был председателем студенческого кружка Гуссерля, что также не было моим реальным путем. От Канта я перешел к романтизму, а затем к мистицизму: Майстер Эккарт, Якоб Бёме и мистики Восточной церкви.

Мои первые две работы, появившиеся в “Логосе” — первоначально сделанные как доклады на семинарах, — назывались “Трагедия творчества” (Шлегель) и “Трагедия мистического сознания” (формальный анализ структур образов и символов в “Часослове” Рильке). Но поскольку я очень заинтересован в конференции и поскольку Рихард Кронер также будет там, я определенно хочу при-

ехать в Гейдельберг на эти дни. Возможно, я могу связаться с Вами в свое время и попросить Вас забронировать хорошенькую комнату.

С сердечнейшими пожеланиями Вам и Вашей жене всегда Ваш*.

Письмо представляет большой интерес, так как вызывает удивление детальное изложение Степуном в 1962 г. философской позиции с экскурсом в историю ее становления в годы учебы в Гейдельберге (1903–1910).

Ретроспективное описание, начинающееся рассуждениями об абсолюте у Канта, заведомо известными адресату мировоззренческих взглядов Степуна, для формально необходимого ответа Гадамеру на приглашение на конференцию явно избыточно информативно, что не случайно.

Выше указывалось на отсутствие у Гадамера явного религиозного чувства и религиозных аспектов в философском творчестве. Его речь по случаю получения звания почетного доктора протестантского теологического факультета в Тюбингене называлась «Набожность “Сократова незнания”». Его интерпретация диалога Платона «Евтифрон» завершается утверждением, что благочестивая и богоугодная жизнь не состоит в том, чтобы знать все и вся о Боге и стремиться постичь его. Напротив, что «истинная человеческая мудрость состоит в том, чтобы осознать незнание в необходимости познания блага». Боги, говорит Гадамер, ссылаясь на «Симпозиум» Платона, не философствуют, потому что боги в конечном счете знают — только мы, люди, ищем знания и мудрости [16, с. 108]. С точки зрения христианского богословия, сведение Гадамером цели человеческого познания добра к устранению незнания является богоборчеством, поскольку игнорирует трансцендентную причину творения, то есть Бога. Его рационалистическая конструкция этики в духе европейского Просвещения отрицает экзистенцию иррационального, трансцендентного бытия и тем самым мистическое основание немецкой философии. Философия Гадамера определялась хайдеггеровским вопросом о бытии, но в своем анализе существования как понимания самого себя он полностью расходится с Хайдеггером-мистиком.

Не упоминает Гадамер при этом и предшественника Гуссерля во Фрайбургском университете Генриха Риккерта (1863–1936), который утверждал, что философские проблемы — это аксиологические проблемы, что цель философии — найти единый принцип, смысл и сущность которого раскрывается в системе ценностей. Г. Риккерт подчеркивал, что речь идет не только о том, чтобы определить, как выглядит мир в действительности, но и о том, какие ценности придают ему смысл, поскольку философия — это наука о целостном человеке и его отношении к миру. Г. Риккерт заключает, что мир не может быть предметом познания в силу своей иррациональности, и процесс, делающий возможным его относительное познание, определяется трансцендентальной необходимостью, заставляющей человека утверждать или отрицать что-либо по отношению к объекту, вынося оценочное суждение. Риккерт настаивает на примате этически ориентированного практического разума над познавательно ориентированным теоретическим разумом.

* Письмо было обнаружено автором в совместной работе с Е. Штейнберг в Архиве редких книг и рукописей библиотеки Байнеке в Йельском университете в 2018 г.: Fedor Stepan papers Gen Mss 172 Box 12, folder 384 Gadamer, H.-G. / 1945–62. Пер. С. Новожилов.

Своей философской герменевтикой, которая зиждется на поиске ответа на вопрос «Как возможно понимание?», Гадамер не мог ответить на вопрос, где находятся иррациональные корни истории, как стал возможен этот катастрофический срыв немцев. После 1945 г. он с трудом попытался свести ответ к порождающему, пожалуй, комплекс неполноценности, вопросу о том, когда немецкая философская традиция стала сомнительной и что пошло не так в немецкой духовной истории. В своих поисках он сосредоточился на периоде быстрой трансформации немецкого общества — на поколении после Фихте — и остановился на имени Карла Иммерманна.

Карл Иммерманн (1796–1840), немецкий юрист, писатель, литературный критик и драматург. Во время учебы он участвовал в войне против Наполеона в качестве добровольца, сражаясь при Линьи, Ватерлоо и Париже. Его литературное творчество отразило стремительные политические и социальные изменения, последовавшие за Освободительными войнами, и крушение романтических идеалов его поколения.

Противоречивый характер эпохи, похоже, отражает столкновение революционных и консервативных импульсов в характере Иммермана. «Когда Иммерман говорил о духовных интересах, он был революционером; когда же он обращался к политической ситуации в Германии, он был прусским чиновником и бывшим волонтером», — писал о нем его товарищ Карл Гуцков. Со следующей французской (июльской) революцией, пишет Иммерманн в своих «Меморабилиях», «критика, скептицизм и материализм проникли во все умы». Поэтому самый значительный роман Иммермана «Эпигоны» (1836) — новый жанр современного романа в Германии — молодой Энгельс назвал «похоронным гимном» ушедшего поколения.

Два сочинения о творчестве Иммермана Гадамер написал в 1949 г. и опубликовал в: *Neue Rdsch.* 60, 1949, и *еще раз* в: *Kleine Schrr.* II, 1967; о романе И. «Эпигоны» — в: *Auf gespaltenem Pfad, Festschr. f. M. Susman*, 1964, *снова* в: *Kleine Schrr.* II, 1967.

Как автор переходной эпохи, Иммерманн стоял между временем Гете, романтизмом и реализмом, смена которых была обусловлена не прогрессом, линейной эволюцией нового общества, а вымиранием предыдущего поколения. Литературно отразить психологическую глубину этого перелома было Иммерману не под силу. Его произведения «не вполне проникли в Европу», — заметил Томас Манн.

Придя, очевидно, к выводу, что в немецкой литературе просто не было эпического романа всеевропейской значимости, Гадамер отправил перед публикацией свои исследования об Иммермане Степуна с просьбой ответить на вопрос, почему немецкая литература не породила писателей такого масштаба.

Автор данной статьи обнаружил несколько лет назад в Немецком литературном архиве в Марбахе еще не опубликованное и неизвестное русскому кругу ответное письмо Степуна Гадамеру (перевод автора).

ПИСЬМО СТЕПУНА ГАДАМЕРУ

Проф. Д-р Федор Степун
Мюнхен 27
Мауеркирхерштрассе 52

Мюнхен, 9-е января 1949

Дорогой господин Гадамер,

оба посланные мне сочинения о Карле Иммермане я прочитал тотчас по получении. Поэтому сегодня они не совсем присутствуют для меня. Но так как Вы просите их возвращение с обратной почтой, то у меня нет времени пролистать их еще раз. Итак я пишу по несколько темной памяти и должен просить извинения, если я возможно скажу вещи, которые окажутся не вполне верными. Прежде всего я должен поблагодарить Вас сердечно за посредничество в знакомстве с писателем, о котором я искренне говоря знал не больше чем его имя. Непосредственный результат сочинений есть желание познакомиться с Иммерманом ближе. Я уже давно не занимаюсь проблемами немецкого идеализма. Для меня лично это пейзаж, который как-то лежит позади меня. Но так как я долго бродил по этому ландшафту, то каждый взгляд, который я иногда бросаю на него, стимулирует меня снова и снова. Если я задаюсь вопросом, в чем заключается настоящий недуг всех концепций и творений Иммермана, то сегодня я могу дать ответ только с моей сегодняшней точки зрения; он заключается в смешении христианского существования с христианством как философией, обусловленной эпохой, или даже мировоззрением. Только подняв христианство над всей историей, можно из силы его христианской жизни и веры соединить исторический мир с исполненным единством или единой полнотой. Если Иммерман постоянно вынужден искать изначальное единство Бога и мира, посюстороннего и потустороннего, античного и средневекового, художника и пророка, то ясно, что он никогда не сможет найти их. Я верю, что среди всех противоположностей, которые мы должны думать, противоположность изначального единого и покинутого единства является самой непримиримой из всех. От этой непримиримости, в конце концов, потерпели крах все идеалистические концепции, насколько они стремились к метафизике и не отказались от нее. Я уже давно нахожусь на стадии самой абсолютной неспособности серьезно воспринимать метафизическую систему, если только не осознаю ее как концептуальное описание конкретной экзистенциальной ситуации моего «я», моего народа или моей эпохи.

Может быть, я могу продиктовать вам место из 2-го тома моих воспоминаний, который недавно появился:

«Священник служил мессу с искренним благочестием и провозгласил, непоколебленный войной, в убежденном тоне: “ибо благ Бог и любящ к людям”. В субъективно мистическом настроении, которое владело мною со времени смерти моей первой жены, я еще не мог справиться с простым и в то же время полным христианским Смыслом этих слов. Бог казался мне тогда скорее гениальным сочинителем глубокомысленной мировой Трагедии, чем в качестве доброго отца людей; Христос скорее протагонистом Хора страдающих тварей, чем Единородный сын Божий и мой Спаситель.

В этом духовном состоянии я годами с помощью немецких мистиков, Шеллингов и античной трагедии стремился понять христианство в смысле религиозно-символического воплощения необъяснимых Глубин мировой истории. Сегодня мне без остатка ясно, что все эти усилия были напрасны, сегодня я знаю, что истинная христианская философия должна быть достигнута только на основе безусловного отказа от философствующего христианства».

Столько об основополагающих недугах всего немецкого идеализма, которые вы сделали мне ясными на примере Иммермана. Что-то еще меня заинтересовало при чтении. Меня уже давно мучает проблема разницы между поэтом, можно также сказать художником, так как каждый истинный художник есть в конце концов также поэт, и писателем. Я ни в коем случае не думаю о писателе как о незначительном. Величайший из всех писателей, который, однако, не является первозданным художником, это, пожалуй, Стендаль (я недавно прочитал снова «Черное и Красное», очень серьезно проверил себя и все же снова пришел к выводу, что он совсем иной, чем Бальзак, Флобер или Толстой). Одним из величайших современных писателей является Ромен Роллан. Я считаю, что 80% современной романной литературы приносится на рынок не художниками, а писателями. Иммерман кажется мне после цитат, которые Вы приводите, явным писателем. Формы, в которых писатели могут достичь наибольшего успеха, это эссе, дневники, воспоминания, критические по отношению ко времени комментарии и т. д. Естественно, во вторую очередь (подчеркнуто от руки Степуном. — *Прим. перев.*) писатели могут быть также Поэтами. Их отдельные страницы коснутся нас как истинная поэзия, но в центре и потому в целом им не удается созидательный акт, рождение. Расследовали ли Вы уже эту проблему, и в каком направлении Вам видится решение. {?} Для того, чтобы связать сказанное с первым кругом проблем, я бы сказал: каждый Поэт живет из изначального единства, каждый писатель терзается единством противоречий. Поэтому в каждом Поэте есть что-то Женское, Детское, Наивное и Верящее. Каждый писатель растет с глубиной своего отражения, с глубиной своего душевного напряжения и, как правило, с высотой своего образования.

Я пишу гораздо больше, чем я хотел, и потому спешу к концу. Вы приходите к разговору об известной проблеме, почему немецкий Роман не занимает такого ранга как английский, французский и русский. Правильного ответа я у Вас не нашел. Похоже, что немецкие романы выросли под влиянием воспитательного романа Гете и отсюда объясняется их своеобразие. Я не знаю, правильно ли я вижу, но мне кажется, что категория романа предполагает два дарования, оба из которых не являются самыми значительными среди немецких индивидуумов. Во-первых, талант к пластике и, во-вторых, к внутреннему превращению, если хотите, к актерству. Когда великий писатель-романист или даже новеллист, в конце концов, это то же самое, мне что-то рассказывает, — а я слышал рассказы всех значительных современных русских, — то он, собственно, что-то проигрывает передо мной. Образы, которые он хочет описать, входят в него и превращают его внутренне и внешне. Но у русских эту способность имеют не только художники, но и в большей или меньшей массе почти все одаренные люди. Я живу в Германии уже скоро 30 лет, знаю много людей, могу живо вспомнить самые глубокие разговоры, но вряд ли

сверхпластические стереоскопические описания, которые у меня связаны с именами Бунина, Горького и других. Если Бунин описывает луг, то я должен, если я страдаю от сенной лихорадки, немедленно вытащить носовой платок, потому что я должен чихнуть. Я верю, что первоначальная немецкая одаренность и, следовательно, способность лежит на пересечении философии и музыки, и это, с одной стороны, приводит к трагедии и с другой стороны к лирике. Я знаю, что Вы могли бы возразить, указывая на значение немецкого изобразительного искусства, величие которого я не стану отрицать, но можно было бы поставить себе вопрос, что же в этом искусстве великое и не составляют ли также и в нем самое значительное его умоизобразительные, чисто духовные и, в отдельных случаях, музыкальные намерения.

Я так много, для меня совершенно неожиданно, написал, что я хочу сперва подавить мои замечания к Вашему сочинению об изначальности философии. Сочинение меня очень заинтересовало (писано Степуном от руки. — *Прим. перев.*).

Наташа и я посылаем Вам, супруге и дочери наши самые сердечные пожелания. Надеюсь, Новый год не станет тяжелее, чем был предыдущий. Мои желания очень скромные. Если мир сохранит мир и русские не будут маршировать дальше, то я полностью доволен.

Сердечнейше Ваш
Fedor Stepun

Свои возражения Гадамеру в 1949 г. относительно религиозно-философских аспектов исследований последнего Степун подает в форме критики философских взглядов Иммермана, подробно останавливаясь на своей позиции. Позиция Гадамера в отношении религии в научных публикациях последующих лет ему, безусловно, известна. По-видимому, поэтому через 13 лет Степун достаточно настойчиво в письме в Гейдельберг опять зафиксировал свое религиозно-философское кредо, которое Фред Хёнч очень впечатляюще опишет в своем некрологе на его смерть три года спустя в 1965 г.:

«Мистико-романтическая философия Степуна — это территория, где души, которые жизнь обманом лишила осуществления и лихорадочно ждущие осуществления, как лунатические духи ведут свою игру со смертью, живущей в них, и с жизнью мертвой в них; его метафизика танца, праздника, флирта, карнавала и странствия в качестве «встроенных посреди жизни любительских сцен» для «игры воскресения убитых во мне возможностей»; его дуализм мира осуществленных возможностей и «второго, нереального мира убитых возможностей» [3].

В религиозном отношении Гадамер и Степун — полные антиподы. Позиция последнего гораздо ближе к Хайдеггеру, который был в постоянном поиске христианских основ и, разочаровавшись в католицизме, проявлял большой интерес к мистике восточного христианства.

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ГАДАМЕРОВСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО НАДЛОМА ГЕРМАНИИ

В своем ответе Гадамеру Степун обосновывает ошибочность культурологических концепций Иммермана бесплодностью их эклектики:

«Если Иммерман раз за разом вынужден искать изначальное единство Бога и мира, этого мира и будущего, античности и средневековья, художника и пророка, то ясно, что он никогда не сможет его найти.

<...> я долгие годы пытался с помощью немецких мистиков, Шеллинга и античной трагедии сделать христианство понятным для себя в смысле религиозно-символической символизации непостижимых глубин мировой истории. Сегодня мне совершенно ясно, что все эти усилия были напрасны; сегодня я знаю, что истинная христианская философия может быть достигнута только на основе безусловного отказа от философского христианства».

Критикуя (якобы) Иммермана, Степун фактически говорит об обреченности рационально-логических попыток Гадамера искусственно выстроить из культурно-исторического наследия универсальную схему воспитания послевоенной Германии в духе Просвещения.

Степун считал, что человек не может быть использован как материал социальных преобразований и что попытка этого есть нехристианская утопическая идея. Он напоминает, что (в трудное время) единственной подлинной опорой человека в мире должна являться известная всем христианам истина Богоподобия человека, она как будто отдает излишним пафосом, однако автор соединяет ее со своим религиозно-политическим кредо [30].

В своих философских взглядах Гадамер нес на себе печать чисто немецкой философии: он явился продолжателем культурной критики, развернутой в национал-социалистическом обществе, и затем после 1945 г. — против него. По существу, он ощущал предыдущие двенадцать лет не как «перелом в цивилизации», а скорее как временный сбой современной цивилизации в целом, так как сохранил главную «национальную» особенность немецкой философии, а именно — философский антидеизм и антиклерикализм.

Метод философской герменевтики Гадамера — безусловно огромное философское достижение, однако она не является средством достижения невыблемой истины.

Жан Пиаже считал, что приобретение знаний — это *самоконструктивный процесс*, что знания находятся внутри человека и не выходят за его пределы [4, с. 222]. Новое знание — понимание на основе герменевтической интерпретации, рефлексии и саморефлексии — не передается, а создается языковыми конструкциями. Диалектика понимания, в которой одна и та же вещь всегда может быть понята по-разному, основана на бесконечности отсылок к смыслу, которые появляются в каждой мысли. Знание не статично, это есть процесс непрерывного конструирования и реорганизации. (Беседы с Гадамером свидетельствуют о его таланте мгновенной корректировки интерпретации).

Гадамер не мог изгнать демонов немецкой философской мысли, о которых говорит в своей статье о Степуне Ф. Хёнч.

В «Апологии Сократа» — единственном произведении Платона, написанном в форме монолога, — Сократ рассказывает судьям о своём «демоном» — внутреннем голосе, который останавливает его от тех или иных действий, но никогда ни к чему не побуждает. Со смертью Сократа Афинское общество убило носителя, доведившего ему истину, открываемую ему его демоном. Насколько велика потеря? (Платон назвал Сократова демона совестью). Может быть, поэтому Западноевропейская цивилизация повторяет своим существованием пессимизм греческой (дохристианской) историософии.

Хёнч о Степуне в Германии 1937 г.:

«В это время, когда надвигался один из опаснейших периодов немецкой истории, богатой опасностями, Федор Степун читал в Высшей Технической школе в Дрездене лекции на тему “Россия и Европа”. В живой заботе о будущем они были обращены к прошлому — своего рода пророчества, обращенные вспять и из знания нашего прошлого прозревающие закон будущего» [3].

В ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для ответа на вопрос, что и как Гадамер «вспоминает» о Степуне, *postum* использовано содержание интервью Вл. С. Малахова «Русские в Германии. Беседа с Хансом-Георгом Гадамером. 16 апреля 1992 г., Гайдельберг.

На вопрос Гадамеру: *Не сохранилось ли у Вас каких-нибудь писем от Степуна?*

Ответ Г.: *Я не помню, чтобы мы когда-нибудь обменялись хотя бы письмом. Степун был человеком присутствия. Когда он говорил, стены тряслись. Голосище у него было мощное. А как он умел пародировать! Однажды в компании он изображал Виндельбанда. Он преобразился в одну секунду: пенсне, живот — перед нами был живой Виндельбанд.*

Общеизвестная ссылка на артистический дар Степуна-студента, но «странная» забывчивость об имевших место быть важных философских контактах.

На вопрос Малахова «*Как воспринимались в Германии русские мыслители, оказавшиеся после 22-го года в эмиграции?*» ответ Гадамера в отношении научной деятельности Степуна по меньшей мере анекдотичен:

«Это был актер по призванию. Поэтому у него даже кафедра по социологии была. Ему удалось убедить окружающих, что то, чем он занимается, — социология...».

То есть, Степун получил кафедру социологии лишь имея талант «актера по призванию».

На вопрос Малахова: *А работы Степуна Вы читали?*

Ответ Гадамера: *Только одну версию его воспоминаний. И публичные выступления его я слушал. Помню его доклад об идеологии и философии большевизма. Степун отстаивал тезис, что большевистская революция — это вывернутый наизнанку религиозный инстинкт [2].*

Следует обратить внимание на отмеченный современниками талант Гадамера изменять при ответе на вопрос его содержание. Признание незнания работ коллеги Гадамер мгновенно переводит в другое — истинное знание: тезис Степуна, что большевистская революция — это вывернутый наизнанку религиозный инстинкт.

Интервью с Гадамером показывает, что ни дореволюционная, ни эмигрантская русская философия Гадамера-философа не интересовала (он ее просто не знал), а саморефлексия выражает его стремление увеличить собственную значимость снижением образа другого.

Иммануил Кант необычайно глубоко заметил, что «ложь в суждении о себе есть радикальное зло» [24, с. 640]. Потому что зло продолжает жить в самообмане относительно собственного прошлого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гадамер Х. Г. Интервью с деканом философского факультета МГУ В. В. Мионовым // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 3–18.
2. Малахов Вл. С. «Русские в Германии». Беседа с Хансом-Георгом Гадамером. 16 апреля 1992 г., Гайдельберг // Логос. 1992. № 3 (1). С. 231.
3. Новожилов С. В. Посредник между Россией и Европой. Федор Степун глазами немецкого интеллектуала. (Fred Höntsch: *Hochland*, 34. Jahrgang, 9 1937, S. 189–200. Пер., коммент. С. Новожилов.). Вестник РХГА. 2020. № 21. Вып. 1. С. 143–170.
4. Пиаже Жан. Теория, эксперименты, дискуссии: Сб. статей / Сост. и общ. ред. Л. Ф. Обуховой и Г. В. Бурменской. М.: Гардарики, 2001. — 624 с.
5. Франк С. Л. Письма С. Л. Франка Л. Бинсвангеру // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 340.
6. Arendt, Hannah. Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt // Merkur // Heft 258, Oktober 1969.
7. Cohen, Hermann. Ein Bekenntnis in der Judenfrage, in: ders., *Jüdische Schriften*, Bd. 2, Berlin 1924. S. 73–94.
8. Das Manifest der 93// *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung* (Kaiserreich und Erster Weltkrieg 1871–1918. Bd. 8) / hrsg. von R. Bruch, B. Hofmeister. 2. Aufl. Stuttgart, 2002. S. 366–369.
9. Fichte, Johann Gottlieb. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Reihe: Fichte-Studien, Band: 35, Concept, s. 117.
10. Fichte, Johann Gottlieb, et al. *Gesamtausgabe Der Bayerischen Akademie Der Wissenschaften. III, Briefe. Band 6, Briefwechsel 1806–1810*. Friedrich Frommann Verlag, 1997.
11. Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972.
12. Gadamer, Hans-Georg. *Philosophische Lehrjahre*. Frankfurt: Klostermann, 1977.
13. Gadamer, Hans-Georg. *Lutherische Monatshefte*, 26.
14. Gadamer, Hans-Georg, Riccardo Dottori. *Die Lektion Des Jahrhunderts*, Münster, 2002.
15. Gadamer, Hans-Georg. Gespräch, *Argument* 182, 552, 1999.
16. Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke Bd. 7. Griechische Philosophie*. — 3. *Plato Im Dialog*. Mohr Siebeck, Tübingen. 1991.
17. Heidegger, Martin, and Manfred S. Frings. *Gesamtausgabe. 2. Abt., Vorlesungen 1923–1944. Bd. 55, Heraklit: 1: Der Anfang Des Abendländischen Denkens. 2: Logik, Heraklits*

Lehre Vom Logos: [Freiburger Vorlesung Sommersemester 1943 Und Sommersemester 1944. Klostermann, Frankfurt am Main 1979.

18. Heidegger, Martin, and Manfred S. Frings. *Ontologie (Hermeneutik Der Faktizität)*. 3. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2018.
19. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1986 [1927]
20. Husserl, Edmund. et al. *Briefwechsel / Bd. III, Die Göttinger Schule. Briefwechsel*, Kluwer Academic Publishers, 1994.
21. Husserl, Edmund. et al. *Briefwechsel. Bd. IX*. Kluwer Academic, 1994.
22. Jaspers, Karl. *Notizen zu Martin Heidegger*, hg. von Hans Saner, München, 1989.
23. Jünger, Ernst. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg, 1932.
24. Kant, Emmanuel. *Reflexion 8096, AA, Bd. 19*.
25. Orozco, Teresa. *Platonische Gewalt Gadamers Politische Hermeneutik Der NS-Zeit*. Argument-Verl, Hamburg 1995.
26. Petzet, Heinrich Wiegand. *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger*, Frankfurt am Main, 1983.
27. Plessner, Helmut. *Symphilosophiein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongreß für Philosophie Bremen, 1950*. München, 1952.
28. Safranski, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer, Frankfurt am Main, 5. Aufl. 2006.
29. Sombart, Werner. *Händler und Helden: Patriotische Besinnungen*. Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1915. Русский перевод в Ф.-А. Хайек. Глава XII. С. 169. Социалистические корни нацизма / Дорога к рабству. М.: Новое издательство, 2005. — 264 с.
30. Stepun Fedor. *Grußadresse an Carl Muth // Hochland. 936–1937. Jg. 34, Bd. 1*.
31. Wehler, Auszüge der Denkschrift von Riga (Memento vom 5. März 2016 im Internet Archive). https://www.lwl.org/aufbruch-in-die-moderne/LWL/Kultur/Aufbruch/popups/politik/modernisierer/rigaer_denkschrift/index.html

REFERENCES

1. Gadamer, H. G. *Intervju s dekanom filozofskogo falul'teta MGU V. V. Mironovym* [Interview with the Dean of the Faculty of Philosophy of Moscow State University V. V. Mironov] // *Questions of philosophy*. 2014. No. 1, pp. 3–18. (In Russian).
2. Malakhov, V. S. *“Russkije v Germanii”. Beseda s Hansom-Georgom Gadamerom* [“Russians in Germany”. A conversation with Hans-Georg Gadamer]. April 16, 1992, Heidelberg // *Logos*. 1992. No. 3 (1), p. 231. (In Russian).
3. Novozhilov, S. V. *Posrednik mezhdru Rossiej i Evropoj* [Mediator between Russia and Europe. Fyodor Stepun through the eyes of a German intellectual]. (Fred Höntsch: Hochland, 34. Jahrgang, 9 1937, p. 189–200. Trans., comment. S. Novozhilov). *Bulletin of the Russian Academy of Sciences*. 2020. No. 21. Issue 1. (In Russian).
4. Piaget, Jean. *Teorija, eksperimenty, diskussii: sbornik statej* [Theory, experiments, discussions: Collection of articles] / Comp. and the general editorship of L. F. Obukhova and G. V. Burmenskaya. M.: Gardariki, 2001. — 624 p. (In Russian).
5. Frank, S. L. [Letters of S. L. Frank to L. Binswanger] // Frank S. L. *Unread... Articles, letters, memoirs*. M., 2001, p. 340.
6. Arendt, Hannah. *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt // Merkur // Heft 258, Oktober 1969*.
7. Cohen, Hermann. *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, in: ders., *Jüdische Schriften*, Bd. 2, Berlin 1924, s. 73–94.

8. Das Manifest der 93 // Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung (Kaiserreich und Erster Weltkrieg 1871–1918. Bd. 8) / hrsg. von R. Bruch, B. Hofmeister. 2. Aufl. Stuttgart 2002, s. 366–369.
9. Fichte, Johann Gottlieb. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Reihe: Fichte-Studien, Band: 35, Concept, s. 117.
10. Fichte, Johann Gottlieb, et al. *Gesamtausgabe Der Bayerischen Akademie Der Wissenschaften. III, Briefe. Band 6, Briefwechsel 1806–1810*. Friedrich Frommann Verlag, 1997.
11. Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1972.
12. Gadamer, Hans-Georg. *Philosophische Lehrjahre*. Frankfurt: Klostermann, 1977.
13. Gadamer, Hans-Georg. Lutherische Monatshefte, 26.
14. Gadamer, Hans-Georg, *Riccardo Dottori*. Die Lektion Des Jahrhunderts, Münster 2002,
15. Gadamer, Hans-Georg. *Gespräch*. Argument 182, 552, 1999.
16. Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke Bd. 7. Griechische Philosophie*. — 3. *Plato Im Dialog*. Mohr Siebeck, Tübingen. 1991.
17. Heidegger, Martin, and Manfred S. Frings. *Gesamtausgabe. 2. Abt., Vorlesungen 1923–1944. Bd. 55, Heraklit: 1: Der Anfang Des Abendländischen Denkens. 2: Logik, Heraklits Lehre Vom Logos: [Freiburger Vorlesung Sommersemester 1943 Und Sommersemester 1944]*. Klostermann, Frankfurt am Main 1979.
18. Heidegger, Martin, and Manfred S. Frings. *Ontologie (Hermeneutik Der Faktizität)*. 3. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2018.
19. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1986 [1927]
20. Husserl, Edmund. et al. *Briefwechsel / Bd. III, Die Göttinger Schule. Briefwechsel*, Kluwer Academic Publishers, 1994.
21. Husserl, Edmund. et al. *Briefwechsel. Bd. IX*. Kluwer Academic, 1994.
22. Jaspers, Karl. *Notizen zu Martin Heidegger*, hg. von Hans Saner. München, 1989.
23. Jünger, Ernst. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1932.
24. Kant, Emmanuel. Reflexion 8096, AA, Bd. 19.
25. Orozco, Teresa. *Platonische Gewalt Gadammers Politische Hermeneutik Der NS-Zeit*. Argument-Verl, Hamburg 1995.
26. Petzet, Heinrich Wiegand. *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger*. Frankfurt am Main 1983.
27. Plessner, Helmut. *Symphilosophiein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongreß für Philosophie Bremen 1950*. München 1952.
28. Safranski, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Fischer, Frankfurt am Main, 5. Aufl. 2006.
29. Sombart, Werner. *Händler und Helden: Patriotische Besinnungen*. Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1915. Русский перевод в Ф.-А. Хайек. Глава XII, с. 169. Социалистические корни нацизма / Дорога к рабству. М.: Новое издательство, 2005. 264 с.
30. Stepun, Fedor. *Grußadresse an Carl Muth // Hochland. 1936–1937. Jg. 34, Bd. 1*.
31. Wehler, Auszüge der Denkschrift von Riga (Memento vom 5. März 2016 im Internet Archive). https://www.lwl.org/aufbruch-in-die-moderne/LWL/Kultur/Aufbruch/popups/politik/modernisierer/rigaer_denkschrift/index.html

*И. И. Дмитров**

Е. С. ЛИНЬКОВ И ЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Поставив перед собою задачу определить место классической немецкой вообще и гегелевской философии в особенности в истории философии, Евгений Семёнович Линьков обнаружил, что учение Гегеля выступило на той фазе развития философского предмета и метода его познания, когда мышление имеет возможность понять, что без усвоения всех моментов истины, которые выступили в истории философии, истины в полноте её определений не достичь. Предшественники Гегеля хотя и включали то, что им предшествовало, в свои учения, но они ещё не могли включить в свою философию все необходимые моменты исторического развития философии как таковой. Гегель был первым, кто понял историю философии как историю развития единой науки, в ходе которой понятие истины прокладывало себе дорогу в многообразии философских учений. Всё то, что выступало в истории философии в виде принципов этих учений и случайным образом, должно стать логическим развитием всеобщего принципа философии. Поэтому понять «Науку логики» Гегеля и открытый в ней логический метод невозможно без понимания исторического развития философии. Но и историю философии невозможно понять, не поняв философии Гегеля, потому что без гегелевской философии история философии не полна. Это — то противоречие, которое первым осознал Линьков. Поэтому после Гегеля перед Линьковым в качестве дальнейшей задачи стало разрешение противоречия между историческим и логическим развитием предмета и метода философии, над чем он и работал до конца своей жизни.

Ключевые слова: логика, логический метод, история философии, философия образования, русская философия, Гегель, Линьков.

* Дмитров Игорь Игоревич — преподаватель кафедры военно-политической работы в войсках (силах) Военного учебно-научного центра Военно-Морского Флота «Военно-морская академия имени Адмирала Флота Советского Союза Н. Г. Кузнецова»; dmitrovigor91@yandex.ru

Igor I. Dmitrov — lecturer at the Department of Military and Political Work in the military (forces) Military Educational and Scientific Center of the Navy “Naval Academy named after Admiral of the Fleet of the Soviet Union N. G. Kuznetsov”; dmitrovigor91@yandex.ru

Having set himself the task of determining the place of classical German philosophy in general and Hegelian philosophy in particular in the history of philosophy, Yevgeny Semyonovich Linkov discovered that Hegel's teaching appeared at that phase of the development of the philosophical subject and the method of its cognition, when thinking has the opportunity to understand that without assimilation of all the moments of truth that appeared in the history of philosophy, the truth in its entirety its definitions cannot be reached. Although Hegel's predecessors included what preceded them in their teachings, they could not yet include in their philosophy all the necessary moments of the historical development of philosophy as such. Hegel was the first to understand the history of philosophy as the history of the development of a unified science, during which the concept of truth made its way through a variety of philosophical teachings. Everything that appeared in the history of philosophy in the form of principles of these teachings and in a random way should become a logical development of the universal principle of philosophy. Therefore, after Hegel, Linkov's further task was to resolve the contradiction between the historical and logical development of the subject and method of philosophy, which he worked on until the end of his life.

Keywords: logic, logical method, history of philosophy, philosophy of education, Russian philosophy, Hegel, Linkov

Весьма своевременным стало появление второго, дополненного и исправленного издания антологии «Г. В. Ф. Гегель: pro et contra», которое было выпущено в свет в серии «Русский путь» издательством РХГА им. Ф. М. Достоевского. Оно появилось не только в связи с 250-летним юбилеем великого немецкого философа, но и в ответ на те неотложные задачи, которые встали ныне перед русской мыслью. Путь к их решению был проторен историей освоения ею содержания гегелевского учения. Особое место в этой истории по праву принадлежит Евгению Семёновичу Линькову. Не случайно его статья «Становление логической философии» находится в конце названной антологии, как бы подводя итог попыткам русских мыслителей освоить содержание уникальной системы Гегеля. В этой статье впервые дается философское определение места учения Гегеля в истории классической философии и тому предмету, который был им разработан вслед за всеми его предшественниками от Фалеса и Парменида до Фихте и Шеллинга включительно. Согласно Линькову, именно понятие познания истины развивается в ходе истории философии, отчего в системе Гегеля философия впервые обретает свою логическую форму, то есть становится *логической философией*, выступая как логическое познание истины самой по себе, а также в природной и духовной реальности [см.: 2, с. 951–962].

Дело в том, что Линьков не просто шел вслед за Гегелем, лишь следуя принципу его системы. В начале седьмой лекции второго тома «Лекций разных лет по философии» он говорит про различие своего способа познания и рассмотрения гегелевской философии от того, как мыслил ее сам Гегель. Линьков указывает на то, что его способ исследования реальности идеи отличается от гегелевского тем, что он концентрирует свое внимание исключительно на методической стороне, так как ныне философское дело есть исследование только самого логического метода [см.: 1, с. 350–351]. Означает ли это, что от философии в результате ее исторического развития остался лишь этот метод? Если сам метод как спекулятивный имеет теперь свою собственную всеобщую

реальность, то философское ли дело заниматься познанием идеи не только в ее логической определенности, но и в особенной реальности природы и духа? Что значит заниматься *методом познания самого метода*, поскольку он сам в себе имеет реальность и развивает в самом себе эту свою реальность? Таковы самые насущные вопросы, отчего Линьков и начинает эту лекцию с пояснения своего отношения к тому содержанию и к той форме, в которой выступила философия духа Гегеля. Главная сложность заключается в том, что, по сути дела, предмет, который Гегель излагает в своей философии природы и духа, есть, согласно Линькову, вовсе не всеобщий философский предмет. Это лишь особенный предмет, выступающий в виде многообразия его закономерностей. Исторически содержанием философского рассмотрения этого особенного предмета является эмпирический по своему происхождению материал, который философия заимствует у положительных наук о природе и духе. Гегель подходит к этому эмпирическому материалу философски, осмысляет его спекулятивно, полагая, что тем самым он занят постижением предмета философии. Форму и содержание своего рассмотрения немецкий мыслитель не различает, так как они для него суть равно философские. Линьков же говорит, что на самом деле только *форма* здесь философская, только *способ* рассмотрения природы и духа в гегелевской системе философский, и свое внимание он будет обращать исключительно на это. Его будет интересовать один-единственный философский момент в гегелевской системе — ее логический метод. Задача Линькова состоит в исследовании *логики* рассмотрения Гегелем этого предмета, а не в исследовании по образцу Гегеля самого предмета, то есть вовсе не в исследовании самого духа, поскольку этот предмет не является философским предметом.

В истории философии каждый философ, выдвигая принцип, на котором он строит свое учение, рассматривал особенную природно-духовную реальность Вселенной. Этот пункт роднит Гегеля со всеми его великими предшественниками, но философским, согласно мысли Линькова, в истории философии выступает только развитие метода философского познания. Все реальное содержание, которое по необходимости втягивается в историческое развитие философии, не является, по сути, философским содержанием. Им выступают только принципы философских учений, *целое* которых впервые систематически-логическим способом постигается в гегелевской науке логики. Это и есть собственно философское в истории философии, хотя принцип каждого философского учения раскрывается всякий раз в особенном реальном содержании. Но это реальное содержание есть только материал для его утверждения — для его *проверки*, для *удостоверения* познавательной мощи этого принципа, которое служит в определенном смысле *доказательством* его истинности. Тем самым выясняется, что принцип действительно обладает этой познающей мощью, но сам он от этого несколько не изменяется. Отличие Гегеля от всех других философов, выступивших в истории философии, состоит в том, что его принцип полностью *логически саморазвивается* в «Науке логики» и включает в себя все предшествующие ему принципы. Поэтому метод Гегеля и является впервые по-настоящему философским, *логическим методом*. То, что Гегель, как все его предшественники, проверяет этот теперь уже конкретно-всеобщий, а не лишь особенный принцип, развивающийся в систему логических

определений, на эмпирическом материале, говорит о том, что он еще не может этого не делать, почему он и завершает, хотя и не вполне, историческую форму философии, еще принадлежа ей. Гегель, стало быть, одновременно и начинает логическую философию, и кончает ее историю. Это в его системе соединено на благо развития философского предмета и метода, потому что сообщает ему дополнительную уверенность в своем принципе. Гегель не мог ограничиться своей логикой, не показав, что и как логический закон действует в реальности абсолютной идеи — в природе и в духе.

Выступая на арену классической философии после результата, достигнутого в учении Гегеля, Линьков понимает, что предметом исследования и познания философии выступает только сам логический метод. Задача, которую решает Линьков, состоит в развитии всеобщего предмета и метода философии на основе философского постижения истории философии как единого целого, включая учение Гегеля. Он вполне понимает Гегеля, причем лучше, чем сам Гегель понимал себя. Линьков первым снимает историю философии вместе с гегелевской системой, чего, ясное дело, сам Гегель сделать не мог. Именно поэтому Линьков отнюдь не гегельянец. Раз Линьков имеет дело с постигнутым им Гегелем, значит, он уже делает что-то иное, а не просто повторяет, или пересказывает, своего великого предшественника, совершенствуя форму гегелевского содержания. Линьков исследует недостаточно зрелое отношение философского предмета и логического метода у Гегеля, чтобы компенсировать этот его исторический недостаток, выступивший с необходимостью, и тем самым продвинуться дальше Гегеля в развитии логической философии.

Несмотря на то, что на деле логика — это одно, а реальная философия природы и духа — это другое, у Гегеля они еще по необходимости совмещаются в его системе. В связи с этим Линьков в своих лекциях ставит вопрос: «Что философского дает Гегелю обращение к нефилософскому содержанию?». Линькову интересно исследовать исключительно способ рассмотрения Гегелем этого содержания и таким образом отнестись к нему критически, а не апологетически. Во-первых, он видит, что Гегель здесь выполняет, с исторической точки зрения, необходимую работу, и рассматривает то, как он ее делает. Во-вторых, он исследует, что Гегель вносит в нее принципиально нового, потому что в гегелевской системе логика выступает, в отличие от даже ближайших предшественников Гегеля, как единое целое логических категорий, или их система. Что нового вносит этот созревший логический элемент философии, который в определенном смысле и есть вся философия? У Гегеля это еще не вся философия, а по Линькову выходит, что это есть уже конкретно-всеобщая в себе самой определенность логической философии как таковой.

Однако известно, что в одном из своих поздних интервью Линьков говорит, что заниматься одной только логикой сейчас означало бы заниматься лишь абстракцией первоначала, как занимались им античные философы. Для того чтобы был сделан дальнейший шаг в развитии самой философии, сейчас требуется развитие опытных наук и опыта в целом, ибо философия не может быть изолирована от опыта. Линьков предельно заостряет эту проблему и говорит, что *дел столько у философии, что не знаешь даже, с чего начать*. Кажется, будто речь здесь идет о том, чтобы философия снова стала заниматься

реальным содержанием природы и духа, как это было в истории философии. Но в том-то и дело, что история философии на Гегеле раз и навсегда уже кончилась. Поэтому в действительности проблема, которую имеет здесь в виду Линьков, заключается в том, что сейчас необходимо заниматься соединением того вполне разумного логического способа мысли, который философия выработала в ходе своей истории от Парменида до Гегеля включительно, с миром современного человеческого духа.

Если взять состояние современного специального философского образования, то везде, на мой взгляд, выступает это напряженное отношение к системе Гегеля и недопонимание ее. Многие считают, что они уже непосредственно знают учение Гегеля. Парменида же они не знают и знать не хотят, ибо он слишком стар для того, чтобы чему-то научить, например, ультрасовременную аналитическую философию. Но ведь чем дальше заходит ныне кризис опыта, тем острее выступает потребность сведения того, чего достигла классическая философская культура, с нашей повседневностью. Подспудно в приведенных словах Линькова намечается тот вывод, что система образования, основанная на вполне разумном логическом методе мышления, есть то самое начало, обратившись к которому, можно соединить начала и концы всех многообразных проблем современности. Именно в области развития системы национального образования лежит примиряющий пункт этих двух противоречивых положений Линькова. Необходимо доделать философскую работу до конца, логически развив тот исторический материал, с которым сам опыт справиться не в силах. С другой стороны, эта задача вовсе не изолирует чисто логический предмет и метод философии, выясненный Линьковым, от опыта. Ведь без логического основания системы образования духа опыт дальше развиваться не может. Только посодействовав дальнейшему развитию опыта, может развиваться дальше сама логика, сам логический метод.

По существу, решить эту задачу возможно только на базе настоящего развития философского образования, как и образования в целом, благодаря чему открывается перспектива сделать существенный шаг вперед в развитии самого опыта до вполне разумного способа мышления. Поскольку философия, разрабатывая всеобщее содержание всеобщего предмета в историческом процессе своего развития, была вынуждена включать в себя особенное содержание природы и духа, постольку усвоение этого содержания в виде философии природы и философии духа в логической форме мышления даст возможность самим ученым, занятым особенными предметами, научиться познавать их так, как раньше их познавали великие философы. Благодаря национальному образованию, в основание которого будет положен вполне разумный логический способ мышления, наша многонародная нация реализует свой всемирно-исторический шанс разрешить современные коллизии опытного отношения к реальности — в первую очередь у нас на Родине. Ведь уже советская эпоха истории России, когда вырос и сформировался Линьков как мыслитель, впервые в мировой истории поставила задачу перед духом народа положить в основание науки и образования философский способ мышления. И хотя в силу догматического следования марксистскому принципу задача эта решалась лишь формально, отчего сам этот принцип и был подвергнут

отрицанию, сам способ философского познания истины прокладывал себе дорогу через необходимый момент догматизма в объективном процессе его усвоения. Это и выступило предпосылкой для настоящего развития философского способа мышления впервые после смерти Гегеля и позволило на почве русской мысли в лице Линькова продолжить то единое дело, которым были заняты все великие философы от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно. Это бесценное сокровище, добытое мировой трагедией и подвигами народов России, им теперь предстоит освоить и сделать своим на веки вечные непреходящим достоянием.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии. Т. 2. СПб.: Умозрение, 2019. С. 350–351.*
2. *Линьков Е. С. Становление логической философии // Г. В. Ф. Гегель: pro et contra: антология. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: РХГА, 2023. С. 951–962.*

REFERENCES

1. Linkov, E. S. *Lektzii raznyh let po filosofii* [Lectures of different years on philosophy]. Vol. 2. St. Petersburg: Speculation, 2019, pp. 350–351.
2. Linkov, E. S. *Stanovlenije logicheskoj filosofii* [The formation of logical philosophy]. G. V. F. Hegel: pro et contra, antholog –2nd ed., ispr. and add. St. Petersburg: RHGA, 2023, pp. 951–962.

DOI 10.25991/RPH.2024.8.2.010

УДК 1(091)

*А. А. Ермичёв**

С. И. ГЕССЕН — ДОКСОГРАФ И АНАЛИТИК

В статье предлагается пояснение к публикации малоизвестной статьи С. И. Гессена «Обзор русской литературы по философии за 1913 и 1914 годы».

Ключевые слова: русская философия, журнал «Логос», онтологизм, трансцендентализм, С. И. Гессен, Б. В. Яковенко.

A. A. Ermichev

S. I. GESSEN — DOXOGRAPHER AND ANALYST

The article suggests an explanation for the publication of a little-known article by S. I. Gessen “Review of Russian literature on philosophy for 1913 and 1914”.

Keywords: Russian philosophy, Logos magazine, ontologism, transcendentalism, S. I. Gessen, B. V. Yakovenko.

Сегодня «Архив русской мысли» предлагает статью Сергея Иосифовича Гессена «Обзор русской литературы по философии за 1913 и 1914 годы». Впервые она была опубликована в 1915 г. в сугубо профессиональном и потому почти неизвестном современному читателю журнале «Библиотекарь» (№ III/IV). Потому, наверное, статья С. И. Гессена не вошла в библиографию его работ в сборнике «Сергей Иосифович Гессен» (под ред. В. В. Сапова и Т. Г. Шедриной), вышедших в серии «Мыслители России первой половины XX века».

У С. И. Гессена было еще две подобные статьи. Вторую он напечатал в журнале «Новая русская книга» (№ ¾ за 1923 г.; журнал выходил в Берлине). Она называлась «Обзор русской философской литературы во время революции (1917–1921 годы)». Третья, под названием «Новейшая русская философия», была написана для чешского журнала «Ruch filosoficky» (№ 1 за 1923 г.), а у нас,

* Ермичёв Александр Александрович — д-р филос. наук, проф., Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А, 7723516@gmail.com

Alexander A. Ermichev — Dr. Philos. Sciences, Professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; St. Petersburg, Fontanka nab., 15, lit. A, 7723516@gmail.com

переведенная М. Травничковой-Пушкиной, опубликована в петербургском «христианском религиозно-философском журнале» «Преображение» (№ 2 за 1994 г.). Три статьи — это о трех ступенях восхождения русской философии к «состоятельности и внутренней силе».

Ничего не сказать ни о С. И. Гессене, ни о журнале «Логос» в каком-либо исследовании на тему «Неокантианство в России» совершенно немислимо. Но пусть читатель поверит, что такое было в одной из книг 1978 г. Ситуация изменилась к девяностым годам. В сборнике «Кант в России» (1994) один из авторов А. И. Абрамов уже определенно указывает на «Лого» как первого носителя неокантианства в России.

Этот журнал выходил в России в 1910–1914 гг. и был русской ветвью «Международного ежегодника по философии культуры», который был задуман кружком немецких и русских студентов и ими же осуществлен. Затем А. И. Абрамов назвал наши первые публикации о русском «Логосе» (мою статью 1986 г. и прекрасное исследование М. Безродного «Журнал “Логос” и его редакторы»). В заключении А. И. Абрамов отметил, что «с 1991 года в Москве и Санкт-Петербурге стали выходить новые философско-литературные журналы “Логос”. В редакционных статьях обоих журналов высказаны претензии на воспреемство духовного наследия “Логоса” 1910–1914 годов» [1, с. 246]. Сейчас видно, что именно москвичам принадлежит заслуга утверждения «Логоса» 1910–1914 гг. в качестве неотъемлемого и очень важного эпизода в жизни русской философии. Достаточно назвать осуществленное москвичами репринтное издание всех книг «Логоса» (1910–1914 гг. и 1925 г.), не говоря о монографии Ю. Б. Мелих «Иррациональное расширение философии Канта в России» (2014) и выступлениях Н. Плотникова, В. Куренного, В. В. Сапова и др.

Вместе с возвращенным «Логосом» к нам пришло имя Сергея Иосифовича Гессена (1887–1950) — ученика Г. Риккерта, выдающегося философа, социального мыслителя, философа культуры и педагогики. Судя по воспоминаниям, именно он сумел придать смутным чаяниям кружковцев на возрождение культуры деловую форму издания «международного журнала по философии культуры». Была даже идея назвать его «Иоанном»!

Получив доктора философии в Гейдельберге и возвратившись в Россию, С. И. Гессен — помимо редактирования русского «Логоса» — активно участвует в философской жизни Москвы и Петербурга, а основным предметом своей философской мысли сделал социальную реальность, то есть отношения личности и общества. Возможно, тогда зарождались идеи, которые затем воплотились в книги «Основы педагогики» (1923) или «Правовое государство и социализм». Последняя была составлена автором из статей 20–30х гг., но была издана только в 1998 г. и, что замечательно, у нас в России благодаря стараниям его ученика проф. А. Валицкого и коллеги проф. Н. Чистяковой.

С. И. Гессен сам пояснил причину, побудившую его перейти к жанру обзора (описания) философской литературы. Она состояла в том, что — как он думал — цель, которую журнал ставил себе еще в первом номере в 1910 г., а именно повышение философской образованности русского общества, не была выполнена. Номера журнала были очень громоздки, велики по объему и, значит, дорогими, статьи в них были настоящими специальными исследованиями

и, значит, не воспринимались читателем. Спасаясь от краха, редакция «Логоса» перебирается из издательства «Мусагет» (в Москве) в петербургское издательство Товарищества М. Вольфа, которое попросило редакцию о «большей популярности и отсутствии чрезмерно обширных и тяжеловесных статей» [2, с. 395]. Так в «Логосе» у Вольфа появились два новых отдела — обзоры русской и иностранной философской литературы и хроника философской жизни.

В трех книгах вольфовского «Логоса» (вышедших до прекращения издания) были предложены обзор содержания журнала «Вопросы философии и психологии» за 1912 и 1913 гг., «Обзор американской философии» (оба принадлежали Б. В. Яковенко) и обзор статей по философии и психологии права в русских юридических журналах (обзор был сделан А. З. Штейнбергом). В каждой из трех книг были исключительно интересные «Заметки» о философских событиях тех лет.

Читая три гессеновских обзора русской философской литературы, вышедшей за десять лет с 1913 по 1923 гг., мы понимаем, что они являются не только самооценкой места «Логоса» в русской философии начала XX в., но и утверждением, что русская философия становится (не стала, но становится) самостоятельным субъектом европейского философского движения.

В статье, предлагаемой читателю «Русской философии», С. И. Гессен описывает только начало восхождения русской философии, ее движения к теоретической философии, что будто бы обещало результаты мирового значения. Возникновение в русском обществе самостоятельного интереса к философии как таковой — вот начало этого движения. «Философией интересуются ради философии, на первый план выдвигаются чисто теоретические интересы...», — утверждает С. И. Гессен, находя, что рождение такого интереса есть прежде всего заслуга «Логоса»: «объединившего вокруг себя молодые философские силы»^{*}.

По соображениям С. И. Гессена, другой стороной начинающегося взращения русской мысли является возврат к классикам философии, издание и переиздания их работ, их чтение и изучение, что дает возможность осознать «внутреннее родство и единство философской мысли». Это опять же укрепляет нас в признании автономного статуса философии. В связи с таким началом С. И. Гессен отмечает другие качества русской философской жизни: стремление к приобщению к философской работе Европы («Логос», «Новые идеи в философии», популярность А. Бергсона и Э. Гуссерля и др.) и стремление к опознанию собственного философского наследия (издательство «Путь»).

Что движение русской философии к современному ее качеству происходит, С. И. Гессен показывает на примере удачного подхода Б. П. Вышеславцева к центральной проблеме современной философии — проблеме иррациональ-

* Позволим себе не согласиться с подобной категоричностью. Во-первых, обвинение «Вопросов философии и психологии» в «утрате связи с новыми течениями» несправедливо. Достаточно познакомиться с содержанием «Вопросов» тех лет, чтобы это увидеть. Во вторых, именно с «Вопросов» начинается движение русских к пониманию философии как логически, то есть научно оправданного мировоззрения. «Логос» просто перехватил эту традицию и повел ее по линии трансцендентализма.

ного*. С. И. Гессен очень доволен его выводом о «несостоятельности дуализма рационального и иррационального начала. Они — два полюса единого целого, подобно полюсам магнита, не могущего быть отделенным один от другого».

В последней из трех статей (в той, что была написана для чешского журнала) С. И. Гессен назвал форму, в пределах которой происходило осознание этой центральной проблемы современной философии. Ею стало взаимодействие двух направлений философского движения в России, на которые оно очевидно разделилось со времени дискуссий, возбужденных выходом первого номера «Логоса». Первое из этих направлений С. И. Гессен называет онтологическим, а второе трансцендентально-логическим. В статье 1923 г. он вспоминает, что уже при начале мировой войны стало заметно сближение направлений, продолжившееся во время революции и гражданской войны в России (об этом его статья в «Новой русской книге»). При этом С. И. Гессен называет имена С. Л. Франка («Предмет знания» и «Душа человека»), И. А. Ильина (две темы об учении Гегеля), Н. О. Лосского («Мир как органическое целое», «Логика»). Собственную работу «Основы педагогики» С. И. Гессен тоже назвал определенным шагом к онтологизму и гегелевской диалектике**.

Вывода о том, что по качеству своему русская философия сравнивалась с европейской, С. И. Гессен не сделал, ограничившись указанием на достигнутую ею «состоятельность и внутреннюю силу». О таком же итоге развития русской философии говорит коллега С. И. Гессена по работе в «Логосе» Б. В. Яковенко:

«...приближается неминуемый момент ее (то есть русской философии — А. Е.) воистину самостоятельного и по правде оригинального и творческого выступления. Трудно, разумеется, предвидеть и предсказать конкретно, когда начнется этот творческий процесс нового духовного строительства» [4, с. 842].

Но, может быть, требования «Логоса» к русской философии были очень завышены? Должны ли мы согласиться с «Логосом» относительно природы философии? Нужно ли торопить развитие философии в одной отдельно взятой стране?

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамов А. И.* О русском кантианстве и неокантианстве журнала «Логос» // Кант и философия в России. М.: «Наука», 1994. С. 227–247.

2. *Безродный М. В.* Из истории русского неокантианства (Журнал «Логос» и его редакторы) // Лица. Биографический альманах. Ш. М.; СПб., 1992.

* Читатель понимает, что за этой проблемой стоят другие, не менее важные проблемы — бытия и познания, интуиции и понятия, теоретичности и интеллектуализма.

** Но только ли внутренней мощью автономной философии (которая так приятна С. И. Гессену) объясним ее переход к онтологизму? Вот как в 1922 г. высказался на этот счет трансценденталист Б. В. Вышеславцев: «...Шитом “научности” нельзя защитить голову, лишенную мудрости. Трагические переживания требуют предметных мыслей, требуют мудрости, прозрения, а не рефлексии над данным и установленным. Довольно смотреть назад, систематизировать и анализировать, ритм жизни не тот...» [3, с. 178].

3. Вышеславцев Б. П. [Рец.] Мысль. Журнал Петербургского философского общества. III. Петербург, 1922; Начала. Журнал истории литературы и общественности. Пб, 1921; Свиток. Изд-во литературного кружка. Никитинские субботники. М., 1922 // Феникс. Сборник художественно-литературный, научный и философский. М., 1922. Кн. I. С. 178–181.
4. Яковенко Б. В. Очерки русской философии // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2002. С. 740–842.

REFERENCES

1. Abramov, A. I. *O russkom kantianstve i neokantianstve zhurnala "Logos"* [On Russian Kantianism and Neo-Kantianism of the Logos magazine] // Kant and philosophy in Russia. M.: "Science", 1994. pp. 227–247. (In Russian).
2. Bezrodny, M. V. *Iz istorii russkogo neokantianstva (Zhurnal "Logos" i jego redaktory)* [From the history of Russian neo-Kantianism (The journal "Logos" and its editors)] // Persons. Biographical almanac. Sh. M.; St. Petersburg, 1992. (In Russian).
3. Vysheslavtsev, B. P. [Rec.] *Mysl'. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obschestva* [Thought. Journal of the St. Petersburg Philosophical Society]. St. Petersburg, 1922; *Nachala. Zhurnal istorii literatury i obschestvennosti* [The beginning. Journal of the History of Literature and the Public]. Pб, 1921; *Svitok. Izd-vo literaturnogo kruzhka* [Scroll. Publishing house of the literary circle]. Nikitinsky subbotniks. M., 1922 // *Feniks. Sbornik hudozhestvenno-literaturnyj, nauchnyj i filosofskij* [Phoenix. Collection of artistic, literary, scientific and philosophical]. M., 1922. Book I. S. 178–181. (In Russian).
4. Yakovenko, B. V. *Ocherki russkoj filosofii* [Essays of Russian philosophy] // Yakovenko, B. V. The Power of Philosophy. St. Petersburg, 2002. pp. 40–842. (In Russian).

С. И. Гессен

ОБЗОР РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ФИЛОСОФИИ ЗА 1913 И 1914 ГОДЫ

Не подлежит сомнению, что оба предшествующие войне года были ознаменованы повышением философского интереса в русском обществе. Внешним признаком тому служит основание целого ряда новых философских обществ, издательств, периодических изданий и оживление деятельности старых. Знаменательно при этом, что философское движение не ограничивается только столицами, но захватывает и провинцию: Казань, Харьков, Варшава становятся очагами усиленной философско-издательской деятельности. Внутренним признаком отмеченного нами факта служит серьезный и строго-научный характер нового философского движения. Философствование всегда было одним из любимых занятий русского общества. Начиная от славянофилов и кончая народниками и марксистами, наши общественные течения всегда стремились к философскому обоснованию своих программ. Но именно это служебное положение философии явилось главной помехой ее действительного развития. Философскими теориями интересовались не самостоятельно, а лишь постольку, поскольку они могли служить удобными средствами для обоснования общественных или религиозных учений. Отсюда обилие у нас до последнего времени как переводных, так и оригинальных изложений второстепенных философских авторов и полное почти незнакомство с источниками философской мысли. Чрезвычайная популярность философских вопросов имела оборотной своей стороной столь же чрезмерную поверхность и легковесность философской литературы.

В противоположность такому Гётёрономному, внешними мотивами определявшемуся, отношению к философии, современный интерес к философии носит явно самостоятельный, автономный характер. Философией интересуются ради философии, на первый план выдвигаются чисто теоретические вопросы, пробуждается интерес к философским классикам и к темам отвлеченного характера. Капризная и быстро изменчивая мода на философские направления (материализм, нищезанство, позитивизм, эмпириокритицизм, прагматизм) сменяется углубленным и, по-видимому, прочным интересом к подлинно-

философским течениям современности. Даже в переводной и популярной литературе философский дилетантизм вытесняется квалифицированным трудом специалиста.

I

Особенно ярко перемена эта сказывается в новых постоянных изданиях, посвященных философии. До последнего времени единственным специально-философским журналом в России были «Вопросы философии и психологии». Журнал этот, имеющий долгую и славную традицию, в последние годы, однако, утратил связь с новыми течениями философской мысли. Недоверчиво относясь к последним, он из общего философского журнала все более и более превращался в орган узко академический, представлявший интерес лишь для специалистов*. Понятно поэтому, что более молодым философским течениям стало в нем тесно, — отсюда возникновение нового философского органа, «Логоса», объединившего вокруг себя молодые философские силы. Возникший в 1910 году «Логос» поставил своей задачей систематическую разработку философии культуры на основе признания самостоятельности и независимости философского знания. Другой своей задачей он поставил установление связи между русской философией и современными течениями на Западе, в особенности в Германии. Отсюда — его международный характер, выразившийся как в участии в нем иностранных сил, так и в участии русских сил в иностранных (немецком и итальянском) изданиях «Логоса». Обе эти задачи «Логос» посильно исполнял и в 1913 и в 1914 гг. В вышедшей в 1913 году книжке (М., издательство «Мусагет», стр. 373, ц. 3 р. 50 к.) мы находим целый ряд статей, посвященных общим вопросам философии: таковы статьи Н. Гартманна и Р. Кронера, выясняющие сущность философского метода, как его понимают два основных течения современной трансцендентальной философии — «марбургское» и «фрейбургское»; статья Ф. Степпуна «Жизнь и творчество», разрабатывающая проблему мистики и иррационального. Кроме того, в ней помещен целый ряд статей по гносеологии («Риккерта о суждении»), по эстетике (Вольфлин о понятии живописности) и философии религии (Ланца о бессмертии). Наконец, завершается книжка ценным обзором американской философии Б. Яковенко, дающим, в сущности, единственную на русском языке историю американской философии. Кроме того, в «Логосе» мы имеем обширную, систематически расположенную библиографию как русской, так и иностранной философской литературы. Несмотря на общность и разнообразие разрабатываемых им тем, «Логос», однако, не мог успешно осуществлять свою задачу: поднятие философской образованности в русском обществе. Для этого он был слишком громоздким как по общему своему объему (и, следовательно, по цене), так и по объему иных из своих статей, представлявших нередко самостоятельные научные трактаты. Ввиду этого с 1914 года

* Поэтому мы и не включаем «Вопросы философии» в наш обзор. За рассматриваемые годы (1913–1914) наиболее интересные статьи посвящены либо истории философии (статьи Франка, В. Половцовой, Ильина, Яковенко, — о них отчасти ниже), либо «специальным вопросам» (статьи В. Карпова и Габриловича).

редакция «Логоса» решила преобразовать его в более доступный для широкой публики трехмесячный журнал. Издание его приняло на себя т-во М. О. Вольф, прекрасно обставившее внешнюю сторону журнала. К постоянной и систематической философской библиографии (единственной на русском языке) редакция преобразованного в журнал «Логоса» присоединила еще два новых постоянных отдела: 1) обзор русских и иностранных философских журналов и 2) хронику всего происходящего в философском мире (заседания научных обществ, готовящиеся издания, Personalia). Все это давало новому журналу право рассчитывать на внешний успех. Война, однако, нарушила эти планы: к началу ее часть редакции оказалась за границей, часть была призвана в армию, вследствие чего издательство оказалось вынужденным приостановить выход журнала. Кроме того, факт войны слишком противоречил выставленному «Логосом» принципу международной солидарности в философской работе. Из статей, помещенных в двух вышедших в 1914 г. книжках «Логоса», следует особенно отметить статьи Ланца (прекрасное популярное изложение философии Фихте), Яковенко о пути философского познания, Риккерта о системе ценностей, Ф. Зелинского об идее благодати в античной религии, Н. Лосского о восприятии чужой душевной жизни и замечательную статью И. Ильина о Гегеле, производящую переворот в понимании великого немецкого мыслителя.

Возбужденный «Логосом» интерес к новейшим течениям философской мысли вызвал потребность в более подробном с ними ознакомлении. Сам «Логос», давший обзоры современной иностранной философии, а также серию статей о современных мыслителях (Г. Когене, Авенарусе, Гуссерле, Дильтее, Э. Махе, Потемне, Чичерине, Толстом, Лопатине), не мог вполне удовлетворить этой потребности, так как главную задачу он все-таки полагал не столько в осведомлении, сколько в самостоятельной разработке философских проблем, хотя и в контакте с новейшими течениями западной философии. Удовлетворить этим новым запросам взялось петроградское издательство «Образование», которое основало серию небольших и сравнительно дешевых (80 к. сборник) сборников под общим названием «Новые идеи в философии». Общую редакцию этого издания издательство поручило Н. О. Лосскому и Э. Радлову, пригласивших к участию в них почти все наличные философские силы из России. Основанное в 1912 году новое издание это главную свою деятельность развило в в 1913 и 1914 годах, выпустив в два года целых 15 сборников (№№ 3–17). Посвященные разным темам (Теория знания — №№ 3, 5 и 7, Что такое психология — № 4, Существует ли внешний мир — № 6, Душа и тело — № 8, Методы психологии — №№ 9 и 10, Теория познания и точные науки — № 11, Современные метафизики — №№ 13 и 17, Этика — № 14, Бессознательное — № 15, Психология мышления — № 16), сборники эти дали массу ценных статей современных иностранных (главным образом немецких) авторов, а также ряд прекрасных рефератов и изложений новейших течений западной философии. Из таких основных статей современных мыслителей отметим особенно статьи А. Бергсона «О сущности философской интуиции» (№ 1, появившийся еще в 1912 г.), В. Шуппе «О понятии психологии» (№ 4) и «Солипсизм» (№ 6), П. Наторпа «Кант и Марбургская школа» (№ 5, Г. Риккерта «Психофизический параллелизм» (№ 8) и «Два пути

теории познания» (№ 7), К. Штумпфа «Явления и психические функции» (№ 4), Герца «Три картины мира» (№ 11) Фришейзен-Колера «Субъективность чувственных качеств» (№ 6), Э. Гартманна и Ф. Brentano о бессознательном (№ 15). Появление всех этих основных для современной философии статей еще особенно ценно потому, что все это большей частью статьи, напечатанные в разное время в различных специальных журналах, мало доступных даже для читателя, владеющего иностранными языками. Из изложений современных философских течений следует отметить, как наиболее удачные, статьи Н. Лосского о философии Шуппе (№ 3), Б. Яковенко о философии Гуссерля (№ 3) и философии американского мыслителя Жозе Ройса (№ 17), В. Сеземана о марбургской школе философии (№ 5), Т. Райнова о гносеологии Лотце (№ 7), С. Франка о прагматизме (это одна из лучших статей о прагматизме на русском языке — № 7), А. Крогиуса о Вундте (№ 13), Н. Дебольского о Гартманне (№ 13), Н. Кунцмана о современной германской психологии мышления (№ 16), Н. Бальтазара о лувенской школе (№ 17). Последняя статья написана профессором Лувенского университета и представляет собою сжатое изложение основных начал так называемого неотомистского движения, центром которого был разрушенный германцами университет. В общем, желающий ознакомиться с современным состоянием философии на Западе найдет в «Новых идеях в философии» богатый материал. Недостатками издания является некоторая несистематичность его и философская невыдержанность, переходящая отчасти в беспринципность. Наряду с интересными статьями в сборниках часто встречаются весьма слабые статьи, совершенно нехарактерные для новых философских течений (напр., статья Эйслера в № 5, Бутру и Дильтея в № 1, весь 14-й сборник об этике) или случайные (так, напр., в № 10 помещен полемический ответ Вундта по поводу возгоревшегося в Германии вопроса о необходимости создания для психологии отдельных кафедр в университетах). Недочет этот особенно непонятен потому, что речь идет о переводных статьях, не написанных специально для сборников и подлежавших поэтому предварительному выбору. Видно, что в противоположность строго принципиальному «Логосу», в «Новых идеях в философии» чисто издательские соображения часто перевешивали над редакционными. Последнее заметно, между прочим, на иных переводах, нередко неважных в стилистическом отношении, хотя, в общем, переводы выполнены точно и со знанием дела. Досадно также, что за немногими исключениями в сборниках нет указаний на литературу разобранных в статьях вопросов. Наконец, «Новые идеи в философии» ограничиваются изложением новых течений исключительно в теоретической философии и психологии, оставляя совершенно в стороне этику, эстетику и философию религии. (Упомянутый уже сборник № 14 по этике в счете не идет, так как составлен из случайно подобранных и нехарактерных для новейших течений в этике статей Бауха, Целлера и Зигварта). В стороне остались также многие выдающиеся новейшие мыслители: Больцаго, Мейнонг, Кроче. Отсутствуют также совершенно русские философы: они не представлены в сборниках ни оригинальными статьями, ни изложениями их учений. Все эти недочеты, конечно, могли легко быть пополнены в последующих выпусках, если бы разразившаяся

война не побудила издательство «Образование» прекратить своего, несмотря на все недочеты, в общем полезного издания*.

Сравнительно мало, по-видимому, отразилась война на другом постоянном, тоже в виде отдельных сборников выходящем издании «Вопросы теории и психологии творчества». Издание это, основанное в 1910 г., выходит в Харькове под редакцией Б. А. Лезина. Вначале посвященное исключительно литературно-историческим вопросам (Б. А. Лезин, кажется, ученик наших выдающихся словесников — Потебни и Веселовского), издание это постепенно приобретает все более и более философский характер. По-видимому, среди наших теоретиков и историков литературы все более и более укореняется мысль о необходимости поставить изучение литературного творчества на прочную философскую основу. Случайное и, так сказать, рукодельное философствование и здесь уступает место методическому философскому исследованию, стремящемуся установить связь между специальными литературными темами и современным философским движением, а также вековой философской традицией. Поднятый «Логосом» клич об установлении связи между философией и специальными научными областями получает здесь ответный отклик в лице историков и теоретиков литературы. В вышедшем в 1914 году томе рассматриваемого издания (т. V, стр. 563, ц. 2 р. 50 к.) мы имеем тому яркое свидетельство. Особенно это следует сказать о статьях Т. Райнова «Введение в феноменологию творчества», С. Франка «К гносеологии Гётё», И. Лапшина «О перевоплощаемости в художественном творчестве» (все в V т.). В первой своей статье Т. Райнов с большим пониманием дела разграничивает задачи психологического и философского исследования художественного творчества. Пользуясь результатами современного трансцендентализма, автор пытается наметить основные проблемы и методы трансцендентального изучения искусства. Статья его (в сущности самостоятельное исследование в 90 стр.), отличающаяся редкой ясностью и четкостью изложения, ценна именно выяснением того, какое значение достижения современной философской мысли (главным образом немецкого трансцендентализма) могут иметь для художественной и литературной критики. Искусство, по мысли автора, есть мир особых объективных и ценностных предметов, и задача феноменологии творчества выяснить, в чем состоит особый характер этих предметов и каковы категории, учреждающие этот особый мир. В заключительной главе своего исследования автор метко выясняет различие между трансцендентальной теорией искусства («феноменологией») и метафизикой творчества: первая есть философия ценности, или культуры, вторая — философия реальности, или природы. Прекрасным дополнением к статье Райнова служит статья С. Франка о гносеологии Гётё. В ней автор выясняет философскую позицию Гётё, его «реалистический интуитивизм», одинаково отличный как от субъективного интуитивизма, так и от объективного рационализма. В многочисленной литературе о Гётё это одна из немногих статей (во всяком случае на русском языке),

* Впрочем, как мы слышали, Н. О. Лосский и Э. Радлов собираются с весны 1916 г. возобновить свое издание (вероятно, под другим названием) в московском издательстве Г. Лемана.

действительно выясняющих философский облик германского поэта-мыслителя. Не останавливаясь подробно на остальных статьях сборника, укажем только, что и его большим недостатком является крайняя невыдержанность и разнокалиберность содержания: наряду с отмеченными превосходными статьями в нем помещены весьма слабая статья К. Тиандера и совершенно невозможная статья П. Энгельмейера, столь же неясная по изложению, сколь и претензионная. По-видимому, редакция сборника не решается сделать окончательного выбора между неопределенным и туманным позитивизмом своих прежних сотрудников-филологов и определено философскими воззрениями своих новых сотрудников, предоставляя сделать этот выбор читателю.

Насколько сильно влияние современного философского движения в научной жизни последнего времени, можно судить также по основанному в 1913 г. в Москве журналу «Юридический Вестник». Журнал этот, руководимый известным философом-юристом Б. А. Кистяковским, посвятил за 1913–1914 гг. целый ряд статей (Л. И. Петражицкого, П. И. Новгородцева, Н. Алексеева, Е. Спекторского, Б. Кистяковского, Б. Вышеславцева) вопросам философии права и нравственности. Наконец, следует отметить также прекрасный философский отдел в общих журналах «Русская мысль» (статьи Н. Вокач, И. Ильина, С. Франка) и «Северные Записки» (статьи Д. Койгена, Ф. Степуна и Б. Яковенко). Это ныне, пожалуй, единственные у нас общие журналы, философский отдел которых стоит не уровне современного философского движения.

II

Одним из существенных признаков этого движения является его возврат к классикам философии. Мы действительно присутствуем при возрождении философии в обоих смыслах слова «возрождение»: возрождение самостоятельного философского творчества и возрождение исконной философской традиции. Подобное сочетание подлинной новизны с традицией не случайно. Характерное для второй половины XIX века падение философии определялось прежде всего нарушением философской традиции. Были утрачены цель и предмет философского искания, та единая и вечная проблема, которую философия пыталась разрешить в течение своего векового развития. Господствовавший в это время позитивизм отрицал всю философскую традицию, видя в ней лишь произвольную игру мысли. Поэтому условием возрождением философии на Западе и явилось возвращение к Канту как к исходному пункту новой философии. Только уяснивши до конца и усвоивши Канта, можно было на самом деле преодолеть его и пойти дальше уже в самостоятельном творчестве. В этом значении неокантианского движения, расчистившего путь для новых, оригинальных достижений.

Как это и предвидел один из главных представителей неокантианского движения, Виндельбанд, понимание Канта действительно оказалось «выходом за его пределы». За неокантианским движением неизбежно последовало неофихтеанское и неогегельянское. Однако весьма ошибся бы тот, кто эти возвращения «назад» принял бы за эпигонство и слабость современной философской мысли. Мы здесь имеем дело не столько с возвращением назад, сколько с уяснением

внутреннего родства и единства философской мысли как результатом признания за философией самостоятельного и автономного значения. Именно на примере русской философии особенно ясно видно, насколько подлинно оригинальное творчество требует укорененности своей в вековой традиции. Недостаточная самостоятельность и оригинальность мыслителей даже такого калибра, как Вл. Соловьёв, объясняется прежде всего отсутствием у нее подлинно философской традиции. Только при условии действительного усвоения всего достигнутого западной философией сможем мы пойти самостоятельно дальше, не рискуя впасть в догматический мистицизм и столь же догматический позитивизм — эти детские болезни философской мысли. А для такого усвоения необходимо накопление внешних средств, необходима кропотливая черная работа по переводу и изданию на русском языке классических философских сочинений. И поэтому обилие вышедших в 1913–1914 гг. переводов философских классиков является не только признаком серьезности русского философского движения, но и наивернейшим залогом его успешности.

Сколь естественна и сама собой напрашивается связь между современными философскими течениями и классическим временем германской философии, показывает тот внешний факт, что даже «Новые идеи в философии», вопреки своему названию, посвятили один сборник (№ 12) «Истории теории познания». По мысли редакции это должен был быть первый выпуск целой серии переводов классических философских сочинений. Мы встречаем в нем знаменитую статью Ф. Г. Якоби о кантовском идеализме и классические статьи Фихте (Первое введение в наукознание и Наукознание 1810 г.) и Шеллинга (философские письма о догматизме и критицизме). Все это — статьи, должны быть изученными всяким серьезно занимающимся философией и желающим постичь смысл современного философского движения. Старые статьи, но сколь близкие «новым идеям в философии», объединенные с ними в общем устремлении к одному и тому же вечному философскому предмету! — Целый ряд издательств и философских обществ соревнуют в 1913–1914 гг. в издании философских классиков: Петроградское философское общество издает 1) «Феноменологию Гегеля в хорошем переводе под редакцией Э. Радлова и Е. Д. Аменицкой, 2) «Факты сознания» Фихте в прекрасном переводе под редакцией Э. Радлова, 3) «Три книги Пирроновых положений» Секста Эмпирика в переводе Н. Брюлловой-Шаскольской (к сожалению, перевод слишком тяжел и часто грешит неточностями). Московское психологическое общество издает прекрасный перевод Спинозовского «Трактата об очищении разума». Московское издательство М. и С. Сабашниковых переиздает в своих «Памятниках мировой литературы» Лукреция в известном переводе Рачинского и «Размышления» Марка Аврелия в новом прекрасном переводе С. Роговина и готовит, кроме того, новое издание Платона. «Мусагет» издает «Аврору» Якова Беме — главное сочинение известного немецкого мистика 16 века, оказавшего в свое время громадное влияние на Шеллинга и Гегеля, а также на наших «мартинистов» конца XVIII века. Издательство Г. Лемана (Москва) переиздает прекрасный перевод В. Ивановского классической «Логии» Милля. В Казани книжный магазин М. А. Голубева издает 1) капитальный труд А. Маковельского «Досократики» (перевод фрагментов и источников по первому

периоду греческой философии), 2) его же перевод «Опыта новой теории зрения» Дж. Беркли, 3) 1-й том сочинений Декарта в переводе Н. Н. Сретенского, 4) избранные сочинения Лейбница в переводе проф. И. Ягодинского. Там же М. Н. Ершов издает свой прекрасный перевод диалога Мальбранша о природе Божества, а Я. Красников перевод книги Г. Тейхмюллера «Действительный и кажущийся мир» (немецкий философ 3-й четверти XIX в., оказавший в свое время в лице С. Козлова большое влияние и на русскую философию). В Варшаве под редакцией Е. Спекторского выходит перевод книги Гоббза о государстве. Кроме того, в Петрограде выходит перевод Кантовских лекций по логике. Даже оставшиеся у нас еще одиночные представители материализма, вместо того чтобы, довольствуясь неудовлетворительными второстепенными и третьестепенными авторами, отрицать всякую философию, обращаются к классикам и вносят свою долю труда в дело поднятия в России философской образованности: вслед за вышедшими в 1911 г. «Человек-машина» Ламеттри выходит том избранных сочинений Дидро (изд. М. Семенова, ПГ.). Интерес к философским классикам отражается и на популярной «Универсальной Библиотеке» (Польза, М.), которая, следуя немецкому Рекламу, открывает у себя философский отдел изданием Платоновой «Апологии Сократа» и «Критона» в хорошем переводе Г. Румера. Московское специально философское издательство «Путь» объявляет об издании целой серии философских классиков, в которую в первой очереди войдут главные сочинения Плотина, бл. Августина, Николая Кузанского, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Одним словом, еще 5–6 лет столь же напряженной работы, и русский читатель сможет изучать философию в хороших русских переводах, не будучи вынужден обращаться непременно за помощью к немецким или французским пособиям.

III

Что в данном случае мы имеем дело не с простым ученичеством, а с самостоятельным усвоением вековой философской традиции, показывает богатая и содержательная, оригинальная русская литература, посвященная истории философии. Уже упомянутый выше труд А. Маковельского о Досократиках дает, кроме образцового перевода, целый ряд самостоятельных историко-философских этюдов о первых греческих мыслителях. Этюды эти, слишком разрозненные для того, чтобы заменить историю начальной эпохи греческой философии, подводят, однако, почти исчерпывающий итог всей историко-философской работе над этим важным периодом философии и постольку являются ценным пособием для всякого, серьезно интересующегося историей греческой мысли. Целых два исследования посвящены Спинозе, этой центральной фигуре новой до-кантовской философии. Одно из них («Метафизика Спинозы», «Шиповник») принадлежит перу Л. Робинсона, еще раньше зарекомендовавшего себя интересными и солидными работами по истории возникновения Кантовой критики. В этом обширном (421 стр.) и в своем роде замечательном исследовании, обличающем чрезвычайную эрудицию автора, мы имеем опыт совершенно нового истолкования теоретической философии Спинозы. Традиционные понимания Спинозы (Эрдманна, Куно Фишера и Вин-

дельбанда) грешат по мнению Робинсона, чрезмерной его модернизацией. Они толкуют Спинозу или сквозь призму Кантовой философии или сквозь призму Шеллинговой философии тождества. Отсюда совершенно неправильное понимание отношения субстанции к атрибутам, монизма и пантеизма в философии Спинозы. Философия Спинозы монистична, но это количественный монизм, не исключающий качественного дуализма и даже плюрализма. Резко противопоставляя реалистический монизм Спинозы монизму идеалистической философии (Канта и Фихте), Робинсон становится всецело на сторону первого. Если постольку книга Робинсона стоит по отношению к современному философскому движению, в значительной мере идеалистическому или выросшему из идеализма, несколько особняком, то, наоборот, вторая книга о Спинозе, разбирающая «Этическое мирозерцание Спинозы» (изд. «Путь», стр. 337) и принадлежащая перу молодого московского философа С. Ф. Кечекьяна, дает оценку его философии с точки зрения современного движения. Подвергая специальному исследованию этику и философию прав Спинозы, С. Кечекьян тоже противопоставляет Спинозу Кантовской и послекантовской философии. Он видит в ней последовательную систему натурализма, основанную на отождествлении бытия и долженствования и постольку игнорирующую своеобразие этической проблемы. В этом смысле философия Спинозы есть безусловно философия прошлого, хотя и очень живучего прошлого, еще так недавно, в лице Фейербаха, Милля, Спенсера и Маркса, властвовавшего над умами. Все последние мыслители «в идеале своем тянутся к Спинозе», отличаясь от него только меньшей последовательностью. Постольку все они, в сущности, представители докантовского периода философской мысли. Менее самостоятельная и глубокая, по сравнению с трудом Робинсона, книжка Кечекьяна, однако, обладает тем преимуществом, что указывает на важное значение этической проблемы при изучении Спинозы. Игнорирование последней обуславливает некоторую ограниченность и, как нам кажется, систематическую неплодотворность исследования Робинсона.

Кроме Спинозы, которому особенно посчастливилось в русской литературе обозреваемых нами годов (ему также посвящены интересные статьи С. Франка и В. Половцовой в «Вопросах философии»), в центре интереса со стороны наших историков философии стоял Фихте, столетие со дня смерти которого пришлось как раз на 1914 год. Ему целиком посвящено содержательная книжка «Вопросов философии» (марта 1914) со статьями Л. Лопатина, А. Кубицкого и Б. Яковенко. Все они, а также еще раньше (1912 г.) появившаяся превосходная статья И. Ильина и упомянутая уже статья Г. Ланца (Логос 1914), чрезвычайно облегчают русскому читателю ознакомление с этим трудным, но столь существенным для всей новейшей философии германским мыслителем. Ему же посвящена живо написанная, волнующая читателя книга Б. Вышеславцева «Этика Фихте», являющаяся выдающимся событием нашей философской литературы. Книга Вышеславцева не чисто историческое исследование. Чистый историк будет, пожалуй, даже не удовлетворен этой книгой, так как автор в общем модернизирует Фихте, почти не дает исторической перспективы и изображает систему Фихте в ее законченном и готовом виде, не входя в выяснение и обсуждение отдельных ее мотивов и тенденций. При чтении книги Вышеславцева часто даже получается впечат-

ление, что автор пользуется только Фихте для изложения своих собственных взглядов, развить которые систематически и не прислоняясь к какому-нибудь классику он чувствует себя еще не в силах. Вопреки заглавию книги, в центре ее стоит не этика Фихте, а его теоретическая философия. Учению о нравственности и праве посвящена только последняя часть, составляющая меньшую половину книги. Особенно подробно исследуется автором центральная проблема современной философии: проблема иррационального. Сопоставляя учение Фихте с современными попытками трактования иррационального (Шуппе, Риккерт, Ласк, Лосский, Бергсон), автор приходит к выводу о несостоятельности дуализма рационального и иррационального начала. Рациональное не может быть отделено от иррационального: это два полюса единого целого, подобно полюсам магнита не могущие быть отделенными один от другого. Принятие единства и нераздельности рационального и иррационального начала приводит к новому понятию актуальной бесконечности, как основного философского принципа. Понятие это, в послекантовской философии впервые выставленное Гегелем в его полемике с Фихте, должно быть усвоено современной философией, которая в данном случае встречается и с новейшей математической мыслью, в лице Кантора (см. «Новые идеи в математике», № 6) пришедшей к нему же. Несомненно Вышеславцев уловил в своей книге одну из самых характерных для современной философии и плодотворных ее тенденций, до сих пор отчасти представленную в так называемой «марбургской школе» философии. Но если последняя, колеблясь совершить шаг от породившего ее идеализма к более смелой метафизике, останавливалась на понятии бесконечного задания («потенциальная» бесконечность), то Вышеславцев решительно делает этот шаг к бесконечной реальности («актуальная» бесконечность). В этом и кроется причина усиленного интереса нашего времени к метафизическим системам Фихте и Гегеля. Поэтому книга Вышеславцева, к тому же очень легко и ясно написанная, будет с интересом и пользой прочитана всяким, кто захотел бы ознакомиться с наиболее существенными вопросами современной философии и выяснить отношение ее к классическому периоду германской мысли, в частности к Фихте и Гегелю*.

* Для полноты обзора упомянем еще следующие историко-философские труды: И. Ягодинский. Философия Лейбница, Казань 1914 года, М. Н. Ершов. Проблема богопознания в философии Мальбранша, Каз. 1914 г. Из них последняя, написанная очень ясно и обстоятельно, представляет интерес и для неспециалиста, тем более что на рус. яз. это единственная монография о великом французском мыслителе. Интересны также книга Вл. Эрна («Путь») посвященная совершенно неизвестному у нас, но очень значительному итальянскому философу первой половины XIX века — Розмини, и книга В. Жирмунского: Немецкий романтизм и современная мистика. Пг. 1914 г. Последняя написана очень популярно и больше посвящена литературному движению романтизма. Однако автор вполне удачно справился и с философской стороной романтизма. Книга его характерна как показатель роста философских интересов и философской образованности среди наших историков литературы. Растрепанная, в виде дневника написанная, но изобилующая глубокими и интересными мыслями книга Э. Метнера «Размышления о Гёте» («Мусагет») особенно останавливается на отношении Гёте к критицизму и теософии. Она специально направлена против вождя современных теософов Р. Штейнера, пытавшегося истолковать Гёте как предшественника новейшей теософии.

IV

От книги Вышеславцева естественен переход к современной философии. Из иностранных мыслителей, если судить по переводам и изложениям, наибольшим успехом в обозреваемые нами годы пользовались представители интуитивной философии. В смысле переводов и статей, ему посвященных, на первом месте стоит Анри Бергсон. Несомненно, успех Бергсона в значительной мере носит характер философской моды и притом, как всякая мода, интернациональной. Но если это и так, то остается только радоваться тому, что нынешняя мода обнаружила столь хороший философский вкус, избравши Бергсона своим объектом. Не подлежит сомнению, что из современных философов Бергсон один из самых выдающихся. Он обладает подлинным философским эросом, большой глубиной и изяществом мысли, особенно оттеняемой редким художественным языком. Противопоставление метафизики и науки — вот основная идея Бергсона. Наука есть сфера относительного, частичного. Орудие ее — рассудок — познает лишь части мира, пользуясь для этого символами, извне, с разных сторон лишь схватывающими абсолютный предмет, но не могущих постичь его сразу во всей его неразделенной цельности. Наоборот, метафизика, пользуясь интуицией, схватывает само абсолютное во всей его полноте, как органическое первоначальное единство, а не как сумму рядоположенных частей. Довольствуясь символами, эмпирическая философия отрицает все абсолютное. Рационалистическая философия, наоборот, стремится к абсолютному, но вместо того, чтобы отдаться интуиции, ищет его тоже в терминах рассудка. Закрепляя вечную подвижность абсолютного в неподвижных и косных символах, она мнит, что обладает им, между тем как на самом деле обладает лишь одним-двумя неподвижными видами на него. Поэтому рационализм и эмпиризм не так уж противоположны друг другу: оба они исходят из рассудка и постольку оба глубоко интеллектуалистичны. Ошибка их в том, что метод науки, возникший из потребностей нашего действия, они возводят в метод бескорыстного философского созерцания. Между Абсолютом и нами потребности нашей практической жизни возвели стену в виде пространственной схемы, необходимой нам для ориентировки нашего действия в жизни. Наука, выросшая из потребностей практической жизни, тоже пользуется пространственной схемой: самое время она даже ухитряется понимать как пространственную одновременность, движение — как совокупность недвижимостей. Надо отрешиться от этой пространственной схемы, вернуться к непосредственным данным сознания: тогда Абсолютное откроется нам само собой во всей его чистоте и непосредственности. Тогда также сами собой отпадут множество философских проблем, большинство которых возникло не из сути дела, а из ложной постановки вопроса. В трех своих главных книгах Бергсон показывает это на деле, путем тонкой, изобличающей первостепенного мастера философии, критики. В первой из них — «Время и свобода воли» он исследует проблему свободы воли, отвергая самую постановку проблемы и оба традиционных (интеллектуалистических) ее разрешения: детерминизм и индетерминизм. Во второй из них — «Материя и память» — он исследует проблему восприятия и отношения духа к материи. В третьей — «Творческая

эволюция» — он исследует проблему жизни, отвергая оба интеллектуалистических ее разрешения — механизм и витализм. Целый ряд дополнительных исследований, посвященных почти всем существенным проблемам философии, а также историко-философское резюме, выясняющее место Бергсоновой философии в общем ходе развития философии, восполняют содержание этой замечательной книги. Из немногих статей Бергсона наиболее значительными являются «Введение в метафизику» и «Смех». В первой Б<ергсон>. выясняет метод своей философии, сущность философской интуиции, в отличие от дискурсивного метода науки и интеллектуалистической философии. В «Смехе» он дает критику комедии, которая в его эстетике играет роль, аналогичную науке в теоретической философии, и намечает основные линии философии прекрасного. Интересны также последние его статьи (лекции, читанные им в Оксфордском университете) «Восприятие изменчивого», где он в кратких чертах пытается выяснить основной принцип своей философии. С исключительной силой и мастерством поставил Б<ергсон>. в современной философии проблему иррационального и вскрыл недостаточность интеллектуалистического понимания мира. И в этом (отрицательном) деле своем философия его совпадает со всеми живыми течениями современной мысли, даже с таким чуждым ей направлением, как немецкий трансцендентализм. Многие не соглашались с ней в ее положительной части, и действительно, положительная роль интуиции оказывается у Бергсона неопределенной и неясной. Но сам Б<ергсон>. подчеркивает, что задача его философии дать не столько критерий истины, сколько критерий лжи. Как таковая интуиция Б<ергсона>. есть прочное достояние философской мысли: Абсолютное, которого так ищет современная философия, уже не сможет определяться впредь как готовая, рационально понимаемая сущность, как замкнутая в себе и лишенная всякой национальности данность.

В настоящее время все сочинения Бергсона переведены на русский язык. К сожалению, однако, баловень моды, Бергсон оказался в значительной мере ее жертвой. Благодаря моде переводы его трудов попали в иных случаях в руки философски мало компетентных спекулянтов или любителей. Из особенно негодных переводов отметим перевод «Творческой эволюции» Булгакова, который и во втором своем, обработанном И. Бычковским, издании являет образец полной философской и филологической безграмотности. Перевод «Материи и памяти» госпожи Баулер сделан очень добросовестно и точно, но страдает незнакомством с уже установившейся на русском языке философской терминологией, а также стилистической (часто переходящей в орфографическую) невыдержанностью. То же можно сказать и про переводы г-жи Флеровой («Творческая эволюция», в изд. «Русской Мысли» и статьи Бергсона), в общем, однако, очень хорошие и передающие дух подлинника. Прекрасен перевод В. Базарова «Материи и памяти», философски и стилистически вполне выдержанный. К издаваемому М. И. Семеновым «Собранию сочинений» Бергсона, соединяющему в себе столь разнокалиберные переводы Булгакова, Флеровой и Базарова, следует поэтому относиться с осторожностью. К сведению философски начинающих читателей отметим еще, что наиболее пригодным для введения в изучение Бергсона сочинением является его «Время

и свобода воли» (два перевода: С. Гессена, в изд. «Русской Мысли», и новый в упомянутом «Собрании сочинений»). Это самое краткое и доступное его сочинение. Труднее всех — его «Материя и память». «Творческая эволюция» читается, в общем, легко: она дает наиболее законченное изложение системы Б<ергсона>., но для углубленного своего понимания она требует знакомства с обоими предшествующими трудами.

Из многочисленной литературы о Бергсоне отметим только две книжки: 1) переводную (с немецкого) — Штенбергена (изд. Семенова), представляющую хорошее изложение философии Бергсона без самостоятельной критики, и 2) небольшую превосходную книжку Н. Лосского («Путь»), не только излагающую Б<ергсона>., но и дающую интересную оценку его философии и выясняющую отличие интуитивизма Б<ергсона>. от интуитивизма самого Лосского.

Мода на Бергсона не уменьшила однако интереса и к другим современным иностранным философам. Одному из них, Э. Гуссерлю, посвящено специальное исследование московского доцента Г. Шпетта «Явление и смысл» («Космос»). Гуссерль известен у нас главным образом как выразитель одной из самых характерных для современной философии тенденций — ее антипсихологизма. Переведенный на русский язык первый том главного его сочинения «Логические исследования» дает принципиальную и исчерпывающую критику психологизма (Милль, Зигварт, Эрдманн и др.), т. е. течения, стремящегося так или иначе обосновать логику на психологии. В этой отрицательной своей работе (философия не может основываться на психологии) Гуссерль совпадает со всеми видными представителями современной западной и русской мысли: наряду с иррационализмом антипсихологизм — самое прочное приобретение современной философии, которого не поколеблют иные, в нефилософских кругах часто даже пользующиеся успехом, рецидивы психологизма, в роде «психологических» теорий Л. Петражицкого, Д. Овсяннико-Куликовского и др. Можно смело сказать, что всякая философская попытка, не считающаяся с результатами антипсихологической борьбы последних лет, заранее обречена на неудачу. Однако значение Э. Гуссерля не исчерпывается этой отрицательной работой. Он не только наиболее обстоятельный и систематический разрушитель психологизма, но и создатель оригинального положительного направления в философии, представляющего своеобразный вид интуитивизма. В Германии направление Гуссерля пользуется глубоким и прочным успехом. Оно имеет даже свой периодический орган (*Jahrbuch für Phänomenologie*), объединивший вокруг себя целый ряд выдающихся молодых сил (М. Шелер, Пфендер и др.). В России тоже «феноменология» Гуссерля пользуется среди специалистов заслуженной известностью: под ее несомненным влиянием находятся Н. Лосский и особенно И. Ильин, интересные историко-философские статьи которого мы уже упоминали (срв. также блестящую статью его о задачах философии в «Русской Мысли» за 1914 год). Несмотря на это, русская литература о феноменологии Гуссерля была чрезвычайно скудной, исчерпываясь только статьей самого Гуссерля в «Логосе» (№ 1 за 1911 г.) и статьей Яковенко в «Новых идеях в философии». Поэтому попытку Г. Шпетта дать подробное изложение феноменологии Гуссерля нельзя не приветствовать. К сожалению, несмотря на всю свою обстоятельность и осведомленность, она страдает недостатком ориги-

нального и углубленного проникновения в проблему. Читатель ознакомится из нее с общим обликом феноменологического направления, но он не уяснит себе из нее ни метода Гуссерля в его самостоятельном и живом применении, ни роли и значения его в современной философии.

Из других книг, посвященных современной западной философии, следует отметить сборный труд «Энциклопедия философского знания. Часть 1-я. Логика». В вышедшем пока 1-м выпуске сборника (изд. «Современные проблемы») помещены статьи В. Виндельбанда, известного итальянского философа Б. Кроче, посвященные общему изложению логической проблемы и отчасти обзору современных логических учений, и статья Н. Лосского «Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и роль Шуппе в этом движении». В этой чрезвычайно интересной статье Н. Лосский подводит итоги антипсихологической борьбы последних лет, определяющей общее направление современной философии, и дает выпуклую характеристику одного из виднейших представителей современной немецкой философии В. Шуппе. Не лишены интереса также собственные замечания Н. Лосского, намечающие решения проблемы сознания с точки зрения интуитивизма.

V

Изложенное выше достаточно обнаруживает характерную черту современного русского философского движения. Это — стремление приобщиться к философской работе Запада и принять в ней самостоятельное участие. Между западной и русской философией устанавливается тесное взаимодействие, проявляющееся также во все увеличивающемся участии русских философов в западной философской литературе. В этом отношении «Логос», впервые ясно и лишь слишком задорно формулировавший эту задачу, только выразил общее настроение, в сущности разделявшееся даже и теми, кто с виду объявлял себя с ним несогласным. Насколько движение это основательно и серьезно и переросло уже простое ученичество, показывает, прежде всего, его неподверженность случайным влияниям моды: мы видели выше, что, при всем своем интересе к Бергсону, русская философия не перестает черпать из всей сокровищницы западной мысли. Но не менее того, это стояние на собственных ногах проявляется также в стремлении осознать собственное духовное богатство. В этом отношении особенного внимания заслуживает деятельность московского издательства «Путь». Основанное нашими славянофильствующими религиозными философами в противовес «западническому» «Логосу», оно развило за немногие годы своего существования напряженную и плодотворную деятельность. Характерно при этом, что чем более славянофилы наши от общих манифестов (вроде «Философия свободы» Бердяева и «Борьба за Логос» Эрна) переходили к положительной философской работе, тем более они, с одной стороны, сами проникались философской традицией Запада, и тем критичнее и самостоятельнее становилось их отношение к их русским предшественникам. Выше мы уже отметили почетную роль издательства «Путь» в ознакомлении русского читателя с западным философским преданием (книги Эрна о Розмини, Лосского о Бергсоне, готовящиеся издания немецких классиков). Но особенно

та же черта проявляется в замечательном критическом исследовании кн. Е. Трубецкого о философии Вл. Соловьёва и в систематических трудах С. Аскольдова и св. Флоренского. Вдумываясь на примере издательства «Путь» в развитие русской философии, все более приходишь к убеждению, что противоположность западничества и славянофильства отжила свой век — по крайней мере в философии. При незнакомстве с философией Запада и обусловленном им отсутствии собственной философии огульное противопоставление религиозной и конкретной русской мысли отвлеченной философии Запада имело еще некоторый смысл. Ныне же при наличности русской философии, самым фактом своего существования объединенной с западной в общем усилие разрешить одну и ту же вечную философскую проблему, самое это противопоставление оказывается изжитым и прямо-таки невозможным. Чем богаче и самостоятельнее национальное предание, тем сильнее сознает оно свое единство с общечеловеческой традицией, и тем критичнее и требовательнее относится оно к самому себе.

Насколько глубоко и равномерно происходит осознание русской философской традиции, показывают прежде всего переиздания сочинений русских мыслителей. В обозреваемые нами годы изданы: 1) полное собрание сочинений «первого русского философа» (XVIII в., о нем срв. вышедшую ранее еще монографию Вл. Эрн) Г. С. Сковороды (В. Бонч-Бруевич); 2) полное собрание писем и сочинений П. Чаадаева под редакцией М. Гершензона («Путь»); 3) главное сочинение кн. В. Одоевского «Русские ночи» под редакцией С. Цветкова («Путь», ему посвящен монументальный труд проф. Сакулина, рассматривающий однако Одоевского более с историко-литературной, чем с философской стороны); 4) полное собрание сочинений И. В. Киреевского под редакцией М. Гершензона («Путь») и 5) философские сочинения В. Лесевича под редакцией А. В. Леонтович (М., Издательства писателей). Если первые из названных мыслителей являются представителями религиозной и «самобытной» русской традиции (включая и проклявшего Россию Чаадаева), то В. Лесевич, ближайший сподвижник Н. К. Михайловского и П. Лаврова, один из видных представителей нашего западнического позитивизма. Вначале правоверный последователь англо-французского позитивизма (Конт, Милль, Спенсер), он постепенно примкнул к германскому позитивизму (Лаас, Герин, Авенариус) и через него даже к критической научной философии (Г. Коген). Мало интересный как самостоятельный мыслитель, он в свое время, однако, сыграл большую роль в деле насаждения и популяризации у нас начал научной философии. С систематической точки зрения сочинения его, конечно, устарели, но они представляют большой интерес для историка русской мысли, так как ярко запечатлевают развитие научной философии от позитивизма к критицизму. Они являются отражением у нас того самоуглубления позитивизма, которое в Германии подготовило возрождение кантовского идеализма.

Критическое осознание русской философской традиции должно было, конечно, в первую очередь направиться на выяснение и оценку философии того мыслителя, который по общему признанию является самым значительным русским философом, — Вл. Соловьёва. Кроме нового (2-го) издания собрания сочинений Соловьёва (к сожалению, представляющего в значительной мере

лишь простую перепечатку первого) и издания трехтомного (далеко не полного) собрания его писем (и то и другое под редакцией Э. Радлова), 1913 и 1914 гг. дали нам также две монографии о Вл. Соловьёве — Э. Радлова и кн. Е. Трубецкого. Монография Э. Л. Радлова («Вл. Соловьёв. Жизнь и учение», изд. «Обозрение». ПГ., стр. 266) есть собрание статей, напечатанных в разное время и в разных изданиях. Философская система Вл. Соловьёва излагается в ней по общепринятым, но для самого излагаемого мыслителя довольно внешним рубрикам, как то: теологические взгляды, метафизические взгляды, этические, гносеология, эстетика и т. д. При этом изложение весьма неравномерное, так как, например, эстетике Соловьёва посвящено 48 стр., а наиболее существенным в системе Соловьёва теологическим и метафизическим взглядам вместе 37 стр. Не отказываясь от сопоставлений взглядов Соловьёва с классическими и современными мыслителями, Э. Радлов, однако, воздерживается как от выяснения философских влияний, под воздействием которых слагалась система Соловьёва, так и от уяснения ее значения и роли в современной философии. Собственный взгляд автора тоже трудно поддается выделению. От этого, конечно, очень страдает единство и цельность изложения. Сам автор это вполне сознает, говоря, что, «может быть, еще не наступило время не только для критической оценки Вл. Соловьёва, но даже и для изложения ее в законченном виде». Для книги Радлова характерны также утверждения, что основные воззрения Соловьёва не подвергались существенным изменениям в течение его литературной деятельности и что, с другой стороны, ему так и не удалось дать законченной системы философии. В известном смысле слова эти применимы ко всякому философу, поскольку же они должны выразить именно своеобразие философской личности Соловьёва, они представляются нам скорее предпосылками книги Радлова, чем ее доказанными результатами. Несмотря на все эти недостатки, книга Радлова, популярно и ясно написанная, дает все же вполне осведомленное и хорошее изложение философии Соловьёва (особенно удачны главы о гносеологии и эстетике), восполняя существенный пробел в нашей литературе.

Совсем иной характер носит двухтомный (631 + 415 стр.) труд кн. Е. Трубецкого «Миросозерцание Вл. Соловьёва» («Путь»), вызвавший по появлении своем оживленную полемику на страницах «Вопросов философии». По продуманности, обстоятельности и полноте ему принадлежит несомненно первое место среди всей, русской и иностранной, литературы о Соловьёве. Задачей кн. Трубецкого являлось не только дать, насколько возможно, исчерпывающее изложение философии и даже общего миросозерцания Соловьёва, но и отделить в его философии исторически обусловленное, мертвое содержание от вневременного и живого духа его учения. Поэтому он внимательно прослеживает все философские влияния, определившие развитие Соловьёва, и подробно останавливается на самом ходе этого развития. Развитие Соловьёва кн. Трубецкой делит на три периода: Подготовительный (с 1873 по 1882 г. «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания»), утопический (1882–1891, «Россия и вселенская Церковь», «Чтения о Богочеловечестве», «О духовной власти в России», «Смысл любви», эстетические статьи) и положительный (1894 — до смерти, «Жизненная драма Платона»,

«Национальный вопрос», «Три разговора»). «Оправдание Добра» представляет переход от второго, утопического, периода к положительному. Самый ценный период — это третий, «так как именно в эту пору те положительные ценности мирозерцания Соловьёва, которые составляют неумирающее, вечное его зерно, освобождаются от того временного исторического балласта, который в первые два периода деятельности философа задерживал полет его вдохновения и затемнял его глубочайшие мысли». Итоги своего исследования сам Трубецкий формулирует следующим образом: «Живое зерно философии Соловьёва заключается в утверждении Богочеловечества, как начала и конца мирового процесса: его мертвая скорлупа выражается в ряде утопий, которые так или иначе сводятся к ложной идеализации земного», т. е. «в подстановке чего-либо относительного на место Безусловного». Философия «должна отвергнуть изначальную субстанциальность здешнего. Умопостигаемый корень нашего становящегося мира должен быть мыслим не как от века осуществленное бытие, а как возможность, не как субстанция, а как потенция». Этот взгляд, во многом совпадающий с новейшими тенденциями современной философии (Бергсон, срв. книгу Вышеславцева), последовательно проводится автором через все его исследование, отличающееся благодаря этому стройностью и единством. Второй характерной чертой труда Трубецкого является то, что он рассматривает философию Соловьёва, как то и подобает, «в связи со всемирным течением общечеловеческой мысли». Это позволяет ему превосходно осветить влияния немецкой мистики, философии Шеллинга, Баадера, Шопенгауэра, определившие утопическо-славянофильский период Соловьёва. Особенно пагубно сказалось влияние Шопенгауэра, закрывшее Соловьёву путь к правильному пониманию Канта. Последнего именно недостает Соловьёву, который в борьбе с формализмом Канта выбрасывает также и обоснованную Кантом нравственную свободу. Отсюда пантеистическое погружение мира в Бога, между тем надо и «Реабилитировать существование во времени» и тем самым «спасти возможность человеческого творчества» (срв. Бергсон!). Все это значительные и правильные мысли. Нам кажется, однако, что последний корень правоты и заблуждения Соловьёва кн. Трубецкому все же не удалось вскрыть. Он его правильно чувствует, но определить не в силах, и именно вследствие своей чрезмерной близости к Соловьёву. Смешение философии с религией, ведущее к нарушению автономии философского знания и являющееся главным недостатком философии Соловьёва, определяет ход мысли и самого Трубецкого. Интеллектуализм, взводящий теоретическую сферу в Абсолют, должен быть уничтожен — такова основная мысль Соловьёва, общая у него со всей современной философией. Но означает ли конец интеллектуализма «конец теоретической философии», как то думал Вл. Соловьёв и вместе с ним, по-видимому, и кн. Трубецкий, стремящийся к «религиозной философии»? Да и возможна ли вообще нетеоретическая философия! И не есть ли правильно подмеченное Трубецким у Соловьёва отрицание нравственной свободы именно отпад назад в докантовский интеллектуализм? Часто помимо воли самого автора книга Трубецкого ставит все эти вопросы, и уже в этом одном ее несомненная и большая заслуга.

VI

Что не недостатком, а именно избытком интеллектуализма грешит наша «религиозная философия» — это особенно показывают две вышедшие в рассматриваемые годы книги, посвященные общим систематическим вопросам: книга С. Аскольдова «Мысль и действительность» и в своем роде замечательный (кажется, уже распроданный) труд св. Флоренского «Столп и утверждение истины. Опыт православной феоидии в 10 письмах». Обе они принадлежат религиозно-философскому кружку «Пути» и имеют целью своей показать недостаточность теоретической философии и необходимость ее религиозного обоснования. При этом обе они входят в подробное рассмотрение современных гносеологических учений, стараясь обосновать свои взгляды путем гносеологических, т. е. чисто теоретических же доводов. Постольку обе они, хотя и отрицательным образом, отражают на себе современное философское движение, свидетельствуя тем самым его силу и значительность. Выражая одно и то же настроение, они, однако, существенно расходятся в методе своего доказательства. Внешне С. Аскольдов остается все время на почве теоретической философии: критикуя современный немецкий идеализм (особенно системы Наторпа и Риккерта), он пытается косвенным образом доказать абсолютную реальность, которая есть для него не столько самоочевидная данность, сколько результат положительного теоретического обоснования. Теория его постольку очень приближается к так называемому «трансцендентному реализму», имеющему и на Западе видных представителей (Гартманн, Вундт, Кюльпе, Тейхмюллер), и не представляет поэтому собой ничего специфически «самобытного». Особенно оригинальных аргументов, которые могли бы повести к общей оценке западной философии именно со стороны ее религиозной недостаточности, мы в ней не находим. Совершенно иной характер носит книга св. Флоренского, старающегося не только доказать, но и проповедовать и внушать. Метод доказательства Флоренского не положительный, как у Аскольдова, а отрицательный. Он вполне сознает, что Абсолютное не может быть предметом теоретического доказательства, но только веры. Сама эта вера разумна лишь постольку, поскольку она предварительно отчаялась в теоретическом знании. Теоретическое знание не может постичь Абсолюта и потому оно обречено на самый беспощадный скептицизм. «Горячечный бред и бестолочь» — вот состояние, в которое необходимо впадает душа, отдавшая себя всецело водительству теоретического разума. Прекрасно, с подлинным пафосом написанная и насыщенная мыслями книга Флоренского страдает, однако, общим недостатком нашей «религиозной философии»: смешением интеллектуализма и теоретической философии. Крушение первого еще не означает крушения второй: книги Аскольдова и Флоренского, все время оперирующие теоретическими аргументами, лучше всего это доказывают.

Из русских книг, посвященных за 1913–1914 гг. теоретической философии, книги Флоренского и Аскольдова — единственные, трактующие общие вопросы знания и бытия. Из более специальных исследований отметим еще диссертацию В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности», в которой автор, желая обосновать метод психологии в отличие от метода естественных

наук, борется с позитивистическими тенденциями в духе спиритуализма типа В. Вундта и Л. Лопатина. Книга эта, написанная с должной полнотой и обстоятельностью, не отличается однако особой глубиной и оригинальностью.

VII

Не случайно останавливались мы до сих пор почти исключительно на трудах по теоретической философии. Сосредоточенность интереса на теоретических проблемах является отличительной чертой современного русского философского движения. В самом деле, по этике за обозреваемые нами годы не вышло ни одного сколько-нибудь значительного оригинального или переводного сочинения, если не считать упомянутых статей в «Юридическом Вестнике» и историко-философских трудов С. Кечекьяна и Б. Вышеславцева, в значительной мере посвященных тоже теоретическим вопросам. То же самое можно сказать про философию религии, опять таки если не считать исторической работы Ершова о Мальбранше и трудов Трубецкого и Флоренского, трактующих более всего однако о гносеологических и метафизических вопросах. Статья С. Н. Булгакова «Трансцендентальная проблема религии» («Вопросы философии») представляет собой первую главу большого подготовляемого к печати исследования, и потому рассмотрение ее мы отложим до следующего обзора. По эстетике, кроме интересной, в духе гуссерлевской феноменологии написанной статьи Н. Вокач о Ботиччели («Рус. Мысль», 1914 г.), мы можем отметить только одну оригинальную работу Конст. Эрберга «Цель творчества» (М., 1913, «Рус. Мысль»).

Хотя книга эта и не написана специалистом-философом (автор — поэт и литературный критик), она все же представляет большой философский интерес. Видно, что она — плод многолетних размышлений и большого художественного опыта. Прекрасно, «своим» языком написанная, она обличает тонкий вкус и глубину философских исканий автора. Конечная цель художественного творчества, по Эрбергу, — безусловная свобода. Искусство возникает из неудовлетворенности человека природой и из стремления преодолеть закон естественной необходимости. Отсюда внеутилитарность искусства, которое во всех своих проявлениях характеризуется этим отрицательным стремлением преодолеть железные тиски природной необходимости. Все искусства постольку едины и равноценны: различия их обуславливаются лишь различием того материала, который художник преодолевает. Эрберг восстает против объективной эстетики, придающей слишком большое значение содержанию художественного произведения и игнорирующей его живую форму. Вместо иерархической лестницы искусств, выставяемой объективной эстетикой, он «построил бы лестницу творческих сил». Это стремление выделить проблему формы и поставить ее в центр эстетического рассмотрения очень ценно и представляет несомненную заслугу книги Эрберга. Недостатком ее является субъективирование проблемы формы. Художественная форма — красота понимается Эрбергом чисто отрицательно, как творческое преодоление природы (здесь у Эрберга много общего со «Смехом» Бергсона, которого он, по-видимому, не знает). Он избегает давать ей какие-нибудь положительные определения,

она есть всецело дело свободной, не связанной никакими нормами интуиции творца. Отсюда «иннормизм», или, в сущности, импрессионизм Эрберга. В этом пункте сказывается недостаточность философской школы Эрберга: он не проделал вместе с современным философским движением его «антипсихологической борьбы», являющейся, как мы указывали уже выше, необходимой предпосылкой всякого действительно плодотворного философствования. Философию искусства Эрберга все время смешивает с психологией творчества. Отсюда бесплодный характер его интуиции, которая хотя и способна потопить в своем неразличимом единстве всякую, исходящую из содержания иерархию искусств, но бессильна не только дать новую формальную систему искусств, но даже и отграничить сферу искусства от других видов внеутилитарного, т. е. тоже «свободного» творчества (напр., научно-философского).

VIII

Какие же общие выводы надлежит сделать из того совершенно исключительного по обилию и разнообразию потока философской литературы, который отличает 1913 и 1914 гг. и который мы подвергли выше беглому рассмотрению? Во-первых, он означает несомненное рождение у нас настоящей философской традиции. Признаками того являются серьезность и устойчивость философского интереса, растущая независимость его от внефилософских влияний и разных модных веяний, сосредоточенность его на основных теоретических вопросах, одним словом — автономный и научный его характер. В связи с этим все более и более ликвидируется старинный спор о западной и самобытной русской философии: даже наши славянофилы, перейдя от слов к делу, т. е. к положительной философской работе, все более и более проникаются «западной», т. е. в сущности философской традицией и вносят свою весьма почтенную долю труда в дело приобщения русской философии к общечеловеческому, единому в сущности своему течению философской мысли. Разразившаяся европейская война явится в том смысле также и пробой устойчивости и подлинной самостоятельности нашего философского движения. Устоит ли оно в вихре поднятых ею национальных страстей и интересов? Или, увлеченное национальным опьянением, оторвется оно от питающего его ствола западного философского предания? Найдутся, конечно, люди, которые попытаются использовать войну в интересах своего отживающего учения. Но этот временный рецидив славянофильства не должен смущать истинных любителей философии. Что ему не удастся поколебать русской философской мысли, — порукой в этом служит как весь предшествующий ее характер, так и наша философская литература военного времени, рассмотрению которой будет посвящен наш следующий обзор*.

С. И. Гессен

* До него мы откладываем также рассмотрение вышедшей в конце 1914 г. философской литературы о войне, которая хронологически хотя и должна была быть предметом настоящего обзора, по существу, однако, должна быть рассмотрена в связи с последующей литературой.

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ В РХГА ИМ. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО ЗА 2024 ГОД

Как и ранее, в 2024 году Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского продолжала быть местом для диалога специалистов разных гуманитарных дисциплин — философии, теологии, филологии, истории, культурологи, психологии, педагогики и др.

9 февраля — брифинг, посвященный новым грантовым проектам Академии. В начале года Российский научный фонд поддержал еще 9 проектов от РХГА.

21–22 февраля — очередная конференция «Психея и Пневма» — «Ресурсы, потенциалы, возможности человека в различных жизненных ситуациях». В центре внимания были поставлены ценностная педагогика, инклюзивное образование, психолого-педагогической помощь, адаптация человека и исследование его жизненных потенциалов, вопросы материнства и отцовства, семейные проблемы, диагностика и преодоление последствий психотравм.

11 марта — II Международный общественно-научный форум «Балканский диалог 2024: Черногория — Россия». Выступления участников были посвящены истории и современному состоянию отношений между Черногорией и Россией. Информацию о Первом форуме см. «Русская философия» 2023, вып. 2 (6).

16–17 апреля — XXV международная научная конференция «Санкт-Петербург и страны Северной Европы». Докладчики на 4-х секциях показывали, как в этом ареале обострена международная ситуация.

18–19 апреля — традиционная Всероссийская ежегодная научно-практическая конференция с международным участием «НОМО LOQUENS: язык и культура». Конференция реализует концепт «межкультурной коммуникации»: (русская культура и язык, японская, китайская, итальянская и другие традиции). Междисциплинарный диалоги, продемонстрированные докладами на конференции, реализуются в образовательной деятельности РХГА.

17 мая — философско-теологическая конференция «Православие, русский космизм, трансгуманизм. В поисках будущего». Она была продолжением конференции 2021 года «Трансгуманизм и вопросы биоэтики: философские и религиозные аспекты научного поиска». Полемика между представителями

академической среды и духовными лицами обнаружила различие позиций в оценке технологий трансформации человека.

22 мая — 1 июня — XXIV Свято-Троицкие чтения. Их центральная тема — «Ценности как сердце культуры». В программный комитет вошли представители научной академической среды и духовные лица России, Беларуси и Казахстана. Аксиологическая и христианская темы органично связали работу конференции. Ректор Академии, проф. Д. К. Богатырев вручил писателю Гордину Якову Аркадьевичу диплом почетного профессора РХГА и медаль Ф. М. Достоевского. В рамках Свято-Троицких чтений *20–21 июня* состоялась также Платоновская конференция «Универсум платоновской мысли». Кроме Академии Достоевского ее организаторами выступили Межрегиональная общественная организация «Платоновское философское общество». Российское философское общество и Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта. В 15 секциях конференции было заслушано 120 докладов. На конференции присутствовала делегация из Самарканда (Узбекистан).

10 октября — заседание секции Третьего Петербургского исторического форума «Михаил Михайлович Сперанский: Документальное наследие и историческая память». Секционное заседание проходило в рамках научного проекта РНФ «Образ Михаила Сперанского и его идейное наследие в культурной памяти России», реализуемого на базе РХГА.

13–14 октября в Москве состоялся Международный конгресс специалистов «Жизнь после травмы. Междисциплинарное взаимодействие: современные технологии, практики и бизнес». РХГА выступило в роли одного из организаторов мероприятия. Сотрудники кафедры психотравматологии РХГА под руководством доктора психологических наук О. В. Защириной выразили экспертное мнение при обсуждении возможностей применения психофизиологических показателей декодирования графических средств коммуникации в обучении лиц с нарушением интеллекта.

18 октября — круглый стол «Живое воплощение философии», приуроченный к юбилею Э. В. Ильенкова, а также к Дням философии в Санкт-Петербурге.

21 октября — научный семинар «Легальные и нелегальные пятидесятники в 1940-х — начале 1960-х гг. (на примере Московского региона)» с участием к. и. н. доц. Санкт-Петербургского христианского университета, члена Союза писателей России Т. К. Никольской. Были рассмотрены история пятидесятников и баптистов в России и особенности их взаимодействия с государственной властью в 1940–1960-х гг.

30 октября — круглый стол «Духовная жизнь в эпоху перемен» в рамках IV Всероссийской научной конференции «Ветер Перестройки». Духовная жизнь эпохи Перестройки и 1990-х гг. была представлена в примере конфессионального возрождения России.

18–21 декабря — XXVII Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Бог. Человек. Мир». В ее программу вошли традиционные для этого мероприятия направления: теоретические и прикладные проблемы теологии, философской антропологии, религиоведения, философии образования, психологии, теории истории культуры, перевода и переводоведения, литературоведения и филологии.

Презентация научной литературы

26 апреля — работа доктора культурологии Т. Д. Булгаковой «Шаманские войны. Социорелигиозные факторы конфликтности в менталитете нанайцев».

25 июня — монографии «О свободе совести и религиозных объединениях» (коллективная работа религиоведов РХГА, г. Санкт-Петербурга и других городов Ленинградской области). Издание посвящено государственно-конфессиональным отношениям в России в период с 1997 года (с момента принятия Федерального закона РФ № 125 «О свободе совести и религиозных объединениях») по настоящее время;

17 сентября — монографии доктора философских наук, известного религиоведа ЛГУ им. А. С. Пушкина и Академии Достоевского М. Ю. Смирнова «Своевременное религиоведение: вопросы теории и методологии российских исследований религии».

Студенческое научное общество

С нового 2024–2025 учебного года на базе Академии Достоевского действует также Студенческое научное общество «Полилог». В задачи общества входит создание условий для реализации научного потенциала студентов, поддержка лучших научных традиций и развитие научной инициативы студентов РХГА. На собраниях СНО поднимались вопросы подготовки студенческих научных публикаций, участия студентов в грантовой деятельности.

*Я. С. Иващенко,
М. Г. Тихомиров*

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА РХГА ИМ. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В 2024 году в издательстве вышли следующие книги по философской тематике:

Аналитическая философия: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, примеч., науч. ред. С. В. Никоненко. — СПб.: РХГА, 2024. — 1072 с. — (Русский Путь).

ISBN 978-5-907855-41-0

Антология состоит из статей и фрагментов монографий отечественных авторов, посвященных аналитической философии — одного из основных направлений современной философской мысли.

С. Н. Булгаков: pro et contra, антология. Т. 2. — 2-е изд., испр. и доп. / Сост. и коммент. еп. Мефодия (Зинковского), еп. Кирилла (Зинковского), А. И. Резниченко, иером. Тихона (Васильева). — СПб.: РХГА, 2024. — 1078 с. — (Русский Путь).

ISBN 978-5-907855-22-9

В книге собраны наиболее значимые фрагменты произведений о Сергия, связанные с софиологией, архивные и исторические материалы, отражающие ход спора о Софии, воспоминания и переписка с учениками, друзьями и близкими, проповеди, молитвы, дневники, раскрывающие богатое мировоззрение философа, основанное на святоотеческом наследии и литургическом опыте. Особую ценность представляет доселе неизвестный читателю фрагмент «Глав о Троичности».

Vir hermeneuticus: Сборник статей к 60-летию профессора Р. В. Светлова / Под ред. Л. Е. Артамошкиной, И. Г. Гурьянова, Д. С. Курдыбайло, А. А. Сидницына. — СПб.: МОО «Платоновское философское общество», Издательство РХГА, 2024. — 426 с.

ISBN 978-5-907855-24-3

В статьях обсуждаются текстологические и археологические находки, касающиеся религии классической античности, вопросы интерпретации текстов Платона и платоников, их влияние на мировую культуру.

Ермичѳв А. А.

Встречи: Материалы для истории русской философии. — СПб.: Издательство РХГА, 2024. — 354 с.

ISBN 978-5-907855-38-0

Это собрание републикаций статей и заметок мыслителей и общественных деятелей России и русского зарубежья первой половины XX века, которыми они откликались на те или иные события своего времени.

Курбанов С. О.

Маяки мудрости. — СПб.: Изд-во РХГА, 2024. — 164 с.

ISBN 978-5-907855-07-6

Книга предлагает собрание коротких высказываний, а также более развернутых постулатов, в которых отражен опыт работы автора в области гуманитарных наук.

Феноменологическое понятие мира: коллективная монография / под ред. А. Б. Паткуля. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Изд-во РХГА, 2024. — 416 с.

ISBN 978-5-907309-50-0

Книга в феноменологической перспективе освещает вопросы о сущности и способе бытия мира, его единстве и единственности, целостности и порядке, конечности и бесконечности, об ответственности человека миру. В данном исследовании феноменологическое понятие мира характеризуется как горизонтное.

Патриарх Фотий. Библиотека. Т. 1. / Перевод, комментарии и указатели В. В. Василика. — 2-е изд., испр. — СПб.: Издательство РХГА, 2024. — 340 с.

ISBN 978-5-907855-40-3

Этот труд является комментированным переводом первой части Библиотеки св. Фотия, патриарха Константинопольского (820–896), интеллектуала

эпохи Македонского Возрождения. Кодексы 1–83 являются наиболее интересной частью Библиотеки, поскольку содержат конспекты многих утерянных работ античных и раннехристианских авторов. Издание является первым томом комментированного перевода этого памятника. Полного перевода Библиотеки Фотия на русский язык пока нет.

«Я искал истины...» Материалы «круглого стола», посвященного 150-летию Н. А. Бердяева / Отв. ред. А. А. Ермичёв. — СПб.: РХГА, 2024. — 264 с.

ISBN 978-5-907855-68-7

К наследию Н. А. Бердяева время предлагает свои подходы. Традиционные темы его философии получают несколько иное освещение (весь первый и второй разделы сборника). Тревожащее осмысление советского периода русской истории — предмет статей третьего раздела. Наконец, мыслитель с мировым именем интересен как личность (последний раздел).

А. А. Галат

РАБОТА СЕМИНАРА «РУССКАЯ МЫСЛЬ» В КОНЦЕ 2023 — В 2024 ГГ.

Научно-методический семинар «Русская мысль» работает в Русской Христианской гуманитарной академии с апреля 2005 года.

2023

24 ноября — сто шестьдесят третье заседание. В. П. Троицкий (Дом-музей А. Ф. Лосева. Москва) выступил с докладом «Московская школа неоплатонизма: П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев».

15 декабря. Презентация антологии «Карл Маркс: pro et contra» при участии составителей — И. И. Докучаева и Д. К. Богатырева.

2024

19 января. И. И. Евлампиев (Институт философии СПбГУ) выступил с докладом «Влияние систем немецкой классической философии на русскую мысль XIX—XX веков» и представление антологии «Г. В. Ф. Гегель: pro et contra».

22 февраля. В. А. Котельников (Институт русской литературы. (Пушкинский дом) РАН) выступил с докладом «Лев Карсавин, Георг Лукач, Фёдор Достоевский — опасные перекрестья». Стенограмму заседания см. в журнале «Русская философия», вып. 1(7) за 2024 г. С. 129–152.

15 марта. Заседание было посвящено 150-летию Николая Александровича Бердяева. Выступили: Д. К. Богатырёв, И. И. Евлампиев, А. Л. Казин, Н. К. Симаков, А. А. Ермичёв и др.

19 апреля. А. С. Ключев (Педагогический университет им. А. И. Герцена) выступил с докладом «Русская философия музыки».

16 мая. А. Н. Варламов (Ректор Литературного института в Москве) выступил с докладом «Андрей Платонов: “Мои идеалы однообразны и постоянны...”».

20 июня. И. И. Евлампиев (Институт философии СПбГУ) выступил с докладом «Неискаженное христианство в истории европейской и русской философии».

18 октября. Писатель П. В. Кузнецов выступил с докладом «Другой Бердяев: человек, писатель, пророк и метаморфозы “русского мессианизма”».

8 ноября 2024 — сто семьдесят второе заседание. И. А. Есаулов (Литературный институт в Москве) выступил с докладом «Н. А. Бердяев о вине русской классической литературы: сомнения и прозрения».

С материалами заседаний можно ознакомиться в разделе семинара «Русская мысль» на сайте РХГА: <https://rhga.ru/nauka/nauchnye-konferencii/russkaya-mysl/>

Н. А. Румянцева

Иные события

СОЛОВЬЁВСКОМУ СЕМИНАРУ 25 ЛЕТ

3 ноября 2024 г. исполнилось 25 лет работы «Соловьёвского семинара». Такое имя закрепилось за Межрегиональным научно-образовательным центром исследований наследия В. С. Соловьёва. Он был учрежден в Ивановском государственном энергетическом университете в 1999 г. и видел своей задачей объединение философов и специалистов иных ветвей социально-гуманитарного знания в деле изучения наследия этого русского философа, оказавшего огромное воздействие на все области отечественной культуры конца XIX — начала XX в. За минувшие годы центр провел более восьмидесяти научных, культурных и просветительных мероприятий международного, всероссийского и регионального уровней. В них приняли участие около 700 российских ученых из 63 городов России и 71 человек из 23 стран Европы, Азии и Америки.

Тематика этих мероприятий охватывает не только философию В. С. Соловьёва, его эстетику, этику, учение о религии и церкви, но и его литературную и публицистическую деятельность. На протяжении десяти лет научные проекты Соловьёвского семинара получали грантовую поддержку РГНФ и РФФИ.

Свой юбилейный год Соловьёвский семинар отметил конференцией «Актуальность наследия В. С. Соловьёва: философия, филология, культурология (вызовы современности и возможные ответы)», циклом лекций проф. М. В. Максимова «Судьба России в творчестве русских философов и писателей», книжной выставкой в университетской библиотеке. Были интересны и содержательны студенческие проекты — поэтический вечер «Неподвижно лишь солнце любви», межвузовская конференция студентов и молодых ученых «Русская дума: судьба России в творчестве русских философов и писателей», фотовыставка «Владимир Сергеевич Соловьёв и его философское и литературное окружение».

В 2001 г. Соловьёвский семинар стал издавать журнал «Соловьёвские исследования» — одно из авторитетнейших российских научных изданий, широко известных в научном мире. В сентябрьском (3(83)) и декабрьском (4(84)) выпусках «Соловьёвских исследований» в этом году* предлагаются материалы

* Обзор двух первых выпусков «Соловьёвских исследований» за этот год см. в № 7 журнала «Русская философия».

конференции, посвященной проблемам исследования наследия В. С. Соловьёва. Здесь представлен анализ современной историографии и источниковедения русской философии, отмечена актуальность этического вектора историософских построений Соловьёва. В ряде выступлений говорилось о философской необоснованности и политизированности современных нападок на наследие Соловьёва, об отсутствии фундаментальной историко-философской программы исследований его творчества, обращалось внимание на необходимость дальнейших исследований историко-философского контекста формирования философских воззрений В. С. Соловьёва, их влияния на последующее развитие культуры, перспективность разрабатываемых проектов «логики всеединства» и «философии неовсединства». Выступавшие отмечали актуальность идеи христианского единства В. С. Соловьёва и роль журнала «Соловьёвские исследования» в развитии российского и зарубежного Соловьёведения. В дискуссиях приняли участие российские и зарубежные философы, филологи и культурологи из университетских и академических центров Москвы, Санкт-Петербурга, Иванова, Нижнего Новгорода, Калининграда, Костромы, Саранска, Астрахани, исследователи из Италии, Испании, Франции. Внимание читателей привлекут статья об обращении к философскому наследию В. С. Соловьёва при преподавании нового университетского курса «Основы российской государственности», а также избранная библиография «Судьба России в творчестве русских философов и писателей».

В этих номерах публикуются третья и четвертая части (2012–2018 гг. и 2019–2024 гг.) хроники деятельности Соловьёвского семинара. Открывающая декабрьский выпуск статья посвящена 25-летию юбилею Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В. С. Соловьёва (Соловьёвского семинара).

М. В. Максимов

О ЖУРНАЛЕ «ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ»

1. Рецензия на два номера «Отечественной философии»

В шестом книжке «Вопросов философии» за этот год появилась рецензия на первые два номера нового московского журнала «Отечественная философия». В прошлом, 2023 г. его начал издавать Институт философии Российской академии наук. Рецензент назвал две задачи нового журнала: исследование нашего «философского наследия во всей его исторической полноте» и «актуализация отечественной философской мысли в пространстве современной философии и гуманитарного знания в целом».

Что касается полноты, то в журнале по истории русской философии, (как ее сейчас воспринимают) задача эта выполняется. Здесь предложены статьи

о «философском поле» конфессиализма в России, о различении божественной сущности и действия в русской переводной книжности и др. «Стройностью исследовательской методологии» рецензента пленила статья П. В. Владимирова, который «обработал» массив из 194 марксистских текстов конца XIX — первой половины XX в., чтобы обнаружить в них динамику оценок философии Гегеля. Особое внимание рецензента привлекла републикация затерянных работ Б. Столпнера и Б. Шлецера и найденные в архиве конспекты лекции С. Л. Франка по философии религии и учебно-педагогические бумаги из архива И. Т. Фролова. Достижением двух вышедших номеров автор справедливо считает большое количество рецензий и обзоров современной литературы (только в № 1 отрецензировано одиннадцать книг!). Итак, полнота есть.

Теперь — об актуализации.

В первом номере примером актуализации стало обсуждение преподавания истории русской философии в наших университетах. Рецензент находит, что эта актуализация ограниченная: она — лишь для некоторого числа университетских преподавателей. Его не устраивает и другая актуализация — посредством выявления общественно-политической значимости тех или иных проблем в философском наследии. Он стоит за подлинную, а именно научную актуализацию, за то, чтобы использовать наследие отечественной философии при решении современных проблем философии. Внятный пример тому он нашел в коллективной монографии «В поисках советской философии сознания: этюды по истории идей». В книге при решении вопроса о природе сознания сопоставляются «советская интеллектуальная традиция» и аналитическая философия. Другой такой же позитивный пример автор находит в книге Н. Н. Павлюченкова о «Богословии всеединства: от Ф. В. Й. Шеллинга к св. П. Флоренскому». (В журнале есть рецензии на эти книги). Этого нашему автору показалось мало, и он написал: «Условием для выполнения поставленной журналом задачи было бы появление в следующих номерах ОФ текстов, использующих философское наследие для решения или постановки актуальных философских проблем, в особенности из таких популярных разделов философии, как эпистемология, онтология или этика».

Что-то прямолинейное, механическое звучит в этом призыве. Увы, для этого очень многое в русской философии совсем непригодно. Или автор подрезает историю русской философии под размеры научной философии? Кажется, что актуализация философского наследия — это процесс более тонкий, нежели решение актуальных философских вопросов. Общ говоря, само пребывание живого человека в истории уже есть ее актуализация. Интерес к русской философии — это тоже ее актуализация. Пожалуй, на иное не нужно претендовать.

«Русская философия» поздравляет своих коллег из «Отечественной философии» с первой публичной положительной оценкой их труда.

2. Новый формат журнала

Журнал «Отечественная философия» (Институт философии РАН) на второй год существования перешел на периодичность в четыре номера. К декабрю 2024 г. опубликованы три из них. Материалы номеров демонстрируют, что журнал продолжает ориентироваться на ранее заявленную программу:

исследование отечественного философского наследия во всей его полноте и актуализация в современном философском контексте. Отдел «Исследования» представлен статьями на самые разнообразные темы — рецепция работ Н. А. Бердяева в арабской печати середины XX в. (Ф. О. Нофал, № 1), метафорика неевклидовой геометрии в наследии Д. С. Мережковского (В. В. Петров, № 1), интерпретации общего искуственного интеллекта, предложенной Д. И. Дубровским (А. А. Танюшина, № 2), эпистемологии и философии науки В. А. Базарова в контексте «технологического эмпиризма» (Ф. Р. Эмануилов, № 2), философской рефлексии феномена Пикассо у С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского (О. М. Седых, № 3), философия науки в работах В. В. Библихина (И. И. Павлов, № 3).

Отдел «Архив» представлен в первых двух номерах этого года публикациями о личных и творческих связях И. А. Ильина и А. А. Борового (А. И. Вакулинская), публикацией письма Д. И. Чижевского Л. Я. Ганчикову от 5 сентября 1953 г., в котором автор фактически излагает *curriculum vitae*, приводя краткие биографические сведения и свои главные публикации (М. Г. Талалай, В. В. Янцен), а также материалами из архива Э. В. Ильенкова с критикой А. А. Зиновьева (А. Д. Майданский, Е. Э. Иллеш). Впервые появившийся отдел «Переводы» представлен во втором номере года переводом вышедшей в 2023 г. в журнале «Kant-Studien» статьи аргентинского исследователя (Э. Принж) о русском неокантианце Д. Гавронском и его концепции трансцендентальной математики. Материалы еще одного нового отдела — «Memoria» — посвящены логике, философу науки, многолетнему сотруднику Института философии РАН А. Л. Никифорову (1940–2023, первый номер года) и исследователю истории русской философии, много лет отдавшего тому же институту, А. В. Соболеву (1936–2019, третий номер года). В третьем номере года представлена обширная заочная дискуссия о философских проблемах современного православного богословия (К. М. Антонов, А. М. Гагинский, С. А. Коначева, М. А. Пылаев, А. А. Солонченко, А. В. Шишков, В. К. Шохин), центрированная в том числе вокруг вопросов о специфике отношений между философией и богословием в отечественной интеллектуальной традиции и опыте русской религиозной философии. Предваряет тот же третий номер статья В. В. Сидорина «О дурной бесконечности, или История отечественной философии на исходе первой четверти XXI века», посвященная современным проблемам и перспективам истории русской философии и представляющая собой своего рода предисловие главного редактора к изданию журнала «Отечественная философия».

Журнал продолжает взятый с самого начала курс на интенсивную критико-библиографическую работу: в каждом номере года представлены рецензии и обзоры, в том числе на новое издание переписки Н. Н. Страхова и Л. Н. Толстого, переписку В. В. Розанова и П. П. Перцова, записи В. В. Библихина 1965–1989 гг., новое издание Толковой Палеи, исследовательские работы о наследии Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка и др.

*А. А. Ермичёв,
В. В. Сидорин*

СТАТЬЯ О НИКОЛАЕ ПЕТРОВИЧЕ ИЛЬИНЕ

В минувшем году в третьем номере журнала «Посев» (сейчас он издается в Москве) появилась статья известного российского ученого А. В. Репникова «Петербургец. Штрихи к портрету Николая Петровича Ильина (1947–2023)». Это довольно подробный рассказ о его творческой биографии. Будучи доктором физико-математических наук, профессором Санкт-Петербургского политехнического университета, он известен историкам русской философии как автор книги «Трагедия русской философии» и различных статей, написанных в ракурсе ее основной идеи. Она же такова: настоящая история русской философии (а не та, которая предложена советскими и несветскими, к примеру, о. В. В. Зеньковским) знаменуется именами П. Астафьева, Павла Бакунина, А. Григорьева, В. Несмелова, Н. Страхова. Русская философия — это не философия всеединства и коллективизма, а философия персонализма. Именно их взгляды образуют «сущность собственно русского в русской философии». «...Я отчетливо увидел персоналистическую линию, которая началась в русской философии едва ли не раньше, чем любая другая», — признавался Н. П. Ильин. А. В. Репников, разумеется, рассказал об участии Н. П. Ильина в создании Русского философского общества им. Н. Н. Страхова, журналов «Русское самосознание» и «Философская культура», о его книге «Трагедия русской философии» и двухтомнике «Моя борьба за русскую философию», наконец, о сделанном им переводе немецких авторов и их публикациях в России.

Превосходно написанная статья снабжена очень полезным библиографическим аппаратом. Она — упрек профессионалам: историкам русской философии, которые обошли стороной идеи, страстно высказанные Н. П. Ильиным.

По разным причинам редакция «Русской философии» сочла нужным оповестить своих читателей об этой статье. Н. П. Ильин не был чужд РХГА им. Ф. М. Достоевского. Действующий при ней семинар «Русская мысль» начинал свою работу 12 апреля 2005 г. докладом Н. П. Ильина «Русский философ как историко-философская категория. Памяти Л. М. Лопатина». В третьем выпуске нашего журнала (2022 г.) Н. П. Ильин предложил яркую статью «“Ничто ничтожит”, или Дугин, Хайдеггер и русская философия».

А. А. Ермичев

БИБЛИОГРАФИЯ

А. Л. Казин*

ТРУДНО БЫТЬ БОГОМ.

(Евлампиев И. И. «Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории». СПб.: изд-во РХГА, 2034)

«Трудно быть Богом» — название известного романа бр. Стругацких — невольно вспоминается при чтении рецензируемой книги. Основная мысль этого объемистого сочинения в том, что в мире существует два христианства — искаженное, исповедуемое официальными церквями (православной, католической и протестантской), и христианство истинное, представленное гностицизмом во всех его направлениях и вариантах, от Маркиона и Оригена до Гегеля, Ницше и Бергсона. С точки зрения гностицизма, человек по своей природе есть божественное существо — Иисус говорил людям именно об этом. Первоначально подобное учение возникло в недрах иудейской секты назореев, а непосредственным учителем Иисуса был мудрец, известный в церковной истории как Иоанн Креститель. Из указанного основного положения И. И. Евлампиева вытекают два следствия: во-первых, истинный христианин онтологически сильнее смерти (она для него «условна»), и, во-вторых, он выше земной морали («аморален»), ибо человек-бог бесмертен и безгрешен по определению.

Таким образом, вся трансцендентная проблематика христианства переносится автором с неба на землю. Задача человекобога заключается в том, чтобы осознать свою посюстороннюю, «земную» божественность и, соответственно, обрести всемогущество, бессмертие и счастье здесь, на этой земле, а не где-то там, в некоем сказочном раю, о котором уже две тысячи лет толкует «искаженное» церковное христианство.

В принципе, на этом разговор о книге И. И. Евлампиева как собственно христианском труде можно было бы закончить, так как совершенно очевидно, что речь идет о личном религиозно-философском исповедании автора (хотя имеющем за собой определенную традицию), но отнюдь не об учении, жизни, крестной смерти и воскресении Божьего человека Иисуса Христа как воплотившего Бога-Сына. Достаточно сказать, что из четырех канонических Евангелий автор признает подлинным только Евангелие от Иоанна, в то время как первые три, а также Откровение (Апокалипсис) считает по меньшей мере сомни-

* Казин Александр Леонидович — д-р филос. наук, проф.
Alexander L. Kazin — Dr. Philos. of Sciences, Prof.

тельными. При этом надо отдать автору должное — он демонстрирует прекрасную эрудицию как в области библистики, так и в сфере последующей религиозно-философской разработки того, что он считает истинным благовестием Иисуса, то есть гностической религии человекобожества. С точки зрения Евлампиева, лучшие представители христианского богословия, от Оригена и Псевдо-Дионисия Ареопагита до Николая Кузанского, и ведущие европейские философы (прежде всего немецкая классика, от Канта до Гегеля) были именно гностиками, тайными или явными. Таким же было подлинное миропонимание европейского Ренессанса и Романтизма, где религиозный антропоцентризм в разных его вариантах достиг своего апогея в прямом мистико-пантеистическом отождествлении человека с богом. Сюда же автор относит учение Каббалы, в котором он видит высшее выражение «еврейского гностического мессианизма» (с. 581).

После всего изложенного остается только удивляться, что итог восьмисотстраничного сочинения И. И. Евлампиева оказывается во многом пессимистическим. Автор приходит к выводу, что современный деградирующий Запад по некоей неисповедимой причине «забыл» собственную «истинно христианскую» религию/философию, обратившись в эпоху Просвещения к плоскому материализму как оборотной стороне господствующей католической догматики. По сути, однако, дело обстоит ровно наоборот: кризис современной Европы (в констатации которого я с автором совершенно согласен) растет именно из самообожествления (самоспасе-

ния) европейского человека, начиная с государственного обожествления римских пап, приведшего, в свою очередь, к «всеобщему священству» протестантской реформации и последующему философскому деизму. Отсюда уже недалеко было до заявления Гегеля, что в его «Логике» изложены мысли самого Бога, как они существовали до сотворения мира, и, далее, до сверхчеловека Ницше, смело заявившего — вслед за Кирилловым из романа Достоевского «Бесы» — о своей претензии на место умершего божества. Если называть вещи своими именами, это и были исторические вехи прометеевско-фаустовского вызова Запада, поставившего свой глубинный «цивилизованный» атеизм выше любого иного религиозного статуса.

Что касается России, то в книге И. И. Евлампиева о ней сказано сравнительно немного, хотя надежду на будущее мира он справедливо связывает именно с русской духовностью как сохранившей в себе подлинно христианское (романтическое, по его терминологии), то есть неискаженное религиозное начало. К сожалению, автор в своей критике церковного христианства фактически не делает различия между католичеством, протестантизмом и православием. С его точки зрения, различия между ними несущественны. Между тем именно Православие как вероучение и жизненное дело стремилось к обожению человека как тварного существа, несущего в себе образ Творца. От Сергия Радонежского и Нила Сорского до Павла Флоренского и Алексея Лосева русская христианская практика и богословско-философская мысль учила именно этому. Этому же

учила великая русская литература от Пушкина и Достоевского, музыка от Глинки и Мусоргского, живопись от Рублева и Иванова, уникальный кинематограф Андрея Тарковского... И отнюдь не «особые люди» Достоевского вроде Кириллова или Ставрогина (эти прообразы ницшеанства) являются ориентирами православного выбора — у Достоевского они выступают как раз персонажами, обличаемыми на фоне таких действительно христианских подвижников, как князь Мышкин или Алеша Карамазов. Потому и продолжается в истории Святая Русь — и царская, и имперская, и отчасти даже советская. Именно она противостоит сегодня постхристианскому и антихристианскому Западу.

Закончу тем, с чего начал. Книга И. И. Евлампиева — разверну-

тое исповедание персональной религиозно-мировоззренческой концепции философски образованного человека. Неверующих людей (в том числе философов) не существует: одни верят в любящего Бога, другие — в злого демиурга, третьи — в ничто, четвертые — в «святую материю» или «зеленых человечков». Доктор философских наук Евлампиев верит в Человека, причем, в отличие от М. Горького, у него это слово звучит не просто гордо, но Божественно. Конечно, ощущать себя безгрешным и бессмертным по природе — завидное состояние. И всё было хорошо, если бы в таком самосознании не присутствовала значительная доля гордыни, а она, как известно, и погубила бывшего лучшего ангела.

*М. А. Колеров**

ЧТО МОЖНО УВИДЕТЬ ИЗ АВСТРИИ В ИСТОРИИ РУССКОГО СОЦИАЛ-ЛИБЕРАЛИЗМА?

*(Ганс Кельзен. Очерки по философии права и морали [1973] / пер.
М. В. Антонова и А. А. Краевского. СПб., 2024.)*

Центральное место в истории и логике социал-либерализма занимает проблема генетики идей, то есть его «естественного права», независимого от политической конъюнктуры. С одной стороны, даже самые отчаянные социальные идеалисты так и не смогли убедительно дока-

зать его исходную над-историческую природу, но с другой — даже самые вульгарные классовые материалисты не могут не видеть силы руководящих идей, свободных от классового примитива, твердя о «внесении социалистического сознания» в пролетариат, неспособный самостоятельно

* Колеров Модест Алексеевич — канд. историч. наук, проф. каф. информационной политики Высшей школы экономики, kolerovm@gmail.com

Modest A. Kolerov — Candidate of Sciences. historical sciences, Prof. of the Information Policy Department Higher School of Economics, kolerovm@gmail.com

породить идейный социализм из своего плена эксплуатации. Книга Ганса Кельзена ищет выхода из этого тупика, в котором оказывается любая попытка отстоять историческую независимость «естественного права», анализирует и счастливо обнаруживает усилие морального и идейного творчества, которое постоянно (но, разумеется, не всегда) оказывается выше противостоящей ему истории.

В политической, практической социальной философии новейшего времени историю социал-либерализма принято вести с германской социальной политики 1870-х гг., соединившей теоретический либерализм капитализма и его теоретическую либеральную свободу с политикой социальной справедливости, дающей старт государственному социализму. Одно оставалось и поныне остаётся не проясненным: как именно с исторической природой, развитием сферы общественной и личной свободы реализует себя «естественное право» человека на свободу и справедливость, как оно рождается так, чтобы противостоять исторической реальности и улучшать её.

Доктрина социал-либерализма в России, составленная в течение жизни одного интеллектуального поколения в конце XIX — начале XX в. на основе принципа «права на достойное существование», традиции «естественного права» и «идеалистического направления» в русском социализме, стала очевидной вершиной русского политического идеализма*,

* См. экспозицию темы: [8]. Традицию русского политического идеализма я в общих чертах описал также в своей книге прикладных исследований: [6]. Дол-

но не одержала ни политической, ни идейной победы. Революции 1917 г. уничтожили саму возможность для практического социал-либерализма как компромисса или «среднего пути» между социализмом и либерализмом. Опыт Первой мировой войны установил приоритет «государственного социализма» в экономике и диктатуры в политике. Все идейно-политические силы России, даже свергнув царя в феврале 1917 г., требовали авторитарной сильной власти и прямого государственного регулирования экономической жизни. Военная и послевоенная социализация и этагизация капитализма в духе названных принципов нашла своё яркое выражение не только в нашествии авторитарных и фашистских режимов в Европе и мире в целом**, но и в очевидном тренде в более свободных странах в направлении мысли Кейнса и «нового курса» Рузвельта, когда ныне политически модное либертарианство уроженцев Австро-Венгрии Мизеса и Хайека, России —

жен, однако, признать справедливым упрёк рецензента в недостаточной очевидности этого понятия и отметить чутко воспроизведённый его контекст: «Политический идеализм», ...к сожалению, оставшийся без подробного раскрытия со стороны автора, следует, нам кажется, понимать в увязке с понятием «социального идеализма», опыте выведения социальных представлений и практики на основании «идеалистического» направления, где одинаково значимы обе генеалогии — и от «идеи», и от «идеала», то есть представления, согласно которому не только практика должна определяться идеалом, но и сам этот идеал должен быть обоснован, являясь не «иллюзией», а высшей реальностью, «идеей» [16, с. 295].

** См. сборник официальных советских очерков по теме в самом её историческом начале: [12].

Рэнд и Германии — Арндт было ещё предельно маргинальной апологией «правильной» диктатуры «свободного рынка» во главе с корпорациями и профессорами экономики. Наряду с давним многотомным присутствием этого, уже почти нормативного для риторики, бизнеса, либертарианства, в современном русском книгоиздании хорошо представлена актуальная историография социал-либеральной мысли Запада (впрочем, часто слепая к достижениям «соседних» национальных наук)*, и рецензируемая книга продолжает эту традицию. Ибо практической нормой Запада стали социал-либерализм, государственный социализм, гигантская роль корпораций, и никто не может политически безнаказанно отрицать социальную справедливость в пользу социал-дарвинизма. Книга «Очерки по философии права и морали» — посмертное собрание трудов австрийского правоведа, уроженца австро-венгерской Праги Ганса Кельзена (1881–1973) (немецкой Праги Карла Каутского и Франца Кафки), одного из создателей Конституции Австрии 1920 г. и Конституционного суда Австрии. Он уже тогда уделил много внимания трудным вопросам «естественного права» и этим прямо вступил в теоретическую и более всего — практическую сферу социал-либерализма.

Ганс Кельзен, в частности, выступает последовательным критиком рационального аргументирования принципов исторического права понятиями внеисторического «естественного права», вскрывая то, что не было произнесено в русской

мысли. В самом раннем из текстов Г. Кельзена в этом сборнике — «Идеи естественного права» (1928; в скобках здесь и далее указываются страницы рецензируемого издания) — он выступает вполне лояльным аналитиком проблемы, но ясно обнажает именно проблему внеисторической (из «природы», «Бога» или «разума») аргументации права, открывая в ней глубины личной морали. Договаривая тезисы Кельзена на русском языке, можно достроить их до формул: личной воли к практике права (резюме из: с. 26), морально-политического долга человека (резюме из: с. 27), имманентной морали воли к добру (резюме из: с. 32). Всё это служит ему продолжением общей его экспозиции:

«Вопрос о справедливом строе человеческих не потерял своей жгучей актуальности <...> Здесь мы сталкиваемся с принципиальным противоречием, что имеет место между идеей “природы” и идеей “справедливости”. То есть между понятием, включающим в себя всё реальное, <...> и идеей, сущность которой состоит в том, что нечто должно происходить согласно некому иному закону, согласно норме. По меньшей мере, это нечто должно происходить в сфере человеческого поведения, хотя бы фактически этого и не происходило. Наше мышление должно сохранять это противоречие, если не хочет безвозвратно потерять саму идею ценности и особенно идею справедливости. Перед лицом этого противоречия кажется парадоксальным то, что представление о “справедливом” порядке человеческого поведения выступало — и не только у немцев и французов, но и их учителей в об-

* См., например, новые общие и специальные издания: [20; 18; 17; 4; 14].

ласти социальной теории, греков — в качестве представления о некоем “естественном” порядке. <...> Под “естественным” порядком понимается тот, что основан не на человеческой и поэтому несовершенной воле; такой порядок не будет создаваться “произвольно” — он возникает «сам по себе», из чего-то объективно заданного, то есть того, что существует независимо от субъективно-человеческой воли. <...> И поэтому, в отличие от естественного порядка, позитивный порядок не будет необходимо справедливым — возможно, он окажется и несправедливым. Этот “искусственный” или позитивный порядок находит масштаб для своей оценки в “естественном” порядке. <...> Следствие в естественном правоположении содержит в себе поведение только одного человека — обязанного лица... Так что формой естественного права не является государство — ни в широком смысле как принудительный порядок, ни в узком как функционирующая по принципу разделения труда “организация” принуждения. <...> Все попытки отделить право от государства, представить их как два сущностно различных понятия и обосновать выступающий в бесконечном разнообразии форм дуализм между правом и государством, в своём основании и в своих конечных целях имеют естественно-правовое происхождение» (с. 5–7, 9, 13–14)*.

Очевидно, что больший, нежели у его русских коллег, личный государственный опыт Кельзена (как и общий культурный опыт его стра-

ны) продиктовал ему и более глубокое, практически обоснованное понимание реальности позитивного права именно как реальности «естественных» идеалистических оснований права. Кельзен повышает принципиальный «градус» их дилеммы: позитивное право «предстает как бытие, как реальность, по отношению к которой естественное право противостоит как ценность» (с. 16). Для русского же идейного опыта, явленного в социал-либеральных текстах начала XX в., справедливость и «естественное право» ценностей разделены радикально. Эта принципиальная справедливость ещё не интегрирована в доктрину и всё ещё требует осознания и описания — или текстуально исследована как минимум недостаточно. Тридцать пять лет спустя, в 1963 г., Кельзен уже прямо произносит неразрешимое противоречие этой дилеммы практики и теории (которое, конечно же, является простым и прямым продолжением того простого обстоятельства, что нормативные принципы, ценности, идеалы всегда противостоят реальности, иначе они перестают быть идеалами). Он пишет об итогах своего воззрения, фактически показывая, что, например, Новгородцев, пришёл к религиозной санкции своего социал-либерализма, прежде всего, в силу логики его идеализма:

«С точки зрения научно-рационального познания невозможно принять действительность естественного права... Ведь основа учения о естественном праве заключается в ответе на вопрос о том, при какой единственной предпосылке возможно допустить действие вечного, неизменного, имманентного природе права... Эта предпосылка,

* В том же 1928 г. Кельзен развивает свой анализ в статье «Естественное право и позитивное право» (с. 78–103).

как я пытаюсь показать, заключается в вере в справедливое Божество, чья воля является не только трансцендентной, но и имманентной природе, созданной этим Божеством. Спорить об истине этой веры абсолютно бессмысленно. <...> Я выступаю здесь не в качестве *advocatus diaboli*, а как раз наоборот, в качестве *advocatus dei*» (с. 138).

И далее ясно формулирует пределы возможного: «Естественное право представляет собой справедливость, которая следует из природы. Но справедливость есть требование морали...» (с. 148). В противоречии природы морали — либо религиозной, либо исторической, то есть в конфликте истории с верой, — и лежит центр противоречий политики в целом и социальной жизни в целом. Можно было бы сказать, что в России это противоречие было резко обнажено в постмарксистском опыте, «христианском социализме» С. Н. Булгакова*. Но этот опыт, прямо говоря, был гораздо более ничтожен на практике, чем опыт социал-либерализма, который породил как минимум политическое лицо конституционно-демократической партии России. В другом позднем труде, 1965 г., «Право и логика. Противоречие естественного права», Кельзен критически пишет: «Если нормы имманентны природе человека, в частности его разуму, последний не может быть эмпирическим разумом, который с чисто психологической точки зрения суть не более чем способность мышления и познания. В то время как нормоустанавливающий разум должен быть одновременно способ-

ностью познания и воления» (с. 209). И создаётся впечатление, что Кельзен — как *advocatus dei* — в течение всей своей жизни раз за разом тестирует границы исторического, пытаюсь найти его соприкосновения с вне-историческим. В труде 1966 г. «Норма и ценность» Кельзен приходит к итоговому выбору, в котором, как представляется, перестаёт тестировать границы исторического:

«Суждение о том, что фактическое поведение таково, каким оно должно быть согласно некоей объективно действительной норме, есть положительное оценочное суждение. Оно означает, что фактическое поведение является “хорошим”. <...> Словом “ценность” обозначается также соотношение между чем-то (в частности, человеческим поведением) как средством и некоей целью. Пригодность — то есть способность служить средством для определённой цели — есть положительная, а непригодность — отрицательная ценность. Цель может быть объективной либо субъективной. Объективной является та цель, которая должна быть достигнута: это значит, что такая цель установлена посредством считающейся объективно действительной нормы. Иными словами, это цель, которая предписывается неким сверхъестественным или сверхчеловеческим авторитетом природе в целом или человеку в частности. Субъективная цель есть цель, которую человек ставит себе сам, которой он желает добиться. Следовательно, та ценность, что заключается в соответствии цели, тождественна ценности, состоящей в соответствии норме, либо ценности, состоящей в соответствии желанию» (с. 257, 263).

* Об этом подробно: [9].

Это прямое действие ценностей важно и для собственно России, ибо именно её идейный социал-либерализм стал значительным наследием русской мысли, который объединил в эмиграции социалистов, либералов, консерваторов и монархистов, планирующих будущее России после ликвидации коммунистического СССР. Но и они проиграли. Но на развалинах СССР возникла новая Россия, в действующей Конституции которой прямо сформулирована её синтетическая социал-либеральная основа: «Российская Федерация — социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека» (Ст. 7.1).

Основные принципы русского социал-либерализма были публично сформулированы в 1902–1906 гг. в России и в 1920–1930-е гг. в эмиграции. Эта генетика течения постфактум была ясно энциклопедически описана участником этого движения П. Б. Струве, но с удивительными умолчаниями, которые заставляют считать очерк Струве лишь начальным подходом к истории вопроса. Который, однако, в силу некоей сиротливости этой темы в русской науке, остаётся доминирующим, несмотря на свою очевидную неполноту. Струве писал, интегрируя русский социал-либерализм в общеевропейский контекст (в котором он тогда даже не увидел уже вполне активного Ганса Кельзена):

«Формула “социально-либеральный”, созданная в новейшее время и введённая Ястроу (в 1893 г.) обозначает в своих отдельных проявлениях многообразную, но по существу од-

нозначную социально-политическую установку. <...> Либерализм, переходящий философски в более или менее осознанный индивидуализм, может исходить из регулятивной идеи свободной конкуренции как самодеятельного и в основе благоприятно действующего порядка, кульминирующего в отборе (выживании) наиболее пригодных. Это — натуралистический, биологически обоснованный либерализм-индивидуализм. Но либерализм может исходить из религиозно-метафизически подкреплённой или замкнутой на эмпирический гуманизм регулятивной идеи бесконечной (или исключительной) ценности отдельной человеческой личности. Тогда это — идеалистический (религиозный, метафизический, гуманистический) либерал-индивидуализм. Лишь последний вид индивидуализма может стать философским основанием социального либерализма. Тем самым социальный либерализм <...> подобно тому как это, по крайней мере, в принципе делает определённой программой социализм, совершенно свободно себя чувствует и ориентируется в выборе “социальных” средств как таковых, включая и средства государственного вмешательства в хозяйственную жизнь. Социальный либерализм не имеет никаких предубеждений против государственного вмешательства, он может мыслить и поступать “интервенционистски”, он не отрицает а priori ни “коллективную собственность”, ни “публичное вмешательство” и т. п. Всё это для него — вопросы выбора средств для достижения “достойного человеческого существования” всех членов общества, и только эта цель имеет ценность для

социального либерализма во всём социальном мировоззрении и общественном порядке. От программного социализма социальный либерализм отличается поэтому подчёркнутым утверждением самостоятельной ценности момента свободы, самоопределения личности во всём, в том числе и в хозяйственных делах. <...> В России социально-либеральная мысль в её новейшей форме не смогла приобрести собственно политического (т. е. социально-политического) влияния, но в области философии и науки о государстве она принесла значительные результаты. <...> Задолго до Веймарской конституции [Германии 1919 года], в 1896 г., крупный русский философ, метафизик и публицист Владимир Соловьев (1853–1900) отчеканил формулу “Право на достойное человеческое существование”, а следуя Соловьеву, социально-либеральную мысль продолжили и основательно развили русские правоведы — покойный цивилист Иосиф Покровский... и в особенности философ права Павел Новгородцев... <...> Другой элемент развития в направлении социального либерализма образует своеобразная “ревизионистская” установка части русских “марксистов” до и после революции 1905 г. Так называемый “буржуазный марксизм” — своеобразное явление русской духовной истории... — активно прокладывал путь социально-либеральной мысли как в “интеллигенции”, так и в “бюрократии» [15, с. 413].

Здесь Струве прямо (и без достаточных оснований) называет Г. В. Плеханова, но явно имеет в виду себя, что вполне обоснованно. Ему вполне обычно было публично и без

стеснения включать себя в историю русской и европейской мысли, но здесь его имя не упомянуто, что вполне могло стать результатом внешнего редактирования. И продолжает:

«Социально-либеральной была также социально-политическая установка, пожалуй, самого влиятельного университетского правоведа в России с начала XX века до большевистской революции — Льва Петражицкого (1867–1930...)». Учеником

* Автор журнала Струве «Русская Мысль» в 1910-е гг., философ А. З. Штейнберг (1891–1975) — в другом, союзном Струве, журнале — дал ироничное, но чёткое отличие идейного пафоса Петражицкого от пафоса Новгородцева — именно в контексте социал-либерализма, делающее невозможным включение Петражицкого в мыслительный горизонт русского политического идеализма, стоящего на фундаменте «восстановления естественного права» (и союзного ему «идеалистического направления»): «Петражицкому всегда был и останется чужд всякий априоризм. Он крепко держится своего психологизма <...> Никакое “критическое обоснование” идеала, даже если бы оно и могло быть нам дано, не покажется ему более убедительным, чем те “карикативные эмоции”, с которыми связано для него представление о людях и о человечестве, и если П. И. Новгородцев — идеалист в чисто философско-критическом значении этого слова, то Петражицкий — идеалист в том смысле, как это понимает обычное популярное словоупотребление, и напрасно Новгородцев отрицает в стремлениях Петражицкого связь с общими естественно-правовыми устремлениями нашего века: разве Петражицкий с его вне- и даже сверх-правовым идеалом не такой же — *sit venia verbo* — анархист, как и Кропоткин и Толстой? И не в этом ли психологическая разгадка того упорного и последовательного непонимания, которое Л. И. Петражицкий обнаруживает по отношению ко всем попыткам и начинаниям

Петражицкого является работающий теперь во Франции бывший приват-доцент права в СПб. Университета Георгий Гурвич, у которого социальный либерализм его учителя превращается уже в реформистский социализм. Учеником Петражицкого является также ныне работающий в США известный социолог Питирим Сорокин» [15, с. 419–420].

Уже первый взгляд на этот текст с точки зрения фактической истории русской мысли начала XX в. обнажает, что Струве нелогично и демонстративно не учитывает даже на уровне имён целый русский массив — значимое социал-либеральное наследие Е. Н. Трубецкого и С. Н. Булгакова 1900-х гг., Б. А. Кистяковского 1900–1910-х гг.,* И. В. Гессена и С. И. Гессена 1920-х гг.,** П. Н. Милюкова, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и ряда других. Мотивы этих умолчаний в каждом случае политически и биографически ясны, но вряд ли значимы для науки. Однако и публицистика самого Струве 1920-х гг. открывает в нём гораздо более сложные интуиции, которые не нашли отражения в его процитированной энциклопедической статье.

Например, обосновывая своё представление о либеральном консерватизме опытом главы правительства Российской империи П. А. Столыпина (в 1906–1911 гг.), Струве противопоставил ему социал-либерализм как другой полюс политического спектра, политически посрамляя его социали-

стические вдохновения, но честно описывая как доминирующую именно эту, социалистическую часть его единства:

«русский так называемый либерализм отталкивался не от своего антипода, социализма, а от консерватизма, которого считал своим злейшим врагом. Наш либерализм находился в постоянном союзе с социализмом, являясь неотрывным от него крылом: “правым” лишь по умеренности тактической позиции и “буржуазным” лишь по личному составу. <...> Русский либерализм боролся с самодержавием за правовые формы, рождённые в борьбе за личную свободу, но идейно шёл в хвосте социалистического радикализма. Эта идейная выхолощенность русского либерализма предопределила ему роковую роль — быть авангардом социалистического похода против либерально-буржуазного уклада жизни» [1].

Однако вскоре, уже изнутри его тогдашних политически мотивированных публичных симпатий к монархизму и фашизму***, Струве почти проговорился, уже отрицая только что сделанное им нормативное категорическое противопоставление практики социализма и либерализма, ясно (хотя и критически) сближая их именно в социал-либеральное единство:

«В чем разница между социалистом-постепеновцем и неолибералом? Ни один мудрец этого вразумительно не объяснит. <...> Схватка сейчас идёт между европейским правовым государством, основанным на началах здорового сочетания порядка и свободы, и во-

как Штаммлера, так и идущего по его следам Новгородцева» [19, с. 361].

* См.: [11; 5, с. 549].

** Новый его текст по теме см.: [13].

*** Об этом подробно см.: [7].

инствующим социализмом, жертвующим идеей свободы во имя проблематического принудительного порядка, будто бы обеспечивающего людям, ценой утраты свободы, “достойное (материальное) существование”*. Схватка идёт между идеей свободы лица и идеей рабского пайка. <...> Задача возрождения здоровых либеральных начал падает на плечи консерваторов» [2].

Известно, что главный теоретик русского социал-либерализма П. И. Новгородцев не видел собственную реалистическую правду социализма, вскоре ставшую основой для доктрины «демократического (правового) социализма», в эмиграции объединившей почти всю левую часть спектра русской политической эмиграции в 1920–1950-е гг. от А. Ф. Керенского до “Социалистического Вестника” и А. Н. Потресова, а в теории более всего выраженной в трудах Г. Д. Гурвича и С. И. Гессена. Об этой правде точно пишет сам отнюдь не чуждый социалистических убеждений Н. О. Лосский, мягко указывая на этот недосмотр Новгородцева: «Относительной правды достижений современного правового государства, а также исканий социализма и анархизма Новгородцев не отвергает, но он устанавливает несоизмеримость их с идеалом аб-

солютного добра. Поэтому, чтобы не попасть в безвыходный тупик, необходимо строить идеал земного общества, имея в виду “свободу бесконечного развития личности, а не гармонию законченного совершенства” (Об общ<ественном> идеале, 3 изд., стр. 25)» [10, с. 360]**.

Новгородцев, хотя и шёл по следам марксиста-неокантианца Р. Штаммлера***, решил не интегрировать либерализм и социализм, а именно включить принципы социальной справедливости в программу либерализма. И главные усилия своего главного труда «Об общественном идеале» посвятил критике марксизма и социализма, противопоставляя ему свой либерализм, стремящийся к консерватизму. Творческая биография Новгородцева ясно демонстрирует, что в конце жизни он сделал резкий крен в сторону дополнения своей доктрины религиозными санкциями****. То есть пришёл к «естественному праву» своего социал-либерализма иным путём, нежели это предписывал его некогда «западнический» курс. Пришёл, вне-исторически говоря, к той границе, которую позже, но чётче и яснее описал и сформулировал Кельзен.

* Этот социал-либеральный принцип «достойного существования» Струве уверенно толковал и как практическое требование в области национальных (этнических) прав в инациональной среде. Он писал о «духовном гнёте» против русских в Польше, Литве, Румынии: «Пока русские меньшинства не приобретут права достойного духовного существования, не может быть настоящего мира и согласия между нами, русскими, и украинскими государствами» [3].

** Этот текст Лосского, единственный из всех изданий этого текста в России, опубликован по русской оригинальной рукописи книги. Об этом: [21].

*** А именно по следам труда Р. Штаммлера «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории» (1896), переведённого в России на русский язык: СПб., 1907.

**** См., например: П. И. Новгородцев — «Существо русского православного сознания», «Восстановление святынь».

ЛИТЕРАТУРА

1. [Струве Петр]. 10-го июня 1925 г. // Возрождение. Париж. 10 июня 1925. С. 1.
2. [Струве Петр]. 11-го июля 1925 года // Возрождение. Париж. 14 июля 1925. С. 1.
3. [Струве Петр]. 18-го июля 1925 г. // Возрождение. Париж. 18 июля 1925. С. 1.
4. Дворкин Рональд. Империя права [1986] / Пер. С. Моисеева под ред. С. Коваль и А. Павлова. М., 2020.
5. Кистяковский Б. А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права // Кистяковский Б. А. Избранное: в 2-х ч. Ч. 1 / Сост. А. Н. Медушевский. М., 2010.
6. Колеров М. А. Археология русского политического идеализма: Очерки и документы. М., 2018.
7. Колеров М. А. Диктатура. Русский монархизм и фашизм в перспективе нацизма: П. Б. Струве и И. А. Ильин в 1925–1933 гг. // Колеров М. А. Введение в идейную историю русской эмиграции (1917–1991). Калининград, 2024.
8. Колеров М. А. Манифесты русского политического идеализма: “Проблемы идеализма” (1902), “Вехи” (1909), “Из глубины” (1918) и их наследники. Минск, 2020.
9. Колеров М. А. Революция и христианский социализм в России. С. Н. Булгаков в 1904–1907 гг. Калининград, 2023.
10. Лосский Н. О. История русской философии [1956] / Ред. М. А. Колеров. М., 1994.
11. Медушевский А. Н. Б. А. Кистяковский как социолог права и конституционалист // Б. А. Кистяковский. Избранное: в 2-х ч. Ч. 1. М., 2010.
12. Мировой фашизм. Сб. / под ред. Н. Мещерякова. Пг., 1923.
13. Русский политический Кант после либерализма: С. И. Гессен о юбилее Канта в 1924 году. [Приложение:] Гессен С. И. Эммануил Кант. (К двухсотлетию со дня рождения — 24 апр. 1724 г.) / Публ. и комм. М. А. Колерова // Кантовский сборник. Калининград, 2024. Т. 43. № 2.
14. Скиннер Квентин. Свобода до либерализма [1998] / Пер. А. В. Магуна под ред. О. В. Хархордина / 2 изд., испр. СПб., 2020.
15. Струве П. Б. Социальный либерализм [1932] / Пер. Н. С. Плотникова // Струве П. Б. Избранные сочинения / Сост. М. А. Колеров. М., 1999. (Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens. Berlin, 1932).
16. Тесля А. А. Русский социальный идеализм в археологических изысканиях Модеста Колерова // Философия. Журнал Высшей школы экономики. М., 2019. Т. III. № 1. С. 295.
17. Финнис Джон. Естественное право и естественные права [1980] / Пер. В. П. Гайдамака и А. В. Панихиной. М.; Челябинск, 2019.
18. Штейнберг А. З. Русские юридические журналы за 1913 г. (Философия права и психология права) // Логос. Т. I. Вып. II. СПб.; М., 1914 (репринт: М., 2005).
19. Штраус Лео. Естественное право и история [1953] / Пер. с англ. Е. Адлер и Б. Путько. М., 2007.
20. Яницен Владимир. Н. О. Лосский и «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровского: по следам утраченной рецензии // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы / Под ред. М. А. Колерова. М., 2017.

REFERENCES

1. [Peter Struve]. On June 10th, 1925 // *Vozrozhdenie*. Paris. June 10, 1925, p. 1.
2. [Peter Struve]. On July 11th, 1925 // *Vozrozhdenie*. Paris. July 14, 1925, p. 1.
3. [Peter Struve]. On July 18th, 1925 // *Vozrozhdenie*. Paris. July 18, 1925, p. 1.
4. Dworkin, Ronald. *Empire of Law* [1986] / Trans. S. Moiseeva, edited by S. Koval and A. Pavlov. M., 2020.
5. Kistyakovsky, B. A. *Social sciences and law. Essays on the methodology of social sciences and the general theory of law* // Kistyakovsky, B. A. *Selected: in 2 parts of. Part 1 / Comp. A. N. Medushevsky*. M., 2010.
6. Kolerov, M. A. *Archeology of Russian political idealism: Essays and documents*. M., 2018.
7. Kolerov, M. A. *Dictatorship. Russian Russian monarchism and fascism in the perspective of Nazism: P. B. Struve and I. A. Ilyin in 1925–1933* // Kolerov, M. A. *Introduction to the ideological history of Russian emigration (1917–1991)*. Kaliningrad, 2024.
8. Kolerov, M. A. *Manifestos of Russian political idealism: “Problems of Idealism” (1902), “Milestones” (1909), “From the Depths” (1918) and their heirs*. Minsk, 2020.
9. Kolerov, M. A. *Revolution and Christian socialism in Russia*. S. N. Bulgakov in 1904–1907. Kaliningrad, 2023.
10. Lossky, N. O. *The History of Russian philosophy* [1956] / Ed. M. A. Kolerov. M., 1994.
11. Medushevsky A. N. B. A. *Kistyakovsky as a sociologist of law and a constitutionalist* // B. A. Kistyakovsky. *Selected in 2 parts. Part 1*. M., 2010.
12. *World fascism. Collection* / edited by N. Meshcheryakova. Pg., 1923.
13. *Russian political Kant after liberalism: S. I. Hessen on the anniversary of Kant in 1924*. [Application:] Hessen, S. I. *Emanuel Kant. (To the bicentenary of his birth — April 24, 1724)* / Publ. and comm. M. A. Kolerova // *Kant collection*. Kaliningrad, 2024. Vol. 43. No. 2.
14. Skinner, Quentin. *Freedom before liberalism* [1998] / Per. A. V. Magun, edited by O. V. Kharkhordin / 2nd ed., ispr. SPb., 2020.
15. Struve, P. B. *Social liberalism* [1932] / Per. N. S. Plotnikov // Struve, P. B. *Selected works / Comp. M. A. Kolerov, M., 1999. (Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens. Berlin, 1932)*.
16. Teslya, A. A. *Russian social idealism in the archaeological research of Modest Kolerov* // *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*. Moscow, 2019. Vol. III. No. 1, p. 295.
17. Finnis, John. *Natural law and natural rights* [1980] / Translated by V. P. Gaydamak and A. V. Panikhina. M.; Chelyabinsk, 2019.
18. Steinberg, A. Z. *Russian law journals for 1913. (Philosophy of Law and psychology of law)* // *Logos*. T. I. Issue II. St. Petersburg.; M., 1914 (reprint: M., 2005).
19. Strauss, Leo. *Russian Russian Natural Law and History* [1953] / Translated from English by E. Adler and B. Putko. M., 2007.
20. Janzen, Vladimir. N. O. Lossky and “The Ways of Russian Theology” by prot. G. Florovsky: in the footsteps of a lost review // *Studies on the history of Russian Thought* [13]: *Yearbook for 2016–2017* / Edited by M. A. Kolerov.

**УЧИТЕЛЬ И НЕВРАСТЕНИК:
О ПЕРЕПИСКЕ С. А. РАЧИНСКОГО И И. Л. ЛЕОНТЬЕВА**
*(Сверхштатный ученик: Переписка С. А. Рачинского
и И. Л. Леонтьева (Ивана Щеглова) (1891–1900) / Сост., вступ.
ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. — СПб.: Изд-во
«Пушкинский Дом», 2024. — 464 с. — (серия «Русские беседы»))*

Иван Леонтьевич Леонтьев (1856–1911), известный в литературе под псевдонимом «Щеглов», за 1880-е годы, после оставления военной службы, успел сделаться довольно заметным беллетристом и драматургом легких пьес. Сергей Александрович Рачинский (1833–1902) к моменту их знакомства неожиданно обрел широкую известность — последняя, собственно, и привела Леонтьева к нему. Некогда бывший профессором ботаники в Московском университете и вышедший из него в 1866 г. вместе с несколькими другими коллегами по несогласию с решением университетского совета, он вскоре обосновался в семейном имении Татево, Бельского уезда Смоленской губернии — и занялся образованием крестьянских детей. Многие из своих идей он изложил в серии статей, опубликованных в славянофильской «Руси» в начале 1880-х, но тогда они прошли незамеченными. Но новое их издание, снабженное предисловием ученика, вышедшее под заглавием «Сельская школа» в 1891 г., стало предметом широкого обсуждения.

Леонтьев, в это время переживавший внутренний перелом и ищущий точки опоры, открывает для себя книгу Рачинского, списывается с автором, в рамках задуманного им в том числе и для сбора материала для крупного литературного произведения, — приезжает в Татево и становится на долгие годы постоянным корреспондентом Рачинского. Сам Рачинский вел огромную переписку — его эпистолярный собеседник на протяжении почти двадцати лет знаменитый реформатор русского духовного пения С. В. Смоленский вспоминал: «Я не раз читал многие письма к нему от множества людей, приобретшихся чистой его душе и исцелявшихся духовно этим общением. В этом “обозе потомству”»,

* Об «обозе потомству» писал сам Рачинский в статье 1895 г.: «Тщательно храню эту переписку. Она ныне составляет около сотни переплетенных томов. Будут приняты меры, чтобы этот “обоз к потомству” (по затейливому выражению покойного Н. В. Сушкова) дошел по назначению, то есть стал доступным Бартеневым и Семевским XX века. Любители архаических скандалов не найдут

* Тесля Андрей Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра исследований русской мысли Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (Калининград); mestr81@outlook.com

то есть в сотне с лишним томов его переписки, находятся письма и учителя, и министра, и светской барыни, и монаха, и алкоголика, и художника, сироты и богача, озлобленного и восторженного, верующего и неверующего, жадного хитреца и бессеребренника-идеалиста... «И ни одно из этих писем, — говорил он мне неоднократно, — не оставлено мною без посильного моего ответа, как искренно пишут мне, так искренно и любовно, большею частью экспромтом я отвечаю каждому»^{*}.

В эту огромную переписку войдет и разговор с Леонтьевым. Рачинский и Леонтьев принадлежат не только к разным поколениям, не только сильно разнятся по характеру и проч. — прежде всего они представляют сильно разные культурные круги: старого московского дворянства и петербургской интеллигенции. Об этом различии резко напишет Леонтьеву сам Рачинский — в предпоследнем, а фактически в последнем личном письме^{**}: «Вас лично не виню, но ужасаюсь

в нем пищи для своей любознательности. Но спокойный бытописатель отыщет в нем много страниц и светлых, и скорбных, проливающих свет неожиданный и отрадный на многогрешный конец нашего XIX века» [Рачинский С. А. Церковная школа // Русское Обозрение. — 1895, № 6. С. 46].

^{*} Смоленский С. В. Памяти С. А. Рачинского // Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. — М., 2002. С. 594.

^{**} Самое последнее письмо будет лишь ответом, фактической справкой, лишенной всякого личного обращения — и где ответ едва ли не более подчеркивает со стороны автора конец общения, чем если бы Рачинский оставил письмо Леонтьева без ответа: представления о приличии не позволяли Рачинскому совершить подобную грубость.

тому разложению, до коего дошли литературные нравы. Вы только жалкий невзрастик, искалеченный литературным ремеслом...» (письмо от 31.VII.1900).

Это различие сильно сказывается и в самом главном — понимании религии. Если Рачинский вообще мало говорит напрямую о православии, очень сдержан в любых суждениях этого рода, то Леонтьев вновь и вновь говорит о «настроении» (в том числе характеризую и свою духовную перемену начала 1890-х вновь через это же понятие, что в свою очередь ставит вопрос, насколько вообще здесь резонно говорить о «духовном», а не о «душевном»).

Рачинский строг к себе и сдержан с другими — Леонтьев ищет эмоционального выплеска, надеется на сочувствие в первую очередь, как сами его рассказы — из тех, что не юмористичны — рассчитывают вызвать у читателя если не слезу, то вздох сочувствия герою, нередко автобиографическому.

Можно, думается, вполне уверенно сказать, что эти отношения были если не обречены, то весьма ненадежны с самого начала — сумев просуществовать столь долго лишь благодаря тому, что точек соприкосновения было не слишком много, а Леонтьев охотно если не соглашался, то не продолжал разговора там, где не встречал согласия.

Леонтьев искал в Рачинском кого-то в роде духовного наставника для себя — старшего, руководителя и в том числе и попечителя. Несколько раз он будет в письмах заводить разговор о возможном своем поступлении вновь на службу, о поисках некоего достатка, — ожи-

дая, видимо, от Рачинского, близкого или по крайней мере знакомого с целым рядом влиятельных людей в Петербурге и Москве, протекции. Тот же в ответ будет ограничиваться разочаровывающими общими соображениями — или и вовсе сомнениями в осуществлении мечты и планов собеседника. Леонтьев активно пытается стать полезным Рачинскому — но тот по большому счету в его услугах не нуждается, лишь один раз, кажется, обратившись к собеседнику с просьбой пристроить в «Новом Времени» небольшую заметку по поводу недавно вышедшей книги, издания К. П. Победоносцева.

Сложные и запутанные обстоятельства личной жизни Щеглова и невозможность по условиям времени ни прояснить их вполне, ни найти какой-то *modus vivendi*, дающий возможность спокойной жизни. Щеглов (как и намного более напористо Розанов в его переписке с тем же собеседником, закончившейся аналогично полным прекращением отношений) пытается вновь и вновь завязать с Рачинским интимный разговор, делиться своими чувствами и настроениями — найти в конце концов подходящего слушателя и в то же время авторитетного старшего (см. в особенности стр. 225, 282, письма от 14. XI.1893 и 9. VIII.1896).

И если последнюю роль Рачинский — профессор и педагог — охотно и легко принимает, то первое решительно от себя отодвигает, по существу проповедуя (и не столько словами, сколько примером) старую эпистолярную культуру, умение не «держатъ душу нараспашку», сдерживая себя и избавляя в свою очередь и собеседника от неловкости чужой откровенности.

Ближайшие годы для Леонтьева-Щеглова станут временем больших перемен — и попыток к еще большему. Стремительно отходя от прежних своих воззрений, написав сильно критичный по отношению к толстовству (к которому ранее был близок) очерк, он обращается к господствующей церкви, с увлечением едет в Кронштадт к о. Иоанну и возвращается еще более воодушевленным — и как у всякого настоящего писателя, изменения в воззрениях и в жизни он стремится обратить в новую литературу, мечтая о большой форме, а затем задумываясь о серьезной комедии, а в поисках этой новой литературы — переезжает во Владимир и переживает, коренной петербуржец, влюбленность в Москву. Переписка этих лет, интенсивная в 1892–1893 гг., интересна и как частный случай «консервативного поворота», который переживают многие в конце 1880 — начале 1890-х. В конце концов мечты о провинциальной жизни и спокойном литературном творчестве окажутся лишь мечтами — он вернется в Петербург, теперь уже с радостью примет место в «Новом Времени» и будет уповать на сценические успехи — попутно все меньше озабочиваясь поиском своего и приучаясь винить в своих и общих бедах евреев, благо и нелестный отзыв в литературно-театральном комитете на его пьесу принадлежит П. И. Вейнбергу.

Следует сказать несколько слов о характере и составе издания — помимо переписки Рачинского и Леонтьева, в книгу включена рецензия последнего на «Сельскую школу» (1891), фрагменты дневника Леонтьева, посвященные двум его поездкам в Татво (в 1891 и 1897 гг.), письмо Леонтьева

сестре Рачинского, Варваре Александровне, от 3.V.1902 г. с выражением соболезнования по поводу кончины Сергея Александровича, случившейся за день до того, а также несколько писем к Леонтьеву от участников татевского круга (Н. М. Горбова, С. Н. Сёдзи и С. Д. Васильева), относящиеся к 1891–1893 гг. Поскольку издание подготовлено столь авторитетным специалистом, как О. Л. Фетисенко, то говорить о его качестве и, в частности, о качестве комментария — совершенно излишне, ведь работы Ольги Леонидовны если чем и грешат (при условии, что это вообще можно считать за грех), так разве что избыточностью. В случае же Рачинского и Леонтьева и этот упрек становится уже совершенно невозможен, поскольку сведения о них, представленные в печати, далеки от полноты и разнообразия — и фактически комментарий сильно выходит за пределы освещения лишь тем переписки, сообщая массу драгоценных сведений об этих двух заметных (а в случае Рачинского можно без преувеличения сказать и — выдающегося) лицах русской духовной жизни последних десятилетий XIX — начала XX в. В частности, в комментариях приводятся обширные цитаты из по большей части остающегося неопубликованного дневника Леонтьева, переписки Рачинского и Леонтьева с другими лицами за тот же период, позволяющие отчетливее понять содержание и смысл обсуждаемых в публикуемых письмах тем, более целостно представить позиции собеседников, зачастую лишь кратко, а иногда и заведомо уклончиво или (как нередко в случае Леонтьева) излишне увлекаясь моментом передаваемые ими.

Не можем не отметить кратко сообщаемые в комментариях сведения, относящиеся к славянофильскому кругу и, в частности, к истории архива И. В. Киреевского. История эта будет иметь довольно близкое отношение к конфликту, положившему конец личным отношениям Рачинского и Леонтьева, — а именно, связана с публикацией в «Татевском сборке», вышедшем в конце 1899 г. стараниями Общества ревнителей русского исторического просвещения под председательством гр. С. Д. Шереметьева. Сборник этот открывался заметкой И. В. Киреевского об Е. А. Боратынском (стр. 1–4 изд. 1899 г.), и далее следовала публикация писем Боратынского к Киреевскому за 1829–1833 гг. (стр. 5–58 изд. 1899 г.). Письма «были обнаружены В. Н. Лясковским в архиве Киреевских, который попал к нему вместе с нанятым у наследника (племянника, С. И. Киреевского) имением П. В. Киреевского (Киреевская слободка или Киреевка, в мае 1898 г. Лясковский выкупит ее)» (стр. 345). В письме Рачинскому от 4.VII.1897 г. Лясковский сообщал: «<...> недавно был у меня мой сосед и хозяин Сергей Иванович Киреевский, и я переснял у него еще на два года имение на условиях несравненно более выгодных, чем те, на которых я держал его до сих пор. Между прочим, я получил в полное свое распоряжение дом с книгами и бумагами. Книг я еще не разбираю, а из бумаг уже выбрал много черновых набросков И. В. Киреевского и множество писем, между прочим, 50 писем Е. А. Боратынского. Как только прочту их все — напишу Вам, что в них есть» (стр. 346).

Для Леонтьева-Щеглова знакомство с этими письмами станет

толчком к формированию гипотезы о «сальеризме» Боратынского к Пушкину (и отражением этих чувств в «Моцарте и Сальери»). Он поспешил поделиться первыми мыслями на этот счет с самим Рачинским, извещая того: «Меня заживо затронули отзывы Боратынского о Пушкине. — Я чуть не с детства знал наизусть Борат<ынского> стихи: “На смерть Гэте [sic! — А. Т.]”, ценю глубоко многие его другие перлы и выдающийся, блестящий ум — но как хотите, в отзывах о Пушкине прозрачно просачивается известная литературная болезнь... *jalousie de métier*». Не было ли между Боратынским и Пушкиным в последние годы *размолвки*?. Не дадите ли мне на этот счет чуткого указания или историч<еской> справки — для моих, чисто художественно-психологических соображений. — Вопрос тонкий и крайне любопытный» (стр. 356, письмо от 30.VI.1900). Рачинский ответит уже 6.VII, сразу же замечая: «То, что Вы пишете о Баратынском, доказывает, как трудно современным литераторам понять нравы Пушкинского круга. Баратынский был критиком очень строгим и очень откровенным <...>. Эти свойства особенно ценил в нем Пушкин. *Никогда* между поэтами не возникало и тени *jalousie de métier*. Такое предположение людям, знакомым с их отношениями, представляется прямо чудовищным» (стр. 359). Хотя ответ Рачинского и был краток (выше мы привели его почти полностью), но о степени взволнованности и обеспокоенности автора письма можно судить по обилию подчеркиваний — редких в его письмах и обычно выделяющих лишь

деловые моменты, не используемые им для смыслового усиления. Для Рачинского речь о совсем близких людях — напомним, что Боратынскому он приходился племянником.

Степень несогласия отчасти оценил и Леонтьев-Щеглов, в ответном письме (от 12.VII) уведомляя собеседника, что «остаюсь пока при особом мнении», и что от статьи не отказывается, но «воздержусь посылать Вам до ее окончательной обработки» (стр. 361). Рачинский вновь настаивает: «В писаниях о Пушкинской плеяде будьте осторожны. Нужно длительное изучение, чтобы заменить [sic! — м. б.: заметить — А. Т.] совершенно прервавшиеся предания» (стр. 362, письмо от 18.VII.1900) — и следом пытается на примере статьи В. Ф. Саводника о Боратынском (недавно, в 4-м номере за 1900 г., появившейся в «Русском Вестнике») показать, как легко впасть в ошибку. Но следом выйдет статья Щеглова («Нескромные догадки», подхваченная вскоре в фельетоне В. В. Розанова**), и отношения будут закончены. В письме без обращения, сразу переходя к делу, Рачинский негодовал:

«Вы таки не послушались моих предостережений и поспешили тиснуть (в Торгово-Промышленной Газете — там им и место) злополучные Ваши измышления о Пушкине и Баратынском [sic! — Рачинский писал фамилию дяди именно таким образом — А. Т.]. Разумеется, этот бред возымел немедленный успех всякой диффамации, прямой или косвенной. Сумасшедший Розанов обрадовался Вашей выдумке и размазал ее со свойственной ему грубостью.

* Профессиональная ревность (фр.).

** «Кое-что новое о Пушкине» («Новое Время», 21.VII.1900, № 8763).

И Вам даже не пришло в голову сопоставить Ваши домыслы со свидетельствами самого Пушкина, в его письмах, в статье о Баратынском от того же 1831 года, в коем возник «Моцарт и Сальери»!

И Вам не пришло на мысль, что у Баратынского есть живые дела, что в живых и я, и Варвара Александровна! Или Вы не видите, что живое лицо, которое могло бы внушить Пушкину его Сальери, было бы положительным злодеем! Но это досконально разъяснит Вам Розанов.

И Вы даже не нашли нужным сообщить мне Ваше писание!» (стр. 363, письмо от 31.VII.1900).

Если уж пускаться в сторону «художественно-психологических соображений», то можно предположить, что Щеглов не видел в своих статьях решительного нарушения приличий — подобно тому как вводил и свой собственный, и своих знакомых материал, иногда предельно конкретный, в беллетристику: ему было важно не столько нарисовать конкретный портрет, сколько воспользоваться этими чертами для создания убедительного образа. При этом убедительного именно «здесь и сейчас», в пренебрежении к меняющимся историческим условиям (кажется, вполне глубоко руководствуясь принципом неизменности человеческой природы — как раз и позволяющей преодолевать временные границы).

Напротив, вопреки отзыву приятеля Щеглова, В. П. Горленко, утверждавшего в письме к тому, что «типы вроде Рачинского слишком по-помещичьи относятся и к литературе <...>. (А вместо криминала был бы восторг, если б Борат<ынский> не был родственником. Это все-таки дилетанты лите-

ратуры, а не ее делатели <...>» (стр. 31, письмо от 22.VI.1900), для Рачинского речь шла отнюдь не только о семейном отношении, «помещичьем» восприятии литературы (хотя, безусловно, все те, кто для Щеглова выступали лишь литературными именами, — были живыми людьми, родными, свойственниками и знакомыми, частью не мысленного, а жизненного мира). Рачинский подчеркивал невозможность транслировать нормы и обыкновения и представления об устройстве внутреннего мира и формах его выражения русского интеллигента 1890-х годов — на отношения «литературной аристократии» 1830-х. И, как напишет чуть позже у на следующем витке обсуждения этого сюжета П. П. Перцов В. Я. Брюсову, спорившему с Щегловым (Леонтьевым): «Мне очень не нравится самый тон его статей — это типичное современное подхалимство перед Пушкиным и предупредительное заушение всех его предполагаемых супостатов»*.

В этом столкновении сошлись не просто два человека, не говоря уже о двух «точках зрения», а две культуры — где новая «публичная интимность», столь ярко уже начинавшая расцветать у Розанова, была принципиально чужда, немислима для Рачинского, а «экстерн школы», как однажды назвал себя Леонтьев (стр. 172, письмо от 21.X.1892), оказался трудновоспитуем — по крайней мере в духе, приемлемом Рачинским.

* Литературное наследство. Т. 113: Валерий Брюсов и Петр Перцов: Переписка 1894–1911 гг. / Сост., вступ. ст., публ. и коммент. А. В. Лаврова. — М.: Наука, 2023. С. 208, письмо от 7.XII.1900.

ОТ РЕДАКЦИИ

Сообщаем, что по независящим от редакции причинам вторая статья Р. В. Савинова «Греческий след»: проблема влияния Византии на развитие Руси-России в отечественной историографии» ожидается к публикации в следующем девятом номере Русской философии.