

ISSN 2587-7283

# ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

*Журнал*

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА  
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

**1**  
**2022**



Санкт-Петербург  
2022

ББК 87.3

Ф 95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА  
«ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ»

Главный редактор

А. В. Малинов

Редакционная коллегия:

Б. Ботева-Рихтер, А. Дебласио, О.Б. Ионайтис,  
В.А. Куприянов (*секретарь*), Л. Налдониова,  
Т. Оболевич, Р. Пул, А.Е. Рыбас (*зам. гл. ред.*),  
А. Саканива, В.В. Сидорин, Т. Симосато, М.Е. Соболева

Редакционный совет:

А.И. Бродский, В.М. Дианова, И.И. Евлампиев,  
Б.В. Емельянов, В.К. Кантор, Л. Киейзик,  
В.В. Кравченко, В.В. Козловский, И.Д. Осипов,  
В.В. Савчук, М.Ю. Сергеев, Д. Стейла,  
Е.Г. Соколов, Й. Хоблик, М.Н. Эпштейн

Журнал индексируется в наукометрических базах РИНЦ,  
Academic Resource Index

Ф 95 **Философский полилог: Журнал Международного центра  
изучения русской философии. 2022. № 1(11). – 208 с.**

ISSN 2587-7283 (печатное издание)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (электронное издание)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2022.1>

Сайт журнала: <http://polylogue.jourssa.ru>

© Международный центр изучения русской философии, 2022

© Авторы статей, 2022

ISSN 2587-7283

# PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

*Journal of the*

INTERNATIONAL CENTER  
FOR STUDYING RUSSIAN PHILOSOPHY

**1**  
**2022**



Saint-Petersburg  
2022

ББК 87.3

Ф 95

EDITORIAL STAFF OF THE JOURNAL  
*PHILOSOPHICAL POLYLOGUE*

Chief editor

A. V. Malinov

Editorial board:

B. Boteva-Richter, A. DeBlasio, O.B. Ionaytis,  
V.A. Kupriyanov (*secretary*), L. Naldoniova,  
T. Obolevich, R.A. Poole, A.E. Rybas (*deputy chief editor*),  
A. Sakaniwa, T. Shimosato, V.V. Sidorin, M.E. Soboleva

Editorial council:

A.I. Brodsky, V.M. Dianova, I.I. Evlampiev,  
B.V. Emelyanov, V.K. Kantor, L. Kiejzik,  
V.V. Kravchenko, V.V. Kozlovsky, I.D. Osipov,  
V.V. Savchuk, M.Ju. Sergeev, D. Steila,  
E.G. Sokolov, J. Hoblik, M.N. Epstein

The journal is indexed in the scientific databases of the RSCI,  
Academic Resource Index

Ф 95 **Philosophical Polylogue:** Journal of the International Center for  
Studying Russian Philosophy. 2022. No. 1(11). – 208 p.

ISSN 2587-7283 (printed edition)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (online edition)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2022.1>

Journal site: <http://polylogue.jourssa.ru>

© International Center for Studying Russian Philosophy, 2022

© Authors of the articles, 2022

---

# СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

---

## НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

*Александр Цыганков*

С.Л. Франк в Швейцарии: контуры творческого пути..... 11

*Олег Ермишин*

Эстетика и концепции творчества в философии русского зарубежья.....21

*Андрей Петров*

Литературно-философская позиция А.П. Сумарокова в полемике  
с В.К. Тредиаковским ..... 33

*Виталий Даренский*

Достоевский как художник обезбоженного мира..... 44

*Игорь Макаров*

Государственное администрирование в СССР как воплощение  
социологических идей славянофильства ..... 57

*Владимир Соловьев*

Неометафизика Александра Кожева ..... 66

*Виктория Кравченко*

Русская мистическая философия как феномен всемирной культуры ..... 89

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*Оксана Назарова*

К анализу тридцатилетней истории исследования философии  
С.Л. Франка в постсоветском культурном пространстве ..... 101

*Цзян Хун, Су Юйтин*

Анализ современного состояния исследований истории русской  
философии языка с китайской точки зрения ..... 129

*Андрей Черных*

Виталий Сергеевич Никоненко. К 80-летию со дня рождения ..... 148

## ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

*Михаил Блюменкранц*

В мире ускользающих смыслов ..... 165

*Михаил Аркадьев*

Философия бездомности, вечная эмиграция и домостроительство ..... 176

## РЕЦЕНЗИИ

*Александра Бердникова*

Нарушая границы: судьба и творческий путь русских философов в кон-  
тексте европейской культуры. Рецензия на: Перекрестки культур: Алек-  
сандр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин / отв. ред. О.Л. Гранов-  
ская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия,  
2021. 558 с. (Философия России первой половины XX века)..... 193

АВТОРЫ ВЫПУСКА ..... 200

---

# CONTENTS

---

## SCIENTIFIC ARTICLES

*Aleksandr Tsygankov*

S.L. Frank in Switzerland: the contours of the creative evolution ..... 11

*Oleg Ermishin*

Aesthetics and conceptions of creativity in the philosophy of Russian  
abroad .....21

*Andrey Petrov*

Literary and philosophical position of A.P. Sumarokov in the polemic with  
V.K. Trediakovsky ..... 33

*Vitaliy Darenskiy*

Dostoevsky as an artist of a godless world..... 44

*Igor Makarov*

State administration in the USSR as the realization of sociological ideas  
of Slavophilism ..... 57

*Vladimir Solovyov*

Aleksandr Kozhev's neometaphysics..... 66

*Viktoriya Kravchenko*

Russian mystical philosophy as a global cultural phenomenon..... 89

## RESEARCH

*Oksana Nazarova*

An analysis of the history of thirty-year research on S.L. Frank's philosophy in the post-Soviet cultural space..... 101

*Jiang Hong, Su Yuting*

Analysis of the current state of research on the history of Russian philosophy of language from a Chinese perspective .....129

*Andrey Chernykh*

Vitaly Sergeevich Nikonenko. On the 80<sup>th</sup> anniversary of his birth.....148

## PHILOSOPHICAL ESSAYS

*Mikhail Blumenkranz*

In a world of elusive meanings .....165

*Mikhail Arkadev*

The philosophy of homelessness, eternal emigration and house-home-building.....176

## BOOK REVIEW

*Aleksandra Berdnikova*

Breaking borders: the fate and creative evolution of Russian philosophers in the context of European culture. Review of Granovskaya, O.L., Drozdova, D.N., & Rutkevich, A.M. (eds.) (2021), *Crossroads of Cultures: Aleksandre Kouyré, Alexandre Kojève, Isaiah Berlin*, Politicheskaya Entsiklopediya, Moscow, 558 p. (Philosophy of Russia in the First Half of the 20th Century).....193

CONTRIBUTORS ..... 202



---

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ  
SCIENTIFIC ARTICLES

---





## С.Л. ФРАНК В ШВЕЙЦАРИИ: КОНТУРЫ ТВОРЧЕСКОГО ПУТИ

Александр Цыганков

В статье на основании анализа зарубежных архивных материалов, корреспонденции и периодической печати 1920–1930-х гг. представлена историко-философская реконструкция швейцарского эпизода философской биографии С.Л. Франка, воссоздана история лекционных визитов русского философа в Базель, Кройцлинген, Рюшликон и Цюрих, которые были организованы швейцарскими коллегами Франка Людвигом Бинсвангером, Фрицем Либом и Эльзой Малер, обозначено место швейцарских докладов Франка 1929, 1935 и 1938 гг. в его творческой эволюции, показано их значение в истории контактов Франка с интеллектуалами Швейцарии. Отдельное внимание в статье уделено рассмотрению малоизвестных публикаций русского философа в швейцарской газете «*Neue Züricher Zeitung*», в частности его рецензий на работы Рене Ле Сенна «Препятствие и ценность» и Евгения Минковского «На пути к космологии. Философские фрагменты», которые были опубликованы философом в 1935 («*Wandlungen des französischen Denkens*») и 1938 гг. («*Душа и мир*» («*Seele und Welt*»)) при содействии Бинсвангера и редактора швейцарской газеты Ханса Барта. Делается вывод, что швейцарский эпизод в биографии Франка, не будучи магистральным, тем не менее имел важное значение для идейно-творческой эволюции русского философа, а детальное изучение этого периода позволит историкам русской философии воссоздать наиболее полную картину творческой биографии мыслителя – историю развития его философских взглядов, перемещений по Западной Европе и встреч с местными интеллектуалами – в сложную и противоречивую эпоху 1920-х–1930-х гг.

*Ключевые слова:* русская философия в эмиграции, архивное наследие С.Л. Франка, С.Л. Франк в Швейцарии, Л. Бинсвангер, Ф. Либ.

Институт философии РАН, Москва

Based on the analysis of foreign archival materials, correspondence, and periodicals of the 1920s–1930s, the author of the article carries out the historical and philosophical reconstruction of the Swiss episode of Semyon Ludwigo-vich Frank's philosophical biography. The author thoroughly reconstructs the history of his lecture visits to Basel, Kreuzlingen, Rüs-chlikon and Zürich, which were organized by his Swiss colleagues Ludwig Binswanger, Fritz Lieb and Elsa Mahler. The role of the Swiss Frank's lectures of 1929, 1935 and 1938 in his creative development is stressed, and their significance in the history of contacts between the Russian philosopher and the Swiss intellectuals is determined. Particular attention in the article is paid to examining the little-known publications of the Russian philosopher in the Swiss newspaper *Neue Züricher Zeitung*, in particular his reviews of Rene Le Senne's work "Obstacle and Value" and Eugene Minkowski's work "Towards Cosmology. Philosophical Fragments", published by the philosopher in 1935 ("Changes in French Thinking" ("Wandlungen des französischen Denkens")) and 1938 ("Soul and World" ("Seele und Welt")) with the assistance of L. Binswanger and the editor of the Swiss newspaper Hans Barth. It is concluded that the Swiss episode in the biography of Frank, in spite of its not being a major one, was nevertheless of great importance for the philosopher; therefore, a detailed study of this period will make it possible for researchers to recreate the most complete picture of the thinker's creative biography – the history of his philosophical views development, his travels around Western Europe and meetings with European intellectuals and philosophers – during the complex and controversial era of the 1920s–1930s.

*Keywords:* Russian philosophy in emigration, archival heritage of S.L. Frank, S.L. Frank in Switzerland, L. Binswanger, F. Lieb.

Эмигрантский период жизни С.Л. Франка в Германии, начавшийся в 1922 г. и завершившийся практически спустя пятнадцать лет, в конце декабря 1937 г., безусловно, являлся одним из самых сложных, но в то же время и самых творчески насыщенных в биографии философа. На время немецкой эмиграции приходится работа Франка над трудами «Духовные основы общества» и немецкоязычным вариантом его «Opus Magnum» – «Непостижимое» («Das Unergründliche»), который так и не смог увидеть свет на немецком языке при жизни автора; точное же число немецкоязычных, нидерландоязычных и русскоязычных статей, написанных в это время, до сих пор неизвестно, так как некоторые из них до сих пор не найдены и не атрибутированы. Кроме того, 1920–1930-е гг. в биографии Франка являются примечательными в связи с его многочисленными докладами и лекциями не только в Германии (в первую очередь под эгидой Русского научного института в Берлине, Берлинского университета, Кантовского общества и протестантской организации «Русской братской помощи» («Russische Bruderhilfe»)), но и в Голландии, Польше, Прибалтике, Чехословакии, Франции и Швейцарии. В дальнейшем внимание будет сконцентрировано на одном из наименее изученных в настоящее время эпизодов биографии Франка, а именно на его лекционных поездках в Швейцарию и тех малоизвестных работах мыслителя, которые были изданы в швейцарской газете «Neue Züricher Zeitung».

*Лекционные поездки в Швейцарию 1920–1930-е гг.*

Всего в Швейцарию философ совершил три лекционные поездки, которые приходились на 1929, 1935 и 1938 гг., хотя, стоит отметить, в самой Швейцарии Франк бывал не только в связи с лекциями и докладами. Свои первые визиты в эту страну Франк совершил еще в начале XX в., в 1903 и 1905 г.: именно в швейцарском Шаффенхаузене состоялся учредительный съезд «Союза освобождения», в котором тогда еще молодой философ принимал участие. Известно также о более поздних поездках Франка в Швейцарию к его другу психиатру Людвигу Бинсвангеру (Ludwig Binswanger, 1881–1966), проживавшему и работавшему в санатории Бельвю в Кройцлингене. Так, исключительно с целью отдыха Франк посещал своего швейцарского друга в конце июля – первой половине августа 1936 г., после того как завершил первую редакцию немецкоязычного «Непостижимого» и значительным образом расстроил свое здоровье из-за интенсивной работы. Санаторий Бинсвангера в Кройцлингене выступил также своего рода в качестве перевалочного пункта на пути философа во Францию, после его окончательного решения покинуть ставшую для него и его семьи небезопасной по причине внутренней политики национал-социалистов Германию в конце 1937 г. Впрочем, эта швейцарская поездка Франка также была связана с его лекционными выступлениями в Цюрихе и Базеле, которые состоялись в конце января 1938 г. уже после того, как философ покинул своего швейцарского друга и навсегда распрощался с Германией<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Стоит заметить, что формально Франк посещал Швейцарию в 1931 г., когда читал лекции под эгидой «Русской братской помощи». Философ так описывает

Первый лекционный визит Франка в Швейцарию состоялся в 1929 г. и был связан с двумя городами – Базелем и Цюрихом. Базельский доклад философа, организованный Кантовским обществом и местным студенчеством, был прочитан 27 июня 1929 г. [14]. Значительную роль в организации доклада также сыграл швейцарский славист Фриц Либ (Fritz Lieb, 1892–1970), которому 17 июня Франк писал: «Благодарю Вас за посредничество с докладами в Базеле и Цюрихе (из Цюриха от господина Лоури я получил приглашение сделать доклад...)» [11, с. 446]. Сам доклад носил название «Немецкая и русская духовная жизнь» («Deutsches und russisches Geistesleben») и был связан с общей проблематикой русской духовной культуры, которую Франк во многом под воздействием внешних факторов, в первую очередь работы в Русском научном институте в Берлине, руководство которого с середины 1920-х гг. стремилось уделять все больше внимания изучению России, дабы удовлетворить запрос, поступавший с немецкой стороны, финансирующей институт, активно разрабатывал в период немецкой эмиграции. Газета «Basler Nachrichten» от 2 июля 1929 г. сообщала о докладчике, что он, «как урожденный русский, основательно узнавший и полюбивший все немецкое за долгие годы проживания в Германии, исключительно призван» говорить на подобные темы взаимоотношений немецкого и русского духа [14]. Содержательно доклад Франка в Базеле был связан с его программной работой «Русское мировоззрение», опубликованной несколькими годами ранее в печатном органе Кантовского общества «Kant-Studien» [18]. Так, согласно газетному конспекту выступления философа, его доклад резюмировался следующей мыслью: «...у немцев существует опасность чрезмерного субъективизма: Абсолютное помещается в человеческое Я, личностное чувство превосходит прочие и даже обожествляется, практическая воля к действию является наивысшим принципом. У русских существует опасность исчезновения всего усредненного и из-за этого пропадает понимание земного права, долга и устройства. Отсутствие воли является наивысшим принципом, а личность теряет свои реальные очертания» [14].

Следующий, цюрихский доклад Франка, конспект которого сохранился в 16 боксе фонда философа в Бахметевском архиве Колумбийского университета, носил название «Загадка трансценденции» («Das Rätsel der Transzendenz»). В его организации наряду с Либом принимало участие Философское общество Цюриха, по формальному приглашению которого Франк и делал свое выступление. Доклад состоялся 28 июня и по своей проблематике соотносился с вышедшими в 1928 и 1929 гг. в немецком издании международного ежегодника по философии культуры «Logos» двумя статьями под общим названием «Познание и бытие» [19; 20, см. также рус. пер.: 8, 9] и, таким образом, был связан с магистерской диссертацией Франка «Предмет знания», на что указывал сам фи-

---

обстоятельства этого путешествия в письме к Т.С. Франк от 22 сентября 1931 г.: «Завтра я неожиданно попадаю в Швейцарию! Деревня Buesingen, принадлежащая Германии, лежит так, что в нее можно попасть только через швейцарский город Schaffhausen. Я должен выдать себя за немца, не захватившего своего паспорта, и мне дадут пропуск, имеющий силу три дня» [5, ед. хр. 9, л. 26].

лософ в начале своего выступления, говоря: «Хотел бы коротко поделиться результатами моей русской работы “Предмет знания”» [3]. Среди слушателей доклада Франка, вопросы которых были записаны философом на обороте последнего листа его конспекта, можно назвать профессора Цюрихского университета Вилли Фрайтага (Willy Freytag, 1873–1944), который открыто симпатизировал нацистам и в октябре 1933 г. был уволен из университета за восхваление Адольфа Гитлера в одном из своих публичных выступлений, доктора юриспруденции Грегора Эдлина (Gregor Edlin, 1892–1972), являвшегося адвокатом и членом Международного объединения философии права и экономики (Internationale Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie), а также председателя Философского общества Цюриха Самуэля Лоури (Samuel Lourié, 1883–?), работавшего адвокатом в Цюрихе [подр. см.: 3]. После непродолжительного отдыха, который, по словам Франка в одном из писем к жене, был омрачен неизбежным хождением по гостям [5, ед. хр. 7, л. 2], философ покинул Швейцарию 1 июля 1929 г.

Следующий лекционный визит Франка в Швейцарию пришелся на лето 1935 г. На этот раз философ выступал в Рюшликоне, Базеле, Цюрихе и Кройцлингене. 2 июня 1935 г. Франк писал Бинсвангеру: «Сначала я получил приглашение от моих друзей в швейцарских церковных кругах прочитать 16 июня доклад о русской церкви в Рюшликоне у Цюриха на тамошнем “церковном съезде” швейцарского благотворительного объединения. Там я также отдохну около 8 дней, а затем последуют доклад в Базеле и еще один, вероятно, в Цюрихе. Около 5–6 июля я прибуду, следуя Вашему любезному приглашению, в Кройцлинген и, как договорено, 13-го прочту свой доклад» [6, с. 103]. Организацией доклада в Рюшликоне, который действительно состоялся 16 июня, очевидно, занимался друг Франка из протестантской организации «Русская братская помощь» пастор Альберт Хеттлинг (Albert Hettling, 1882–1967). Проблематика выступления Франка была обозначена еще на стадии переговоров с евангелическим пастором Карлом Ойгеном Херцогом (Karl Eugen Herzog) из Рюшликона, который просил философа сделать «экуменический доклад, выдерживающий линию опубликованных в 5 и 10 номере лемговского журнала статей: “Единство Церкви в прошлом и настоящем” (“Die Einheit der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart”) и “Единая святая церковь в оценке русского христианина” (“Die eine heilige Kirche im Urteile eines russischen Christen”)». Было бы ценно, если бы в Вашем докладе было рассказано о теоретической позиции православной церкви в отношении экуменизма и о готовности православной церкви к практическому экуменическому общению» [13]. В этом письме речь идет о печатном органе «Русской братской помощи» – журнале «Liebet einander!» («Любите друг друга!»), издававшемся в городке Лемго [4]. В этом журнале у Франка в 1935 г. вышло две небольшие статьи, опубликованных во втором и третьем номерах [16; 17]. Статьи являлись своего рода рецензиями на работы С.Н. Булгакова «“У кладезя Иаковля (Ин. 4, 23)”». О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах» и А.В. Карташева «Соединение церквей в свете истории», которые были напечатаны в сборнике «Христианское воссоединение: экуменическая

проблема в православном сознании» (1933). В этих текстах Франк, в целом выдерживая экуменическую направленность протестантского журнала, пересказывал идеи Булгакова и Карташева и писал о необходимости церковного объединения. К примеру, в своей рецензии на работу Булгакова он отмечал: «В свете все больше распространяющихся по миру и все сильнее захватывающих людей безбожности и языческих взглядов многие христиане начинают ощущать, что разделяющие их догматические и конфессиональные различия так же, как различия в специфике святости и богослужения, являются, известным образом, несущественными в сравнении с их *общей* верой в Иисуса Христа, Сына Божьего и Спасителя и тем учением, которое было дано им в откровении» [16, с. 21]; в завершении рецензии на статью Карташева Франк писал: «Чем больше каждый из нас, к какой бы конфессии он ни относился, понимает сам себя и церковную традицию, к которой он принадлежит, как одностороннюю и никоим образом не непогрешимую человеческую инстанцию, тем громче будет звучать в нас голос непобедимой и в этом смысле действительно непогрешимой *единой святой церкви Христовой*, который поможет нам восстановить внешнее единство церкви. И наоборот: чем больше мы учимся думать о святости и непогрешимости *самого Христа* и его истинного тела, его церкви и воспринимаем все человеческое как греховное и беспомощное, тем действительнее становится в нас дух *братства*, братского взаимного приятия, без которого невозможно и думать о воссоединении церкви» [17, с. 47]. Само же выступление философа в Рюшликоне, очевидно, удалось, чем он делился со своей супругой 17 июня: «Мой доклад имел большой успех» [5, ед. хр. 12, л. 3.].

Следующая лекция, организованная славистом и бывшей студенткой философа по петербургским Высшим Бестужевским курсам Эльзой Эдуардовной Малер (1882–1980), была прочитана Франком, после непродолжительного отдыха в Рюшликоне, 27 июня в Базельском университете, а затем 5 июля он отправился в Кройцлинген к Бинсвангеру, где должен был прочесть доклад 13 июля, предварительно, однако, побывав с лекцией в Цюрихском университете 9 июля. В настоящее время темы докладов Франка, прочитанных в Базеле и Цюрихе, установить не удалось (скорее всего, учитывая, что доклады были прочитаны в студенческих аудиториях, их проблематика должна была быть посвящена русской мысли), но конспект выступления в Кройцлингене под названием «Антропология Достоевского» («Dostojewskys Anthropologie») сохранился в 11-м боксе архивного фонда философа [2]. По своему содержанию данный доклад отражает идею Франка о том, что творчество Ф.М. Достоевского является спасительным для современного человека средством к преодолению кризиса профанного гуманизма, который отчетливо проявился в XIX в. Русский писатель, по мнению философа, развивал свой уникальный проект религиозного гуманизма, способного в том числе решить проблему теодицеи и обособления современного человека от Бога и других людей. Доклад Франка, на котором, кроме Бинсвангера, присутствовали также профессор Тюбингенского университета, специалист по философии Гегеля, а также ведущий член Национал-социалистического союза немецких доцентов, образованного в июле 1935 г., Теодор

Лорен Херинг (Theodor Lorenz Haering, 1884–1964), профессор Базельского университета, швейцарский философ Пауль Хеберлин (Paul Häberlin, 1878–1960) и немецкий философ и писатель Леопольд Циглер (Leopold Ziegler, 1881–1958), должен был иметь значительный успех. Так, на следующий день после доклада, 14 июля, Франк писал жене: «Вчера у меня был трудный день. Я читал здесь лекцию – все были в восторге, потрясены и пр.» [5, ед. хр. 12, л. 20].

Схожий по тематике, а зачастую также совпадающий по содержанию доклад об антропологии Достоевского Франк прочел в рамках своего последнего визита в Швейцарию, который состоялся в декабре 1937 г. – январе 1938 г. На этот раз доклад о творчестве Достоевского читался Франком в Базельском университете 25 января и был, как и предыдущее выступление философа в этом городе, организован Эльзой Малер [6, с. 22–23]. Однако еще до этого, 19 января, Франк выступил в Философском обществе Цюриха с лекцией «Я-Ты-отношение и Мы-бытие» («Ich-Du-Beziehung und Wir-Sein»), помощь в организации которой оказал Бинсвангер. Данная проблематика отдельно затрагивалась Франком в его более ранней немецкоязычной статье «“Я” и “Мы” (к анализу общения)» («“Ich” und “Wir”. Zur Analyse der Gemeinschaft») [15; 7], а также развивалась в «Непостижимом», к которому отсылает философ в начале своего выступления, чей конспект сохранился в 13 боксе архивного фонда: «Большая радость и честь для меня иметь возможность, благодаря любезному приглашению философского общества, рассказать о части моей еще не опубликованной книги, которая посвящена новому обоснованию онтологии» [12]. Отчитав доклады в Цюрихе и Базеле, Франк навсегда покинул Швейцарию 26 января 1938 г.

*Рецензии в «Neue Zürcher Zeitung» (Рене ле Сенн, Евгений Минковский)*

Отдельного внимания заслуживают публикации Франка в швейцарской газете «Neue Zürcher Zeitung», с редактором которой Хансом Бартом (Hans Barth, 1904–1965) он был лично знаком. В настоящее время большая часть текстов Франка, напечатанных в этом периодическом издании, переведена и доступна русскоязычному читателю [1; 10]<sup>1</sup>. Однако недавно удалось обнаружить еще две рецензии, вышедшие в 1935 и 1938 гг.

Первая из них была посвящена книге французского философа Рене ле Сенна (René le Senne, 1882–1954) «Препятствие и ценность» («L’obstacle et la valeur»), выпущенной в 1934 г. в книжной серии «Философия духа» («Philosophie de l’Esprit») парижского издательства «Fernand Aubier» [23]. О планирующейся публикации своей рецензии Франк писал Бинсвангеру 20 августа 1935 г.: «Пожалуйста, прочтите недавно вышедшую французскую книгу Рене ле Сенна “Obstacle et valeur” (Paris, Fernand Aubier, 13, Quai Conti). Это нечто именно для Вас. Поскольку

<sup>1</sup> В данной публикации, увы, присутствуют некоторые библиографические неточности, в частности рецензия на работу Иосифа Бикермана «Свобода и равенство» датирована 1936 г., тогда как точные выходные данные этой публикации выглядят следующим образом: *Frank S. Freiheit und Gleichheit // Neue Zürcher Zeitung. 1934. 8 apr. S. b5.*



Вы вообще много читаете, то обязательно должны прочесть и эту книгу (я рецензирую ее в *Neue Zürcher Zeitung*)» [6, с. 115]. Переписка же с самим французским автором завязалась у Франка в том же 1935 г. и в первую очередь была связана с переводом на французский язык его книги «Предмет знания», которая была опубликована под редакцией Рене ле Сенна и Луи Лавеля (Louis Lavelle, 1883–1951) в 1937 г. в уже упомянутой книжной серии.

В своей рецензии, вышедшей под названием «Изменения французского мышления» («*Wandlungen des französischen Denkens*») [25], наряду с общим разбором книги французского философа Франк противопоставляет экзистенциальную мысль Рене ле Сенна фундаментальной онтологии М. Хайдеггера: «Тут мысль Ле Сенна ближе всего подходит к образу бытия Хайдеггера. Безднадежность последнего, однако, тут же преодолевается посредством фундаментального указания на то, что ограничение относится лишь к линии раздела между ограниченным посюсторонним и безграничным потусторонним: “Остров ограничен океаном”. Препятствие – это всегда препятствие на пути, который предполагает бесконечное пространство. Эту бесконечную перспективу опыта Ле Сена называют “*Valeur*” – “ценность” как конечная цель жизни. (Понятие, как нам кажется, подобрано не совсем удачно; подразумевается религиозный горизонт экзистенции.) Начиная с этого места, экзистенциальная философия Ле Сенна становится феноменологией религиозного сознания» [25, с. 2]. Примечательно, что рецензия Франка инициировала небольшую дискуссию с Бинсвангером, развернувшуюся на страницах их переписки в ноябре 1935 г.<sup>1</sup>, относительно идей Хайдеггера в сравнении с философией французского автора.

Другая рецензия Франка для «*Neue Zürcher Zeitung*» была опубликована в июле 1938 г. под заголовком «Душа и мир» («*Seele und Welt*») [22] и посвящена книге Евгения Августовича Минковского (1885–1972) «На пути к космологии. Философские фрагменты» («*Vers une Cosmologie. Fragments philosophiques*») [24], которая была издана в той же серии «Философия духа» в 1936 г. Книгу Минковского рекомендовал Франку Бинсвангер во время летнего отдыха философа 1936 г. в санатории швейцарского психиатра. Так, после своего возвращения в Берлин Франк писал Бинсвангеру, лично знакомому с Минковским: «Минковского я еще не прочел. В ближайшие дни вышлю Вам эту книгу обратно» [6, с. 189]<sup>2</sup>. В конце августа 1936 г. Франк делился с Бинсвангером: «Сейчас я читаю Минковского. Это действительно прекрасная и поучительная книга, а автор – человек с очень тонким вкусом. Помимо Бергсона, я не знаю никого, кто имел бы такой дар изложения “непосредственного опыта” за пределами научно-предметного истолкования, а это очень поучительно и дает повод к размышлению» [6, с. 193]. С самим же автором книги Франк лично познакомился в феврале 1938 г. в гостях у Рене ле Сенна в Париже [6, с. 23–24].

<sup>1</sup> См. письма от 13, 15 и 25 ноября 1935 г. в: [6].

<sup>2</sup> Книгу Минковского Франк не отослал Бинсвангеру в это время по настоянию последнего.

Переходя к самой рецензии, стоит отметить, что наряду с общим разбором основных идей Минковского Франк также указывает на некоторое несовпадение названия книги и ее содержания. По его мнению, Минковский пишет не столько о космологии, сколько именно об онтологии: «То, что предлагает Минковский, – это не космологическая система, да и само обозначение – “космология” – здесь в целом сбивает с толку. Та область, на которую направлены его наблюдения, есть нечто значительно более изначальное, нечто такое, что переходит границу рационально-логического, а следовательно, и космологии. Здесь речь идет, исходя из понимания душевного, о некоей “фундаментальной онтологии” (употребляя широко известное обозначение Хайдеггера в совершенно ином смысле)» [22, с. 2]. При этом схожую мысль Франк высказывал уже в письме к Бинсвангеру от 28 августа 1936 г., когда непосредственно знакомился с содержанием книги: «“Vers une cosmologie” в действительности должно означать “vers une ontologie” – постижение душевного в его непосредственно пережитой сущности как принадлежащего к основной структуре бытия» [6, с. 193]. Этот эпизод в очередной раз демонстрирует, что переписка с швейцарским психиатром зачастую выступала своего рода творческой лабораторией философа, в которой озвучивались и обсуждались отдельные мысли, в дальнейшем находящие свое место в публикациях Франка.

\*\*\*

Подводя общий итог, необходимо сказать, что Швейцария являлась привлекательной страной для лекционных поездок Франка и предоставляла ряд возможностей для издания его текстов, в частности в газете «Neue Zürcher Zeitung». В особенности швейцарское направление должно было стать актуальным для философа после прихода к власти в Германии партии национал-социалистов, что значительно образом сократило спектр возможностей для его лекционной деятельности в этой стране. Однако наиболее важными и определяющими для всей последующей биографии Франка стали его знакомства с швейцарскими интеллектуалами, главное место среди которых принадлежало Людвигу Бинсвангеру, поддерживавшему философа на протяжении всей их многолетней дружбы. Хотя швейцарское направление в эмигрантской биографии Франка вряд ли можно считать магистральным, оно так же, как и нидерландское, хранит в себе большое количество важных докладов, публикаций и встреч, позволяющих по возможности наиболее полно реконструировать жизненный путь философа в 1920–1930-е гг.

### *Литература*

#### Исследования

1. Назарова О.А. Швейцарские публикации Семена Львовича Франка // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 145–156.
2. Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк: лекции об антропологии Ф.М. Достоевского (К 200-летию со дня рождения писателя) // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 3. С. 110–130.

3. Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о «загадке трансценденции»: лекционная версия «Предмета знания» // *Философский журнал*. 2022. Т. 15. № 2. С. 154–173.
4. Цыганков А.С., Оболевич Т.С. Протестантская организация «Russische Bruderhilfe» и ее роль в творческой биографии С.Л. Франка 1930-х гг. // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. 2021. Т. 12. Выпуск 4 (102). URL: <https://history.jes.su/s207987840015367-2-1>.

#### Источники

1. Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 1, 7, 12.
2. Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Отв. ред. К.М. Антонов. Пер. с нем. А.С. Цыганкова, В.В. Янцена. Коммент.: Г.Е. Аляев, А.А. Гапоненков, Т.Н. Резвых и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.
3. Франк С.Л. «Я» и «мы» (к анализу общения) / Пер. с нем. О. Назаровой // *История философии*. 2011. № 16. С. 246–264.
4. Франк С.Л. Познание и бытие. I. Проблема трансценденции / Пер. с нем. О. Назаровой // *Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы* / Под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 167–210.
5. Франк С.Л. Познание и бытие. II. Металогические основы понятийного знания / Пер. с нем. О. Назаровой // *Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы* / Под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 211–251.
6. Франк С.Л. Публикации в «Neue Zürcher Zeitung» / Пер. с нем. О.А. Назаровой // *Вопросы философии*. 2007. № 1. 157–168.
7. Янцен В.В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либба: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг.* М.: Три Квадрата, 2002. С. 227–563.
8. BA. S.L. Frank Papers. Box 13. Wir-Sein.
9. BA. S.L. Frank Papers. Box 9. Unidentified H-K
10. Deutsches und russisches Geistesleben // *Basler Nachrichten*. 2.6.1929.
11. Frank S. «Ich» und «Wir». Zur Analyse der Gemeinschaft // *Der russische Gedanke*. Bonn, 1929. Heft I. S. 49–62.
12. Frank S. Die eine heilige Kirche im Urteile eines russischen Christen // *Liebet einander!* 1935. №.2. S. 21–25.
13. Frank S. Die Einheit der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart // *Liebet einander!* 1935. № 3. S. 43–47.
14. Frank S. Die russische Weltanschauung // *Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft*. Veröffentlicht von der Kantgesellschaft. 1926. No. 29. 41 S.
15. Frank S. Erkenntnis und Sein. I. Das Transzendenzproblem // *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. 1928. Bd. XVII. H. II. S. 165–195.
16. Frank S. Erkenntnis und Sein. II. Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis // *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. 1929. Bd. XVIII. H. II. S. 231–261.
17. Frank S. Freiheit und Gleichheit // *Neue Zürcher Zeitung*. 1934. 8 apr. S. b5.
18. Frank S. Seele und Welt // *Neue Zürcher Zeitung*. 7 Juli 1938. Nr. 1211. Bl. 1. S. 1–2.
19. *Le Senne R.* Obstacle et valeur. Paris: F. Aubier, 1934.

20. *Minkowski E.* Vers une Cosmologie. Fragments philosophiques (Collection «Philosophie de l'Esprit»). Paris: Aubier-Monataigne, 1936.
21. *S.F.* Wandlungen des französischen Denkens // Neue Zürcher Zeitung, 1935. 22 August. Nr. 1452. Blatt 1. S. 1–2.

### *Принятые сокращения*

Архив ДРЗ – Архив библиотеки «Дом Русского зарубежья им. А. Солженицына».  
BA – Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York.

### **Tsygankov, Aleksandr S. S.L. *Frank in Switzerland: the contours of the creative evolution***

#### *References*

1. Nazarova, O.A. (2007), Swiss publications by Semyon Ludvigovich Frank, *Voprosy filosofii*, no. 1, pp. 145–156 (in Russian).
2. Obolevich, T., Rezvykh, T.N., & Tsygankov, A.S. (2021), S.L. Frank: Lectures on F.M. Dostoyevsky's anthropology (To the 200th anniversary of the writer), *Filosofskiy Zhurnal*, vol. 14, no. 3, pp. 110–130 (in Russian).
3. Rezvykh, T.N., & Tsygankov A.S. S.L. (2022), Frank on the "riddle of transcendence": a lecture version of "The Subject of Knowledge", *Filosofskiy Zhurnal*, vol. 15, no. 2, pp. 154–173 (in Russian).
4. Tsygankov, A., & Obolevich, T. (2021), Protestant organization "Russische Bruderhilfe" and its role in the creative biography of Semyon Frank in 1930s, *Electronic scientific and educational journal "Istoriya"*, vol. 12, no. 4 (102). URL: [https:// history.jes.su/s207987840015367-2-1](https://history.jes.su/s207987840015367-2-1) (in Russian).



## ЭСТЕТИКА И КОНЦЕПЦИИ ТВОРЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

*Олег Ермишин*

Статья посвящена эстетическим идеям и концепциям творчества в философии русского зарубежья. В качестве примеров анализируются работы В.В. Вейдле, Н.Н. Евреинова, Н.О. Лосского, И.А. Ильина. Вейдле в книге «Умирание искусства» представил христианскую точку зрения на кризис искусства и причины его упадка в XX в. Евреинов в «Откровении искусства» исследовал психологию творчества, развивая психоаналитический взгляд на искусство и показывая его связь с религией. Лосский в книге «Мир как осуществление красоты. Основы эстетики» разработал концепцию красоты, основанную на интуитивизме и персонализме. В работе «Основы художества» Ильин определил критерий художественного совершенства и теоретическую базу для методологии «конкретного эстетического анализа искусства». Каждый из указанных мыслителей стремился к открытию новых путей в эстетике, преодолению абстрактных научных теорий, мешающих полноценному восприятию искусства. Мыслители русской эмиграции считали эстетику не отдельной, автономной научной сферой, а неотъемлемой и важной частью человеческой жизни и бытия в целом, настаивали на необходимости синтеза эстетики, онтологии и философской антропологии, при этом каждый из них сформулировал свое, личное понимание красоты, связи искусства и религии. Общей для всех них была точка зрения, согласно которой искусство отражает духовное состояние человека, уровень совершенства в культуре, отношение между творчеством и религиозным мировоззрением. Эстетика в работах мыслителей русского зарубежья является важной частью в развитии русской религиозной философии XX в.

*Ключевые слова:* философия русского зарубежья, эстетика, искусство, концепции творчества, персонализм, метафизика, религиозная мысль.

Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, г. Москва

The article is devoted to analyzing aesthetic ideas and concepts of creativity in the philosophy of the Russian abroad. The aesthetic works of V.V. Veidle, N.N. Yevreinov, N.O. Lossky, I.A. Ilyin are analyzed as examples. Veidle in his book "The Dying of Art" presented a Christian view of the crisis of art and the causes of its decline in the twentieth century. Yevreinov in his "Revelation of Art" explored the psychology of creativity and developed a psychoanalytic view of art, he also showed its connection to religion. Lossky in his book "The World as Realization of Beauty. Fundamentals of Aesthetics" developed a concept of beauty based on intuitionism and personalism. In his treatise "Foundations of Art", Ilyin determined the criterion of artistic perfection and provided a theoretical basis for the methodology of "concrete aesthetic analysis of art". Each of the thinkers mentioned above sought to discover new paths in aesthetics to overcome abstract scientific theories that were claimed to interfere with the full-fledged perception of art. The thinkers of Russian emigration regarded aesthetics not as a separate, autonomous scientific field, but as an integral and important part of human life and existence in general, they insisted on the need for synthesis of aesthetics, ontology and philosophical anthropology, with each of them formulating their personal understanding of beauty, the relationship between art and religion. Common to all of them was the view that art reflects the spiritual state of man, the level of perfection in culture, the relationship between creativity and religious outlook. Aesthetics in the works of the thinkers of Russian abroad is an important part of the development of Russian religious philosophy of the twentieth century.

*Keywords:* philosophy of Russia abroad, aesthetics, art, conceptions of creativity, personalism, metaphysics, religious thought.

Философия русского зарубежья занимает особое место в истории русской мысли, так как в ней были сформулированы некоторые идеи и намечены новые направления в разных областях философского знания. Эстетика не была исключением, она перестала быть только теоретической дисциплиной и стала основой для рассмотрения актуальных проблем, с которыми столкнулось человечество в XX в. В работах русских мыслителей, оказавшихся в эмиграции, мы находим множество размышлений на темы, связанные с эстетическим пониманием искусства, театра и литературы. В значительной мере можно говорить не о научно обоснованной эстетике, а об эстетических оценках и концепциях творчества.

Начнем с простой и понятной концепции, представленной Владимиром Вейдле в книге «Умирание искусства» (1937). Эта работа имеет характерные и общие черты, которые могут быть отнесены к любому христианскому историку, философу, филологу, искусствоведа. При сравнении со взглядами В.В. Вейдле станут ясными отличительные и индивидуальные особенности других авторов и их эстетических идей.

Основой эстетической позиции Вейдле является понятие вымысла. Вейдле сразу заявил в начале книги: «Вымысел – самая неоспоримая, наглядная и едва ли не самая древняя форма литературного творчества» [8, с. 7]. Для Вейдле вымысел обладает какой-то чудесной силой, в которой «сливалось свое и чужое, изобретение и наитие» [8, с. 11]. Творческий человек не отделен от окружающей его жизни и культуры, от современников, с которыми переживает одни и те же события. В Новое время ситуация, по Вейдле, начинает меняться: писатель, поэт, художник отделяют себя от мира, впадают в творческий «солипсизм». Вместе с утратой вымысла упор делается на средства и формы личного самовыражения, на литературные приемы автобиографического повествования, публицистики и документального репортажа. В результате разрываются связи творчества с этикой и религией. Именно с этого, как считал Вейдле, начинается «умирание искусства».

Владимир Вейдле много пишет о литературе, писателях и поэтах. Характерными для «умирания искусства» он считает примеры М. Пруста, Дж. Джойса, Л. Пиранделло. По мнению Вейдле, речь у этих писателей идет не только о замкнутости на своем личном мире, но и о том, что меняется само отношение к литературному творчеству, возникает «искусство без человека», т.е. вместо целостной личности даны только ее «осколки», «жадные поиски себя – и других – в лабиринте Потерянного Времени» [8, с. 23]. Литература естественным образом изменяется в связи с представлениями о человеке в каждую эпоху. Когда происходит духовный упадок в мире, за ним следует естественное «умирание искусства», образуется пустота, утрачивается целостность. Вейдле отмечал общее направление в современной ему литературе, когда «переходят от творчества к упражнению в творчестве и от искусства к показыванию искусства» [8, с. 37]. Свой идеал он сформулировал, утверждая, что искусство имеет истоки в религии, а «красота есть выражение человеческой внутренней гармонии» [8, с. 49].

В книге Вейдле есть размышления не только о литературе, но и о других видах искусства – архитектуре, живописи, музыке, даже о кино

и фотографии. Все виды творчества взаимосвязаны, негативные изменения в одном искусстве ведут к общему культурному разложению. Упадок искусства привел к тому, что театр подменяют кинематографом, а живопись – фотографией. Музыка же с уровня духовного переживания опускается на уровень сиюминутного развлечения, основанного на механических способах изготовления и распространения, тиражирования музыкальной продукции. Все в совокупности культурные явления, описанные Вейдле, позволяют ему сделать вывод о том, что в искусстве изменились не только внешние формы, а утрачена сама сущность, распавшаяся на отдельные эстетические эффекты. Вейдле на примере живописи заявил: «Старая живопись обращалась ко всему нашему существованию, всем в нас овладевала одновременно; новая – обращается к разобленным переживаниям эстетических качеств, не связанных с предметом картины, оторванных от целостного созерцания» [8, с. 52].

Следует отметить, что Вейдле противопоставлял эстетику «в узком понимании слова» и религию. Он писал, что в создании произведений искусства «стали участвовать одни лишь эстетические в узком смысле слова, т.е. специализированные, чувственно-рассудочные, относительно поверхностные способности человека», т.е. искусство «обращается к чувственности или к рассудку» [8, с. 56]. Преодолеть кризис искусства трудно, но какие-то признаки, указывающие на стремление к новому культурному возрождению, Вейдле находил в некоторых литературных произведениях, содержащих феномен чудесного и отношение к миру с точки зрения детского мироощущения (Ж. Верн, Л. Кэрролл и др.). Внутренняя свобода, жажда природной жизни, непосредственное восприятие человеческой души – все это ведет к более цельному творчеству, что указывает путь к возрождению искусства. По образному выражению Вейдле, «из тюремной камеры надо искать выход к солнечному свету» [8, с. 72] через преодоление рассудка к высшему разуму, который с древних времен был свойственен искусству и основан на религиозном мировоззрении.

Книга «Умирание искусства» была закончена Вейдле в Париже в 1935 г., спустя два года издана. Примерно в то же время, между 1930 и 1937 гг., там же, в Париже, другой русский эмигрант, известный театральный деятель Николай Евреинов работал над трактатом «Откровение искусства» (впервые издан в 2012 г.). Его идеи и размышления можно считать альтернативой как общей точке зрения Вейдле, так и вообще традиционным эстетическим концепциям. Н.Н. Евреинов заявил в начале своей работы: «Когда люди ради объяснения чего бы то ни было начинают выдвигать в качестве последнего довода “магию”, “религию”, “самооткровение Абсолютного” и тому подобные вещи, можно заранее сказать, что объясняемый ими предмет не меньше необъясним для самих объяснителей, чем для тех, кому они его пытаются объяснить» [9, с. 68–69]. Таким образом, Евреинов предлагал исследовать сущность искусства с «нуля», отбросив все прежние эстетические теории, в большей части которых он видел «мнимое искусствовопонимание». По его мнению, нужно для начала сосредоточить внимание на «внушении искусства», на том психологическом эффекте, который производят художественные произведения на человека, вызывая «безотчетное наслаждение» [9, с. 54].

Евреинов провозгласил метод, согласно которому необходимо научиться распознавать многообразные «внушения», которые оказывает искусство, и одновременно освободиться от общепринятых теорий искусства. Такой подход Евреинова отчасти напоминает метод Э. Гуссерля, который предполагал постижение сущности явлений при воздержании («эпохе») от заранее данных суждений, но трудно говорить о степени влияния немецкого философа на автора «Откровения искусства» без каких-то фактов, можно только иметь в виду достаточную известность феноменологии во Франции. Однако у Евреинова, возможно, были какие-то свои причины подвергнуть сомнению эстетические концепции и теории искусства, которые были до него. Так, он дал следующую оценку научной литературе, посвященной искусству: «...это лишь туманные намеки на подлинную сущность искусства, частичные большей частью прозрения его конечных целей и утомительные разглагольствования при блуждании “вокруг да около”» [9, с. 59].

В целом Евреинов с философской точки зрения в наибольшей мере – скептик, т.е. он подвергает сомнению все утверждения, которые делали теоретики искусства. Для него искусство парадоксально, а его исследование неизбежно ведет к противоречиям между разными подходами. Евреинов последовательно привел огромное количество цитат и примеров, согласно которым полностью отрицается в искусстве «красота (эстетическое начало), правда (верность природе), добро (нравственное начало), мастерство (стиль, форма), идея (смысл, содержание), иррациональное начало (вдохновение, лирическое чувство, интуиция и пр.)» [9, с. 112]. В итоге у Евреинова в искусстве не остается ничего «бесспорно-существенного», что дает ему основание для разработки своей эстетической концепции.

Евреинов активно использовал данные из психологии и психоанализа, считая доказанным существование бессознательного «Я» в человеке. Он полагал, что бессознательная сфера человека непосредственно влияет на его творчество и творческие способности. Психологические эксперименты и опыты, связанные с творчеством в состоянии транса и гипноза, показали, по его мнению, что мастерство «является, по-видимому, далеко не главной ценностью художественного создания, а чем-то “прикладным” по отношению к нему» [9, с. 123]. Евреинов признавал, что в древности искусство было «прикладным» по отношению к религии. Исходя из такого представления, естественно возникал вопрос: к чему «прикладным» является искусство в Новое время? Чтобы найти ответ на этот вопрос, исследователь считал необходимым выяснить, что такое в человеке его «исконное Я», запросам которого удовлетворяет искусство. Последовательно рассмотрев теории психоанализа и марксизма, их отношение к искусству, он пришел к выводу, что «существует искусство как сверх-мастерство, полагающее свою ценность за пределами чувственно-рационального “содержания”, усвояемого нашим “сознательным Я”» [9, с. 269].

Примеры из психоаналитической и марксистской литературы, их противоречивость позволили Евреинову задать ряд вопросов о происхождении искусства и его отношении к религии. Для него в древности искусство было вторичным, «прикладным» явлением к религиозному



культу и мировоззрению (изготовление идолов, тотемов, культовых изображений и т.д.). Затем рождается «автономное» искусство, в котором смысл из религиозного становится эстетическим. Этот момент, когда зарождается «автономное» искусство, Евреинов считал принципиально важным для ответа на вопрос «Что такое искусство?». По его мнению, искусство сначала имело религиозно-мистическое значение, и потом его религиозная ценность была вытеснена из сознательной сферы человека, но не полностью, а осталось в подсознательной области «исконного Я», поэтому высшим понятием искусства следует признать «сверх-мастерство», направленное на создание воображаемой реальности.

Как определяет Евреинов понятие «сверх-мастерство»? Он пишет: «Искусство в значении сверх-мастерства – это всегда – как мы сейчас убедимся – *дань прошлому*, дань тому, что тешит предков, в нас живущих. Как бы искусство в этом своем значении ни казалось новым и на самом деле ни пользовалось новыми приемами – оно неизменно обращено к прошлому и только к прошлому!» [9, с. 381]. Человек в его понимании – это «хранилище прошлого», т.е. новое искусство возникает из того исторического наследия, которое хранится в коллективной памяти человечества. «Исконное Я», обращенное в прошлое, формирует искусство, которое превосходит простое мастерство и претендует на «сверх-мастерство». Так, Евреинов проводит различие между мастерством, относящимся к восприятию «сознательного гражданина», и «сверх-мастерством», уходящим в глубины бессознательного, что, в свою очередь, подразумевает совершенно разные концепции искусства. Одна концепция связана с тем, что искусство выражает содержание в форме и является только «мастерством», другая подразумевает оформление бессознательного «исконного Я», т.е. искусство служит средством для воплощения скрытых в глубине человеческого «Я» запросов.

Такую простую схему Евреинов сформулировал в результате длительного и сложного исследования, привлекая множество примеров и цитат, авторы которых придерживались совершенно противоположных взглядов (так, он цитировал З. Фрейда, К.Г. Юнга, А. Шопенгауэра, Л.Н. Толстого, Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина и др.). Несмотря на эклектический набор цитируемых сочинений, ему удается подвести читателя к личной точке зрения, которая, вероятно, уже давно сложилась у него, еще до написания книги. Он утверждал, что «художественное произведение тем действеннее и тем пленительнее, чем более *ново* с внешней стороны, оно отзывается на *архаические* запросы нашего “исконного Я”» [9, с. 490]. «Архаические запросы» – это, в конечном итоге, те же религиозные и мистические представления, которые живут в памяти человека, сохраняются в его бессознательном.

Парадоксально, но факт: Евреинов, придерживаясь других взглядов на искусство, пришел к некоторым выводам, которые совпадают с христианской эстетикой В.В. Вейдле. Он отрицал упадок («умирание») искусства в XX в. и при этом доказывал, что существует религиозная основа для искусства в современном человеке, в его бессознательной психологии, несмотря на окружающее воздействие безрелигиозной культуры. И в целом можно сказать, что Вейдле и Евреинов больше дополняют друг

друга, чем противоречат. Если Вейдле полагал, что искусству следует вернуться к утраченной целостности, к христианским основам, то Евреинов считал, что религия не может быть полностью утрачена человеком, а сохранилась в бессознательном, «исконном Я», поэтому достаточно осознать его влияние на восприятие искусства, чтобы различать внешне, умело сделанные художественные произведения и творчество, которое гениально проникает в сущность жизни, связывает прошлое и настоящее, является человеку как «некое откровение» [9, с. 570].

Если рассмотренные выше авторы, занимаясь эстетикой, обращались к психологии творчества, то вариант научной эстетики, основанной на теоретических философских принципах, предложил Н.О. Лосский в книге «Мир как осуществление красоты. Основы эстетики», которая была написана в конце 1930 – начале 1940-х гг. Основами для эстетики, в понимании Лосского, являлись его же философские идеи, ранее разработанные, – прежде всего интуитивизм и персонализм. Кроме того, эстетика у Лосского соотносится напрямую с этикой и этической категорией Царства Божия, которая включает представление о преображенной личности и ведущей роли духовности в человеческой жизни. В результате его больше интересовало не отвлеченное понятие красоты, а то, что он называл «составом совершенной красоты». Иначе говоря, для Лосского основной объект исследования – это идеал красоты, который непосредственно связан с личностью. Он пишет: «Идеал красоты есть *чувственно воплощенная жизнь личности, осуществляющей во всей полноте свою индивидуальность*» [12, с. 95]. Такое определение связано с тем, что Лосский видел весь мир как воплощение личностного начала (актуального или потенциального), как творчество субстанциальных деятелей, поэтому красота неизбежно понималась им как творение личностей, рассматривалась в контексте персонализма.

Однако, чтобы избежать субъективизма в понимании красоты, Лосский выдвинул тезис: «Поэтому решение основных проблем эстетики возможно не иначе, как в теснейшей связи с метафизикой» [12, с. 106]. Данный тезис означал совершенно определенный подход к исследованию красоты: его основой следует признать метафизический персонализм и конкретный идеал-реализм Лосского. Сам философ отметил, что в книге «Мир как осуществление красоты» он занимался психологией эстетического восприятия, гносеологией и метафизикой, т.е. его эстетика есть синтез разных методов и идей, ранее разработанных и теперь применяемых к изучению красоты. Хотя Лосский ссылаясь на эстетику Шеллинга и Гегеля, указывал на достоинства и недостатки их учений, очевидно, что его эстетическое мировоззрение имеет целый ряд оригинальных особенностей.

Сын Н.О. Лосского, искусствовед Борис Лосский в письме (январь 1950 г.) к отцу высказал ряд замечаний по поводу его эстетики: по его мнению, в книге «Мир как осуществление красоты» эстетика представлена «только одним аспектом этики», как «надстройка над другими ценностями» [12, с. 389], рассматривается в одном «разрезе» между Царством Божиим и царством зла. Борис Лосский точно подметил одну из особенностей Н.О. Лосского, которая дает ключ к пониманию его эстети-

ки. Но следует сделать одно уточнение: Н.О. Лосский соотносил эстетику не только с этикой, а со всей своей философской системой, основанной на гносеологии и метафизике. Одним из принципов его философии был иерархический персонализм, согласно которому он выстроил иерархию красоты – от совершенной до ущербленной красоты и безобразия («демонической красоты»). Осуществление красоты зависит, как полагал Лосский, от уровня личности, ее приближения или отдаления от Царства Божия, духовного состояния, в котором находится каждый конкретный человек.

Н.О. Лосский рассматривал красоту в связи со шкалой ценностей: в Царстве Божием (идеальном мире преображенных личностей) существуют только абсолютные ценности, а в земном («психо-материальном») мире к ним «присоединяются очень много содержаний бытия, имеющих только относительную ценность» [12, с. 125]. Исходя из такой формулировки, получается, что для него эстетика во многом совпадает с аксиологией. Учение о ценностях ранее было развито Лосским в книге «Ценность и бытие» (1931), поэтому неудивительно, что его эстетика хотя бы частично подчиняется не только метафизическому персонализму, но и религиозной аксиологии, в которой личность, свобода и любовь признаются высшими ценностями.

Кроме аксиологии, Лосский большое внимание уделяет антропологическим проблемам. Например, в его понимании эгоизм (себялюбие) заставляет человека изменять абсолютным ценностям, что тем самым приводит к недостаткам в творчестве (несовершенству, дисгармонии и т.д.). Чтобы объяснить искажение красоты, он соотносит понятия «духовность» и «душевность». Если духовное бытие, которое непространственно, имеет абсолютную ценность, то душевность, являющаяся свойством человека, неизбежно ведет к разным формам красоты, созданию относительных ценностей. Поскольку сущность всего мира имеет персоналистический характер, содержит потенциальные и действительные личности, то Лосский определил персонализм как «панвитализм», т.е. мир есть органическое целое, объединяющее идеальное и реальное бытие (Бога, человека, природу). Таким образом, он строил свою систему в таком хронологическом порядке: метафизика («Мир как органическое целое», 1917), аксиология («Ценность и бытие», 1931), эстетика («Мир как осуществление красоты»). Соответственно, понять эстетические идеи Лосского можно только в контексте его метафизики и аксиологии. Кроме того, философ, развивая свою эстетическую концепцию, почти не интересуется конкретными произведениями искусства и их анализом, в его общие схемы и размышления не вписывается все многообразие творчества, что ведет к ограничениям в исследовании, а в конечном итоге – к особому типу эстетики.

Лосский вместо эстетики в классическом смысле слова [3, с. 244–248] предлагает: 1) концепцию эстетического восприятия в духе интуитивизма и 2) эстетическую аксиологию в контексте персонализма. В его интерпретации эстетическое восприятие есть познавательные акты, созерцание как внешних объектов, так и чувств в подлиннике. Лосский утверждал: «Чувства, найденные мною в предмете, суть не представленные, а воспринятые

мною» [12, с. 147]. Иначе говоря, индивидуальное «Я» есть по своей природе сверхвременный субстанциальный деятель, в интуиции познающий весь мир, при этом создающий эстетические ценности. Таким образом, Лосский мыслил эстетику не автономной областью философствования, а неразрывно связанной с его метафизикой. Например, он писал: «Согласно метафизике персонализма, можно решиться утверждать, что все конкретное бытие во всех областях его пронизано самыми разнообразными чувствами, духовными и душевными; при этом душевные чувства могут иметь весьма различную ступень развития и состав, будучи или примитивно психоидными, или психическими, или гиперпсихическими» [12, с. 149–150]. Можно сказать, что иерархический персонализм у Лосского распространяется и на эстетику, давая в результате иерархию эстетического сознания, восприятия и познания. На это указывает, в частности, такая формулировка Лосского: «...эстетика, идеально разработанная, должна решать все эстетические проблемы, исходя из учения о красоте личности как индивидуального чувственно воплощенного существа» [12, с. 156]. «Идеально разработанная» эстетика – это эстетика, понятая в контексте идеал-реализма Лосского, а «учение о красоте личности» предполагает концепцию субстанциального деятеля («действительной личности») и его отношение к идеалу Царства Божия. Так или иначе, эстетика Лосского оказывается прикладной к его общему философскому мировоззрению и ранее разработанным концепциям, относящимся к гносеологии, метафизике и аксиологии. По его мнению, такой подход вызван тем, что книга «Мир как осуществление красоты» посвящена «лишь наиобщим принципиальным основам эстетики» [12, с. 183], т.е. философским принципам эстетического восприятия красоты. Таким образом, эстетика Лосского сводится к описанию красоты и ее видов, иерархии прекрасного с точки зрения высшего идеала («Царства Божия»).

Интересно отметить, что Лосский из книг своих современников, писавших об эстетике и искусстве, ссылается больше всего на «Умирание искусства» В.В. Вейдле и «Основы художества» И.А. Ильина. Он разделяет их мнение о взаимосвязи искусства и религии: «Великое искусство, действительно, всегда стоит в связи, сознательной или подсознательной, с проблемами религии и со всеми абсолютными ценностями, с Богом, с Истиною, с нравственным добром, свободою, полнотою жизни» [12, с. 301]. Для того, чтобы более полноценно охватить эстетические взгляды, характерные для мыслителей русского зарубежья, следует рассмотреть упомянутую Лосским работу «Основы художества» И.А. Ильина, который еще в книге «Религиозный смысл философии» (1925) провозгласил, что «необходима новая философия эстетического восприятия и художественности, чтобы вновь утвердить власть эстетического предмета и подчиненность эстетической материи; чтобы восстановить священное назначение искусства» [11, с. 113]. Одним из этапов в выполнении этой задачи стала книга «Основы художества. О совершенном в искусстве» (1937).

Ильин совмещает в своей книге самые разные аспекты эстетики, которые по отдельности исследовали выше рассмотренные авторы: у него есть размышления о кризисе («умирании») современного искусства, аналитические экскурсы в психологию творчества, теоретическая философ-

ская концепция, объясняющая сущность искусства. Такой синтетический подход позволяет воспринимать книгу Ильина как последовательное и целостное исследование.

Ильин выдвинул тезис: «В последнем и глубоком измерении искусство и религия делают единое и главное дело: дело *одухотворения бессознательного*, дело его обращения к Божественному, дело его умудрения и *преображения*» [10, с. 63]. Исходя из этого тезиса, развертывается его критика современного искусства и формализма в художественной критике. По его мнению, форма и содержание художественных произведений неразрывно связаны, поэтому интерес только к внешним проявлениям искусства при игнорировании его духовной стороны ведет к искаженному и неверному пониманию творчества. Ильин доказывал, что рождение и развитие безрелигиозного творчества, основанного на не преобразованном бессознательном, есть исток общего кризиса искусства и культуры. Он утверждал: «То искусство, которое слагается на этом пути и выбрасывается наружу из недр бездуховной жизни, есть *мнимое* искусство, часто ничтожное и пошлое. Это пестрые, безвкусные, праздные обрывки несостоявшегося творения; это большие выкрики, несущиеся из разлагающегося бессознательного, это вспышки нечистого опьянения, духовного безволия, немощи и распущенности» [10, с. 65]. На этом противопоставлении высшего религиозного идеала творчества и мнимого искусства Ильин строит свою критику, которая направлена на бездуховность современного ему человека, утратившего вдохновение. По его мнению, для преодоления кризиса искусства нужен художественный Вкус, который есть «сам по себе *явление живой религиозности в человеке*» [10, с. 69]. Все размышления, которые он предложил после критики современного ему искусства, в целом сводятся к апологии духовности и религиозности как главных основ художественного творчества.

Однако одной критикой Ильин не ограничился, а предложил ряд теоретических положений, которые, по его мнению, должны определять эстетику и положительное эстетическое мировоззрение. Прежде всего, это творческое созерцание, сущность которого Ильин объясняет через идею творческого акта. Как он полагал, одного таланта недостаточно: «Талант, оторванный от творческого созерцания, *пуст и беспочвен*. Ему не даны глубокие, таинственные родники духа. Он живет не в них; и когда он “творит”, то не из них. У него нет своего *духовного* опыта, своего выстраданного Слова» [10, с. 85]. Таким образом, в эстетике Ильина центральным является понятие творческого созерцания.

В отличие от Лосского Ильин не ограничился теоретической разработкой эстетических понятий, а предпочитал приводить многочисленные примеры творческого созерцания из истории литературы, живописи, музыки. Часто он давал не философские определения, а образные описания. Так, например, Ильин пишет: «Настоящее, художественное искусство рождается из *свободного* вдохновения, из той духовной напряженности, открытости и цельности, которые дают человеку высшую власть и открывают ему пути к художественному ясновидению» [10, с. 103]. А далее он выстраивает целую иерархию творческого созерцания, в которой вершину занимают А.С. Пушкин, Л. Бетховен, Микеланджело, Лео-

нардо да Винчи и др., а внизу находятся «Маяковские, Бурлюки, Шершеневичи, Маринетти» [10, с. 114], направившие весь талант на создание не вечного искусства, а пустых и ярких форм, на «большое и извращенное оригинальничание» [10, с. 114]. Основным критерием для построения этой эстетической иерархии выступает духовное совершенство. В понимании Ильина именно духовность служит основой для художественности, которая «не есть отвлеченное понятие, а *живой строй*, развернутый в произведении искусства» [10, с. 124]. Становится понятным, чем Ильин принципиально отличается от других мыслителей, которые разрабатывали традиционное направление эстетики: он не хочет создать очередную эстетическую теорию, основанную на системе отвлеченных понятий, а пытается описать «живой строй» искусства и то, что является его главными духовными законами.

В стремлении создать синтез из теории и «живого восприятия» искусства Ильин сформулировал следующую схему: эстетическая материя, в которой воплощен эстетический образ, а объединяет их художественный предмет. По его мнению, истинная художественность «осуществляется через *верность материи себе, образу и предмету* и через *верность образа себе и предмету*. А это означает, что последней и высшей властью является *художественный предмет*» [10, с. 139]. Подлинное искусство рождается только тогда, когда «истинный художник» (живописец, писатель, поэт, музыкант) понимает и воплощает в творчестве связь между материей, образом и художественным предметом. Таким образом, для Ильина духовной сущностью искусства является художественный предмет, который художник видит внутренним зрением только в стоянии перед Богом, в творческом созерцании мировой тайны. Если ранее Ильин сформулировал религиозный смысл философии, то в книге «Основы искусства» он показал религиозный смысл искусства, который, с одной стороны, раскрывает всякий подлинный художник, а с другой, воспринимает зритель и критик. «Встреча» автора и читателя (зрителя произведений искусства, слушателя музыки) происходит тогда, когда их внимание направлено не на внешние приемы, а на сам художественный предмет. В результате такой «встречи» «художественное произведение и получает впервые свою *полноту бытия*, ибо ему необходимо быть не только *созданным*, но и *воспринятым*» [10, с. 170]. Стремление к духовному совершенству воспитывает всех, кто создает и воспринимает искусство, в этой незримой связи Ильин видел «аксиому художественного бытия», его «духовно-священный смысл» [10, с. 176].

Образец художественной критики, умение вдумчиво читать и анализировать литературные произведения он продемонстрировал в книге «О тьме и просветлении» (окончена в 1939 г., опубликована после смерти автора в 1959 г.). Однако нет смысла подробно останавливаться на этой работе Ильина, так как в ней только подробно разработаны отдельные теоретические положения и идеи «Основ искусства» на примере творчества И.А. Бунина, А.М. Ремизова, И.С. Шмелева. К тому же, эстетические идеи Ильина и некоторых мыслителей русского зарубежья уже получили общую характеристику в ряде работ [1; 4–7], в том числе в известной книге В.В. Бычкова «Русская теургическая эстетика» (2007), в

которой, кроме В.В. Вейдле, Н.О. Лосского и И.А. Ильина, дан еще анализ эстетических взглядов Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцев и С.Л. Франка, оставшихся за пределами этой статьи и предполагающих отдельное исследование.

В восьмой главе «И.А. Ильин. Философия совершенного в искусстве» в разделе «Эстетический анализ искусства» В.В. Бычков рассмотрел книгу «О тьме и просветлении» и показал общую эстетическую методологию Ильина. В конце главы, подводя итоги, он отметил: «Выявив структуру художественного произведения и определив критерий художественного совершенства, Ильин на практике предлагает методологию конкретного *эстетического анализа искусства*. В основе ее лежит изучение *творческого* (художественного) *акта* конкретного художника и анализ всех трех указанных слоев (измерений) искусства» [2, с. 393]. По мнению В.В. Бычкова, Ильин «особое внимание уделяет проблемам *творческого* (духовного, художественного) *созерцания* и художественной *медитации*, без которых он не мыслит ни акт художественного творчества, ни акт эстетического восприятия» [2, с. 394]. В.В. Бычков верно подметил важную черту, которая относится не только к Ильину, но и к другим мыслителям русского зарубежья: соотношение теории с практикой и анализом конкретного художественного материала, что имеет прямую связь с теоретической установкой, согласно которой эстетика есть не отдельная, автономная научная сфера, а неотъемлемая и важная часть человеческой жизни и бытия в целом. Можно сказать, что для русских философов, оказавшихся в эмиграции, был характерен синтез эстетики, онтологии и антропологии (философской психологии), хотя каждый из них сформулировал свое личное понимание красоты, связи искусства и религии. Если, как указал В.В. Бычков, «эстетическая теория И.А. Ильина и сегодня представляет отнюдь не только историко-эстетический интерес» [2, с. 394], то во многом то же самое можно отнести к большинству других мыслителей русского зарубежья и актуальности их эстетических концепций.

## Литература

### Исследования

1. Андреев А.Л. Искусство, культура и сверхкультура (Философия искусства Н.А. Бердяева). М.: Знание, 1991.
2. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007.
3. Бычков В.В. Эстетика. М.: Академический проект, Фонд «Мир», 2011.
4. Бычков В.В. Эстетика Серебряного века: пролегомены к систематическому изучению // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 47–57.
5. Ермишин О.Т. Очерк 3. Проблема эстетики // Ермишин О.Т. Философия русского зарубежья XX в. М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019. С. 42–59.
6. Никоненко В.С. Эстетические принципы истолкования художественной культуры в философии русского зарубежья // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2008. Вып. 2. С. 12–17.

7. Соколова А.В. Феномен искусства в философско-эстетических воззрениях И.А. Ильина. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001.

#### Источники

8. Вейдле В.В. Умирание искусства. М.: Республика, 2001.
9. Евреинов Н.Н. Откровение искусства. СПб.: Изд. дом «Мирь», 2012.
10. Ильин И.А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Ильин И.А. Собр. соч. М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. I. С. 51–182.
11. Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Париж, <1925>.
12. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: Прогресс-Традиция, 1998.

### **Ermishin, Oleg T. *Aesthetics and conceptions of creativity in the philosophy of Russia abroad***

#### *References*

1. Andreev, A.L. (1991) *Art, culture and superculture (Philosophy of art by N.A. Berdyaev)*, Znanie, Moscow (in Russian).
2. Bychkov, V.V. (2007) *Russian theurgical aesthetics*, Ladomir, Moscow (in Russian).
3. Bychkov, V.V. (2011) *Aesthetics*, Akademicheskiiy Proect, Fond «Mir», Moscow (in Russian).
4. Bychkov, V.V. (2007), *Aesthetics of the Silver Age: prolegomena for systematic study*, *Voprosi filosofii*, no. 8, pp. 47–57 (in Russian).
5. Ermishin, O.T. (2019), *Essay 3. The problem of aesthetics*, in: Ermishin, O.T. *Philosophy of Russia abroad of the 20th century*, Letniy Sad; Aleksandr Solzhenitsyn House of Russia Abroad, Moscow, pp. 42–59 (in Russian).
6. Nikonenko, V.S. (2008) *Aesthetic principles of interpreting art culture in the philosophy of Russian abroad*, *Vestnik of St. Petersburg University, Ser. 6*, v. 2, pp. 12–17 (in Russian).
7. Sokolova, A.V. (2001), *The phenomenon of art in the philosophical and aesthetic views of I.A. Ilyin*, Abstract of Ph.D. dissertation, Moscow (in Russian).





## ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПОЗИЦИЯ А.П. СУМАРОКОВА В ПОЛЕМИКЕ С В.К. ТРЕДИАКОВСКИМ

*Андрей Петров*

Философские взгляды Александра Петровича Сумарокова, крупнейшего русского писателя и мыслителя середины XVIII в., находили отражение и в его литературных произведениях, в том числе и написанных в важнейшем для этого автора жанре трагедии. В статье предпринимается попытка рассмотрения философской системы, намеченной в ранних трагедиях Сумарокова, через призму критики со стороны его литературного оппонента – В.К. Тредиаковского, отозвавшегося на первую трагедию Сумарокова «Хорев» (1747). Принципиальное различие в трактовке природы общественных «предрассудков», которое демонстрируют писатели, проливает свет на то, как Сумароков понимал человеческую природу вообще, сущность ее доброго и злого начал. Философская система писателя, обнаруживаемая и в художественных, и в публицистических его произведениях (статьи «О несогласии», «О несправедливых основаниях», «О разумении человеческом по мнению Локка» и др., опубликованные в журнале «Трудолюбивая пчела» в 1759 г.), несет на себе отпечаток идейного влияния Вольтера, Х. фон Вольфа, Дж. Локка и др., однако, по сути, является вполне оригинальной. Проследить формирование и трансформацию этих взглядов позволяет изучение эволюции сумароковской трагедии и творческой истории отдельных написанных им произведений: в статье рассматриваются четыре ранние трагедии Сумарокова («Хорев», «Гамлет», «Синав и Трувор» и «Артистона»), написанные в период формирования взглядов писателя, а также приводится сопоставление двух редакций трагедии «Хорев».

*Ключевые слова:* А.П. Сумароков, В.К. Тредиаковский, трагедия, русская философия XVIII века, рационализм, просвещение.

Санкт-Петербургский государственный университет

The philosophical views of Aleksandr P. Sumarokov, one of the greatest Russian writers and thinkers of the middle of the 18th century, were also reflected in his literary works, including those written in the genre of tragedy, the most important one for this author. This article is an attempt to examine the philosophical system outlined in Sumarokov's early tragedies through the prism of criticism by his literary opponent – Vasily K. Trediakovsky, who wrote a review of Sumarokov's first tragedy "Khorev" (1747). The fundamental difference in the interpretation of the nature of social "prejudices" which the writers demonstrate, sheds light on the way Sumarokov understood human nature in general, as well as the essence of its good and evil beginnings. The writer's philosophical system, found both in his artistic and publicistic works (the articles "On Disagreement", "On Unjust Foundations", "On the Reason of Man According to Locke" and others, published in the magazine "Trudolyubivaya Pchela" (The Laboring Bee) in 1759) bears the imprint of the ideological influence of Voltaire, H. von Wolf, John Locke and others, but is in fact quite original. The study of the evolution of Sumarokov's tragedy and the creative history of his individual works allows us to trace the formation and transformation of these views: the author of the article examines Sumarokov's four early tragedies ("Khorev", "Hamlet", "Sinav and Truvor", and "Artystone"), written at the time when the writer's philosophical views were formed, and compares two revisions of the tragedy "Khorev". It is concluded that as Sumarokov's tragedy evolved, the metaphysical foundations of the artistic world of the plays became more Christianized, and the role of pagan motifs in it diminished.

*Keywords:* A.P. Sumarokov, V.K. Trediakovsky, tragedy, Russian philosophy of the 18th century, rationalism, Enlightenment.

Для русской культуры XVIII в. колоссальную важность имело восприятие и осмысление идей европейской философии. В середине столетия, в период, когда, по выражению Л.В. Пумпянского, «восторг перед Западом... перешел в восторг перед собой как западной страной» [11, с. 54], они настолько закрепились в дискурсе русских интеллектуалов, что значимость приобрело индивидуальное критическое осмысление изначально чуждых философских концепций, легшее в основу и литературного творчества, и разворачивающейся вокруг него полемики.

Особое внимание при обращении к философскому дискурсу середины столетия не может не привлечь полемика двух, пожалуй, наиболее значительных (наряду с М.В. Ломоносовым) литераторов этой эпохи – А.П. Сумарокова и В.К. Тредиаковского, и в особенности – написанный последним в 1750 г. обширный критический памфлет, представленный в виде письма «от приятеля к приятелю» (и явившийся, как это убедительно показывают М.С. Гринберг и Б.А. Успенский, одним из этапов многолетней литературной «войны» между этими писателями [4, с. 43]). В центре дискуссии оказывается природа морали: Тредиаковский отстаивает тезис о ее божественном происхождении, тогда как Сумароков в трагедии «Хорев» (1747) представляет философскую систему, в рамках которой общественные нормы являются исключительно порождением человека, порочного по своей природе. Рассмотрение мировоззренческих оснований Сумарокова через призму литературно-философской дискуссии позволит яснее представить своеобразие взглядов этого писателя, бывшего одновременно и крупнейшим русским философом своей эпохи, воспринявшим и во многом переосмыслившим идеи Вольтера, Руссо, Гоббса, Декарта, Монтескье [13, 127–140]. Философская позиция Сумарокова нашла отражение в его литературных произведениях, что отчасти было замечено литературоведами – например, В.Е. Калганова говорит о религиозно-философском дискурсе комедии «Опекун» [8], Н.А. Гуськов в статье «Духовная поэзия А. П. Сумарокова (заметки и наблюдения)» рассматривает этот поэтический жанр в контексте мировоззрения писателя и пр. О философских контекстах трагедий – пожалуй, центрального для Сумарокова жанра, позволявшего ему наиболее полно, зримо выражать свои основные идеи, – говорилось, однако, крайне мало (например, М. Левитт в книге «Early Modern Russian Letters» затрагивает проблему религиозно-философского содержания трагедии «Гамлет» [2, с. 76–102]): в основном исследователи, обращавшиеся к идейной проблематике трагедий Сумарокова, старались увидеть в них исключительно отражение той или иной политической позиции. Вовсе никак мировоззренческие основы Сумарокова не были рассмотрены в связи с творческой историей его трагедий – крайне интересной и богатой, во многом демонстрирующей эволюцию взглядов писателя. Совершить первые шаги в этом направлении и призвана настоящая статья.

Подвергая в «Письме... от приятеля к приятелю» критике сочинения своего литературного оппонента, Тредиаковский, в частности, с жаром обличает «вредный» монолог Астрады, героини трагедии Сумарокова «Хорев». Согласно сюжету пьесы, Оснельда, чьей наперсницей и является Астрада, влюбляется в Хорева, младшего брата Кия, который захва-

тил киевский престол, изгнав отца героини, Завлоха, а саму ее держит в плену. Завлох вновь выступает против Кия, требуя вернуть ему дочь, сразиться же с ним на сей раз должен сам Хорев – и в такой ситуации у героини обостряется очевидный внутренний конфликт между родовым долгом перед отцом и любовью к брату Кия. Астрада, будучи наперсницей Оснельды (что в сумароковских трагедиях часто предполагает функцию резонера, например Пармен в «Димитрии Самозванце» и др.), дает своей госпоже противоречивые советы. Сначала она советует девушке побороть в себе любовную страсть: «Искореняй сей яд, отец тебя желает», однако позже наперсница, напротив, призывает покориться ей:

Тебе ль последовать безумным предрассудкам,  
 Которой естество здоровый дало ум  
 Кю истреблению простонародных дум?  
 Чтоб наше естество, суровствуя, страдало,  
 Обыкновение то в людях основало.  
 Обычай, ты всему устав на свете сем,  
 Предрассуждение правительствует в нем,  
 Безумье правила житъя устанавливает,  
 А легкомыслие те правы утверждает,  
 И, возлагаючи на разум бремена,  
 Дают невинности бесчестны имена.  
 Любовь без следствиив худых не запрещенна,  
 Сей слабостию вся исполнена вселенна.  
 Противься только в том поборно естеству,  
 Не свету, одному покорствуй божеству [20, с. 35].

Таким образом, согласно рассуждениям Астрыды, любовная страсть «без следствиив худых» (т.е. такая, которая не заставляет идти против воли объекта любви, как страсти трагических героев в последующих трагедиях Сумарокова, – Синава в «Синаве и Труворе», Дария в «Артистоне» и др.) сама по себе не является злом и не должна быть объектом внутренних конфликтов. Источник конфликтности – несовершенство мира, предрассудки, которые появились независимо от воли божества (действие трагедии происходит в языческом хронотопе, поэтому об этой категории следует сказать отдельно).

Третьяковский критикует высказывания Астрыды, провозглашая следующее: «Все сие ложь! все сие нечестие! все сие вред добронравию! Сие есть точное учение Спинозино и Гоббзиево, а сии люди давно уже оглашены справедливо атеистами. Не обычай во свете сем устав всему, но есть право естественное, от Создателя естества вкорененное в естество. Не предрассуждение, то есть ложное мнение, правительствует в мире, но правда и честность естественная. Не безумие правила жития устанавливает, но разумная любовь к добру естественному. Не легкомыслие те права утверждает, но благоразумное и зрелое рассуждение, смотря на сходство с естественным порядком, оные одобряет. Не возлагаются на разум бремена: инако, был бы он невольником в своих рассуждениях и, следовательно, не разумом. Лжет также Астрада, что естественную правоту, всем человеческим родом внутренне ощущаемую, называют люди бесчестными именами» [22, с. 300] и т.д. Мысль критика сводится к тому, что сами по себе «предрассудки» как мнения не отдельных отошедших от истины людей, а

всего человечества вообще, не могли сформироваться случайно, что их источник – это и есть божественный Промысел, ощущаемый людьми именно коллективно, соборно: «Ибо благотворительнейший Зиждитель, сотворяя человека, не мог его не такова сотворить, чтоб ему не быть блаженну, и, следовательно, естественно одолжил весь человеческий род, имеющий произойти от Адама, к тому, чтоб им стараться о взаимном себе благополучии, а больше о получении каждому крайнего блаженства» [22, с. 301] (путь достижения совместного блаженства видится Тредиаковскому в следовании «золотому правилу нравственности» – не делать другому того, чего не желаешь себе). Не признавая общественных норм, Астрада, по мысли Тредиаковского, выступает за «растленное природное желание», отчего и является «вредной философкой».

Тредиаковский, выступающий здесь с позиций традиционной христианской морали (что, очевидно, связано с биографией писателя, получившего, в отличие от Сумарокова, фундаментальное религиозное воспитание и образование: литератор сам родился в семье потомственного священника, обучался у монахов ордена капуцинов и в Славяно-греко-латинской академии) обвиняет своего оппонента в приверженности идеям Б. Спинозы и Т. Гоббса. Речь, очевидно, в частности идет о концепции «естественного закона» Т. Гоббса, согласно которому основой нравственности признается стремление к самосохранению и удовлетворению потребностей [12]. Можно, однако, предположить, что сам драматург исходил в «Хореве» из несколько иных философских оснований.

Исследователи философии XVIII в. зачастую проводят прямые аналогии между воззрениями Сумарокова и идеями Вольтера – французского мыслителя, авторитетного для Сумарокова и во многом ставшего для него образцом для подражания (например, Е.П. Мстиславская и Н.В. Платонова усматривают такие параллели в связи с концепцией просвещенного абсолютизма [10]). Несмотря на отдельные существенные идейные переклички, как представляется, следует все же разделять ориентацию на Вольтера как на литератора и как на философа. И.А. и М.А. Майданские высказывают в статье «Вольтер, Руссо и русские вольнодумцы» следующий полемический тезис: «...вольтерианство Сумарокова в основном ограничивалось областью литературы и просветительскими устремлениями. В области философии он мыслил консервативно, хотя и не позволял себе открыто критиковать Вольтера» [9, с. 197]. А. Юингтон выдвигает гипотезу о том, что русский писатель ставил себе задачу стать «русским Вольтером», т.е. не просто транслятором идей французского философа, а его некоторой альтернативой, «поправкой» [1, с. 90]. Обращение к материалу подтверждает мнение исследователей: философские взгляды Сумарокова, которые можно восстановить по его публицистике и художественным произведениям, оказываются значительно сложнее и разнообразнее, нежели просто рецепция Вольтера (что, впрочем, справедливо и для литературного творчества писателя: в частности, Г.А. Гуковский в своей известной статье «О сумароковской трагедии» на примере этого жанра убедительно показывает, что Сумароков, совместив разнообразные воспринятые им начала европейской драматургии, существенным образом трансформировал их и создал на русской почве своеобразную систему трагедии [5]).

Идеи, которые Сумароков совмещает с воззрениями Вольтера, также заимствованы из западной философии, причем их набор, на первый взгляд, удивляет разнообразием и даже некоторой противоречивостью. В частности, как подмечают те же Майданские, написанная в 1772 г. статья «Основания любомудрия» являет собой пример рационалистической метафизики вольфианского толка. Другим философом, оказавшим на Сумарокова существенное влияние, оказывается такой оппонент рационализма, как Дж. Локк. Его суждениям писатель посвящает философскую статью «О разумении человеческом по мнению Локка», опубликованную в 1759 г. в журнале «Трудолюбивая пчела». Идея Локка, которую Сумароков подробно аргументирует и с которой полностью солидаризируется, сводится к отрицанию врожденных понятий, знания, существующего до рождения человека. Источником представлений о мире являются чувства, первичные относительно разума: «Все то, что мы ни понимаем, въясняется в разум чувствами. Рассуждение кроме данных ему чувствами никаких оснований не имеет: рассуждение без помощи чувств ни малейшего движения в исследовании сделать не может. Разум – не что иное, как только действия души, в движение чувствами приведенные» [17, с. 260]. Затрагивается в этой связи и проблема происхождения зла. Представления о добре и зле также не являются врожденными (иначе в мире не существовало бы злых людей, а, по мнению Сумарокова, высказанному им, в частности, в статье «О несправедливых основаниях», от истины отступило бы почти все человечество), критерием их выделения является совесть, основанная на чувстве, а не на знании: «Совесть основана на чувствах, а не на врожденном понятии, которого нет и быть не может» [17, с. 263].

Статья Сумарокова, вышедшая спустя почти десятилетие после «Письма» Тредиаковского, может, однако, рассматриваться как прямой ответ литературному оппоненту (изначально на выпады Тредиаковского писатель отреагировал в своем «Ответе на критику» непосредственно после выхода «Письма», однако там он сосредоточился главным образом на формальных пунктах обвинения, никак не касаясь его философской стороны [18]). Исходя из основ просветительской философии, Сумароков отрицает наличие у человека (а, значит, и у человечества как такового, которое для писателя не является единым организмом, как-то отличающимся от суммы отдельных личностей, как то было у Тредиаковского) врожденных представлений о морали и не соглашается, таким образом, с идеей божественного происхождения «предрассудков».

В статье «О несогласии» Сумароков говорит о том, что зло принадлежит к сфере чувств, а не разума. Вспоминая о злодеяниях Катилины и Александра Македонского, он выдвигает такое предположение: «И того, и другого разум довольно уверял о том, что они бесчеловечные предприятия имеют» [15, с. 234]. Писатель утверждает, что именно «сердечное» несходство становится причиной распрей, отсутствия мировой гармонии (Д.В. Иванов говорит даже о «кардионостическом принципе психологических представлений» [7, с. 84] Сумарокова). Иллюстрации этого тезиса во многом согласуются с ситуациями, представленными в сумароковских трагедиях, в частности с внутренним конфликтом Оснельды в трагедии «Хорев»: «Берегись любви, говорят молодой девушке, которая еще не

влюбилась; от любовной страсти худые следствия бывают: девушка, имея разум, повинуется наставникам своим; а когда сердце ее любви причастно станет, все доказательства слабы и едино только время может утолить движения сердца ее» [15, с. 232]. Любовная страсть трактуется здесь как чувство, которое, с одной стороны, нужно преодолеть, а не покорствовать ему, как призывала Астрада в редакции «Хорева» 1747 г. (в этой связи концепция статьи соответствует скорее позднейшей редакции этой трагедии и последующим трагедиям Сумарокова, нежели первому опыту драматурга), а с другой, не может быть преодолено рационально, доводами разума. Именно это противоречие во многом и создает коллизию в таких трагедиях, как «Синав и Трувор», «Артистона», «Семира» и др.

Человечество по большей своей части оказывается, по мысли Сумарокова, злонаправленным. В статье «О несправедливых основаниях» Сумароков выдвигает такой тезис: «Большей части людей думается, что свет час от часу разумнее становится; другим думается, что он час от часу становится глупее; а я такое имею мнение, что самая малая часть рода человеческого час от часу разумнее становится, а остаток час от часу дале и дале в невежество заходит и сколько становится глупее, столько умножается его высокомерие» [16, с. 276] (Д.В. Иванов справедливо указывает на то, что путь преодоления такой тенденции Сумароков видит в «воспитании сердца» [7, с. 85]). Представление о таком соотношении и дало Астраде право противопоставить Оснельду, которой «естество дало здоровый ум», заблуждающейся массе – обладательнице «простонародного ума». Без внимания, однако, остается вопрос о том, что является источником массового заблуждения, почему зло вообще стало частью чувственного опыта человека. В поисках ответа вновь следует обратиться к тексту трагедии «Хорев».

В первой редакции «Хорева», которую читал Тредиаковский, присутствовала мотивировка того, почему общественные предрассудки не имеют божественного происхождения. Уже сам Хорев, заглавный герой трагедии, говорит следующее:

Чувствительны всегда, ненасытимы в век –  
 Каков вам кажется, о Боги, человек?  
 Почто вы такова его природе дали?  
 В таком ли образе его вы созидали?  
 Ах, нет, не может быть, конечно, божество  
 Иное тщилося в нем устроить естество,  
 Но некая ему противящаяся сила  
 Толико мерзко нас пред ним преобразила [20, с. 37].

Таким образом, человек в трагедии несовершенен – но не потому, что таким его сотворил Бог, а потому, что в этом виновна иная, противоположная Богу высшая сила (т.е., обращаясь к проблеме происхождения зла, Хорев признает его источником дьявола, «преобразившего» саму человеческую природу). Эта «некая сила» постепенно персонализируется в трагедии в образе тех самых языческих богов, к которым взывают герои – но которые раз за разом оставляют их мольбы без ответа, что с нарастающей силой замечают и обличают персонажи трагедии. Кульминацией в развитии этого мотива становится такая реплика Хорева:

Терпи и устыди безжалостных богов,  
Которы под тобой такой изрыли ров.  
Мы помощи от них, надеясь, просили,  
Они от нас и слух, и очи отвратили,  
Оставив нас в тоске и жалобах страдать,  
А им невнятный глас на воздухе терять.  
А мы еще их чтим и следуем их воли!  
Не вы цари небес, знать, есть вас некто боле! [20, с. 45]

Критерием истинности богов, таким образом, становится их благодать. Если боги не выполняют просьб героев, значит, они не благи – и, значит, не «цари небес» вообще. Однако если истинный Бог и присутствует в художественном мире произведения, то он оказывается бессилем помочь героям: невинные влюбленные Хорев и Оснельда гибнут в финале, причем даже не столько по личной вине других героев (Кий, убивший Оснельду, стал жертвой коммуникативной неудачи), сколько из-за трагичности самого бытия, из-за того, что мир лежит во зле. Сфера власти истинного Бога, которого предчувствуют герои-язычники, – только посмертие: Завлох после смерти Оснельды произносит фразу: «Плененной не почтет тебя, нисшедшу, ад», которую можно сопоставить со схождением во ад Христа, также, будучи невинным, добровольно отдавшего себя в жертву. Эта мысль, однако, никак не разворачивается – и зритель так и не получает подтверждения тому, что истинный Бог не только более благ, но и более силен, чем боги языческие, если они и выступают той самой «противящейся силой». Христианский Бог, таким образом, одновременно и присутствует, и не присутствует в художественном мире трагедии, он та истина, которая только предощущается героями и сила которой, возможно, именно поэтому не действительна. Здесь также можно предположить, что в трагедии нашла воплощение трактовка Бога как деистической первопричины мира, устранившейся от жизни своего детища (такой мотив в целом встречается в творчестве Сумарокова – так, Н.А. Гуськов в статье «Духовная поэзия А.П. Сумарокова (заметки и наблюдения)» показывает его присутствие в стихотворении «Гимн Солнцу» [6, с. 208]).

Наравне с Богом в первой трагедии Сумарокова права на всякое действие лишается и человек, становящийся игрушкой рока, богов, не имеющий свободы в ее христианском понимании. Художественный мир, построенный по таким законам, оказывается неадекватен постепенно формирующемуся мировоззрению самого драматурга, и значительное место в этом мире занимает, в частности, идея самосовершенствования человека (что, безусловно, связано с влиянием на Сумарокова масонства). О необходимости совершенствования человеческой природы автор высказывается, в частности, в «Некоторых статьях о добродетели», и эта же мысль обнаруживается в его художественных произведениях. Об антропоцентрическом (новаторском для эпохи) начале сумароковской духовной поэзии пишет Н.А. Гуськов: «Поэт взглянул на те же проблемы, что и Ломоносов, и сам он в своих духовных “гимнах”, не с точки зрения божества и природы, а с позиций человека, не извне, а изнутри, соотнес воспеваемый идеал с реальностью – и ужаснулся» [6, с. 185]. Несоответствие реальности, понимаемой человеком очень лично, как бы «изнутри»

себя самого, стало, по справедливому мнению исследователя, своеобразным лейтмотивом сумароковского творчества.

Уже во второй трагедии Сумарокова «Гамлет» (1748), очень отдаленно напоминающей шекспировский претекст, возникает художественный мир, полностью противоположный испробованному в «Хореве». В трагедии действуют герои-христиане, способные сами решать свою судьбу (прежде всего посмертную, зависящую от того, что выбирает каждый из них, – временные земные радости или вечное блаженство). Вероятно, именно с целью иллюстрации возможности преобразования в трагедию вводится образ Гертруды – матери заглавного героя, убившей его отца и собирающейся, убоившись вечного пребывания в аду, удалиться в пустыню, чтобы каяться в своих грехах, уповая на изменение посмертной участи. Контраст с ней составляют злодеи Клавдий и Полоний, поддавшиеся своим страстям и отказавшиеся от мысли о раскаянии и самосовершенствовании (при этом понимающие разумом греховность такого поведения, как то и описал Сумароков в статье «О несогласии»).

Негативную сторону именно любовной страсти Сумароков демонстрирует в своей третьей трагедии «Синав и Трувор» (1750): здесь Синав, ставший правителем Новгорода, испытывает страсть к Ильмене, возлюбленной его брата Трувора. Неспособность князя обуздать свои чувства приводит в финале к гибели девушки и ее «любовника» и к помешательству самого монарха. Действие трагедии вновь отнесено к языческим временам, однако мотив язычества явлен здесь значительно более условно, абстрактно. Боги не подвергаются в этой трагедии никакой критике, о существовании кого-то, кто был бы выше них, ничего не говорится, да и в целом религиозная тематика приобретает по преимуществу риторический характер. Гостомысл, отец Ильмены, выполняющий в этой трагедии функцию резонера, высказывает такую мысль:

Нет счастья на земли, на небесах оно:  
Оставлено богам и смертным не дано.  
Дано, но мы его страстями разрушаем,  
Друг друга общего спокойствия лишаем.  
Где только человек печется о себе,  
Жилища тамо нет, о истина! тебе. [19, с. 125]

Источником бедствий, таким образом, здесь оказывается сам человек с его греховными страстями, отошедший от истины, но, будучи свободным, способный вернуться к ней. В «Синаве и Труворе» трагический герой раскаивается слишком поздно, когда ничего изменить уже нельзя, однако уже в следующей трагедии Сумарокова «Артистона» герой, оказавшийся в том же положении, что и Синав (Дарий, восплаивший страстью к заглавной героине), получает возможность побороть свою страсть до наступления трагической развязки и подняться до тех же моральных высот, что и его предшественник на троне, Кир: в финале трагедии Артистона он произносит такие слова: «Каков ты стал теперь, таков отец мой был. / Владей с щедротою Персидскими странами / И царствуй много лет ты счастливо над нами» [14, с. 188], т. е. исправление правителя отражается на жизни всей страны, что сочетается со взглядами писателя, изложенными им, в частности, в «сне» «Счастливое общество».



Эволюцию литературно-философских воззрений драматурга отражает и творческая история самого «Хорева». В редакции 1768 г. Сумароков убирает и монолог Астрады, и рассуждения героев о несправедности богов (первое можно было бы списать на то, что драматург реагирует таким образом на критику Тредиаковского, признавая тем самым правоту оппонента, уже скончавшегося к моменту публикации редакции, однако это представляется более чем спорным, поскольку несколько десятков остальных замечаний критика он просто игнорирует, несмотря даже на их подчас очевидную формальную справедливость). Здесь же происходит и еще одна важная трансформация: Сумароков полностью переписывает монолог Князя в начале пятого действия трагедии, вкладывая в его уста мысли о том, что монарх «быть должен праведен, и строг, и милосерд» [21, с. 74], причем «потребно множество монарху проицанья, / Коль хочет он носить венец без порицанья» [21, с. 74]. П.Н. Берков ошибочно говорит о том, что новый монолог никак не связан с действием трагедии и является всего лишь реакцией Сумарокова на разгульную жизнь императрицы Екатерины II [3, с. 24], так как сопоставление редакций ясно показывает, зачем драматургу понадобилось включать эти новые мысли с точки зрения логики самого текста, а не навязанных ему извне контекстов: если вначале в трагедии вообще не было такой категории, как личная вина героя, поскольку все ее персонажи явились жертвами рока, то теперь правитель становится ответственным за последствия своих решений, поскольку ему не хватило «проицанья» для того, чтобы отделить правду от лжи, – и, значит, он достоин «порицанья». Художественный мир «Хорева» существенно приближается к собственно христианскому восприятию реальности, герои обретают свободу – и их страсти автоматически начинают рассматриваться с точки зрения современных норм праведности и греховности.

Эволюция жанра сумароковской трагедии в полноте творческой истории отдельных произведений, таким образом, демонстрирует процесс формирования философской позиции самого Сумарокова, отразившейся, в частности, в его статьях конца 1750-х гг., опубликованных в «Трудолюбивой пчеле». Заметно, что метафизические основы художественного мира пьес если и не приближаются к тому, какими их хочет видеть Тредиаковский, то становятся значительно более привычными и понятными для человека XVIII в.: трагедия существенно христианизируется, роль языческих мотивов в ней снижается. В «Письме» 1750 г. Тредиаковский трактует обращение Сумарокова к язычеству как неудачную попытку оправдать те вольнодумные мысли, которые драматург вкладывает в уста Астрады: «Чтоб мне не говорил Автор, что Астрада полагается язычницею: ибо природная правота и честность ведома была и язычникам; свидетели тому их философы и законодатели» [22, с. 307]. Сам Сумароков вовсе не был противником этой идеи: достаточно упомянуть, что первый номер его журнала открывает статья Г.В. Козицкого «О пользе мифологии», в которой, в частности, утверждает, что языческие мифы являются лучшим материалом для нравственного воспитания. Надо полагать, что мысли Астрады во многом являлись мыслями самого драматурга (и отнесения действия «Хорева» ко временам язычества, помимо собственно литературной задачи, имело целью и их некоторое «сглаживание», оправдание перед

лицом консервативно настроенной части общества). Мысль о праве личности на любовь, трансформировавшись, никуда, однако, из сумароковского творчества не ушла, периодически этот мотив возникал в произведениях различных жанров; преданность этой идее писатель, как можно увидеть из его биографии, доказал и самой своей жизнью.

### Литература

#### Исследования

1. *Ewington A.A.* Voltaire for Russia: A.P. Sumarokov's journey from poet-critic to Russian philosopher. Evanston: Northwestern University Press, 2010.
2. *Levitt M.* Early Modern Russian Letters: Texts and Contexts. Boston: Academic Studies Press, 2017.
3. *Берков П.Н.* Жизненный и литературный путь А.П. Сумарокова // Сумароков А.П. Избранные произведения. Л.: Советский писатель, 1957. С. 5–46.
4. *Гринберг М.С., Успенский Б.А.* Литературная война Тредиаковского и Сумарокова в 1740-х – начале 1750-х годов. М.: РГГУ, 2001.
5. *Гуковский Г.А.* О сумароковской трагедии // Гуковский Г.А. Ранние работы по истории русской поэзии XVIII века. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 214–229.
6. *Гуськов Н.А.* Духовная поэзия А. П. Сумарокова (заметки и наблюдения) // Литературная культура России XVIII века: вып. 3. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 180–232.
7. *Иванов Д.В.* Психологическая мысль в России середины XVIII века. А.П. Сумароков // Системная психология и социология. 2015. № 14. С. 80–88.
8. *Калганова В.Е.* Религиозно-философский дискурс комедии А. П. Сумарокова «Опекун» // Проблемы изучения русской литературы XVIII века: вып. 15. СПб.; Самара: Ас Гард, 2011. С. 124–130.
9. *Майданская И.А., Майданский М.А.* Вольтер, Руссо и русские вольнодумцы // Свободная мысль. 2020. №4. С. 194–203.
10. *Мстиславская Е.П., Платонова Н.В.* «Просвещенный абсолютизм» в историко-философских воззрениях А.П. Сумарокова и Вольтера // Вольтеровские чтения: вып. 2. СПб.: РНБ, 2014. С. 142–148.
11. *Пумпянский Л.В.* К истории русского классицизма // Классическая традиция. М.: Языки русской культуры, 2000.
12. *Филиппов А.В.* Актуальность философии Гоббса. Статья первая // Социологическое обозрение. 2009. №3. С. 102–112.
13. Эпоха Просвещения. Из истории международных связей русской литературы / Отв. ред. М.П. Алексеев. Л.: Наука, 1967.

#### Источники

14. *Сумароков А.П.* Артистона // Сумароков А.П. Драматические сочинения. Л.: Искусство, 1990. С. 134–188.
15. *Сумароков А.П.* О несогласии // Трудолюбивая пчела. Апрель 1759. СПб.: Тип. при петербургской Академии наук, 1780. С. 231–234.
16. *Сумароков А.П.* О несправедливых основаниях // Трудолюбивая пчела. Май 1759. СПб.: Тип. при петербургской Академии наук, 1780. С. 275–282.
17. *Сумароков А.П.* О разумении человеческом по мнению Локка // Трудолюбивая пчела. Май 1759. СПб.: Тип. при петербургской Академии наук, 1780. С. 260–263.

18. Сумароков А.П. Ответ на критику // Критика XVIII века. М.: АСТ, 2002. С. 314–318.
19. Сумароков А.П. Синав и Трувор // Сумароков А. П. Драматические сочинения. Л.: Искусство, 1990. С. 83–133.
20. Сумароков А.П. Хорев. СПб.: Печ. при Имп. Акад. Наук, 1748.
21. Сумароков А.П. Хорев // Сумароков А.П. Драматические сочинения. Л.: Искусство, 1990. С. 36–82.
22. Тредиаковский В.К. Письмо, в котором содержится рассуждение о стихотворении, поныне на свет изданном от автора двух од, двух трагедий и двух эпистол, писанное от приятеля к приятелю // Критика XVIII века. М.: АСТ, 2002. С. 293–313.

**Petrov, Andrey A. *Literary and philosophical position of A.P. Sumarokov in the polemic with V.K. Trediakovsky***

*References*

1. Ewington, A.A. (2020), *Voltaire for Russia: A.P. Sumarokov's journey from poet-critic to Russian philosopher*, Northwestern University Press, Evanston.
2. Levitt, M. (2017), *Early Modern Russian Letters: Texts and Contexts*, Academic Studies Press, Boston.
3. Berkov, P.N. (1957), Life and literary way of A.P. Sumarokov, in: Sumarokov, A.P. *Selected works*, Sovetskiy pisatel, Leningrad, pp. 5–46 (in Russian).
4. Grinberg, M.S., & Uspensky, B.A. (2001), *Literary war between Trediakovsky and Sumarokov in the 1740s – early 1750s*, RSHU, Moscow (in Russian).
5. Gukovsky, G.A. (2011), On Sumarokov's tragedy, in: Gukovsky, G.A., *Early works on the history of Russian poetry of the 18th century*, Languages of Russian culture, Moscow, pp. 214–229 (in Russian).
6. Guskov, N.A. (2009), Spiritual poetry of A.P. Sumarokov (notes and observations), in: *Literary culture of Russia in the 18th century*, vol. 3, pp. 180–232 (in Russian).
7. Ivanov, D.V. (2015), Psychological thought in Russia in the middle of the 17<sup>th</sup> century. A.P. Sumarokov, *Systemnaya Psikhologiya i Sotsiologiya*, no. 14, pp. 80–88 (in Russian).
8. Kalganova, V.E. (2011), Religious and philosophical discourse of A.P. Sumarokov's comedy. P. Sumarokov's "Tutor", in: *Problems of studying Russian literature of the 18th century*, vol. 15, As Gard, St. Petersburg, Samara, pp. 124–130 (in Russian).
9. Maidanskaya, I.A., & Maidansky, M.A. (2020), Voltaire, Rousseau, and the Russian Freethinkers, *Svobodnaya Mysl*, no. 4, pp. 194–203 (in Russian).
10. Mstislavskaya, E.P., & Platonova, N.V. (2014), "Enlightened absolutism" in the historical and philosophical views of A.P. Sumarokov and Voltaire, in: *Voltaire readings*, vol. 2, RNL, St. Petersburg, pp. 142–148 (in Russian).
11. Pumpyansky, L.V. (2000), To the history of Russian classicism, in: *Classical tradition*, Languages of Russian culture, Moscow (in Russian).
12. Filippov, A.V. (2009), Relevance of Hobbes' philosophy. Article 1, *Sotsiologicheskoe Obozrenie*, no. 3, pp. 102–112 (in Russian).
13. Alekseev, M.P. (ed.) (1967), *The Age of Enlightenment. From the history of international relations of Russian literature*, Nauka, Leningrad (in Russian).



## ДОСТОЕВСКИЙ КАК ХУДОЖНИК ОБЕЗБОЖЕННОГО МИРА

*Виталий Даренский*

В статье предложен взгляд на Достоевского как на художника обезбоженного мира. Автор отделяет христианское мировоззрение Достоевского от того художественного образа мира, который писатель создает в своих произведениях. В образном мире Достоевского христианство – это лишь мечтание и надежда, а не реальная жизнь. К нему устремлены лишь единичные герои Достоевского, но абсолютное их большинство живут так, как будто Христа не существует. Христианское измерение трансцендентно безбожному миру Достоевского и лишь иногда касается его извне как некое откровение. В этом мире внешнее должно быть побеждено внутренним, но это возможно лишь в результате переживания этого «внешнего» в себе, со всеми его грехами и соблазнами. Поэтому мир Достоевского даже безбожнее и страшнее, чем тот мир, в котором он жил, был на самом деле. И это тоже естественно, потому что победить его можно только так – дойдя до последних глубин сатанинских. Тексты Достоевского изначально обращены к светским людям, к религиозно невежественной интеллигенции, но вовсе не к убежденным христианам. Этим обусловлено и восприятие произведений Достоевского различными типами читателей. В статье предложено понятие «гностический миф» о Достоевском, создание которого характерно для современных интеллектуалов. Показывается, что для адептов «гностического мифа» погружение в мир Достоевского создает иллюзию «духовной жизни» и интеллектуальной избранности, подменяя религиозную жизнь художественной иллюзией. Обезбоженный мир, пророчески показанный Достоевским, – это мир XXI века, в котором правят «бесы», и это является главным его художественным достижением.

*Ключевые слова:* Ф.М. Достоевский, художественный мир, обезбоженный мир, «гностический миф», русская философия.

Луганский государственный педагогический университет, г. Луганск

The article offers a view of Dostoevsky as an artist of a godless world. The author tries to distinguish Dostoevsky's Christian worldview from the artistic image of the world that the writer created in his works. In Dostoevsky's artistic world, Christianity is only a dream and a hope, not real life. Only a few of Dostoevsky's characters aspire to it, but the vast majority of them live as if Christ did not exist. The Christian reality is transcendent to Dostoevsky's godless world and only occasionally touches it from outside as a kind of revelation. In this world the external must be overcome by the internal, but this is only possible as a result of experiencing this "external" within oneself, with all its sins and temptations. This is why Dostoevsky's world is even more godless and fearful than the world in which he lived was in fact. And this is also natural, because the only way to find a way out of it is to reach the last depths of Satanism. Dostoevsky's texts are originally addressed to secular people, to religiously ignorant intellectuals, but not to convinced Christians. This is also the reason for the perception of Dostoevsky's works by various types of readers. The article proposes the notion of a "gnostic myth" about Dostoevsky, the creation of which is characteristic of modern intellectuals. It is shown that for the adherents of the "gnostic myth", immersion into the world of Dostoevsky creates the illusion of "spiritual life" and intellectual chosenness, replacing the religious life with an artistic illusion. Dostoevsky is a man shaped by a millennium of Russian Christian culture, abandoned in the godless world of the 19th century intelligentsia. The godless world prophetically depicted by Dostoevsky is the world of the twenty-first century, in which "demons" rule, and this is his main artistic achievement.

*Keywords:* Fyodor Dostoevsky, artistic world, godless world, the "gnostic myth", Russian philosophy.

Н.К. Михайловского, назвавшего Достоевского «жестоким талантом», обычно обвиняют в поверхностном понимании его творчества. Однако Н.К. Михайловский не претендовал на особую глубину понимания, а просто сформулировал то непосредственное впечатление от чтения произведений Достоевского, которое возникает если и не у всех, то у подавляющего большинства его читателей при первом непосредственном знакомстве с ними. В дальнейшем это впечатление может меняться в разных направлениях – от катарсиса и «просветления» до усиления первого впечатления – отвращения и неприязни к Достоевскому, что встречается очень часто, в том числе и среди профессиональных литературоведов.

Достоевский – не автор для массового читателя; массовый читатель ищет в литературе совсем другое – если не развлечение, то эстетическое наслаждение. Чтение Достоевского – это душевный и интеллектуальный труд, поэтому развлечение исключено; эстетическое удовольствие от чтения Достоевского получить можно, но при условии, что его художественный мир будет близок внутреннему миру читателя, а такое бывает достаточно редко. Таких читателей очень мало – даже среди интеллектуалов мало таких, кто читает Достоевского как писателя, но чаще это делают с целью ознакомления с его идеями – т.е. как мыслителя и учителя нравственности. Для массового же читателя Достоевский изначально чужд, поскольку массовый читатель ищет в художественной литературе совсем другое. Задача Достоевского – ввести читателя в состояние душевной работы и трансформации сознания; но большинство читателей художественной литературы вовсе не собираются этого делать. Конечно, эстетическое удовольствие бывает и от текстов Достоевского, но только после определенного «привыкания» к ним. Сначала Достоевский «помучит» читателя точно так же, как и своих героев, – и тогда, возможно, в итоге у него случится катарсис. В этом смысле определение «жестокый талант» вполне точно с психологической точки зрения.

Однако для определенного типа читателей нужна как раз именно эта «жестокость». Достоевский создал своего рода «психоделическую» прозу, цель которой – вводить сознание читателя в «лиминальное» состояние. Этим термином В. Тернер обозначил то состояние сознания, которое возникает у человека в обрядах «инициации». Тем не менее, мало кто способен выйти из этого состояния при чтении Достоевского и пережить катарсис от чтения его произведений. Для большинства тех читателей, которые говорят, что «любят Достоевского» и действительно его читают (а таких людей крайне мало), это «лиминальное» состояние является самоцелью – они получают удовольствие именно от него и не стремятся к катарсису. Характерно, что даже среди любителей русского писателя реже всего можно встретить людей, похожих на Алешу Карамазова или старца Зосиму, – чаще всего это люди, условно говоря, ставрогин-свидригайловского типа. Чтение Достоевского не помогло им стать другими, и это тоже очень о многом говорит.

«Скандалное» письмо Н.Н. Страхова Л.Н. Толстому от 28 ноября 1883 г., в котором подробно описан «порочный» характер Достоевского, а также приводится признание последнего об одном тяжком грехе, вызывает и всегда будет вызывать споры историков литературы. Здесь он

пишет о Достоевском так: «Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким, и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен. Сам же он, как Руссо, считал себя лучшим из людей и самым счастливым. По случаю биографии я живо вспомнил все эти черты. В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугою, что тот обиделся и выговорил ему: “Я ведь тоже человек!” Лица, наиболее на него похожие, – это герои “Записок из подполья”, Свидригайлов в “Преступлении и наказании” и Ставрогин в “Бесах”» [10, с. 374]. Однако для понимания художественного мира Достоевского этот документ имеет вовсе не «скандальный», а важный мировоззренческий смысл. Вопрос о том, зачем Н.Н. Страхов посчитал необходимым передать свои впечатления о «темной» стороне личности писателя – это философский, а не биографический вопрос. И этот вопрос может быть адекватно понят только в контексте той «философии преображения», которую обосновывает Н.Н. Страхов в других своих письмах Л.Н. Толстому. Смысл этого «разоблачения» Достоевского (даже независимо от степени его эмпирической достоверности) состоит в том, чтобы понять экзистенциальный исток преображения человека, который заключается в подвиге преодоления своей греховности и слабости.

«Низкий» образ личности Достоевского, показанный здесь Н.Н. Страховым, очень важен именно для понимания этого истока: независимо от того, насколько этот образ достоверен, он показывает тот жизненный «фон» художественного мира писателя, из которого он вырос, именно как подвиг и преодоление той жизненной среды, в которую был погружен своими греховными «корнями». В этом смысле страховский «низкий миф» о Достоевском является необходимым элементом общего культурного образа писателя, ведь очевидно, что те «погружения в бездны», о которых всегда пишут исследователи его художественного творчества, не могут быть всего лишь продуктом его художественной фантазии. Ясно, что «инфернальные» черты героев Достоевского должны были быть пережиты писателем в его собственном опыте, как его собственные грехи. В противном случае их гениальное художественное разоблачение было невозможным.

Основной тип читателей – «любителей Достоевского», видимо, также вполне соответствует и основному типу его героев. В подготовительных материалах к «Идиоту» Достоевский сформулировал следующую мысль: «Главная и основная мысль романа, для которой все: та, что он до такой степени болезненно горд, что не может не считать себя богом, и до того, вместе с тем, себя не уважает (до того ясно себя анализирует), что не может бесконечно и до неправды усиленно не презирать себя... Вместо полезной деятельности – зло. На будущее – расчет: буду банкиром, царем иудейским и буду всех держать под ногами в цепях. “Или властвовать тирански, или умереть за всех на кресте – вот что только и можно, по-моему, по моей натуре, а так, просто износиться я не хочу”» [9, т. 9, с. 180]. Это не что иное, как своего рода «архетипический» основной герой Достоевского, который реально в его прозе был воплощен в той или иной степени в разных его героях, но в своей основе – это alter ego самого писателя.

Попытка вывести восприятие Достоевского на уровень катарсиса до настоящего времени осуществлялась в рамках двух парадигм – религиозной и светской. Религиозная парадигма, развернутая в русской философии (от В.С. Соловьева до Н.С. Арсеньева), исходила из православного мировоззрения позднего Достоевского и его декларируемых идеалов. В этом контексте его художественный мир интерпретировался ими в первую очередь как христоцентрический, устремленный ко Христу. Общую мысль этого подхода обобщил Н.С. Арсеньев в докладе «Основная интуиция Достоевского» к 150-летию писателя. Здесь он пишет, что у Достоевского «человек встречается с Высшей Реальностью, в которой преодолены все болезненные столкновения и искаженности текущей жизни... Идея встречи с Богом как с покоряющей Любовью – это центр и корень веры Достоевского, его вдохновения и свидетельства... Его преисполняет нежность и трепетное восхищение при размышлении о Любви, которая “уничжила” Саму Себя *до конца, до смерти на кресте*. Он покорен этим так же, как и апостол Павел» [1, с. 131, 135].

Все это совершенно справедливо по отношению лично к Достоевскому, однако при этом почти игнорируется тот факт, что абсолютное большинство героев романов писателя никогда не думают о Христе и движимы исключительно греховными страстями, а религиозные смыслы в их сознании, как правило, вообще отсутствуют. Достоевский, по сути, создал радикально обезбоженный мир – такой же, как у Салтыкова-Щедрина или у Чернышевского. Даже у тех единичных героев, у которых возникает религиозное прозрение, оно является лишь самым начальным проблеском веры, но его продолжение и развитие Достоевский вовсе не показывает.

Изначально религиозные персонажи, такие как Алеша и старец Зосима, – это единичные исключения среди сотен им противоположных. К тому же, как справедливо отметил еще К.Н. Леонтьев, Зосима – это литературный вымысел, очень не похожий на реальных православных старцев. Кроме того, известно, что у воцерковленных людей, имеющих реальное религиозное сознание и религиозную жизнь, произведения Достоевского в лучшем случае не встречают интереса, а часто и вызывают отвращение. Некоторые из них признаются, что читали Достоевского в юности, он помог им прийти к вере, но по мере взросления и воцерковления он стал им неинтересен, а часто и отвратителен тем миром, который он там изображает: мира греха, страстей, тотального эгоизма и светского невежества.

Тексты Достоевского обращены к светским людям, к религиозно невежественной интеллигенции, но не к убежденным христианам. В мире Достоевского христианство – это лишь мечтание, а не реальная жизнь. К нему устремлены лишь единичные его герои, но абсолютное большинство его героев живут так, как будто Христа не существует. Христианское измерение трансцендентно этому безбожному миру Достоевского, и лишь иногда касается его извне как некое откровение. Христианство писателя, выраженное не в его публицистических тезисах, а в его художественных произведениях, следует называть не «розовым», а скорее, «черным», поскольку оно отражает тьму в человеческих душах.

Однако это на самом деле вовсе не «парадокс», а изначальный внутренний закон художественного мира Достоевского, который был точно сформулирован В.И. Ивановым в книге «Достоевский: трагедия – миф – мистика». Он сопоставляет Достоевского с Данте: «Дант искони спасен; поэтому ведет его верный и надежный вожатый. Достоевский с самого начала “к злодеям причтен”... Носитель благой вести о спасении, он не проходит мимо толпы изгоев и духовно слепых; он остается среди них. Страдалец, как они, как первый из вероотступников и бунтарей против Бога, он ищет во тьме своей души и чужих душ свет, не объятый тьмой, и как увидит его, всем громко возвещает, что увидел... У него нет вожатого, кроме лика Христова, который он раз увидел и навсегда полюбил. Так блуждает он с этим видением в душе в ночи по краю зияющих черных пропастей» [6, с. 554]. Достоевский – это Данте Нового времени, времени секуляризации. И все то, что пишут о христианском мировоззрении Достоевского, касается только *его взгляда на мир, но не самого этого мира*, который обезбожен.

Тем самым, работа русских философов касается именно исследования *способа видения Достоевского*, а не *фактуры его художественного мира*, которая является неким аналогом дантовского «Ада», закрытого от «света Христова». Главный внутренний закон мира Достоевского сформулирован Н.А. Бердяевым: человеческая душа предстала пред писателем в момент своей богооставленности, и этот опыт оказался радикальным религиозным опытом, в котором после погружения во тьму загорается новый свет. Эта диалектика структурирует его художественный мир: «Бунт, начавшийся с безграничной свободы, неизбежно приходит к безграничной власти необходимости в мышлении и безграничному деспотизму в жизни. Так пишет Достоевский свою изумительную теодицею, которая есть также и антроподицея. Есть одно только вековечное возражение против Бога – существование зла в мире. Эта тема является для Достоевского основной. И все творчество его есть ответ на это возражение. И я бы так парадоксально формулировал этот ответ. *Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, то мир был бы уже богом. Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода.* И Достоевский доказывает бытие Божье через свободу, свободу человеческого духа. Те, которые отрицают у него свободу духа, отрицают и Бога, и наоборот. Мир принудительно добрый и благой, мир гармонический в силу неотвратимой необходимости был бы безбожный мир» [3, с. 147–148].

Открытие метафизической глубины и тайны свободы Достоевским – это и есть та «тайна человека», разгадку которой он поставил себе задачей еще в молодости. В чем состояла эта разгадка? Во-первых, в смиренном принятии евангельской вести о человеке, которая в молодости Достоевского еще не интересовала; во-вторых, в открытии самой страшной глубины поврежденности человеческой природы первородным грехом, которая превратила людей в чудовища в человеческом облике, о чем они столь наивно не догадываются. Именно последнее и является особым



специфическим открытием Достоевского, отличающим его от «розового христианства» в стиле Л.Н. Толстого или Н.С. Лескова. Его познание «глубин сатанинских» в человеке по своей радикальности близко к тому пониманию греха, которое мы находим в писаниях отцов церкви. Но именно этот самый главный смысл, как правило, остается совершенно непонятен его светским читателям, поскольку они сами не имеют реального религиозного опыта и хотят видеть в Достоевском лишь комфортно-«учителя» жизни и знатока человеческих характеров.

В своих героях Достоевский не только созидает самоценные личные «миры», находящиеся в полифоническом взаимоотношении между собой, но и высказывается напрямую – доверяет им те свои «заветные» убеждения, которые являют падший, бесовский образ человека, поврежденного грехом. В своих героях Достоевский в первую очередь изживает собственных темных «двойников» [5]. Один из них, Дмитрий Карамазов, высказывает одну из самых страшных «тайн» о человеке, обнаруженных Достоевским: «...иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, – знал ты эту тайну или нет?» [9, т. 14, с. 100]. Наивно представление о преображении человека, при котором «идеал содомский» после покаяния лишь просто сменяется идеалом Мадонны. Нет, говорит Достоевский: на самом же деле чем сильнее в человеке идеал Мадонны, тем сильнее восстает на него идеал содомский. Они вовсе не сменяют друг друга, а уживаются в одном сердце, и при этом идеал содомский изначально естественен для человека, является для него «родным» и не хочет уступать идеалу Мадонны.

Афористически говоря, мир Достоевского – это мир первородного греха, почти не имеющий выхода. Избавление лишь издали виднеется в нем, как далекий выход из «ада», на который еще теплится надежда, но до которого еще очень далеко. Человек изначально погиб, а спасение видится лишь как невероятное чудо. По сути, по своей мрачности и безысходности мир Достоевского не отличается, например, от мира Г. Лавкрафта, с той лишь разницей, что Достоевскому не нужно выдумывать фантастические ужасы, поскольку он их видит в самой обыденной жизни и в самых обычных и очень «приличных» людях. Бес, выходящий из Ивана Карамазова как раз в виде «приличного господина» и ведущий с ним классическую интеллигентскую беседу о несовершенстве жизни, – самое наглядное выражение этого общего принципа. Такое видение мира стало возможным благодаря возвращению Достоевского к изначальному смыслу трагедии и платоновскому типу познания, о чем писал В.И. Иванов: «...все мировосприятие Достоевского всегда существенно трагично, а стало быть реалистично... мировоззрение Достоевского представляется нам как онтологический реализм, исходящий из мистического проникновения в чужое “я”, как некую в *ens realissimum* утвержденную реаль-

ность... трагедия в строгом смысле слова перемещается в область первичного самоопределения свободной воли – в сферу метафизическую» [6, с. 485]. Достоевскому не интересны «характеры» как таковые, но только как символическое выражение различных одержимостей и грехов, овладевших человеком вследствие «гордыни сатанинской». В этом смысле Достоевский – радикальный антигуманист.

В этом же контексте следует понять и известный тезис М.М. Бахтина о том, что Достоевский создает особую «дистанцию между героем и автором, неслиянность этих двух сознаний, двух правд» [2, с. 313]. Обычно выделяют только позитивный смысл этой модели мира – самоценность разных личных и культурных миров и их открытость перед Абсолютом в их индивидуальном опыте. Это правильно, но только как потенциальная возможность. Но как реальность, а не как дальняя возможность, этот принцип означает, что у Достоевского отношение автора к героям такое же, как и у Данте, идущего по аду: он не может к ним прикоснуться, чтобы не погибнуть самому.

Фактическая обезбоженность художественного мира Достоевского стала очень удобным основанием для второй парадигмы его истолкования, которая особенно развилась в советское время. Советские авторы – от В.Ф. Переверзева до Ю.Ф. Карякина – просто «выносили за скобки» религиозное мировоззрение Достоевского и рассматривали его лишь исключительно как моралиста и «социального критика». В этом контексте и сам образ Христа понимался ими как нравственный идеал человека – т.е. именно так, как его в первую очередь понимал и сам Достоевский, и его мечущиеся герои. Как это ни парадоксально, но этот советский взгляд на Достоевского ближе к его реальному художественному миру, чем взгляд философов, исследовавших его религиозную подоснову. Философам были интересны в первую очередь скрытые и итоговые смыслы Достоевского, а не та реальная фактура образов и сюжетов, которую непосредственно видит читатель.

Правда, кроме общепонятной нравственной проблематики, советские авторы по идеологическим причинам выдумали и раздули до невероятных размеров так называемую «социальную проблематику» Достоевского. Строго говоря, «социальной проблематики» у Достоевского нет вообще, даже в его ранний период. Например, смысл названия «Бедные люди» не социальный (материальная бедность), а экзистенциальный (одиночество и неспособность к любви). «Униженные и оскорбленные» вовсе не в социальном смысле, а в смысле экзистенциальном – унижающие, мучающие и оскорбляющие друг друга своей гордыней. Этот уровень человеческих отношений универсален и вообще никак не связан с социальным положением людей. Раскольников идет на убийство вовсе не ради социальной справедливости (это не более чем его самооправдание), а ради самоутверждения собственной гордыни. И т.д.

Однако существует своего рода «эзотерический» аспект официально почитания Достоевского в советскую эпоху, который отражен в одной легендарной фразе, сказанной Луначарскому в качестве шутки-совета, какую надпись сделать на первом советском памятнике Достоевскому: «Достоевскому от благодарных бесов» [10]. Это именно тот случай, когда

«в каждой шутке – лишь доля шутки», а все остальное серьезно. Дело в том, что идеологи большевиков действительно должны испытывать чувство благодарности писателю за то, что он сделал их предшественников столь яркими героями своих произведений. Если бы Достоевский воспринимался ими исключительно как «христианский писатель», то он был бы строго запрещен даже для упоминания, как С. Нилус или Е. Поселянин – такие же «черносотенцы», как и он. Но этого не произошло, и не только по причине всемирной славы писателя. Нет, чтение и «Бесов», и многих других его текстов имеет столь сильное суггестивное воздействие на читателя, что он в первую очередь становится захваченным их «бесовскими» страстями, а вовсе не тем гипотетическим будущим преобразованием, к которому они должны по замыслу писателя когда-нибудь прийти. Тем самым просто по элементарным законам психологического воздействия художественного текста произведения Достоевского в первую очередь должны иметь эффект, прямо противоположный тому, на который надеялся сам писатель. Именно поэтому чтение Достоевского чаще всего не только не приводит людей к христианству, а лишь становится своего рода психологическим наркотиком и привлекает к нему людей ставрогин-свидригайловского типа. Поэтому же Достоевский и его герои на самом деле были столь душевно близки революционерам, что, даже ненавидя его политические убеждения и православную веру, они чувствовали в нем и в его героях свое, «родное».

Вот характерная формулировка советского автора, в целом очень точно выражающая суть советского взгляда на Достоевского: «И все же, несмотря на тяжелый мрак, окутывающий нарисованную в “Преступлении и наказании” картину человеческого бытия, мы видим просвет в этом мраке, мы верим в нравственную силу, мужество, решимость героя Достоевского найти путь...» [7, с. 36]. Сам Достоевский вполне согласился бы с этой формулировкой, только под словом «путь» он подразумевал бы вовсе не путь «социальных преобразований», а путь ко Христу. Но ключевые слова здесь – «тяжелый мрак» как общее впечатление от мира Достоевского. Советские авторы наивно верили, что этот «тяжелый мрак» можно преодолеть, просто изменив общество. Достоевский же знал, что преодолеть его невозможно в мире сем, но только в «жизни будущего века».

Однако если, в свою очередь, «вынести за скобки» эту социальную мифологию советских авторов, то они вполне точно фиксируют тот ужас и безысходность, которые царили в мире Достоевского. Однако эти ужас и безысходность составляют такой глубинный уровень реальности, который вообще не зависит от исторических изменений и не затрагивается никакими социальными преобразованиями, поскольку определяется самой природой человека, поврежденной первородным грехом и поэтому обреченной на мучение до конца мира сего. Но чтобы ясно увидеть этот уровень реальности, нужен именно такой «жестокий талант» Достоевского.

Преодоление ужаса и безысходности бытия невозможно в этом мире, а возможно в мире ином (символика «мальчика у Христа на елке»). В этом мире любое добро обречено на саморазрушение по вине самого чело-

века (это «сквозная» тема раннего Достоевского и главная символика «Сна смешного человека»), и преображение человека всегда принципиально находится за пределами этого мира. У реальных героев, а не гипотетического «человека» Достоевского начало преображения происходит на каторге (Раскольников, Митя Карамазов, сам автор «Записок из мертвого дома»). Каторга здесь – символ иного мира, топос запредельности. В «этом» же мире преображение невозможно и ни с кем из героев Достоевского оно не происходит, а только в лучшем случае грезится и обещается. Герои Достоевского, как в замкнутом круге, продолжают лишь мучить друг друга. И это вовсе не по причине какой-то особой «жестокости» автора, но в силу того особого мистического способа познания, о котором писал В.И. Иванов. «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18:36) – именно этот бытийный закон явлен Достоевским как художником. Преображение и спасение у него абсолютно апофатичны. Даже старец Зосима разочаровывает своих поклонников своим посмертным быстрым разложением, а не нетленными мощами; а у Алеши в страстях вдруг являются самые грешные мысли и желания (как известно, у писателя была идея в будущем сделать из него революционера и атеиста – то самое «житие великого грешника», которое он мечтал написать, как свою главную книгу). Обвинения Достоевского со стороны К.Н. Леонтьева в «розовом христианстве» (т.е. подмене христианства гуманизмом) справедливы только по отношению к его «Пушкинской речи» и ее лозунгам, но они не имеют никакого смысла по отношению к его художественному миру, который является прямой противоположностью «розовому христианству». Его мир полностью опровергает все иллюзии «розового христианства». В этом, в частности, и состоял главный смысл «Легенды о Великом инквизиторе»: «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ин. 1:10-11). Инквизитор – это в первую очередь символ падшего человека, символ каждого из нас, и только уже во вторую очередь символ каких-то частных исторических реалий.

В рамках светской парадигмы суть «мира Достоевского», с одной стороны, наиболее точно выразили представители западного экзистенциализма, в частности А. Камю. Собственно и художественный мир самого А. Камю является своего рода продолжением мира Достоевского в сторону полного лишения его какой-либо надежды на встречу с Богом и вечностью. Мир А. Камю – это и есть мир Достоевского, но лишенный образа Христа.

С другой стороны, следует отметить появление в последние десятилетия еще одного видения художественного мира Достоевского, которое можно определить как гностический миф о нем. Такое видение возникло в позднее советское время на объективной основе: в то время для многих Достоевский действительно был «путеводителем ко Христу», хотя и не все проходили этот путь до конца. Однако те люди, которые двигались дальше и воцерковлялись, начинали реальную религиозную жизнь, обычно быстро теряли интерес к Достоевскому и даже начинали чувствовать к нему неприязнь. Приходится слышать от церковных людей, что его произведения переполнены такой атмосферой греха, гордыни и безысходности, что

повергают читателя в уныние и безблагодатное состояние. Тот «свет в конце тоннеля» в виде обещания прозрения и преображения, который можно найти в его текстах, в целом настолько слаб и часто почти незаметен, что не перевешивает это главное впечатление. Непосредственное впечатление для читателя таково, что в мире Достоевского Бога нет и он там вообще не может появиться. Образно говоря, «метасюжетом» Достоевского является то самое «Житие великого грешника», которое он задумывал как отдельный роман, но фактически воплотил во всем своем творчестве. Как известно, верующие люди читают жития святых, а не грешников, и поэтому Достоевский перестает быть для них интересным.

Однако далеко не все читатели Достоевского становятся религиозными людьми. Большинство остаются людьми светскими и в лучшем случае лишь «интересующимися» православием. У этих нерелигиозных людей чтение Достоевского создает иллюзию постижения неких высших «духовных тайн», недоступных простым верующим («бабушкам») в силу их «необразованности». Эта иллюзия возникает вследствие того, что ими не различаются светская образованность («внешняя») и религиозная культура («внутренняя»). Последняя может быть у простых («бабушек»), не имеющих никакого внешнего образования, и отсутствовать у внешне «образованных» людей. Об этом писал и сам Достоевский. Внешнее светское образование обычно становится своего рода фетишем, из-за которого человек теряет способность к духовному развитию, думая, что он уже все знает, поскольку «образованный». Это своего рода коллективный нарциссизм «образованного сословия», делающий его духовно невежественным и презирающим народ и его церковную веру, нарциссизм, который для Достоевского был страшным признаком грядущей катастрофы в России. До 1917 г. «образованное сословие» в основной массе не читало и презирало Достоевского за его православие, монархизм и все то, что называется «черносотенством». Но после 1917 г. Достоевского пришлось читать всем, поскольку он стал обязательным автором в школе. В этой ситуации люди, враждебные ему по мировоззрению, разработали интерпретацию, которая делала Достоевского «своим» автором. Поскольку официозную социальную интерпретацию они также не могли разделять в силу своего «свободомыслия», то был создан образ писателя как открывателя «тайн» человеческой души. У тех читателей Достоевского, которые не стали религиозными людьми, само это чтение создавало иллюзию приобщения к «духовности» и ее «тайнам», создавая ощущение своей «избранности» на фоне «невежественной толпы».

Характерно, что этот самообман коллективного нарциссизма той части интеллигенции, которая остается светской и обезбоженной, существует как раз по законам художественного мира Достоевского, и из него нет выхода. Этот тип читателей создал своего рода гностицистский миф о Достоевском. Принцип гностицизма – это иллюзия спасения своими собственными силами, лишь на основе своей «образованности» и «избранности». Бог при этом не отрицается, но воспринимается как своего рода духовная «прислуга». Такой «бог» не требует реальной религиозной жизни, которая подменяется лишь интеллектуальными конструкциями и «умными разговорами». Для такого типа сознания, которое в наше

время стало массовым, Достоевский очень «удобен» в том смысле, что «разговоры о Достоевском» хорошо создают иллюзию «духовной жизни» и познания ее «тайн».

Для этого «гностического мифа» о Достоевском весьма характерной является недавняя книга «Богословие Достоевского» [4], написанная коллективом авторов. Вообще очень странно, что о богословии берутся писать литературоведы, чьи познания в богословии могут быть в лучшем случае дилетантскими. И если обзор работ о Достоевском, написанных богословами и философами, имеет определенную ценность, то собственные построения этих авторов к богословию отношения не имеют, а иногда являются явной ересью и даже кощунством. Например, следующее рассуждение Т. Касаткиной: «Достоевский достаточно ясно говорит: образ Христов пробуждает/рождает в другом человеке (то есть – становится для другого Богоматерью) тот, кто способен явить в себе образ Христов» [4, с. 179]. Эта формулировка, естественно, не имеет отношения к христианскому вероучению и, более того, представляет собой кощунственное упоминание имени Богоматери. Принципиально некорректным является и сам «метод» интерпретации текстов, используемый этими авторами. Суть его состоит в извлечении из общего контекста произведения отдельных фрагментов, имеющих аллюзии на евангельский текст, затем идут обильные евангельские цитаты и так создается впечатление, что это «богословствует» сам писатель, хотя на самом деле это лишь собственные размышления литературоведа. Если читать один только текст Т. Касаткиной о «богословии Достоевского», но не знать при этом текстов самого Достоевского, то возникнет впечатление, что Достоевский – это монах-отшельник, писавший аскетические трактаты и притчи об исправлении грешников. В такой интерпретации от реального художественного мира Достоевского не остается практически ничего. Русские философы и богословы смогли выделить у Достоевского оригинальные мысли, поскольку они сами были мыслителями и могли это увидеть и оценить. Современные же литературоведы находят у Достоевского либо только самые общие и тривиальные богословские тезисы, которые можно найти в любом катехизисе, либо собственные измышления дилетантского и еретического свойства. Ведь чтобы писать о «богословии Достоевского», нужно иметь хотя бы сопоставимый уровень мысли.

Характерно, что, применяя тот же самый метод «рассуждений по поводу», легко можно изобразить Достоевского даже «гностиком», как это сделано в другой главе упомянутой книги. Ранний Достоевский объявлен «гностиком» на основании очень произвольной интерпретации всего лишь нескольких его слов и высказываний его героев, которые на самом деле являются просто языковыми штампами того времени и к гностицизму никакого отношения не имеют. Тем самым фактически повторяется та же ситуация произвольных интерпретаций, как и с «советским Достоевским»: идеология поменялась, но метод остался тот же. А своей «вершины» гностическая мифологизация достигает в рассуждениях другого автора этой книги о гипотетическом «масонстве» Достоевского.

Тексты Достоевского в данном случае используются как своего рода современный аналог гностических текстов, чтение которых само по себе

должно приводить его адептов к «просветлению» и «преображению». В реальности такой читатель остается похожим на его героев, поработенных гордыней и прочими одержимостями, но в собственной иллюзии он кажется самому себе «просветленным» знатоком «тайн». В традиционной культуре духовное преобразование человека было непрерывной тяжелой душевной работой, пронизывающей все сферы жизни и определявшей само отношение к земной жизни. На этой основе был построен даже календарь с его чередой праздников и постов. Семейная и общественная жизнь строилась по модели монастырского устава («Домострой»). В светской культуре Нового времени труд преобразования исчезает и заменяется гедонизмом и «самореализацией». Но душа пока еще остается христианской, она жаждет преобразования, хотя и не находит его в окружающей жизни. И если в такой ситуации человек не возвращается к традиционной религиозности, то ищет ее заменителей в виде всякого рода модных квазирелигиозных практик. Одной из них и является чтение «религиозных» авторов, в частности Достоевского.

В заключение стоит отметить общеисторический контекст появления феномена Достоевского. Достоевский – это феномен традиционного человека в условиях секулярной цивилизации Нового времени. Достоевский – это человек, сформированный тысячелетием русской христианской культуры, заброшенный в обезбоженный интеллигентский мир XIX в. Тысячу лет его предки жили в культуре аскезы и преобразования, а он, унаследовав их православную душу со всеми ее выдающимися качествами и устремлениями, попал в мир гедонистического эгоизма и безбожия. Естественно, что такое несоответствие внешнего и внутреннего породило «культурный взрыв» в виде того парадоксального художественного мира, который он создал. В этом мире внешнее должно быть побеждено внутренним, но это возможно только в результате переживания этого «внешнего» в себе, со всеми его грехами и соблазнами. Поэтому мир Достоевского даже еще безбожнее и страшнее, чем он был на самом деле. И это тоже естественно, потому что победить его можно только так – дойдя до последних глубин сатанинских. Достоевский одержал эту победу, но она может находиться только *за пределами созданного им мира*: внутри него эта победа невозможна.

Мыслители Серебряного века сформулировали главные внутренние законы художественного мира Достоевского, упомянутые нами ранее: 1) антропологический, по Н.А. Бердяеву: в состоянии первородного греха человек реализует свою свободу во вред себе; 2) метафизический, по В.И. Иванову: сюжеты Достоевского воплотили в себе мировую трагедию гибели гордого человека, указывая путь будущего преобразования; 3) личностный, по М.М. Бахтину: автор изживает в героях собственные личности. Содержательно к этим открытиям пока что ничего нового добавлено не было, и позднейшие исследователи шли по пути их детализации. Единственное, что до сих пор не было в полной мере понято и объяснено, – это парадокс противоречия между общим мировоззрением Достоевского и реальным содержанием его художественного мира. В данной статье мы лишь поставили этот вопрос.

*Литература*

## Исследования

1. *Арсеньев Н.С.* Основная интуиция Достоевского // *История философии*. 2021. Т. 26. № 1. С. 131–139.
2. *Бахтин М.М.* Дополнения и изменения к «Достоевскому» // *Бахтин М.М. Собрание сочинений*. В 7 т. 6. М.: Языки русской культуры, 2002. С. 301–367.
3. *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А. О русских классиках*. М.: Высшая школа, 1993. С. 188–395.
4. *Богословие Достоевского* / Отв. ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021.
5. *Даренский В.Ю.* Символика двойника как исток художественной антропологии Ф.М. Достоевского // *Тетради по консерватизму*. 2021. № 1. С. 245–256.
6. *Иванов В.И.* Достоевский: трагедия – миф – мистика // *Иванов В.И. Собрание сочинений*. Т. 4. Брюссель: FOYER ORIENTAL CHRÉTIEN, 1987. С. 483–588.
7. *Тюнькин К.* Бунт Родиона Раскольникова // *Достоевский Ф.М. Преступление и наказание*. Воронеж: ЦЧКИ, 1970. С. 5–36.
8. *Черняк М.А.* «Достоевскому от благодарных бесов»: к вопросу о восприятии классики в XXI веке // *Universum: Вестник Герценовского университета. Языкознание и литературоведение*. 2009. № 4 (66). С. 57–64.

## Источники

9. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
10. Письмо Н.Н. Страхова Л.Н. Толстому от 28 ноября 1883 г. // *Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым (1870–1894)*. СПб.: Изд. Толстовского музея, 1914. С. 307–310.

**Darenskiy, Vitaliy Yu. *Dostoevsky as an artist of a godless world****References*

1. Arseniev, N.S. (2021), The basic intuition of Dostoevsky, *History of Philosophy*, vol. 26, no. 1, pp. 131–139 (in Russian).
2. Bakhtin, M.M. (2002), Supplements and changes to “Dostoevsky”, in: Bakhtin, M.M., *Collected Works*, in 7 vols, vol. 6, *Yazyki russkoy kultury*, Moscow, pp. 301–367 (in Russian).
3. Berdyaev, N.A. (1993), Worldview of Dostoevsky, in: Berdyaev, N.A., *On Russian Classics*, *Vysshaya shkola*, Moscow, pp. 188–395 (in Russian).
4. Kasatkina, T.A. (ed.) (2021), *Dostoevsky's Theology*, IWL RAS, Moscow (in Russian).
5. Darenskiy, V.Yu. (2021), The Symbolism of the double as an origin of F.M. Dostoevsky's artistic anthropology, *Tetrady po konservatizmu*, vol. 1, pp. 245–256 (in Russian).
6. Ivanov, V.I. (1987), Dostoevsky: tragedy – myth – mysticism, in: Ivanov, V.I., *Collected Works*, vol. 4, FOYER ORIENTAL CHRÉTIEN, Brussels, pp. 483–588 (in Russian).
7. Tyunkin, K. (1970), Revolt of Rodion Raskolnikov, in: Dostoevsky, F.M., *Crime and Punishment*, *Tsentrarno-chernozemnnoye knizhnoye izdatelstvo*, Voronezh, pp. 5–36 (in Russian).
8. Chernyak, M.A. (2009), "To Dostoyevsky from grateful demons": on the perception of the classics in the twenty-first century, *Universum: Vestnik of Herzen University. Yazykoznanie i literaturovedenie*, vol. 4 (66), pp. 57–64 (in Russian).





## ГОСУДАРСТВЕННОЕ АДМИНИСТРИРОВАНИЕ В СССР КАК ВОПЛОЩЕНИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

*Игорь Макаров*

Статья посвящена некоторым историческим аспектам отечественного государственного администрирования в контексте исследования социально-философских идей мыслителей славянофильского направления XIX в. Наряду с такими идеологическими доминантами, как антизападничество, этатизм и общинность, в теоретическом наследии славянофилов выделены три ключевые темы, в трансформированном виде нашедшие воплощение в государственно-административной практике СССР: «всесословное представительство», деbüroкратизация аппарата управления и государствообразующего народа. В сочинениях славянофилов обнаруживаются зачатки будущих принципов советского народовластия: соединение законодательной и исполнительной ветвей власти, пропорциональное представительство всех социальных общностей и групп страны, максимальное приближение административного аппарата к нуждам общества. Одним из аспектов кампании по борьбе с «низкопоклонством перед иностранщиной» и «буржуазным космополитизмом», развернувшейся в СССР в связи с началом «холодной войны», стало выдвижение на руководящие административные посты представителей русской и других славянских национальностей. Предлагается вывод о том, что на различных этапах советского государственного строительства актуализировалась та из перечисленных идей, которая наиболее соответствовала задачам каждого из этих этапов. Кроме того, идейные истоки беспрецедентной в мировой истории русской модернизации XX в. видятся автору в «резонансе» ценностных ориентиров большевизма и славянофильства.

*Ключевые слова:* государственное администрирование, славянофилы, большевизм, история СССР, социологические идеи.

Российская академия кадрового обеспечения агропромышленного комплекса,  
г. Москва

The article is devoted to analyzing some historical aspects of Russian state administration regarded in the context of the study of social and philosophical ideas of Slavophile thinkers of the 19th century. Along with such ideological dominants of the Slavophile doctrine as anti-Westernism, etatism and community, the author of the article marks out the following three key themes in the theoretical heritage of Slavophiles which in transformed kind were realized in the state administrative practice of the USSR: "all-class representation", debüraucratization of the administrative apparatus and the state forming people. It is claimed that in the social-philosophical works of Slavophiles one could find the beginnings of future principles of the Soviet democracy: integration of legislative and executive branches of power, proportional representation in the government of all social communities and groups of the country, maximal adaptation of the administrative apparatus to the needs of society. It is shown in the article that one of the aspects of campaigns against "the servility to foreigners" and "bourgeois cosmopolitanism", which were launched in the USSR after the "cold war" had been unleashed, was the promotion of representatives of Russian and other Slavic nationalities to leading administrative positions. The author comes to the conclusion that at different stages of the Soviet state development the appropriate Slavophile ideas which could best suite the tasks of every stage were actualized. Besides it, the ideological origins of the unprecedented in the world history Russian modernization of the 20th century are seen by the author of the article as kind of "resonance" of the values of Bolshevism and Slavophilism.

*Keywords:* state administration, Slavophiles, Bolshevism, history of the USSR, sociological ideas.

Государственное администрирование как совокупность социальных институтов и управленческих практик по реализации исполнительно-распорядительных функций власти давно стало предметом рефлексии ряда школ отечественной социологии. Вклад одной из них – славянофильства – представляет интерес не только с исторической и социокультурной точек зрения, но и с позиций анализа политико-административного устройства современной России (которое по-прежнему во многом базируется на представлениях об обществе и государстве, сформированных в советский период).

До недавнего времени о таких идеологических доминантах СССР, почерпнутых из идейного багажа славянофилов (И.С. и К.С. Аксаковых, А.И. Кошелева, Ю.Ф. Самарина, А.С. Хомякова и др.), как радикальное антизападничество (понимаемое как антибуржуазность), общинность (понимаемая как коллективизм), этатизм (понимаемый как советский патриотизм), в российском научном сообществе было принято говорить преимущественно в негативной коннотации. Так, причисляя К.Н. Леонтьева к славянофилам, А.С. Ципко проводил прямые аналогии между леонтьевским оправданием зверств крепостного права с его государственно-патристическими результатами и апологетикой «самогеноцида» эпохи социалистического строительства [8]. Примечательно, что, напротив отрицая марксизм, наиболее бескомпромиссное крыло нынешних либералов на свой манер повторяет Г.В. Плеханова, считавшего «чисто дворянское мировоззрение» славянофилов чуть ли не идеологическим «знаменем» русского крепостничества [20, с. 45]. Однако научная несостоятельность подобных выводов была убедительно показана еще в 1940–1960-е гг. С.С. Дмитриевым, В.М. Штейном, А.А. Галактионовым, П.Ф. Никандровым и другими советскими учеными [3].

Если современные либеральные обществоведы представляют большевизм «законным преемником» славянофильства (в противоположность меньшевизму – «душеприказчику» западничества), то адепты консервативно-почвеннического направления социальной мысли, напротив, подчеркивают несовместимость этих идейно-теоретических доктрин. Советская «административно-командная система», утверждают они, целенаправленно ущемляла права и интересы прежде всего русских. Е.С. Троицкий на этот счет писал: «Весьма неблагоприятную обстановку для деятельности русских патриотов создавало национально-государственное устройство Российской Федерации, ее политическая структура. Политическая система РСФСР, сформированная в 20-е – 30-е гг., серьезно ограничила права русского народа, поскольку не была образована Компартия Федерации, Республиканский совет профсоюзов, Комсомол и т.д.» [7, с. 49].

Сегодня, особенно в свете неприкрытой гибридной войны «коллективного Запада» против России, акценты постепенно меняются, преодолевается односторонность оценок, политические спекуляции уступают место объективному научному анализу.

Позиция автора настоящей статьи одинаково далека от обеих представленных выше точек зрения. Отождествление целей славянофильского и большевистского проектов государственно-административного переустройства страны, безусловно, неприемлемо. Но, вместе с тем, полное

их противопоставление означало бы новую попытку поставить под сомнение единство и непрерывность истории отечественного общественно-научного знания, свести советский ее этап к безраздельно господствовавшей в 1990-е гг. концепции «идейного импорта», которая, по существу, низводила все богатство русской и советской общественной мысли до тривиального пересказа зарубежных теорий. Поэтому, принимая во внимание суждение П.А. Сорокина о большевизме как «славянофильстве наизнанку» [23], нам представляется возможным выделить несколько идейных ориентиров, заданных русскими мыслителями славянофильского направления, которые впоследствии нашли реальное воплощение в практике советского государственного строительства и администрирования.

Стоит отметить, что чрезмерное значение придавалось подчас внешней, символической стороне дела. Так, для многих знаковым стал уже перенос в 1918 г. административного центра нового государства из «вестернизированного» Петрограда в «патриархальную» Москву. Газета «Новая жизнь», издаваемая меньшевиками, с трудом представляла себе тогда «сочетание Тверской и народного комиссара Троцкого, Спасских ворот, где снимают шапки, и Зиновьева, московского купечества и мещанства, пропитанного истинно-русским духом, и интернационалистического Ц.И.К.» [4]. Однако поэт Н.А. Клюев смог разглядеть в главе Советской России ни много ни мало духовного владыку старообрядческого типа: «Есть в Ленине керженский дух, Игуменский окрик в декретах» [12, с. 98]. В сущности, это совпадало с оценкой Л.Д. Троцкого, объявленного «главным космополитом» той эпохи. Он первым среди большевистских лидеров написал о глубочайших национальных корнях Ленина [24, с. 234].

Так или иначе, уникальный социально-исторический феномен, который являла собой государственно-административная система СССР, сумел, на наш взгляд, не только вобрать в себя в трансформированном виде некоторые фундаментальные идеи славянофилов, но и наполнить их новым содержанием. Начнем с концепции соборности как «всесословного представительства», наиболее ярко представленной у А.И. Кошелева. Внимательно изучив практику русского земства, мыслитель приходит к однозначному выводу об ущербности, «недостроенности» представительской пирамиды: «Не могут местные земские учреждения надлежаще действовать, пока нет в их завершении одного общего земского учреждения. Не могут законы соответствовать общим потребностям, пользоваться уважением народа и строго им исполняться, пока они составляются только бюрократически» [14, с. 422]. Более того, кошелевский проект реформирования государственного управления предполагал соединение законодательной и исполнительной функций в едином органе высшей власти – «Общей земской думе». Необходимо, пишет он, «чтобы министры, лично или через своих товарищей, присутствовали в думе... с полным правом голоса. Этим способом многое разъяснится, что иначе потребовало бы длинной и пространной переписки; многое предупредится, многое тотчас разрешится, и что особенно важно и желательно, таким образом установится живая и непосредственная связь между правительством и думою – представительницею народа» [14, с. 402].

Таким образом, в сочинениях этого самобытного социального философа обнаруживаются зачатки принципов будущего советского народовластия – от проектирования стройной вертикали советов и исполкомов, которую венчают Съезд депутатов и Центральный исполнительный комитет (а затем – Президиум Верховного Совета), до преодоления западного «разделения властей», не совместимого с советской управленческой моделью. Вспомним, что «полным правом голоса» в высшем законодательном органе СССР обладали все члены правительства – народные комиссары и министры, наделяемые одновременно и депутатскими полномочиями. Сверх того, данная модель наилучшим образом соответствовала государственно-институциональным представлениям русского крестьянского социума. «Советы были подобны общинному самоуправлению как форма непосредственной демократии и как локальная в своем низовом звене организация власти, к тому же и обладающая теперь государственными функциями», – указывали в этой связи Л.В. и В.П. Даниловы [2, с. 38].

Другой, не мене значимой, славянофильской идеей стало избавление Отечества от бюрократического гнета. Весьма характерно, что даже представители лоялистского дискурса нарождающейся русской социологии уже в пореформенную эпоху констатировали всецелую порочность сложившейся административной системы. В частности, К.Д. Кавелин прямо говорил о том, что «у нас нет ничего похожего на государственные учреждения, которые пользовались бы авторитетом и доверием страны» [11, с. 1076]. Народник В.В. Берви-Флеровский вообще рекомендовал всем тем, «кто хочет понять зловредность бюрократического режима во всем его объеме... внимательно перечитывать историю России» [10, с. 391]. Но наиболее жестким и последовательным критиком государственной чиновно-полицейской машины, сформированной в результате петровских реформ, оказался тогда кружок славянофилов. В статье «О служебной деятельности в России (письмо к чиновнику)» И.С. Аксаков называл ее «высшим выражением формализма»: «К какой стороне жизни не прикоснись, все формулирует она и, следовательно, все мертвит, ибо все живое боится формы и убегает» [9, с. 342]. На бесчинства бюрократии, одержимой «крепостническими похотями и законодательным зудом», сетовал тот же А.И. Кошелев [13, с. 374].

Ситуация не изменилась и десятилетия спустя. Социальные диагнозы, поставленные в начале XX в. непримиримыми идейными противниками – приверженцем консервативно-монархического порядка С.Ф. Шараповым и революционным социал-демократом В.И. Лениным, практически неотличимы друг от друга. «Самодержавие государя на глазах у всех обращается в самодержавие директора, начальника отделения, столоначальника», – вынужденно признавал Шарапов [26, с. 415]. «Ни в одной стране нет такого множества чиновников, как в России... Царское самодержавие есть самодержавие чиновников. Царское самодержавие есть крепостная зависимость народа от чиновников и больше всего от полиции», – констатировал Ленин [16, с. 137].

Антибюрократическая идея, буквально «выстрадавшая» многими поколениями русских ученых и управленцев, в раннем СССР становится

новым приоритетом государственного строительства. Вследствие этого впервые в мировой административной практике появляется правительственный орган по «искоренению бюрократизма и волокиты» – Народный комиссариат рабоче-крестьянской инспекции, имевший специальное Управление по улучшению госаппарата. Борьба с бюрократизмом объявляется «основной задачей органов советской юстиции» [15, с. 20]. В 1923–1926 гг. в учреждениях и на предприятиях страны действовали созданные по инициативе П.М. Керженцева, одного из основоположников отечественной социологии управления, ячейки общественной организации «Лига времени». В круг ее целеустановок входили оптимизация рабочего времени и делопроизводства, минимизация совещаний и иных формально-бюрократических процедур, ликвидация очередей.

Однако идущие из народных глубин антибюрократические тенденции 1920–1930-х гг. были сведены на нет фактическим воссозданием в 1940–1950-е гг. иерархической вертикали классового чиновничества, «скроенной» по западноевропейским образцам. Соответствующим стал и масштаб административной «экспансии»: если в 1939 г. в структуре Совнаркома Союза ССР было 34 народных комиссариата, то к 1952 г. в союзном Совмине насчитывалось уже 52 министерства и 29 главных управлений и комитетов, некоторые из которых превосходили по своим штатным расписаниям министерства. Не случайно Н.В. Романовский предлагает искать истоки болезненных трансформаций российского общества последних лет «не в революции 1917 г. и не в сталинской “революции” 1930-х годов», а в вышедшем из 1941–1945 гг. «послевоенном сталинизме» [6].

После победы Советского Союза в Великой Отечественной войне, наряду с возрождением и усилением других державных традиций, особое звучание приобретает еще одна ключевая идея славянофильства – государствообразующего народа. В организационно-кадровой политике она находит свое выражение в приоритете представителей славянских национальностей при выдвижении на руководящие административные посты. С.Д. Баранов и Д.В. Конов справедливо подчеркивают, что «в сталинский период большевики заменили идеологически господствовавший в Царской России триединый проект (великороссы, малороссы, белорусы) на проект советского народа, который был идеологически и практически более для них приемлемым, но по национальному содержанию выражал ту же суть» [1, с. 54].

Данная политическая линия, с одной стороны, стала своеобразной реакцией сталинского руководства на антисоветскую и откровенно русофобскую истерию, раздуваемую в то время в США и Великобритании. С другой стороны, она отвечала извечным, идущим еще от петровской эпохи довольно расхожим представлениям о засилье во власти инородцев и необходимости противостояния ему. Один из основоположников славянофильства Ю.Ф. Самарин, обращаясь к историческому прошлому страны, писал о вполне понятных чувствах, которые встречали у русских «иноверные» порядки, вводимые при Э. Бироне и Петре III [22, с. 357].

В разгар кампании по борьбе с «буржуазным космополитизмом» и «низкопоклонством перед иностранщиной» официальная советская об-

пественно-политическая литература постепенно наполнялась идеологемами, которые вполне могли украсить журнал «Москвитянин» и другие славянофильские издания XIX в. Для наглядности достаточно сопоставить два текста. В 1857 г. А.С. Хомяков рассуждал о противоборстве двух идейных течений, одно из которых «открыто признает за русским народом *обязанность самобытного развития и право самотрудного мышления*; другое... отстаивает обязанность постоянно ученического отношения нашего к народам Западной Европы и недавно высказалось *ex cathedra*, с крайней наивностью, в определении, что *учение есть ни более, ни менее, как подражание*» [25, с. 519]. В 1948 г. в научно-популярном очерке за авторством А. Панкратовой можно было прочесть следующее: «Русский народ, на который буржуазный Запад смотрел сверху вниз, как на народ недостаточно “цивилизованный”, показал всей своей историей и в особенности историей последнего тридцатилетия, что он способен идти во главе прогрессивных сил человечества» [19, с. 189].

Поэтому неудивительно, что к 1959 г. в партийных органах «русские имели преимущество на всех уровнях: их ИЭПР [индекс этнополитической репрезентативности. – И.М.] в низшем звене 1,27, в высшем эшелоне – 1,17, у нерусских – 0,69 и 0,80» [5]. В национальных союзных республиках по негласному кадровому «правилу» вторым секретарем ЦК Компартии (при первом секретаре титульной национальности) неизменно избирался славянин. «Славянофильский» курс в кадровой работе партийных и советских органов прослеживался столь явно, что после смерти И.В. Сталина Президиум ЦК КПСС вынужден был принять ряд постановлений по исправлению «перекосов в ленинско-сталинской национальной политике», широко используемых враждебными элементами, которые называли происходящее «политикой русификации» [21, с. 48–49].

Итак, очерченный нами круг идей, нашедших отражение в административной практике советского времени, свидетельствует о том, что, несмотря на кажущуюся, на первый взгляд, несовместимость социально-философских концепций славянофильства и большевизма, они вполне уживались в рамках одного социального проекта. Все сказанное позволяет сформулировать несколько основных выводов.

Первый. На различных этапах развития советской государственности в трансформированном виде были востребованы наиболее актуальные для каждого из них идеи философов-славянофилов XIX в. В 1920–1930 гг. преобладающее значение имели их представления о «всесословном представительстве» и необходимости радикальной антибюрократической реформы государственного управления. В 1940 – начале 1950-х гг. на первый план выходит идея о примате государствообразующего русского и других братских славянских народов (украинцев и белорусов).

Второй. Первые две из названных идей славянофильства нашли определенное применение в отечественном государственном администрировании советского периода не только в силу их соответствия давно назревшим общественным потребностям, но и, что немаловажно, совпадения с некоторыми концептуальными положениями государственной идеологии – марксизма. Таковы обобщающие опыт Парижской Коммуны 1871 г. формулировки К. Маркса об упразднении системы разделения

властей на законодательную и исполнительную, введении принципа «дешевого правительства», обеспечении ответственности и сменяемости чиновничества в любое время, исполнении общественной службы «за заработную плату рабочего», широком местном самоуправлении через собрания делегатов с императивными мандатами [17, с. 345]. Вместе с тем, во избежание некорректности трактовок, следует подчеркнуть: если марксизм рассматривал введение этих мер с точки зрения последовательной демократизации аппарата управления, то славянофильство, говоря словами «Коммунистического манифеста», скорее с позиций «феодалного социализма» [18, с. 448].

Третий. Нельзя вполне согласиться с Н.В. Романовским и другими сторонниками социологической концепции «институциональных матриц», полагающими, что «анализ периода 1945–1953 гг. показал несколько граней общности матриц дореволюционной, сталинской и современной России» [6]. Если иметь в виду не только институциональную, но и «ценностную» матрицу российского общества, на которой до сей поры основываются многие его государственные институты, нельзя не прийти к иному выводу. Аксиологическая составляющая учения славянофилов, несмотря на весь их верноподданический пафос, всегда находившаяся под подозрением у самодержавной власти, парадоксальным образом способствовала попытке прорыва за пределы формировавшейся на протяжении столетий национальной «институциональной матрицы». Россия «преимущественно могуча и крепка своим народным духом; а он хотя и пребывает в Русских вообще... однако постоянно крепко и коренисто живет он только в крестьянстве», – утверждал А.И. Кошелев [13, с. 360]. Уже то, что даже при «позднем сталинизме» многомиллионное крестьянство массово вовлекалось в деятельность как политических (парткомы и советы депутатов), так и административных (исполкомы советов, армия и милиция, комсомольские органы и т.п.) структур, общалось, пусть и формально, к методам гласной и коллегиальной выработки и принятия решений, иллюстрирует принципиальное, сущностное различие между самодержавным и большевистским «режимами». Кроме того, именно в сталинское правление был поставлен под сомнение такой элемент извечной русской «ценностной матрицы», как «приглашение варягов на княжение». Все это дает основание С.Д. Баранову, Д.В. Кононову и многим другим исследователям (автор настоящей статьи принадлежит к их числу) говорить о явном прогрессе русских как нации в Союзе ССР по сравнению с их положением в Российской империи. Иными словами, «резонансом» ценностей большевизма и славянофильства во многом и объясняется, по нашему мнению, та беспрецедентная русская модернизация, которая имела место в XX в.

### *Литература*

#### Исследования

1. Баранов С.Д., Конов Д.В. Русская нация. Современный портрет. М.: Миттель Пресс, 2009.

2. *Данилова Л.В., Данилов В.П.* Крестьянская ментальность и община // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): Материалы международной конференции. М.: РОССПЭН, 1996. С. 22–39.
3. *Дудзинская Е.А.* Славянофилы в общественной борьбе. М.: Мысль, 1983.
4. *Ковалева Т.В.* Из «разжалованной столицы...» (по материалам оппозиционной прессы 1918 г.) // Новейшая история России. 2011. № 2. С. 35–49.
5. *Мионов Б.Н.* Становление национальных элит как фактор дезинтеграции СССР // Социологические исследования. 2021. № 8. С. 33–46.
6. *Романовский Н.В.* Сталинизм и теория институциональных матриц // Социологические исследования. 2003. № 5(229). С. 132–140.
7. *Троицкий Е.С.* Возрождение русской идеи. Социально-философские очерки. М.: Исида, 1991.
8. *Ципко А.С.* Куда может привести Россию неославянофильство // Российская газета. 2008. № 4697.

#### Источники

9. *Аксаков И.С.* О служебной деятельности в России (письмо к чиновнику) // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 341–347.
10. *Берви-Флеровский В.В.* Азбука социальных наук. XIX век современной европейской цивилизации // Берви-Флеровский В.В. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. С. 349–529.
11. *Кавелин К.Д.* Бюрократия и общество // Кавелин К.Д. Сочинения. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1898. С. 1068–1078.
12. *Клюев Н.А.* Есть в Ленине керженский дух // Клюев Н.А. Песнослов. Петрозаводск: Карелия, 1990. С. 98.
13. *Кошелев А.И.* Об общинном землевладении // Кошелев А.И. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 332–374.
14. *Кошелев А.И.* Общая земская дума в России // Кошелев А.И. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 375–423.
15. *Лаговвер Н., Мокеев В.* Суд и прокуратура в борьбе с бюрократизмом и волокитой / Ред. Н.В. Крыленко. М.: Юридическое изд-во НКЮ РСФСР, 1929.
16. *Ленин В.И.* К деревенской бедноте // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 7: М.: Изд-во политической литературы, 1967. С. 129–203.
17. *Маркс К.* Гражданская война во Франции // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 17. М.: Госполитиздат, 1960. С. 317–370.
18. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 419–459.
19. *Панкратова А.* Великий русский народ. М.: ОГИЗ – Госполитиздат, 1948.
20. *Плеханов Г.В.* М.П. Погодин и борьба классов // Плеханов Г.В. Сочинения. Т. XXIII. М.: Государственное изд-во, 1926. С. 45–101.
21. Постановление Президиума ЦК КПСС «О политическом и хозяйственном состоянии западных областей Украинской ССР» // Лаврентий Берия. 1953. Стенограмма июльского пленума ЦК КПСС и другие документы. М.: МФД, 1999. С. 48–51.
22. *Самарин Ю.Ф.* На чём основана и чем определяется верховная власть в России // Самарин Ю.Ф. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 351–367.
23. *Сорокин П.А.* Заметки социолога: славянофильство наизнанку // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 3. С. 30–32.



24. Троцкий Л.Д. О пятидесятилетнем (Национальное в Ленине) // Троцкий Л.Д. К истории русской революции. М.: Политиздат, 1990. С. 233–236.
25. Хомяков А.С. Замечания на статью г. Соловьева «Шлецер и антиисторическое направление» // Хомяков А.С. Работы по историософии. В 2 т. Т. 1. М.: Медиздат, 1994. С. 519–533.
26. Шарапов С.Ф. Одно государство и два народа. Кризис государственности // Катасонов В.Ю. Русская социологическая мысль на рубеже XIX–XX веков. К. Леонтьев, Л. Тихомиров, В. Соловьёв, С. Булгаков, С. Шарапов. М.: Родная страна, 2015. С. 410–415.

**Makarov, Igor N. *State administration in the USSR as the realization of sociological ideas of Slavophilism***

*References*

1. Baranov, S.D., & Konov, D.V. (2009), Russian Nation. Modern Portrait, Mittel Press, Moscow (in Russian).
2. Danilova, L.V., & Danilov, V.P. (1996), Peasant mentality and community, in: *Mentality and Agrarian Development of Russia (19–20 centuries): Proceedings of the International Conference*, ROSSPEN, Moscow, pp. 22–39 (in Russian).
3. Dudzinskaya, E.A. (1983), *Slavophiles in Public Struggle*, Mysl, Moscow (in Russian).
4. Kovaleva, T.V. (2011), From the "demoted capital..." (on materials of oppositional press of 1918), in: *Noveyshaya Istoriya Rossii*, no. 2, pp. 35–49 (in Russian).
5. Mironov, B.N. (2021), The formation of national elites as a factor in the disintegration of the USSR, in: *Sotsiologicheskie issledovaniya*, no. 8, pp. 33–46 (in Russian).
6. Romanovsky, N.V. (2003), Stalinism and the theory of institutional matrices, in: *Sotsiologicheskie issledovaniya*, no. 5(229), pp. 132–140 (in Russian).
7. Troitsky, E.S. (1991), *Revival of the Russian Idea. Social-Philosophical Essays*, Isida, Moscow (in Russian).
8. Tsipko, A.S. (2008), Where can Neoslavophilism lead Russia? in: *Rossiyskaya Gazeta*, no. 4697 (in Russian).



## НЕОМЕТАФИЗИКА АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА

*Владимир Соловьев*

А.В. Кожев (Кожевников) (1902–1968), представитель русского зарубежья, сделал блистательную карьеру на Западе. Глубокий философ, прирожденный теоретик-концептуалист, он был еще и способным системным аналитиком, креативным политтехнологом, теньвым советником самых статусных фигур и персон из высшего круга политического руководства Франции в первое десятилетие 5-й республики. Если на рубеже XX–XXI вв. в России о Кожеве мало кто знал, то сегодня ему посвящена обширная литература как на русском, так и на иностранных языках, и на родине он ныне отнюдь не обделен вниманием. Опыт изучения и построения научной биографии Кожева находит успешное продолжение и развитие в самых разных аспектах: методологическом, историческом, философско-психологическом, социологическом, политологическом, культурологическом. Предлагаемая статья содержит предпосылки создания развернутой научно-биографической модели, совмещающей этапы и обстоятельства жизненного пути мыслителя с его интеллектуальным творчеством. При этом причинно-следственные связи проступают с хорошо заметными личностными акцентами и когнитивными факторами (уровень сензитивности и др.). Делается вывод, что интеллектуальное наследие Кожева требует основательного научного изучения. Соединив философские и математические методологические приемы, Кожев реализовал функции системного программиста и оперировал в своей работе инструментарием, предшествовавшим компьютерным технологиям. Сейчас наработки Кожева приобретают особую актуальность как модели гибкого сочетания стандартных и нестандартных методов исследования в любой отрасли науки.

*Ключевые слова:* А.В. Кожев, неогегельянство, неометафизика, интуитивизм, конец истории, постмодернизм, футурология.

Социологический институт РАН,  
г. Санкт-Петербург

Aleksandr V. Kozhev (Kozhevnikov) (1902–1968) was one of those representatives of the philosophers of the Russian Abroad who really succeeded in making a brilliant scientific and political career in the West. Being a profound philosopher, an ingenious theorist-conceptualist, Kozhev was also an able systematic analyst, a creative politician, a shadow adviser of the most influential persons in French politics and government during the first decade of the 5th republic. At the turn of the 20th–21st centuries the name of Kozhev as well as his works were known to very few specialists in Russia, but today he is extensively published in Russian and foreign languages, and contemporary Russian researchers do not neglect him. The proposed attempt of studying and constructing Kozhev's scientific biography finds its successful continuation and development in the most varied aspects: methodological, historical, philosophical-psychological, sociological, political, and culturological. The article contains the prerequisites for creating a detailed scientific and biographical model, combining the stages and circumstances of the thinker's life path and his intellectual work. At the same time, the cause-and-effect relations emerge with clearly visible personal accents and cognitive factors (level of sensitivity, etc.). It is concluded that Kozhev's intellectual heritage requires thorough scientific study as it is rather important and can be used for solving current philosophical, social, and political problems. Combining philosophical and mathematical methodological techniques, Kozhev carried out functions of a systems programmer, and used in his work the tools of antecedents of computer technology. Nowadays Kozhev's work becomes especially relevant as a model of flexible combination of standard and non-standard methods of research in any branch of science.

*Keywords:* Aleksandr V. Kozhev, Neo-Hegelianism, neometaphysics, intuitionism, the end of history, Postmodernism, futurology.

Философские интересы А.В. Кожева разнообразны: теория познания, метафизика (онтология, философская антропология, теология), логика, натурфилософия, этика, философия права, социальная и экономическая философия, философия истории и культуры, эстетика и философия искусства, психология. Углубившись в своих онтологических исканиях в философию существования, он разделяет суждения экзистенциалистов о неотчуждаемости свободы от человека. Точно так же – через себя и свое «Я», отчасти даже несколько потребительски, – он рассматривает другие ключевые для философии категории и системные величины, будь то неклассическая рациональность в философской системе эпистемологии, мышление и рефлексия, корреляционная сопряженность человека и окружающего мира, противоречия в «диалоге» пространства и времени (скоротечность, вечность, бесконечность бытия и другие координаты диалектической картины мира) или интерпретация доминирующих идей и общественных настроений в условиях новой реальности и культурно-исторических вызовов эпохи. Кожев – концептуалист, мыслительная ниша которого, не имея определенного ядра, ризомно распространяется на разные сферы. Поэтому с большой долей условности можно говорить, где у него кончается «чистая» и начинается политическая философия, ибо он одновременно задействует ту и другую и как бы устраивается на их пересечении, на тех перекрестках и линиях, где духовное начало во всех его измерениях сообщается с мировоззренческими аспектами, перетекает в трактовку парадигмальных основ мира и составляет новейшую понятийную матрицу.

Несомненно, в человеческом аквариуме Кожев – глубоководная рыба, а не из тех, кто мелко плавает. Он входил в число избранных, которым открылось Единосущее и были ведомы его тайны. Это единство природы вне человека и человеком сотворенной он постигал и в православном, и в буддистском, и в послегегелевском понимании. Ипостаси бытия он эгоцентрично замыкал не на Боге как верховном демиурге, а на самом себе и не в шутку утверждал, что наделен всеми качествами и характеристиками Абсолюта.

#### *Негласный отец постмодернизма*

Имя Александра Владимировича Кожева (настоящая фамилия Кожевников) сравнительно недавно попало в российскую справочно-энциклопедическую литературу. Сейчас его можно назвать настоящим баловнем историографии, потому что почти полная безвестность сменилась неуклонно растущим числом посвященных ему публикаций на русском и иностранных языках [1, с. 130–139; 6, с. 33–47; 8–10; 11, с. 21–26; 12, с. 90–92; 14, с. 39–43; 18; 19; 21] и диссертационных исследований [3; 7; 15; 17]. Одно время его соотносили с философом, историком, поэтом Владимиром Александровичем Кожевниковым (1852–1917), бесосновательно рассматривая этого приверженца русского космизма и последователя Н.Ф. Федорова как предполагаемого отца таинственного Кожева, тем более что отчество последнего соответствовало имени первого. Однако президент интеллектуального клуба «Гуманус», будущий профессор НИУ ВШЭ С.Б. Чернышев доказательно опроверг состоятельность этой

биографической версии [16, с. 1–26]. При целом ряде как будто обнадеживающих совпадений В.А. и А.В. Кожевниковы оказались всего лишь однофамильцами. Впрочем, уроженец Москвы Александр Владимирович Кожевников (1902–1968) не был обделен родословной, происходил из благополучной купеческой семьи и приходился племянником знаменитому художнику-абстракционисту Василию Васильевичу Кандинскому, с которым поддерживал сначала личные, потом эпистолярные отношения и которому посвятил несколько своих сочинений. Наиболее известное из них – «Конкретная (объективная) живопись Кандинского» [31, с. 29–39]. В переписке Кожев запросто называл художника дядей Васей, но, как было принято в старорежимной среде, обращались они друг к другу на вы.

Эссе из пяти глав «Конкретная (объективная) живопись Кандинского» (1936) аккумулирует предварительные соображения молодого философа об изобразительном искусстве. Экспрессивный абстракционизм Кандинского и других беспредметников Кожев идентифицирует как воплощение живописного небытия, переданного через субъективную позицию художника. «Таким образом, – заключает он, – экспрессионистская картина – наиболее субъективная из всех возможных картин: она “изображает” не объект, но вызванную объектом субъективную позицию. Но эта картина — и наименее абстрактная из всех: художник “изображает” целостность Прекрасного в “позиции” (именно потому, что это его позиция), а абстракция присутствует лишь в той мере, в какой позиция обусловлена Прекрасным не художественного объекта, так как это последнее Прекрасное, как мы видели, не может быть “изображено” интегрально» [31, с. 29–39].

В переписке с Кандинским Кожев делится тонким художественно-эстетическим пониманием того, как мастерски удалось художнику в его акварелях извлечь из действительности двухмерные визуальные аспекты, вдруг открывшиеся внутреннему зору, но запечатленные уже не сугубо для себя, а явленные другим и тем самым ставшие обладать ценностью только потому, что вписаны в существующую реальность. Вот отзыв об одной из семи увиденных акварелей: «Внешне картина проявляет себя определенным отсутствием прямолинейной геометрии в фигурах. Складывается впечатление, что “творческому импульсу” стало тесно среди традиционных форм и он взрывает их изнутри, выплескивая цвет на холст». Подчеркивая эту привлекшую его динамику, племянник признается дядюшке, что картины «живут», но они уже начинают становиться «жесткими». С точки зрения Кандинского, молодой человек поймал самую суть. С благодарностью откликаясь на письмо Кожева, он пишет: «Я нашел вашу “критику” моих акварелей очень интересной; у вас есть очень тонкое чувство восприятия, это не часто бывает с мыслящими людьми, поэтому я особенно ценю это. В этом вы отличаетесь от “не мыслящих” людей и, прежде всего, от не чувствующих: эти люди не видят жизни и даже художественного смысла в моих строгих работах, в то время как вы отдаете им дань... до сих пор, когда я пишу вещи настолько серьезные, все во мне напряжено до предела. Здесь... нужен очень сильный внутренний импульс: характер, размер и место каждой из

этих строгих форм определяет себя каждый раз в соответствии с “внутренней диктовкой”, своего рода “видением”, и я полагаю, что импульс не то что необходим, но невозможен в случае “жестких” форм» [23]. Т.е. восприятие племянником особого видения мира, полета фантазии и своего рода философии, отталкивающейся от абстрагирования, – метода субъективной интерпретации реальности путем сначала мысленного, потом художественно реализованного разделения целого и полагания отдельно-сущими его частей, в результате чего происходит трансформация в объективное, Кандинский признал отвечающим его замыслу отображения форм реальной действительности.

Британский биограф А.В. Кожева журналист М. Прайс склонен считать, что тот как бы теоретически отрефлексировал постмодернизм, когда это модное и центральное сегодня явление современной культуры находилось еще на латентной стадии [8]. Безусловно, нет оснований отнимать у Кожева лавры негласного отца постмодернизма. Однако, если так, он одновременно был и его критиком, ибо всегда сохранял в себе здравый смысл, приверженность к принципам холизма и установку на учет всех сторон рассматриваемого явления. К новаторским экспериментам художников-беспредметников философ подходит с теми же критериями, что и к носителям предыдущих культурных традиций. Не все артефакты, независимо от направления, принадлежности к той или иной школе, есть произведения искусства, считает он, а лишь те, что обладают «душой». Не имеет значения, предметны они или нет, созданы ли они в классическом ключе или выдержаны в новомодной геометрической или стереометрической композиции. Если душа не вложена, ее автор – не настоящий художник, а человек, потерпевший неудачу, ибо он «только испачкал бумагу или что-либо другое». Ценность самим фактом своего бытия произведенный продукт не приобрел – она отсутствует.

Конечно, к большинству объектов новейшего постмодернизма такая мерка не подойдет. Тот постмодернизм, который предвосхищал Кожев, мыслился им не столь маргинальным, каким он сформировался в настоящее время. Он резко одергивал тех арт-пустышек, которые пытались обосновать свое право выдавать за искусство всякое «свинство».

Впрочем, в любом предвидении прослеживается онтологически неизбежная погрешность. Ведь речь идет не о строгом процессе придания юридической силы какому-то договору, а о достаточно расплывчатом, умозрительном и не поддающемся ратификации феномене. К тому же, к предтечам постмодернизма Кожева правильнее относить не в связи с его идеями об искусстве, а с довольно внятно проартикулированным им тезисом о неуместности философии в заточенном на потребление постиндустриальном обществе, в котором всякое не приводящее к технологическим чудесам умствование и углубление в бездны абсолютного знания не что иное, как тяжкое бремя.

### *Многослойность приоритетов*

А.В. Кожевников – один из самых загадочных персонажей русского зарубежья. Пятнадцатилетним юношей он с восторгом принял Октябрьскую революцию, что не помешало ему в 1920 г. навсегда покинуть боль-

шевистскую Россию. Ожидая, что советская власть несет с собой прорыв в царство свободы и открывает эру освобожденного человека, он искренне предложил партийно-советскому руководству свои услуги, но его опыт сотрудничества с режимом красных комиссаров чуть не стоил ему жизни. Едва избежав расстрела, Кожевников эмигрировал и, располагая достаточными средствами, решил углубленно заняться философией. Достаточно часто отъезд за рубеж фигурирует в литературе об А.В. Кожеве как спорный пункт, ибо до конца жизни на нем лежала печать агента Кремля [13, с. 122–124].

Восхождение к карьерным вершинам проходило у него сравнительно плавно и постепенно. Великолепной школой стали для него обучение в Гейдельбергском и Берлинском университетах и защита под научным руководством законодателя экзистенциализма Карла Ясперса докторской диссертации о философии всеединства В.С. Соловьева (1926). Молодой человек приобщается к трудам К. Маркса, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и постепенно приобретает известность в ограниченном кругу авторитетных коллег.

Следующая ступень научной карьеры Кожева – поступление в Высшую школу практических исследований. Под влиянием эмигранта из России и, кстати, двойного тезки Александра Владимировича Койре Кожевников целенаправленно приобщается к философии Гегеля. Больше всего его привлекает политическая философия. Немецкий мыслитель задает высочайший абстрактный уровень анализа политики, и отголоски гегелевской «Философия права» отчетливо дают о себе знать в собственных работах Кожева, посвященных понятию власти, концепции «универсального и гомогенного государства», нормам права [29, с. 154–166; 33, с. 295–322; 36, с. 92–119].

В начальный период пребывания во Франции Кожевников итогово группирует в единую систему понятий, идей, смыслов те аспекты диалектики, которые привлекли его теоретической новизной в Германии. Тогда же, по-видимому, смыкаются в его сознании и западают в память идея конца истории В.С. Соловьева, связанная с так называемым человекобожеством и возвращением душ к Богочеловечеству («Краткая повесть об Антихристе»), и гегелевская трактовка той же проблемы («Феноменологии духа») с гипотетическим пророчеством, что исторический процесс, дойдя до определенной точки, иссякнет, уступив место однородности бытия и превращению человека в безгласную вещь на рынке товаров. Так завязывается левогегельянское представление об истории, позднее развитое в философское предостережение, перекликающееся с бегством от свободы – главной мыслью книги Эриха Фромма и теорией Герберта Маркузе об «одномерном человеке».

Далеко не аутсайдер в философии науки, Кожев дифференцирует философское понимание вещей и научное познание, ибо разбег и высота мысли не укладываются в прокрустово ложе жесткого наукоцентризма. «Дугообразная структура “реального” общества обуславливает циклическую, замкнутую на самой себе структуру “идеального” знания». «Абсолютное знание, – полагает Кожев, – устроено так, что каждый вопрос отвечает сам на себя, но только пройдя через всю совокупность вопросов»

ответов, образующих целое Системы». Абсолютное знание есть знание кругообразное, и возможно оно только в рамках «кругообразного», однородного... государства [25, с. 277–296; 26, с. 360].

Апелляция к Богу не противоречит научности. У науки есть свои пределы, и наше познание тварного мира ограничено, а мозг несовершенен. В то же время, само понятие «Бог», по Кожеву, – краеугольный камень всей европейской культуры. Непризнание никаких положительных свойств и качеств Бога, в том числе и его существования, ничего не меняет, т.к. независимо от этого служит осевому назначению – раскрыться человеческому разуму в ходе человеческой истории. В работах «Атеизм» (1931), «Христианское происхождение науки» (1964) и других Кожев отстаивает взгляд на вещи с позиций атеистического экзистенциализма: «Кроме человека и мира, “человеку в мире” ничего не дано, или, если угодно, дано ничто, дана материя (в модусе абсолютной неданности). А Бог не “материя”, он не ничто, а нечто, и он не-я. Но не-я “человек в мире” есть мир, а Бог не мир, а “иное” мира. “Иное” не человека и мира для “человека в мире” есть материя – ничто. Только она “дана” ему иначе, чем он сам и мир. Значит, Бог не может быть дан “человеку в мире” “иначе”, хотя он должен быть дан “иначе”. Значит, он вообще не может быть дан “человеку в мире”» [22, с. 82]. В этой пародийно схоластической манере выстраивания доказательств Кожев пробует себя в антропологическом подходе к проблеме субъекта. Впоследствии абстрагированное оперирование субъект-объектной парадигмой выльется в соответствующий понятийный дискурс.

Линейка работ Кожева, имеющих отношение к гегелевской философии, помимо «Введения в чтение Гегеля», включает несколько названий: «Идея смерти в философии Гегеля», «Гегель, Маркс и христианство», «Заметка о Гегеле и Хайдеггере» («Note sur Hegel et Heidegger»), «Понятие, время и речь» («Le concept, le temps et le discours») [39], «Очерк аргументированной истории языческой философии» («Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne»), «Идея детерминизма в классической и современной физике («L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique modern») [40] и др. При освещении феномена смерти вольная адаптация Кожевым Гегеля не разминувшись с русской философской танатологией, и подобное смыкание, казалось бы, далеко отстоящих друг от друга течений философии и выявление в них мыслительных повторов примерно одного и того же порядка, как и внимание к аналогичному и исторически обусловленному понятийному материалу, – характерная черта творческого подхода философа [28].

Сохранившаяся рукопись о философии Канта свидетельствует об отнесении Кожевным классического исследователя возможностей познающего разума к представителям языческо-антично-христианской традиции, предшествующей учению Гегеля и не обладающей, в отличие от последнего, качествами окончательной мудрости. Тем самым он обозначает грань, дифференцирующую толкуемый как объективный критерий истины: рационалистический комплекс идей, мыслей, теорий, фонтанирующих в трудах Гегеля, и дистанцирующиеся от рационализма и замкнутые в себе субъективные до герметичности умственные построения Канта.

Кожева не отнесешь к крупнейшим в мире специалистам по философии Гегеля, и трудно не согласиться с резонной ремаркой, что идеи, которые он с успехом выдавал за гегелевские, имели мало общего с реальными идеями автора «Феноменологии духа» [11, с. 21–26]. Однако, будучи, сам того не желая, разрушителем стереотипов новейшей истории философии, Кожев не мог обойтись без революционной мысли (и прежде всего диалектики) Гегеля и стал его вольным и виртуозным комментатором и интерпретатором. Интеллектуальной огранке толкования гегелевского учения во многом поспособствовал русский философ И.А. Ильин, с которым Кожев был лично знаком и не считал для себя зазорным консультироваться. Автор книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», вышедшей в Москве в начале 1918 г., Ильин стал наставником и куратором Кожева в гегелеведении, что не просто отмечено, но и исследовано [2, с. 106–120; 5, с. 34–36, 52, 80–82]. В результате кожевская версия неогегельянства оказалась настолько актуальной и высококачественной, что не только была востребована, но и послужила мощным катализатором повышенного интереса к философии Гегеля в довоенной Франции.

У Кожева был особый дар безошибочно выбирать у Гегеля или кого бы то ни было из мудрецов, обогативших общечеловеческую мысль, самое острое, злободневное и мастерски актуализировать эти извлечения под приоритетные запросы дня сегодняшнего. Тщеславием гаршинской лягушки философ не страдал, и его не распирало желание громко квакнуть: «Это я! Я придумал!».

Истоки и окраска кожевского интуитивизма во многом коренятся в его специализации в университетах Германии. Помимо собственно философии, он изучал восточные языки. Увлечшись буддизмом хинаяны – одной из самых консервативных буддистских школ, он мог в оригинале прочесть Палийский канон (собрание священных текстов на языке пали) – главный источник, на котором базируются последователи этого учения. По-видимому, проникновение в каждую сутту (буквально «путеводная нить») – лаконичное, но чрезвычайно образное и афористичное по форме высказывание, дало ключ будущему философу к практикам медитации и вдохновило довериться отчасти самой природой заложенным в него исходным интуициям. При этом, даже дождавшись своего звездного часа, Кожев, вопреки приемам героев из древнеиндийского эпоса «Махабхарата», не стремится к публичности, уклоняется от возможности заявить о себе с первых полос газет, журналов или с телеэкрана.

Он свободно владел санскритом, освоил китайский и тибетский. Эта профильная университетская подготовка вооружила его профессиональным инструментарием. Из Берлина и Гейдельберга Кожев вынес бесценную для исследователя методологию – герменевтику, что теоретически вооружило его искусством толкования, интерпретации и понимания любых текстов – от памятников классической древности до мудреных пассажей из текстов Гегеля и Хайдеггера.

С переездом из Германии во Францию многослойность приоритетов в мыслительном поле Кожева возрастает. Он отдает дань русской идее, прибегает к экзистенциальному измерению бытия, поддается дрейфу в



сторону евразийства, привлекающего его противостоянием «омертвелым культурам Запада и Востока».

### *Дважды доктор наук*

Во Франции Кожев переводит на французский и публикует защищенную им в 1926 г. Гейдельберге диссертацию, перезащищает ее в Ecole Pratique des Hautes Etudes и публикует в 1931 г. в двух номерах журнала *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (1934–1935). Год спустя он защищает другую диссертацию по философии науки «Идея детерминизма в классической и современной физике», зарекомендовав себя как глубокого мыслителя-теоретика, свободно оперирующего сложнейшими философскими и математическими категориями.

Приглашенный читать лекции в Сорбонне дважды доктор наук Кожевников получает французское гражданство и сокращает фамилию до Кожева, что отнюдь не мешает ему тесно контактировать с группой бывших соотечественников из кружка «левых» евразийцев. Особенно сблизается он с «красным князем» Д.П. Святополк-Мирским и главой Евразийского семинара в Париже Л.П. Карсавиным. Поскольку Кожев сотрудничает с газетой «Евразия» и активно там публикуется, а ее издатели попали под подозрение как резиденты советского ГПУ, его тоже берут на заметку как возможного агента Кремля.

Внезапное крушение благосостояния – результат обесценения акций, в которые были вложены его средства, вынуждает Кожева зарабатывать на жизнь исключительно профессиональным трудом, что он и делает. Один из лучших комментаторов Гегеля, в 30-е годы он собирает на свои лекции всю литературно-философскую элиту Франции. В ряде работ Кожев представлен чуть ли не как мощный осеменитель культурного пространства страны идеями феноменологии, сюрреализма, постмодернизма и даже вербального контента психоанализа (подсознательные мысли, свободные ассоциации, фантазии, сны) [11, с. 21–26].

И действительно, лекции по феноменологии духа Гегеля, прочитанные Кожевным в 1933–1939 гг., обеспечили ему успех и признание весьма требовательной аудитории. Его идеи впитывали те, кому впоследствии суждено было формировать интеллектуальную жизнь не только Франции, но и всей Европы. Это были философы, литераторы, психоаналитики, политологи, экономисты, и среди них Морис Мерло-Понти, Андре Бретон, Раймон Кено, Раймон Арон, Роберт Марджолин. Кожев попадает в число избранных мыслителей, куда входят Роже Гароди, Пьер Клоссовски, Жан-Поль Сартр, Жак Лакан, Жорж Батай и другие будущие властители дум, вскоре определившие главную линию умственной жизни западноевропейского общества. И более поздние гуру постструктурализма Мишель Фуко и Жак Деррида, по их собственному признанию, отдали дань «Introduction a la lecture de Hegel» – кожевским толкованиям Гегеля. Эти чтения так или иначе отложились не только во французской, но отчасти и во всей западноевропейской философии второй половины XX в., о чем свидетельствует закрепившееся в научной лексике понятие «посткожевский дискурс», введенное в 1979 г. французским философом Венсаном Декомбом, автором книги «Те же и другие» [20].

Интересно, что в этой работе точкой отсчета новейшей за сорок пять лет (с 1933 по 1978 гг.) французской философии служат труды Кожева.

Автор нашумевшей книги «Опиум для интеллектуалов» – философ, политолог, социолог и публицист Раймон Арон, приятельствовавший с Кожевным, а в прошлом один из слушателей гегелевского семинара в Сорбонне, свидетельствует: «Говорил он ровным голосом, никогда не спотыкаясь на слове, на безупречном французском языке, которому прибавлял своеобразие и прелести славянский акцент. Кожев завораживал аудиторию суперинтеллектуалов, склонных к сомнению и критике. Чем? Конечно, в немалой степени талантом, диалектической виртуозностью. Не знаю, сохранилось ли в неприкосновенности ораторское искусство в книге, где собраны лекции, прочитанные им в последний год курса, но это искусство, не имевшее ничего общего с красноречием, было порождением и его темы, и его личности. Темой являлись одновременно всемирная история и “Феноменология”. Вторая освещала первую. Все обретало смысл. Даже те, кто относился с недоверием к историческому провидению, и те, кто за искусством подозревал уловку, покорялись кудеснику». Сознавая бессилие передать, как и чем покорял русский лектор аудиторию, автор воспоминаний просит просто принять его слова на веру: «Невозможно представить здесь мысль Кожева, чтобы убедить в ее ценности незнакомых с ней читателей». «Когда я говорил с Александром Кожевным, – признавался Арон, – у меня всегда появлялось чувство, что любая мысль, которую я отважился бы высказать, ему уже приходила в голову. Если же не приходила, то могла прийти. Он тоже импонировал мне обширностью и основательностью своей философской культуры, о которой свидетельствуют его посмертные книги» [38, с. 35, 256].

Во время оккупации Франции Кожев занял твердую антифашистскую позицию и принимал активное участие в Движении Сопротивления. Он чудом избежал немецкого плена, а в 1944 г. едва не был расстрелян нацистами при аресте. Фактически ему дважды посчастливилось, и в последнем случае, когда Кожев оказался буквально на волосок от смерти, но остался в живых, он не без оснований считал себя заново рожденным.

В начале 1950-х гг., будучи уже на дипломатической службе, он внезапно выбывает из строя по болезни. Курс лечения от туберкулеза заставляет его отойти от дел, но как раз в это время он возвращается к своим философским штудиям и много пишет в стол. По-видимому, именно тогда он окончательно утверждает в том, что главный источник и ключ ко всему главному, что есть в человеческой мысли, заложено 24 века назад в античной Греции [26, с. 572].

Однако витать в эмпиреях Древней Эллады, как и вообще быть в отрыве от действительности, совершенно не в духе Кожева. Вполне возможно, что в период вынужденной паузы в работе на правительство он, как внештатный генеральный конструктор Европейского экономического сообщества, вынашивал стержневые положения строительной механики этого фундаментального проекта и искал приемлемый способ для придания устойчивого равновесия создаваемой системе.

Безусловную историографическую значимость Кожева подтверждают опубликованные в 1947 г. лекции под названием «Введение в чтение

Гегеля» с включением освещения истолкования классиком немецкой и мировой философии понятия смерти [26; 28] и подборки комментариев о соотношении историко-диалектического метода и гуссерлевской феноменологии, а также выход в свет книги по философии Иммануила Канта и серии статей, анализирующих связь гегельянской и марксистской мысли с христианством [27, с. 128–144].

Показательно издание философских трудов Кожева уже после его смерти. Так, в 1981 г. были напечатаны большая статья «Заметка о Гегеле и Хайдеггере» (1936), написанный почти сорок лет назад, в разгар 2-й мировой войны, «Очерк феноменологии права» с разбором сословно-классовой дифференциации права у аристократии и буржуазии, рукопись «Понятие, время и речь» [39]. Другие работы из раннего наследия Кожева, от публикации которых он при жизни в силу каких-то причин отказался, после многолетней паузы также нашли своего читателя. Это эссе об атеизме [24] (1931), суждения о физической и философской актуальности квантовой физики (1932), магистерская диссертация «Идея детерминизма в классической и в современной физике» (1932) и работа «Понятие власти» (1943) [34].

При этом нельзя отрицать и тенденцию замалчивания имени русского вдохновителя, равнодушного в соответствии с известным афоризмом «*Sic transit gloria mundi*» к земной славе. Так, Ж. Жакан и Ж.-П. Сартр вели себя примерно так же, как А.И. Райкин, не спешивший обнаружить, что автор произносимых им со сцены острых и мудрых сентенций не он сам, а М.М. Жванецкий [12, с. 90–92].

### *Движение к «универсальному и гомогенному государству»*

Дискурс, которому справедливо присвоено имя Кожева, вообрал в себя ключевые моменты сегодняшней реальности, еще не заявившие о себе при его жизни, и тем не менее он их прозрел и предсказал.

В то же время, его занимательная неометафизика хороша тем, что каким-то образом позволяет говорить о том, о чем будто бы все уже сказано и ничего больше сказать нельзя. Эта метафизика бытия отчасти слагается из кубиков восточной философии – цепочки притчевых повествований, в которых каждый коан имеет самостоятельное символически-смысловое разрешение, содержит одновременно вопросы без ответов и вопросы с ответами, диалоги и монологи. Но на то и профессионально освоенная школа западной философии, чтобы из всей этой цветистой образности, почти лишенной логической подоплеки, зато изобилующей алогизмами и парадоксами, доступными одному лишь интуитивному пониманию, с хладнокровной рациональностью, без игры в магию и мистику и не прибегая к сверхъестественному как естественному, выстроить не столько умными словами, философскими концепциями или теологическими конструкциями, сколько оптимальными примерами и ситуациями целую картину мира, в которой растворено все перечисленное, причем бесконечно сложное преобразуется в простое и даже равновеликое наглядно зримому благодаря искусной адаптации. Кожев сумел перевести и срежиссировать многомерность жизни в нечто открытое, поддающееся толкованию как высоколобых интеллектуалов, так и среднестатистических умов. Т.е. он своей нео-

метафизикой продвинул мысль от очевидной метафизики в сферу сослагательной реальности, которая сочетает в себе массовые стандарты и штучные, эксклюзивные продукты интеллекта, предлагая каждому свое. Реальный кожевский профетизм распространяется в равной мере как на мелкие, так и на крупные явления.

Кожев не предугадывал, а дальновидно прагматически просчитывал, не строил из себя Нострадамуса, а вслед за М. Хайдеггером исходил из того, что истина сильна своей несокрытостью и узнается по ее полезности для жизни. Одним из первых он постиг, что издержки и минусы научно-технического прогресса перевешивают его выгоды и плюсы и даже таят катастрофические последствия. Воспроизведенные Фукуямой философские предположения-предостережения Кожева, касающиеся конца истории, пост-человека и т.п., сбываются сейчас с пугающей точностью. Пусть он не живописал в подробностях теперешнюю картинку, как люди XXI в. превращаются в живущие в виртуальном мире бессознательные овощи, зато вполне предметно выразил тревогу по поводу грядущего образа социума, надвигающегося в виде двуликого (консюмеризм и коммунитаризм) монстра. Здесь, конечно, вопрос не в терминах (Кожев, естественно, их не употребляет), а в сути. Он внятно и доступно показал, как ненасытное желание потреблять, изымая человека из контекста актуально коммунистического «мы», освобождает его от социальных, моральных или трансцендентных границ и норм и опускает в «животное царство».

Он начал проектировать новый мир, что называется, с большим запасом и выдвиганием вперед. Так, нынешнюю глобализацию он рассматривал не только как уже состоявшуюся, но и предвидел ее глубокий кризис и неизбежное сворачивание. Между тем, наряду с этой отдаленной перспективной в поле его футурологического зрения, разумеется, не могла не попасть ближняя. Сворачивание конфронтации между капиталистической и коммунистической системами и необратимую конвергенцию он распознал гораздо раньше, чем это произошло, ибо пришел к обоснованному выводу, что США, как флагман империализма, и СССР, как локомотив социализма, – это во многом, несмотря на обманчивые внешние этикетки, две разновидности одних и тех же, но по-разному реализованных буржуазных идеалов. Отбросив риторику, демагогию, ритуальные фразы о коммунистической партии, якобы руководствующейся марксизмом, и прочую словесную шелуху, прикрывающую истинную сущность советского режима, Кожев, не вторя Хайдеггеру, а на основе личных впечатлений, почерпнутых во время трехнедельного пребывания в Советском Союзе, настаивает на том, что во главе обоих сверхвалящих стоит правящий буржуазный слой [32, с. 403–415].

Понимая, что основная масса людей безнадежно далека от высшей человеческой мудрости, Кожев прагматично избирает для себя социальную нишу в среде власть имущих – истеблишмента. Наверное, в том, что он позиционировал себя как представителя привилегированной касты жрецов, интеллектуальной элиты, влияющей на судьбы мира, была доля снобизма, но вряд ли его это смущало. Вопросы статуса и престижа волновали его постольку, поскольку соотносились с профессиональным поприщем и сферой приложения его сил и способностей. Вероятно, тем же

объясняется совместимость его мировоззренческой позиции как с европоцентризмом, так и с космополитизмом. Фиксируя симптомы и признаки приближающейся глобализации, он реагирует на нее, вынашивая институциональные планы противостоять универсализации всего и вся в масштабах всей планеты, создав жизнеспособный проект, обеспечивший интеграцию, действие эффективных связей, отношений, функционирование различных структур в европейском пространстве.

Кожева называли русским Сократом, избравшим своей резиденцией Париж. Однако столица Франции привлекала Кожева вовсе не как город-космополит, а как реализованная французами открытая всему миру урбанистическая структура. Однако Кожев не перестал быть сыном России и, как многие его соотечественники-эмигранты, был благодарен стране, предоставившей ему гостеприимство и гражданство, за возможность оставаться русским. Оттого он считал для себя делом чести верой и правдой служить новому отечеству и быть ему всемерно полезным. Он не мог смириться с тем, что милая ему Франция, да и вся Европа, раздавленные 2-й мировой войной, оказались зажатыми между двумя суперимпериями – США и СССР. По замыслу Кожева, проект Объединенной Европы должен был сохранить за Старым Светом политическую, экономическую и культурную самостоятельность. Документы, авторство которых принадлежит Кожеву, были нацелены прежде всего именно на это.

Уже цитировавшийся выше Раймон Арон приводит в своих мемуарах характерный портрет русского интеллигента, натурализовавшегося во Франции, заслужившего орден Почетного легиона, но не перестававшего чувствовать кровную связь с родиной: «Сохранился ли у него сокровенный и рационализированный русский патриотизм? Я в этом несколько не сомневаюсь, хотя он безупречно лояльно служил своему свободно избранному французскому отечеству. Он не любил американцев, поскольку ему, как мудрецу, США казались самой нефилософской страной мира. Философией, разумеется, были для него греки (досократики, Платон, Аристотель) и немцы (Кант, Гегель), да еще, между ними, картезианцы... Когда вопреки давлению США он отстаивал статьи ГАТТ<sup>1</sup>, позволяющие формировать Общий рынок, то защищал независимость Франции и Европы» [38, с. 35]. Кожев не был ни лауреатом премии Алексиса де Токвиля за гуманизм, ни премии Эразма Роттердамского, вручаемой людям или учреждениям, внесшим значительный вклад в европейскую культуру, общественную жизнь, социальные науки. Зато его удостоили ордена Почетного легиона, и он этим немало гордился.

### *Мыслитель-универсал*

Ангажированность и политизированность Кожева отчасти отразились на его трудах. Однако при преобладании в них философской составляющей временами прорывается публицистическая заостренность с живым откликом на злобу дня и проблемы текущего момента. Архитектор Европейского союза, Кожев пристально изучает и внимательно анализирует опыт США и СССР – двух сверхдержав; этому опыту, по его мне-

---

<sup>1</sup> ГАТТ – Генеральное соглашение по тарифам и торговле.

нию, недостает созидательных стимулов, он деструктивен, т.к. во многом морально устарел и под кальку воспроизводит былые ошибки и просчеты прошлых империй (Британской, Российской, Австро-Венгерской). Тем не менее, подобно евразийцам, идеи которых Кожев некоторое время разделял, он был готов брать на вооружение какие-то полезные уроки из практики государственного строительства Советского Союза. Так, в статье о пропагандистской политике ВКП(б) идейный контроль в сфере общественных наук и всей культуры в условиях политической диктатуры сталинских времен он находит таким же важным участком фронта, как любую другую стратегически важную, обращенную к противнику сторону боевого порядка (позиции) оперативного построения войск [37, с. 72–74]. Возможно, неосуждающая интонация применительно к правящей в СССР партии дала лишний повод выдвинуть против Кожева обвинение в тайном сотрудничестве со сталинским режимом. К тому же, сам он, по свидетельству очевидцев, не раз открыто называл себя сталинистом. Сохранилась рукопись, в которой он характеризует Сталина как Наполеона индустриальной эпохи [35, с. 69–77]. К тому же, в 1953 г. он, к немалому удивлению коллег из министерства, оплакивал смерть Иосифа Сталина. До этого Кожев, вообразивший себя Гегелем, предлагавшим поддержку Наполеону, отметил письмо Сталину, хотя так и не дождался ответа на свое послание.

Возможно, не сплошь осуждающе-разоблачительная интонация применительно к правящей в СССР партии дала лишний повод выдвинуть против Кожева обвинение в тайном сотрудничестве со сталинским режимом. Но амбивалентное отношение к советскому вождю (критические высказывания в сочетании с наименованием себя сталинистом, письмом Сталину, оставшемся без ответа, скорбной реакцией на смерть «Отца народов») вряд ли может служить не только прямым, но даже косвенным доказательством пиетета к «зодчему коммунизма». Другое дело, что по сравнению с восседавшим в Кремле 30 лет суровым генералиссимусом его преемник казался Кожеву карикатурной фигурой.

Французский премьер-министр Раймон Барр, один из плеяды интеллектуалов, посещавших семинары Кожева в Высшей школе практических исследований, вспоминал его следующие слова: «Человеческая жизнь – комедия, надо играть ее всерьез». И есть немало подтверждений тому, что сам Кожев с увлечением лицедействовал, кривлялся, паясничал, чем нередко сбивал с толку и вводил в заблуждение непосвященных. Любитель разогнать скуку и рутину какой-нибудь выходкой или проделкой, он с большим артистизмом, а иногда и не без презрения и цинизма потешался над людьми недалекими и заурядными, ставя их в неловкое и затруднительное положение. Скептик до мозга костей, он не прочь был испытать на слабо и лиц, мнивших себя повелителями и законодателями всего человечества. Возможно, здесь и кроется разгадка письма, адресованного Сталину.

Вместе с тем, никаких иллюзий по поводу советского социализма Кожев не питал, считал реализованный в СССР исторический эксперимент тупиковым, ведущим к провалу и полной катастрофе по всем направлениям. Под коммунистическими лозунгами и декларациями и при

скверно аранжированной под марксизм идеологии красная империя представляла собой слепок царской России XIX в., где место прежних дворян и капиталистов заняла партийно-советская буржуазия. Кожев не скрывал своего профессионального, с позиций философа и политолога, интереса к тоталитарно реализованному советскому проекту, воплотившемуся в одну из форм движения к «универсальному и гомогенному государству», и без обиняков заявлял, что сам этот режим ни малейшей симпатии у него не вызывает.

В свою очередь, несомненный интерес представляют заметки Кожева о феномене СССР. По его мнению, в Советском Союзе многое выстраивается по лекалам европейской истории сто-стопятидесятилетней давности. Так, в индустриализации он различает черты двух европейских промышленных революций 2-й половины XIX – начала XX в., а советскую культуру расценивает как крайне упрощенную реплику «французской цивилизации, остановившейся в своем развитии где-то в 1890 году и приспособленной к уровню двенадцатилетнего ребенка» [37, с. 72–74]. Отношение Кожева к утвердившемуся в СССР режиму хорошо видно по докладной записке, написанной в сентябре 1957 г. после трехнедельного пребывания в Москве. В этой записке «Москва 1957 года», характеризующая настроения советской элиты в период между пленумом ЦК, выведшим из властных структур Маленкова и Молотова, и низложением Жукова, он предсказывает и падение Хрущева.

Утвердившийся в Советском Союзе строй Кожев характеризует как архаичную, восходящую к концу XIX столетия разновидность госкапитализма с национализацией средств производства и всеми явными признаками зафиксированной Марксом формой эксплуатации трудящихся. Неслучайно в другом месте и ином контексте он со свойственным ему острословием готов был признать «единственным великим подлинным марксистом двадцатого века» Генри Форда, но никак не кого-то из руководящих СССР представителей паразитической надстройки [21].

Кожев разоблачал догматические попытки выдать декорированную под бесклассовое государство диктатуру за социализм, которого в СССР не было и в помине, и называл претензии на статус бесклассового государства смехотворными бреднями.

Близкий друг Кожева К.О. Вормзер, бывший в 1960-е гг. послом Франции в Москве, вспоминает, что тот никогда не был коммунистом и, если объявлял себя таковым, то лишь для смеха или ради игры словами. «Мне, – свидетельствует дипломат, – он, напротив, не раз объяснял, что покинул Россию сразу же после того, как понял необратимость захвата власти большевиками» [41, с. 121].

То, что Кожев просчитал отставку Хрущева, не было сверхзадачей, ибо этот советский лидер беспшабашно принялся рубить сук, на котором сам сидел, и вдобавок постоянно третировал выпестованную его аппаратную гвардию. Куда больше впечатляет прорисовка судьбы СССР, крах которого, по мнению Кожева, предreshен, поскольку систематический экспорт коммунизма и уже непосильная для измученного нескончаемыми лишениями советского народа гонка вооружений вот-вот надорвут силы красной империи. Не менее знаменателен кожевский про-

гноз стремительного экономического взлета в недалеком будущем быстро индустриализирующегося Китая.

Хорошо известная цикличность истории, проявляющаяся в повторяемости примерно одних и тех же политических раскладов, сценариев и ситуаций, наверняка тоже учитывалась Кожевым. Как недюжинный футуролог, он многое предвидел и безошибочно прогнозировал, словно наперед знал, что и как сложится. Какие злые шутки уже сыграла с Россией матушка Клио и какие еще может сыграть, ему, пожалуй, было ведомо более, чем кому-либо еще из русских философов.

### *Амплуа теневого лидера*

Дистанцирование от славы обусловило неочевидность приоритетов Кожева как философа и политолога. Самореализация без помпы и пиар-раскручивания создала ему имидж человека, сторонившегося масс-медиа, неизменно пренебрегавшего ресурсом «паблик рилейшнз» при несомненном влиянии на решения, принимаемые в тиши кабинетов высших должностных лиц, в которые он был вхож. Кожев не афиширует свои идеи, не издает свои труды в широкой печати и даже собственную концепцию «конца истории» попридержал, позволив обнародовать ее другому ученому – американцу японского происхождения Фрэнсису Фукуяме. Последний подвел под нее собственный материал и стал автором всемирно известного бестселлера. Тем не менее, знаковая точка в традиционной траектории новейшей мировой истории поставлена именно Кожевным, и начало пост-истории также зафиксировано именно им. Финишная прямая предшествующей истории с ее коллизиями и драматизмом видится ему в пришедшей ей на смену гомогенной, в том, что на место человека заступает потребитель [4, с. 397–401].

Не прибегая к социометрическим тестам и опираясь лишь на широко доступную информацию, правомерно заключить, что по своим характеристикам Кожев – это человек, который поставил себя так, что с его мнением не могли не считаться, ибо он, как результативный и эффективный политический менеджер, эксперт-аналитик высшего звена, приобрел авторитет, заслужив доверие и расположение правящей элиты.

По своему типу Кожев – неформальный лидер, не обладающий качествами силовика, но располагающий интеллектуальным инструментарием стратега, тактика, аналитика и мотиватора, что обеспечило при поддержке президента Шарля де Голля продвижение одного из самых амбициозных его проектов – создание единого европейского сообщества, построенного на основе экономической и культурной близости. В контексте разработанного Кожевным сценария европейского общего рынка экстраполируется прообраз будущего Евродома – ЕС и перспективная альтернатива изжившим себя архаическим имперским моделям. Позднее высветились роль и место Кожева как инициатора и активного участника «мозговых штурмов» с целью заключения Римского договора, предшествовавшего конструированию Европейского экономического сообщества, и как одного из ведущих советников в кабинете Валери Жискар д'Эстена.

Как в левом, так и в правом лагерях у Кожева было достаточно много противников, считавших его одиозным объектом, вызывающим резко



неприязненное отношение в силу анонимно выдвигаемых им политических инициатив, подлинное авторство которых рано или поздно рассекречивалось. При всем стремлении никак себя не выпячивать Александр Кожев не в силах был заблокировать присущий масс-медиа синдром навешивания ярлыков и, что называется, попал под раздачу по полной программе: его заклеили как макиавеллиста и вдобавок приклеили ярлык шпиона.

Рецепты политической кухни в работах о тирании, власти, колониализме с европейской точки зрения и др. [34; 30] дали повод сравнить Кожева с Никколо Макиавелли, призывавшим власть имущих без колебаний проводить государственную политику грубой силы при пренебрежении нормами морали и права, допуская при необходимости любые средства вплоть до убийства, насилия, обмана, предательства и т.д. Кожев на самом деле уверенно себя чувствовал в коридорах власти, но придерживался диаметрально противоположных макиавеллиевским взглядов [36, с. 92–119], хотя и утверждал, что философы должны принимать активное участие в формировании реальной политики, о чем он писал в своих работах [29, с. 154–166], в личной переписке (в частности со старым товарищем, теоретиком права Карлом Шмиттом) и подтвердил на практике, оказав определяющее влияние на политику Франции в конце 1950-х – 1960-е гг. XX в. По сути, Кожев был верен своему посылу: «философ» должен деятельно вступить в осуществление истории и закончить историю – только так он может стать «мудрецом».

Наберется увесистый пакет доводов в пользу того, что при всем при том, что Кожев – в высокой степени фигура, окутанная тайной, клише агента Кремля ему прилепили совершенно напрасно, и при желании, если бы они состоялись, он мог выиграть судебные процессы по иску о клевете, жертвой которой стал. Пожизненное подозрение в работе на КГБ – всего лишь ложный след, не нашедшее подтверждения огульное обвинение по принципу «дыма без огня не бывает». Тем не менее, спорные вопросы об особой миссии Кожева, полемика, направленная на выяснение того, был или нет человек, создавший Европейский союз, русским шпионом и сталинским резидентом, словно фантомные боли не отпускают особо усердных ревнителей и копателей истины. Ясно, что СМИ нужны скандалы, грязные сенсации и громкие разоблачения, но при чем здесь, спрашивается, Кожев?

Как ни странно, он идеально походил на рыцаря плаща и кинжала. При внушительной портретной внешности ухитрялся, когда хотел, не запоминаться, легко с завидным артистизмом придавал своей физиономии неприметность, как бы стирая все узнаваемые черты. Разумеется, при таких уникальных способностях ему просто уготовано было прослыть шпионом.

Плюс к этому нельзя не добавить так называемый человеческий фактор. Всегда и по любому поводу непременно находятся глухие к иронии люди, принимающие за чистую монету сарказм, троп, издевку, насмешку, лукавое иносказание и органически не способные понять, что это не истина, а всего лишь сатирический прием. И вот на свидетельства таких людей и ссылаются, как на достоверный источник. Как лицо, вхо-

дящее в высший эшелон политической обоймы, Кожев, конечно, постоянно был излюбленной мишенью профессиональных фальсификаторов, преднамеренно искажавших и подделывавших информацию. Но не надо, вероятно, сбрасывать со счетов и тех упертых ригористов и носителей ложно понимаемого правдолюбия, которых имеет в виду пословица «Простота хуже воровства». Им тоже Кожев обязан пятнавшей его до конца жизни репутацией перевертыша, агента-двойника, сотрудничающего одновременно со спецслужбами двух противоборствующих государств.

Незачем отрицать, что благодаря Кожеву в генеалогии Евросоюза прослеживается русский след. И что из того? Представить его объектом чекистской вербовки, десятилетиями выполнявшим спецзадания, как-то не хватает фантазии. Кожев – это прежде всего живое течение мысли. Ни косностью, ни ороговением мозга он не страдал и не упускал возможности пустить в ход стеб, эпатаж, шутку, озорную мистификацию по отношению к тем, кто был лишен чувства юмора, все и вся брал и впитывал со звериной серьезностью, считал неоспоримой, заслуживающей полного доверия правдой. Но ведь это вовсе не означает оправдание инсинуаций о секретной миссии внедренного шпиона. С таким же успехом можно было бы объявить проникшим в США спецагентом Кремля отца телевидения из Муромы В.К. Зворыкина и приписать ему реализацию тайного плана разрушения враждебного Запада с помощью аппарата, обеспечивающего разжижение и атрофию серого вещества мозга.

Замечается у Кожева некоторое облегченно-пренебрежительное отношение к своей интеллектуальной собственности, и это касается не только авторства концепции «конца истории». Создается впечатление, что Кожев вообще не дорожил своими идеями и был готов расточительно ими делиться со всеми, кто мог достойно их реализовать и растиражировать. Его сочинения содержат целую россыпь актуальных мыслей, суждений, наблюдений, которые он, подобно щедрому сеятелю, предлагал вниманию современников и потомков.

Конечно, Кожев не всегда был за кадром политических инициатив и играл роль серого кардинала и закулисного генератора идей. В послевоенное время он согласился занять, казалось бы, неприметное кресло чиновника в Министерстве внешней торговли Франции. Этот пост не принадлежал к номенклатуре руководящего состава правительства, но тем не менее позволял принимать оперативные решения, формировать генеральную линию по вопросам международного экономического сотрудничества и европейской интеграции, активно проводить большую организационную работу в нужном направлении. Порой он был в одном лице сценарист, продюсер, менеджер и режиссер-постановщик, осуществлявший идейный и организационный контроль над запуском в производство собственного интеллектуального продукта, оформленного в виде своеобразного сценария. При этом Кожев ни в коей мере не считал себя кем-то вроде политического суфлера, принимал свое закулисное ремесло всерьез, приходил в ярость и никому не спускал, невзирая на лица, если его совет в области международной экономики и торговой дипломатии оставался без внимания [38, с. 36].

Незадолго до смерти великий гроссмейстер политических шахмат получает тягостно неприятный урок. Его олимпийский снобизм и презрение к поднявшей во Франции в мае 1968 г. мутную волну студенческой гопоте вошли в противоречие и конфликт с запоздалым прозрением: интеллектуальные поводыри сами могут оказаться слепцами в большой политике.

В глазах очевидца событий в России 1917–1918 гг. молодые французские смутьяны были типичными несмышлениками-недоучками, вообразившими себя революционерами, протестующими против устоявшегося буржуазного уклада, опостылевшего общественного однообразия и навязанных жизненных ориентиров. На самом деле, оказавшись этот «шутовской бунт» не громкими выхлопами, а целенаправленным вооруженным выступлением с захватом власти, он увенчался бы чем-нибудь вроде анархического тоталитаризма, ибо таков предсказуемый итог бездумного нахлобучивания на марксизм троцкизма и политграмоты Мао и смешения в одну кучу всего и вся.

Немецким подражателям студенческого бунта во Франции, устроившим в Берлине нечто похожее, на вопрос «Что делать?» Кожев кратко отвечал: «Читать Платона и Аристотеля», ибо, помимо высокопарных призывов к свободе и расхожих революционных лозунгов, надо хоть что-то знать и не путать шумную субкультурную акцию с революцией.

Такая точка зрения встретила понимание далеко не у всех, и даже некоторыми друзьями и единомышленниками была расценена как «реакция русского белоэмигранта».

Несовершенство собственной политической философии беспокоило Кожева гораздо меньше, чем досрочный и бесславный финал президентства де Голля. Разгул студенческой вольницы вызвал у Кожева раздражение, но скорее раззадорил, чем поверг в меланхолию или тем более в депрессию. И все же он был обескуражен и, приглашенный в новый состав правительства, держался несколько отстраненно как креативный, но подчеркнуто невозмутимый советник-консультант, ничего по-настоящему не принимающий всерьез и близко к сердцу. Умудренный пессимистическим опытом глубокого разочарования в обанкротившихся демократических институтах 5-й республики Кожев не мог переступить через опасение повтора этого острого переломного момента как политического рецидива. По-видимому, он сам переживал личный кризис, чем объясняется его отдаление от семьи и потребность в уединении. Вместо привычного круга общения он вдруг начинает встречаться со священниками, что было вовсе не в его духе.

Однако ни воли, ни ясности мысли, ни темперамента Кожев не утратил, и даже смерть его была по-своему красива. Он умер как пламенный трибун сразу после эмоционального выступления на очередном заседании комиссии ЕЭС, страстно отстаивая свое детище.

### *Между парадоксами*

С точки зрения Кожева, СССР и США – два одинаково неприемлемых варианта развития общества из разряда «оба хуже», ибо являются метафизическими близнецами, официально устремленными к одной и

той же призрачной цели – всеобщему равенству. Расхождения в достижении этой цели значения не имеют, т.к. они нивелируются сближающей их единой сущностью: политическим анимализмом: приоритетом низшей – животной – жизни в противоположность высшей – духовной.

Мы не найдем у Кожева ничего комплиментарного, касающегося США, но равным образом он никогда не отзывался об СССР в духе песен Лебедева-Кумача – как о стране, в которой свободно и привольно дышится советскому человеку. В его глазах Советский Союз был, скорее, не прообразом всемирной единообразной империи, а ее пародией.

Политкорректность – это не про Кожева. Он лавировал между парадоксами, делал поправку на то, что универсальность логических построений и здравого смысла в XX в. исчерпала себя и по всем фронтам пасует перед абсурдом.

Конкретное и абстрактное в картине мира смыкается в его сознании, выстраиваясь в диалектический алгоритм, фиксирующий отражение мира как единства. Здесь находят место и идея конца истории В.С. Соловьева, связанная с так называемым человекобожеством и возвращением душ к Богочеловечеству («Краткая повесть об Антихристе»), и гегелевская трактовка той же проблемы («Феноменологии духа»), и эгоцентрический интуитивизм, ставящий во главе угла познания непосредственное, «живое» отношение человека и мира, без членения реальности на субъект и объект.

В отличие от кабинетных теоретиков, беспомощных на практике, Кожев смело подчинял весь свой методологический потенциал философскому инструментированию политической доктрины как симметрии социальной реальности и способу достижения баланса и сглаживания противоречий обратимых процессов. Его можно назвать истинным мастером тонкой настройки механизма сдержек и противовесов – гарантом конституционно-правового развития и оптимального управления бюрократическим аппаратом. На пороге развернувшейся тотальной формализации всего и вся Кожев чувствовал себя как рыба в воде, ибо инициативно разворачивал любую установку свыше и даже самый топорно составленный в министерских канцеляриях циркуляр таким образом, что он из простой инструкции превращался в документ не только с соблюдением всех необходимых процедурных пунктов, но и с проблеском мысли, а то и в дельное предметно-содержательное руководство к действию. Прикладные аспекты исследования метафоры как модели истины и объекта гносеологического анализа и приемов экспликации имплицитного знания в философской парадигме Кожева ждут своего анализа.

На вопрос, велика ли нужда в интеллектуальном наследии Кожева, изложенное выше дает основания ответить утвердительно. Заинтересованность в его подходах к решению целого спектра проблем, аналитической культуре оценок самых разных ситуаций очевидна, ибо лаборатория кожевской мысли – это конкретный образец того, каким потенциальным ресурсом располагает сегодня наука. По сути, Кожевым распечатаны лишь некоторые идеи из того пакета инноваций, которые обеспечивают комплексность изучения междисциплинарных объектов и процессов как в теоретическом, так и в практическом плане. Структурировав

воедино методологические арсеналы философа и прикладного математика, он фактически реализовал функции системного программиста и оперировал в своей работе инструментарием, предшествовавшим компьютерным технологиям. Теперь, в условиях применения современных алгоритмических языков и использования новейших баз данных разработки Кожева приобретают особую актуальность как модели гибкого сочетания стандартных и нестандартных методов исследования в любой отрасли науки.

Креативный опыт Кожева в новаторской опоре на интегральное знание независимо от него самого получил развитие как апробированный путь извлечения достоверной информации, критической фильтрации истины, сбалансированного охвата множества концепций с синтезированием всего конструктивного в них в нечто, не исключающее друг друга, а взаимопримиряющее, выстраивающее в оптимальный симбиоз, позволяющий не обходить, но сглаживать острые углы, противоречия, невзирая на разной природы рамки и ограничения. Ноу-хау Кожева – запущенный им эффективный механизм гармонизации общественного бытия, в широком философском контексте дающий человечеству реальный шанс объединить усилия для мирной консолидации и преодоления ценностно-мировоззренческого кризиса, обусловленного прогрессирующим отчуждением. Собственно говоря, Кожев как философ и политехнолог сам был постоянно втянут в драматичные отношения субъекта с миром, при которых несовпадение определенных норм и конвенций, осознаваемых как противоположные, несходство изначальных установок и идеалов оборачивались напряжением и конфликтами.

### Литература

#### Исследования

1. *Визгин В.П.* Философия как речь (историко-философская концепция Александра Кожева) // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 130–139.
2. *Евлампиев И.И.* Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства // Соловьевские исследования. 2013. № 2(38). С. 106–120.
3. *Жиленков И.А.* Философско-антропологический дискурс А. Кожева. Автореферат диссертации на соискание уч. степ. канд. философских наук. Белгород: Белгород. гос. нац. исслед. ун-т, 2016.
4. *Жубара А.* Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев: Архивная копия от 31 марта 2013 на Wayback Machine // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005. С. 397–401.
5. *Кузнецов В.Н.* Французское неогегельянство. М.: Изд-во МГУ, 1982.
6. *Курилович И.С.* Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожева // Философский журнал. 2019. Т. 12. №3. С. 33–47.
7. *Наскина И.А.* Политико-философские идеи А. Кожева. Автореферат диссертации на соискание уч. степ. канд. философских наук. М.: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, 2013.
8. *Прайс М.* Агент мирового духа, или Мог ли КГБ вскормить Постмодернизм? // Русский журнал. 2001. URL: <http://old.russ.ru/politics/west/20010402-koiev.html>.

9. *Пятигорский А.М.* Непрерываемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004.
10. *Рейс Е.Г.* Кожевников, кто Вы? М.: Русский путь, 2000.
11. *Росман В.* После философии: Кожев, «конец истории» и русская мысль // *Неприкосновенный запас*. 1999. № 5. С. 21–26.
12. *Руткевич А.М.* Alexandre Kojève, русский философ // *Человек*. 1997. № 5. С. 90–92.
13. *Соловьев В.М.* Три волны эмиграции. Хроника Русского зарубежья: Одиссея длиною в век. М.: ЛЕНАНД, 2016.
14. *Соловьев В.М.* Философ-авангардист Александр Кожев // *Ростовский научный вестник*. 2021. № 6. С. 39–43.
15. *Целиков А.Н.* Сравнительный анализ социально-государственных идеалов И.А. Ильина и А.В. Кожева. Автореферат диссертации на соискание уч. степ. канд. философских наук. Нижний Новгород: Нижегород. гос. пед. ун-т, 2007.
16. *Чернышев С.Б.* Порог истории. Из выступления на презентации книги «Смысл» 24 апр. 1994 г. URL: [porog\\_istorii.doc](#).
17. *Юрганов А.А.* Концепция истории А. Кожева: опыт историко-философской реконструкции. Автореферат диссертации на соискание уч. степ. канд. философских наук. Ростов-на-Дону: Юж. федер. ун-т, 2013.
18. *Auffret D.* Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la fin de l'histoire. Paris: Grasse, 1990.
19. *Delarge J.* Alexandre KOJÈVE // *Le Delarge*. Paris: Gründ, Jean-Pierre Delarge, 2001.
20. *Descombes V.* Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978). Paris: Éditions de Minuit, 1979.
21. *Nichols J.H.* Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007.
22. *Drury Sh.B.* Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics. Palgrave Macmillan, 1994.

#### Источники

23. Выдержка из переписки Кожева и Кандинского. URL: [wassilykandinsky.ru/article-1170.php](#).
24. *Кожев А.В.* Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2007.
25. *Кожев А.* Введение в Систему Знания. Понятие и время // *Метафизические исследования*. 1998. Вып. 6: Сознание. С. 277–296.
26. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.
27. *Кожев А.* Гегель, Маркс и христианство // *Вопросы философии*. 2010. № 10. С. 128–144.
28. *Кожев А.В.* Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998.
29. *Кожев А.В.* Источник права: антропогенное желание признания как исток идеи Справедливости // *Вопросы философии*. 2002. № 12. С. 154–166.
30. *Кожев А.В.* Колониализм с европейской точки зрения // *Вестник Европы*. 2002. № 5. С. 157–162.
31. *Кожев А.В.* Конкретная (объективная) живопись Кандинского // *Человек*. 1997. № 6. С. 29–39.
32. *Кожев А.* Москва, август, 1957 // *Кожев А. Атеизм и другие работы*. М.: Праксис, 2007. С. 403–415.

33. *Кожев А.* Очерк феноменологии права // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2007. С. 295–322.
34. *Кожев А.* Понятие власти. М.: Праксис, 2007.
35. *Кожев А.* София, философия, феноменология. Архивная рукопись, подготовлена к печати А.М. Руткевичем // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 69–77.
36. *Кожев А.В.* Тирания и мудрость // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 92–119.
37. *Кожевников А.В.* Философия и В.К.П. // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 72–74.
38. *Раймон А.* Мемуары. 50 лет размышлений о политике. М.: Ладомир, 2002.
39. *Kojève A.* Le Concept, le Temps et le Discours. Essai d'une mise a jour du Systeme du Savoirhegelien. Paris: Editions Gallimard, 1990.
40. *Kojève A.* L'Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne. Paris: LGF, 1990.
41. *Vormser O.* Mon ami Alexandre Kojève // Commentaire. 1980. No. 1(9).

### Solovyov, Vladimir M. *Aleksandr Kozhev's neometaphysics*

#### References

1. Vizgin, V.P. (1989), Philosophy as speech (historico-philosophical concept of Aleksandr Kozhev), in: *Voprosy Filosofii*, no. 12, pp. 130–139 (in Russian).
2. Evlampiev, I.I. (2013), Ivan Ilyin and Aleksandr Kozhev: Russian version of European Neogellianism, in: *Solovyovskie Issledovaniya*, no. 2(38), pp. 106–120 (in Russian).
3. Zhilenkov, I.A. (2016), *Philosophical and anthropological discourse of A. Kozhev*, Abstract of Ph.D. dissertation, Belgorod State National Research University, Belgorod (in Russian).
4. Zhubara, A. (2005), The idea of the end of history: V. Solovyov and A. Kozhev: Archival copy of March 31, 2013 on the Wayback Machine, in: *Vladimir Solovyov and the Culture of the Silver Age: To the 150th Anniversary of V. Solovyov and the 110th Anniversary of A.F. Losev*, Nauka, Moscow, pp. 397–401 (in Russian).
5. Kuznetsov, V.N. (1982), *French Neo-Hegelianism*, Moscow State University Press, Moscow (in Russian).
6. Kurilovich, I.S. (2019), Thinking of the infinite as an epistemological problem in the philosophical system of A. Kozhev, in: *Filosofskiy Zhurnal*, vol. 12, no. 3, pp. 33–47 (in Russian).
7. Naskina, I.A. (2013), *Political-Philosophical Ideas of A. Kozhev*, Abstract of Ph.D. dissertation, Lomonosov Moscow State University, Moscow (in Russian).
8. Price, M. (2001), Agent of the World Spirit, or Could the KGB have nurtured post-modernism? in: *Russkiy Zhurnal*, URL: <http://old.russ.ru/politics/west/20010402-koiev.html> (in Russian).
9. Pyatigorsky, A.M. (2004), *Uninterrupted Conversation*, Azbuka-Klassika, St. Petersburg (in Russian).
10. Reis, E.G. (2000), *Kozhevnikov, Who are You?* Russkiy Put, Moscow (in Russian).
11. Rossman, V. (1999), After philosophy: Kozhev, the "end of history", and Russian thought, in: *Neprikosnovennyy zapas*, no. 5, pp. 21–26 (in Russian).
12. Rutkevich, A.M. (1997), Alexandre Kojève, Russian philosopher, in: *Chelovek*, no. 5, pp. 90–92 (in Russian).

13. Solovyov, V.M. (2016), *Three Waves of Emigration. Chronicle of the Russian Abroad: An Odyssey a Century Long*, LENAND, Moscow (in Russian).
14. Solovyov, V.M. (2021), The avant-garde philosopher Aleksandr Kozhev, in: *Rostovskiy Nauchnyy Vestnik*, no. 6. pp. 39–43 (in Russian).
15. Tselikov, A.N. (2007), *Comparative Analysis of the Socio-State Ideals of I.A. Ilyin and A.V. Kozhev*, Abstract of Ph.D. dissertation, Nizhniy Novgorod State Pedagogical University, Nizhniy Novgorod (in Russian).
16. Chernyshev, S.B. (1994), *The Threshold of History. From a speech delivered at the presentation of the book "The Meaning" on April 24, 1994*. URL: porog\_istorii.doc (in Russian).
17. Yurganov, A.A. (2013), *A. Kozhev's Concept of History: A Historical and Philosophical Reconstruction*, Abstract of Ph.D. dissertation, South Federal University, Rostov-on-Don (in Russian).
18. Auffret, D. (1990), *Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*, Grasse, Paris.
19. Delarge, J. (2001), Alexandre KOJÈVE, in: *Le Delarge*, Gründ and Jean-Pierre Delarge, Paris.
20. Descombes, V. (1979), *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq years de philosophie française (1933–1978)*, Éditions de Minuit, Paris.
21. Nichols, J.H. (2007), *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*, Md.: Rowman & Littlefield, Lanham.
22. Drury, Sh.B. (1994), *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*, Palgrave Macmillan.





## РУССКАЯ МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ФЕНОМЕН ВСЕМИРНОЙ КУЛЬТУРЫ

*Виктория Кравченко*

Родоначальниками русской мистической философии являлись В.С. Соловьев и Е.П. Блаватская, заложившие теоретическую и практическую ее стороны. «Теоретическая философия» и софиология Соловьева, как основной исток русской мистической философии, были творчески развиты в мистико-философских концепциях целой плеяды русских философов конца XIX – начала XX в. (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Н. Лосский, П.А. Флоренский), определивших основные линии эволюции мировой философии. Русский мистицизм, разрабатывавшийся преимущественно на Западе как особый философский, духовный и цивилизационный феномен («Другой») относительно бурно развивающегося западного эзотерицизма), породил новые мистико-философские идеи, сконцентрированные главным образом в теоретических работах Блаватской. В статье указывается, что недооцененными до сегодняшнего дня являются мистико-философские разработки П.Д. Успенского, соединившего теософские принципы с глубоким осмыслением духовно-практической системы Г.И. Гурджиева. Софиология и «теоретическая философия» Соловьева и теософия Блаватской явились источниками мистико-философских идей нового поколения русских мыслителей нач. XX в. и впоследствии развивались в условиях «русского зарубежья» или на «пересечении» западного, восточного и русского этнокультурных полей. Они в значительной степени определили творчество русских символистов, своеобразно отразились в теории и художественной практике русского авангарда, философии русского космизма.

*Ключевые слова:* русская мистическая философия, «русское духовное возрождение», русский мистицизм, мистика, софиология, теософия, «четвертый путь».

Московский авиационный институт  
(национальный исследовательский университет)

It is claimed that the founders of Russian mystical philosophy were Vladimir Solovyov and Yelena Blavatskaya, who contributed to the justification of its theoretical and practical aspects. Solovyov's "theoretical philosophy" and sophiology, as the basic source of Russian mystical philosophy, were creatively developed in the mystical-philosophical concepts elaborated by the whole galaxy of Russian religious philosophers of the late 19th and early 20th centuries (N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, N.O. Lossky, E.N. Trubetskoy, S.L. Frank, V.N. Lossky, P.A. Florensky), who were among them who determined the main lines of world philosophy evolution. Russian mysticism, which was developed mainly in the West as a special philosophical, spiritual and civilization phenomenon (the "Other" of the relatively rapidly developing Western esotericism), gave birth to some new mystical-philosophical ideas mainly concentrated in Blavatskaya's theoretical works. The author of the article stresses that the mystical-philosophical achievements of Pyotr Uspensky who combined theosophical principles with a deep understanding of the spiritual-practical system by Grigory Gurdzhev have been underestimated to this day. Sophiology and "theoretical philosophy" of Solovyov and theosophy of Blavatskaya were sources for mystical-philosophical ideas of the new generation of Russian thinkers in the beginning of 20th century. Later they developed under the circumstances of "Russian abroad" or at the "crossing" of western, eastern and Russian ethno-cultural fields. They largely determined the work of Russian symbolists, influenced the theory and artistic practice of the Russian avant-garde and the philosophy of Russian cosmism.

*Keywords:* Russian mystical philosophy, "Russian spiritual renaissance", Russian mysticism, mysticism, sophiology, theosophy, "the fourth way".

Русская мистическая философия зародилась в XIX в. как уникальный духовно-теоретический и культурно-социальный феномен, имеющий одновременно и национальное, и мировое значение. Ее родоначальниками являлись В.С. Соловьев и Е.П. Блаватская, заложившие теоретическую и практическую ее стороны.

*В.С. Соловьев как родоначальник русской мистической философии*

Соловьев, уже в юности став поистине знаменитым на родине как высокоодаренный философ и таинственный мистик-визионер, открыто заявил о своих мистических опытах, предприняв попытки их философско-теоретического осмысления. Именно Соловьев был тем философом, который впервые ввел в научно-философский оборот понятие «мистика», отличив его от понятия «мистицизм». В статье «Мистика, мистицизм» энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона он впервые дал философское определение мистики, исходя из собственной «теософской» системы. По его мнению, понятие «мистика» имеет несколько значений; в переносном словоупотреблении мистика означает «совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности» [19, с. 454–455]. Философ обозначил основные подходы к рассмотрению мистики: 1) исторический (от мистерий древних цивилизаций); 2) в переносном смысле («реальная или опытная мистика»); 3) в христианском смысле; 4) в аспекте религиозно-философской деятельности [19, с. 454–455].

Божественную мистику, как одно из направлений реальной мистики, Соловьев рассматривал в работах «София» и «Философские начала цельного знания». По убеждению философа, человеческий дух, поскольку он глубинно связан с мировой душой и трансцендентным миром, может иметь к запредельному миру прямое, непосредственное отношение. Именно «творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется *мистикою*» [22, с. 152; о философском анализе мистики у Соловьева см.: 6, с. 69–81].

Соловьев характеризовал мистику в первую очередь как деятельное, волевое установление взаимосвязи человека с божественным миром. Мистицизм, с его точки зрения, – это исключительное направление мысли, которое признает мистический опыт единственным или самым верным и достойным способом познания и осуществления истины. В зависимости от преобладания в учениях, основанных на признании мистического опыта, религиозного или философского элементов, Соловьев выделял мистическое богословие, мистическую философию, или теософию [19, с. 455]. Он проследил исторический путь мистической философии от индийских упанишад и учений китайских даосов вплоть до учений Я. Беме и Э. Сведенборга, которых (вместе с Ф. Шеллингом) считал своими предшественниками. Собственную незавершенную синтетическую философскую систему мыслитель именовал теософией, затем – мистической философией, или «новой метафизикой» (издатели же его последних статей в этой области называли ее «теоретической философи-

ей»). В ней, считал Соловьев, вера должна поверяться рассудком, а мистицизм должен соединять живое религиозное чувство с разумом.

Заметим, что современные исследователи творчества Соловьева в рамках традиционных философских определений иногда относят его «теоретическую/мистическую философию» к «метафизике» [5], нивелируя таким образом ее источник и уникальный предмет исследования – мистический опыт.

Сам Соловьев рассматривал метафизику в связи с гносеологическими проблемами. Основываясь на признании сверхчувственного опыта, он изложил основы собственного мистико-философского мировоззрения, исходя из которого рассматривал фундаментальные положения о метафизических истоках человеческого знания. В статье «Метафизика» из энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона Соловьев вопрос о возможности метафизического познания прямо связывает с проблемой достоверности человеческого знания вообще. Он подчеркивал: «Никакая метафизика не имеет притязания быть абсолютным знанием во всех отношениях, а, с другой стороны, всякая наука заключает в себе знание в известном смысле абсолютное» [18, с. 240]. Так, для науки знание о том, что  $2 \times 2 = 4$ , является, по существу, абсолютным, но при этом сама метафизическая сущность понятия «число» в науке за абсолютное не принимается и с метафизической точки зрения не рассматривается.

По Соловьеву, «и во внешнем, и во внутреннем мире провести определенную и постоянную границу между сущностью и явлением, а, следовательно, между предметами метафизики и положительной науки, совершенно невозможно, и безусловное их противоположение есть явная ошибка. Действительное различие между положительной наукой и метафизикой... состоит в том, что первая изучает явления и их ближайшую сущность с известной определенной стороны (математика – со стороны количества) или в известной определенной области бытия (напр., зоология – животную организацию и жизнь), тогда как метафизика, имея в виду все явления в совокупности, исследует общую сущность, или первооснову, вселенной» [18, с. 241].

Таким образом, мистическая философия Соловьева, безусловно, включает в себя проблемы метафизики, но сама она значительно глубже. Опираясь современными философскими определениями, можно сказать, что мистическая философия не ограничивается гносеологией, а опирается на онтологию, включает в себя антропологию, аксиологию, этику, эстетику и целый ряд других философских дисциплин.

За рубежом и в России Соловьев при жизни был признан как религиозно-философский публицист, а в конце жизни – как пророк (в своем отечестве). Его мистико-философские сочинения («Философские начала цельного знания», «Три разговора») были широкого известны, он выступал с «Чтениями о Богочеловечестве», которые затем были опубликованы. Правда, главное и основополагающее мистическое произведение Соловьева «София» стало известно русской публике в переводе с французского языка и в полном объеме только в начале 1990-х гг. [20; 21]. (Первое полное издание оригинального французского текста Соловьева было осуществлено в Швейцарии [14]).

Значение этого произведения трудно переоценить для понимания особенности пересечения мистического развития Соловьева с его философскими исследованиями. Во время своей командировки в Лондон в 1875–1876 гг. он начал писать сочинение на основе собственного толкования мистицизма, вне какой бы то ни было конкретной мистической традиции. Это сочинение в письме из Каира к родителям он назвал сочинением «мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и диалогической формы», а, по свидетельству Н.Н. Страхова, «Началами положительной метафизики». Понятно, что это не привычная «метафизика», а некая «положительная». И от этого засвидетельствованного Страховым названия в дальнейшем у Соловьева будут встречаться «положительные начала», «положительное знание» и т.д.

Речь идет о рукописном сочинении под названием «София», с черновиком которого Соловьев вернулся в Москву из дальних странствий. На основе этого произведения он хотел подготовить докторскую диссертацию, но в действительности ее потенциал определил основные идеи не только работы «Философские начала цельного знания» (так и не ставшей докторской диссертацией), но и собственно докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (защищенной в 1880 г. в Санкт-Петербургском университете), а также целого ряда философских сочинений, вплоть до последнего неосуществленного труда, условно называемого «Теоретическая философия», написанного на основе опубликованных в последний год жизни философа трех статей в журнале «Вопросы философии и психологии» [подробный мистико-философский анализ рукописи «София» см.: 6, с. 109–133].

На Западе, где достаточно долго утверждались в мысли об оригинальности всей русской философии, для профессиональных философов Соловьев не сразу стал бесспорной мировой величиной. Западные авторы XX и XXI в. зачастую причисляли его к христианским теософам, рассматривая как прямого последователя Я. Беме [1, с. 266] и игнорируя работы западных же исследователей, доказывающих самобытность соловьевского мистицизма [2]. Современные эзотерицисты определили соловьевскую софиологию как некий «псевдо-византийский эзотеризм», полагая, что русский философ-мистик соединил православно-христианский эзотеризм с западноевропейскими традициями масонства и гностицизма [1, с. 219–220].

Русская мистическая философия, имея свой собственный предмет исследования и осмысления – мистический опыт, а также его результаты и настаивая на его высоком значении (философском, научном, социальном, культурном, художественном и т.д.), безусловно, испытывала влияние западного мистицизма и эзотеризма, а также религиозно-мистических и философских идей Запада и Востока. Но она формировалась и развивалась как самобытное духовное явление, став неотъемлемой частью «русского духовного возрождения» конца XIX – начала XX в., определившей, несомненно, противоречивый и сложный, но самобытный «путь» русской мысли и духовных поисков.

Особое – мистико-философское – направление в русской философии, начиная с Соловьева, опиралось на результаты прохождения мистиче-

ского пути целым рядом русских мыслителей, которые не только раскрыли свои мистические прозрения, но и попытались дать им философское определение. Путь к мистической философии оформился вполне определенным образом: вначале русский мыслитель переживал мистический опыт, затем он исследовал понятия и сущность того или иного вида мистики, примыкая к одним философским направлениям и противостоя другим. Таким образом, формировалась оригинальная русская мистическая философия, которая обретала собственные пути развития, свои методы и принципы исследований, свой категориальный аппарат, собственную сложную систему взаимодействий с традиционными – западными и восточными – философскими школами, мистическими и религиозными течениями и естественно-научными исследованиями.

Путь отдельного философа-мистика и создания им собственной философско-мистической концепции, как правило, открывался не сразу, а в мучительных исканиях и противоречиях. Так, например, Н.А. Бердяев не сразу узнал в своих «откровениях» и «озарениях», пережитых уже с юности, собственно «мистические опыты». В важнейшей работе для понимания духовно-философского пути Бердяева, «Самопознании», он писал: «Меня интересовало выразить себя и крикнуть миру то, что мне открывает внутренний голос как истину. Между мгновением моей юности, когда во мне произошел переворот, и нынешним мгновением моей жизни я не вижу планомерного развития. Я скорее вижу ряд озарений, ряд кризисов, определяемых интуициями, ряд пережитых по-новому, в новом свете старых интуиций... Поэтому ценное, заключающееся в прошлом, я могу пережить сейчас как вечное настоящее» [15, с. 87].

Мистицизм как термин долго не принимался Бердяевым. Он обыгрывал его с помощью множества философских терминов, видел мистицизм и в «метафизике» «величайшего русского метафизика» Ф.М. Достоевского, и в «метафизическом духе» других русских писателей, и в «мистической религии», противопоставленной «позитивной науке». Наконец, мистицизм он назвал «конкретным идеализмом», или «онтологическим реализмом», славянофилов, которые, по его мнению, начиная с А.С. Хомякова, «дали острую критику отвлеченного идеализма и рационализма Гегеля», что вело «к мистическому восполнению разума европейской философии, потерявшего живое бытие» [17, с. 27].

В ранней юности Бердяев непосредственно столкнулся с «темной» стороной мистицизма, прямо обращенного к оккультизму, что произвело на него отталкивающее впечатление. Возможно, поэтому его дальнейшие исследования мистики и мистицизма отличались достаточно осторожными формулировками, да и сами термины «мистика» и «мистицизм» он употреблял только в случаях крайней необходимости, хотя внутренний смысл «таинственных» явлений, понятий и отношений улавливал прямо и непосредственно. В своей духовной автобиографии о ранних годах в Киеве он вспоминал: «В семье брата я рано столкнулся с явлениями оккультизма, к которым был в решительной оппозиции. Мой брат иногда впадал в транс, начинал говорить рифмованно, нередко на непонятном языке, делался медиумом, через которого происходило сообщение с миром индусских махатм. Однажды через брата, находившегося

в состоянии транса, махатма сказал обо мне: он будет знаменит в Европе вашей старой. Эта атмосфера действовала на меня отрицательно, и я боролся против нее. Но атмосфера была напряженной, были напряженные духовные интересы» [15, с. 28].

Позже, в Москве и Петербурге, Бердяев наблюдал целый ряд оккультных течений, против которых, как и в юности, у него было глубокое предубеждение. По поводу оккультизма он писал: «Я не могу признать всю сферу оккультных явлений шарлатанством или самообманом, не могу объяснить эти явления исключительно психопатологией. Я допускаю существование оккультных сил в человеке и оккультных явлений, еще не исследованных научно» [15, с. 190].

Оттолкнув традиционную религию, но и не признав позитивизма, пройдя через увлечение философией Фихте, Канта, Шопенгауэра, Толстого и марксизма, Бердяев искал свой путь. Он писал: «В юности мое отталкивание, а иногда и прямая вражда к академизму и к профессорскому духу связаны еще с тем, что я был революционером... Позже это усилилось еще оттого, что я сознал себя мистиком» [15, с. 96].

В своей зрелой книге «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927–1928) Бердяев дал разносторонний и глубокий анализ мистики с необыкновенной силой, проникновенностью и ясностью. Так, он категорически возражал против того, чтобы придавать мистике индивидуалистический характер. Он был убежден, что «мистика есть преодоление индивидуализма и выход из индивидуалистического состояния. Мистика есть глубина и вершина духовной жизни, есть особого рода качественное духовной жизни. Мистика интимно-сокровенна, но не индивидуалистична» [16, с. 159]. Бердяев раскрывал собственное понимание важнейших проблем, таких как мистика и религия, мистика и магия, мистика и аскетизм, мистика и культура.

Таким образом, самобытная «теоретическая философия» и софиология, составлявшие ядро мистической философии Соловьева, были творчески развиты в оригинальных мистико-философских концепциях целой плеяды русских философов конца XIX – начала XX в. Сложность однозначного отнесения их к собственно мистической линии состоит в том, что русские философы относились исследователями к экзистенциализму (Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков), интуитивизму (С.Л. Франк, Е.Н. Трубецкой, Н.О. Лосский), православно-философской традиции (П.А. Флоренский, В.Н. Лосский). Но вычленение мистической составляющей в творчестве русских философов должно проводиться, во-первых, по наличию у них мистического опыта, а во-вторых, по направленности и сущности их философских исканий. В исследованиях основ русской мистической философии необходимо учитывать существенный «водораздел» между мистикой и философской мыслью.

#### *Философские идеи русского мистицизма на Западе*

Русский мистицизм, развиваясь преимущественно на Западе как особый философский, духовный и цивилизационный феномен («Другой» относительно бурно развивающегося западного эзотерицизма [8]) порожд-

дал новые мистико-философские идеи, сконцентрированные главным образом в теоретических работах Е.П. Блаватской.

Опыт мистического совершенствования Блаватской показал, что существует нефилософская, ненаучная, нерелигиозная возможность освоения того таинственного и непостижимого, что находится в собственной натуре мистика и также обретается им в процессе прохождения мистического опыта. Существует именно мистический путь духовно-практического совершенствования человека, и по мере дальнейшего продвижения по нему, с позиции осмысления уже полученного мистического опыта и мистической практики, становится возможной особая – философская, научная и религиозная деятельность, качественно новая, основанная на ином духовном целостном переживании (непосредственном проживании) неведомого немистикам пласта бытия как Иной реальности.

Иначе говоря, Блаватская, будучи не философом, а мистиком, интерпретировала свои мистические постижения сначала через оптику восточных религиозно-философских идей (поскольку и ее учителя были представителями Индии и Тибета). И лишь освоив религиозно-мистические идеи брахманизма, буддизма, целого ряда малоизвестных восточных религий (например, бон), а также религиозно-философские концепции западных мыслителей, она пришла к созданию собственной теософской системы. В действительности она настаивала на том, что сама не создает ничего нового, а возрождает древнейшие религиозно-философские знания, придавая им максимально доступную форму для восприятия современными людьми [10].

В русле русского мистицизма осуществлялась на Западе деятельность выдающихся русских мистиков – Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского.

Гурджиев утверждал, что являлся носителем древней традиции Востока, призванным передать ее западной культуре. Если Блаватская в своей теософии настаивала на ее общении с индийскими и тибетскими «махатмами», то Гурджиев говорил о духовной миссии, возложенной на него представителями древней традиции под названием «хваджаган» («хваджа», или «ходжа», – святой; в мусульманстве – истинно верующий, совершивший «хадж», паломничество к святыням ислама), сыгравшей решающую роль в формировании в XII–XIV вв. двенадцати основных суфийских братств.

Исследователи гурджиевской системы находят в ней психотехнические и двигательные практики целого ряда суфийских тарикатов, индийской йоги, буддизма, тантры, древнекитайских систем и пр. [4].

Чаще всего Гурджиев называл свою систему «четвертый путь», противопоставляя его трем предыдущим путям: факира (читай: суфия), монаха (христианского подвижника) и йога (индийского аскета). Он учил своих последователей работать над своим телом, эмоциями и умом одновременно, не удаляясь при этом от обычной жизни. Также свою систему Гурджиев определял как «эзотерическое христианство», подчеркивая ее главную цель – научиться реально, самостоятельно и ответственно исполнять христианские заповеди.

Гурджиев называл себя «учителем танцев», поскольку восприятие «теоретической части» его системы было невозможно без соответствующей подготовки тела. Свою систему он именовал также «хайда-йогой», имея в виду, во-первых, усвоение и постоянную практику особых «движений» и танцев для «расширения сознания» и реального усвоения нового эмоционального опыта и интеллектуальной информации (как усвоение хатха-йоги обязательно предшествует постижению раджа-йоги). Во-вторых, система Гурджиева позволяла существенно ускорить работу на пути, по сравнению с традиционными йогическими практиками.

Безусловно, интерпретировать цельное знание гурджиевской системы в «теоретическом» плане довольно затруднительно. В каждом из возможных ракурсов – философском, религиозном, оккультно-эзотерическом, праксеологическом, педагогическом, социологическом, психологическом и т.п. – неизбежно будет потеряно «ноу-хау» системы, лежащее в ее основе.

В философском плане предтечей Гурджиева можно назвать Сократа, с его спецификой неразговорной практики. Как и Сократ, Гурджиев считал своим главным жизненным принципом – «познай самого себя», подчеркивал религиозно-нравственные аспекты своего учения (совесть – центральная категория жизненной практики [9]), настаивал на необходимости индивидуальной работы с каждым последователем, предпочитая устные и наглядные методы передачи знаний.

Недооцененными до сегодняшнего дня являются мистико-философские разработки П.Д. Успенского, соединившего теософские принципы с глубоким осмыслением духовно-практической системы Гурджиева в фундаментальных работах «В поисках чудесного», «Tertium Organum», «Новая модель Вселенной» [11–13]. Зачастую Успенского числят среди оригинальных западных психологов, а не философов, хотя в последние годы стали появляться специальные исследования философских взглядов Успенского [3].

Целый ряд мистико-философских идей Гурджиева, высказанных в аллегорической форме, не получали необходимого осмысления в рамках русской мистической философии. В значительной степени наследуя теософские идеи и организационные формы упрочения и распространения своих идей и практик, русские мистики духовно и ментально противостояли западным нерелигиозным и неозотерическим течениям [7]. При этом революционные наработки древнейших духовно-делательных систем, освоенных в учении Гурджиева, сегодня ограниченно и превратно интерпретируются в рамках современного западного эзотерицизма [8].

Осмысление мистико-философского наследия русских мистиков на Западе – насущная проблема для рассмотрения цельной и структурно-выверенной картины путей русской мистической философии как в России, так и за рубежом.

### *Выводы*

Мистико-философское творчество Соловьева и возрожденные древнейшие знания в теософии Блаватской стали основными источниками мистико-философских идей нового поколения русских мыслителей на-



чала XX в. и впоследствии развивались в условиях «русского зарубежья» или на «пересечении» западного, восточного и русского этнокультурных полей. Мистико-философские идеи были востребованы многими русскими философами, они в значительной степени определили творчество русских символистов (А. Белый, В. Иванов, М. Волошин) и были использованы в учении «Агни-йоги» Е.И. Рерих, а также своеобразно отразились в теории и художественной практике русского авангарда (В.В. Кандинский, К.С. Малевич, М.В. Матюшин). Философия русского космизма непосредственно примыкала к естественнонаучным разработкам мистико-философских проблем. Отдельным направлением русской мистической философии необходимо считать наследие школы Гурджиева и Успенского.

Русская мистическая философия должна рассматриваться и исследоваться как уникальный феномен единого русского культурного поля: одновременно и как национальное достояние, и как важнейший фактор развития мировой духовной культуры. Только такой подход, ставший общепринятым для исследования русской философии периода раскола на отечественную и зарубежную, сможет раскрыть все стороны и идейный потенциал творчества русских мистиков, чья деятельность и на родине, и в русском зарубежье обрела непреходящее общечеловеческое значение.

### Литература

#### И с с л е д о в а н и я

1. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W.J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2006.
2. Klum E. Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Wladimir Solowjews. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung. München: Sagner, 1965.
3. Lachman G. In Search of P.D. Ouspensky: The Genius in the Shadow of Gurdjieff. Quest Books, 2014.
4. Беннетт Д.Г. Свидетель, или история поиска. М.: Гаятри, 2006.
5. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. СПб.: Алетея, 2000.
6. Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – нач. XX ст. М.: Издатцентр, 1997.
7. Кравченко В.В. Русские мистики на Западе: столкновение менталитетов // Вестник МГОУ. Сер. «Философские науки». 2021. № 1. С. 97–106.
8. Кравченко В.В. Русский мистицизм как образ «Другого» для западного эзотерицизма // Вестник Тверского государственного университета. Сер. «Философия». 2020. № 3(53). С. 174–187.
9. Кравченко В.В. Совесть против морали в учении Г.И. Гурджиева // Философски науки. 1995. № 2–4. С. 44–54; № 5–6. С. 79–88.

#### И с т о ч н и к и

10. Blavatsky H.P. The Secret Doctrine: The synthesis of science, religion, and philosophy. In 3 vols. London: Theosophical Publishing Society, 1893–1895.
11. Ouspensky P.D. A New Model of the Universe Principles of the Psychological

- Method in Its Application to Problems of Science, Religion, and Art. London: Routledge, 1931.
12. *Ouspensky P.D.* In Search of the Miraculous. London: Routledge & K. Paul, 1955.
  13. *Ouspensky P.D.* Tertium Organum (The Third Organ of Thought). Rochester (N.Y.): Manas Press, 1920.
  14. *Soloviev V.* La Sophia et les autres ecrits francais / Edite et present par F. Rouleau. Lausanne: La Cite. L'Age d' Homme, 1978.
  15. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Книга, 1991.
  16. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
  17. Вехи. Из глубины / Под ред. А. Яковлева. М.: Правда, 1991.
  18. *Соловьев В.С.* Метафизика // Соловьев В.С. Собр. соч. 2-е изд. / Под ред. М.С. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 239–243.
  19. *Соловьев В.С.* Мистика // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIX (37). СПб.: Типография Брокгауз-Ефрон, 1896. С. 454–455.
  20. *Соловьев В.С.* София / Пер., пред. и примеч. А.П. Козырева // Логос. 1991. № 2. С. 171–198; 1993. № 4. С. 274–296; 1996. № 7. С. 145–167.
  21. *Соловьев В.С.* София / Пер. Т.Б. Любимовой. М.: Понард лимитед, 1996.
  22. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.

### **Kravchenko, Viktoriya V. *Russian mystical philosophy as a global cultural phenomenon***

#### *References*

1. Hanegraaff, W.J. (ed.) (2006), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, Leiden.
2. Klum, E. (1965), *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Wladimir Solowjews. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung*, Sagner, München.
3. Lachman, G. (2014), *In Search of P.D. Ouspensky: The Genius in the Shadow of Gurdjieff*, Quest Books.
4. Bennett, J.G. (2006), *The Witness, or the Story of the Search*, Gayatri, Moscow (in Russian).
5. Evlampiev, I.I. (2000), *The History of Russian Metaphysics in the 19–20 centuries. Russian Philosophy in Search of the Absolute*, in 2 parts, Aleteya, St. Petersburg (in Russian).
6. Kravchenko, V.V. (1997), *Mysticism in Russian Philosophical Thought, 19 – the beginning of 20th century*, Izdatsentr, Moscow (in Russian).
7. Kravchenko, V.V. (2021), Russian Mystics in the West: Clash of the Mentalities, *Vestnik of Moscow State Regional University. Series “Philosophical Sciences”*, no. 1, pp. 97–106 (in Russian).
8. Kravchenko, V.V. (2020), Russian Mysticism as an Image of the “Other” for the Western Esotericism, *Vestnik of Tver State University. Series “Philosophy”*, no. 3 (53), pp. 174–187 (in Russian).
9. Kravchenko, V.V. (1995), Conscience Against Morality in G.I. Gurdjieff’s Teachings, *Philosophical Sciences*, no. 2–4, pp. 44–54; no. 5–6, pp. 79–88 (in Russian).

---

ИССЛЕДОВАНИЯ  
RESEARCH

---





## К АНАЛИЗУ ТРИДЦАТИЛЕТНЕЙ ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА В ПОСТСОВЕТСКОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

*Оксана Назарова*

В статье доказывается корректность и необходимость использования термина «франковедение» для обозначения сформировавшейся в течение последних 30 лет традиции историко-философского изучения творческого наследия С.Л. Франка. Утверждается, что франковедение вполне соответствует основным критериям науки. Анализируются особенности франковедения как историко-философской науки, описывается процесс формирования и введения в научный оборот источниковедческой базы, а также эвристические модели концептуального осмысления как отдельных периодов развития философии Франка, так и самой сущности его философии. Поскольку степень эмансипации и прогресс науки находятся в прямой зависимости от разработанной научной методологии, особое внимание в статье уделяется методологическим подходам к анализу творческого наследия русского философа. Показывается, что в настоящее время исследования по франковедению представляют собой корпус взаимосвязанных и взаимодополняющих работ, в которых разрабатываются общие темы и ставятся общие задачи, а также проводится критическая рефлексия достигнутых познаний и научных гипотез. Отмечается, что становлению франковедения как науки способствовал тот факт, что в постсоветском историко-философском сообществе возникли эффективно работающие исследовательские «союзы», направленные преимущественно на изучение философии Франка. Делается вывод, что в настоящее время формируется вторая волна исследовательского интереса к философии Франка, более профессионального и специализированного.

*Ключевые слова:* С.Л. Франк, русская философия, франковедение, источниковедение, методология исследований, типологизация.

Институт персонального тренинга и консультирования, Мюнхен, Германия

The author of the article is trying to prove that it is correct and necessary to use the term "frankology" to indicate the tradition of historical and philosophical study of the creative heritage of Semyon L. Frank, which has been formed during the last 30 years in Russia and other countries. It is stated that frankology seems to meet the main criteria of science. The peculiarities of frankology as a historical-philosophical science are analyzed; the process of source study formation and introduction into science is described, as well as heuristic models of conceptual comprehension both of separate periods of Frank's philosophy development and the essence of his philosophy itself. Since the degree of emancipation and progress of science are directly related to the scientific methodology used by the researchers, special attention in the article is paid to the methodological approaches to the analysis of the creative heritage of the Russian philosopher. It is shown that at present frankology is presented as a corpus of interconnected and mutually supplementing research works in which general themes and tasks are elaborated and critical reflection of the achieved results and proposed scientific hypotheses is carried out. It is noted that the formation of frankology as a science was facilitated by the fact that in the post-Soviet historical and philosophical community there emerged a number of effectively working research "unions", aimed mainly at the study of Frank's philosophy. It is concluded that at present there is a second wave of research interest in Frank's philosophy, which is likely to be more professional and specialized. It will discover a new resource of Frank's philosophy, which will contribute to the development of frankology.

*Keywords:* S.L. Frank, Russian philosophy, frankology, source study, research methodology, typology.

В 2020 г. постсоветская история изучения философии Франка отметила свое тридцатилетие<sup>1</sup>. Термин «франковедение» уже давно никого не удивляет. Лично я полагаю, что исследование творческого наследия Семена Людвиговича было настолько плодотворным, что за тридцать лет ему удалось достичь уровня «ведения», т.е. речь можно вести о формировании *науки* о нем.

Основанием моего оптимизма является не просто многообразие и обилие исследовательской литературы, в которой на самом деле с каждым годом все сложнее становится ориентироваться<sup>2</sup>. Укрепиться в моем убеждении мне позволило знакомство с публикациями, так или иначе связанными с Франком, написанными в период с 2013 по 2020 гг. и собранными в двух электронных библиотеках – Elibrary и Киберленинке. И несмотря на то, что для меня характерно достаточно селективное проявление интереса к исследованиям Франка, поскольку я работаю в этой области уже почти двадцать лет, при подготовке этой статьи мне пришлось не просто оставить за скобками значительное число достойных работ, но в прямом смысле слова ограничиться какими-то точечными примерами, необычными подходами, которые привлекли мое внимание. Таким образом, статья будет выстроена через призму моей личной субъективности как исследователя.

### *Основные признаки науки*

Беря за основу определение науки из Большой советской энциклопедии (наука – это «специализированная *эмпирическая* и *теоретическая* деятельность, направленная на получение истинного знания [о мире или о каком-либо предмете], осуществляемая определенными методами» [62; курсив мой. – О.Н.]), следует указать на то, что франковедение состоит из двух направлений работы: это сбор и публикация новых материалов (эмпирическая составляющая) и аналитическая работа по осмыслению собранного материала (теоретическая составляющая).

### *Источниковедение*

Начну с эмпирической деятельности и хочу остановиться на особенностях формирования источниковедческой базы франковедения, оставляя при этом за скобками переиздание основных произведений философа.

Первое направление, в котором велась источниковедческая работа, – это розыск статей Франка, написанных им на немецком языке<sup>3</sup>. В 1996 г. увидел свет сборник «Русское мировоззрение», включавший в себя пере-

---

<sup>1</sup> Доклад готовился к конференции «Семен Франк – философия абсолютного реализма», которая должна была состояться в 2020 г. в рамках ежегодных «Краковских чтений», но из-за пандемии была перенесена на 2021 г. и проведена в Туле (19–22 мая 2021 г.). Статья представляет собой расширенную версию доклада.

<sup>2</sup> Я даже вижу в этом определенный негативный момент, поскольку Франк таким образом рискует превратиться в «поп-звезду» русской философии, что может негативно сказаться на качестве исследований. Да и излишняя популяризация может повлечь за собой отток интереса к его творчеству.

<sup>3</sup> Переводы франковских текстов с других языков здесь учитываться не будут.

воды тринадцати статей, которые на тот момент удалось найти. Переехав в 2002 г. в Германию, я продолжила этот почин питерских коллег. За основу разыскной работы мною была взята библиография Франка, составленная его сыном Виктором [87]. После издания сборника оставались непереуверенными около тридцати девяти статей. Почти все из них были найдены, двадцать шесть из них переведены, опубликованы и проанализированы мною. В этом же направлении несколько позже стал работать А.С. Цыганков (ИФ РАН) – как переводчик с немецкого и как исследователь<sup>1</sup>. В настоящее время своей очереди на перевод ждут несколько статей из журнала «*Liebet einander*» и рецензий [110, 111], а также статья Франка «*Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen*»<sup>2</sup>. В общей сложности это около ста страниц, не так много. Думаю, что в ближайшие два года эту работу можно закончить.

Актуальное явление современного франковедения – активизация источникововедческой работы в направлении розыска, обработки, публикации и осмысления архивных материалов. Поскольку архивы касаются того периода, когда Франк работал, уже находясь за рубежом, и в них встречается много текстов, написанных по-немецки, то можно сказать, что работа по их переводу началась сравнительно недавно и сделать предстоит еще очень много. Если сравнить современный этап работы с архивными материалами с начальным этапом, который относится к периоду «первичного насыщения рынка», когда издатели стремились как можно быстрее опубликовать найденные тексты, сопроводив их лаконичными вводными статьями, с тем чтобы удовлетворить читательский интерес, то современный этап качественно отличается от предыдущего.

Поскольку архивные материалы (может быть, за исключением писем) – это отрывочные, незаконченные тексты: дневниковые записи, заметки, или, говоря простым языком, «почеркушки», то они зачастую не воспринимаются исследователями как полноценные источники информации. Перед специалистами стоит задача снять с них клеймо маргинальности. Это станет возможным, если признать, что эти тексты манифестируют процесс эволюции творчества философа, т.е. выступают связующим звеном между различными периодами его творчества, демонстрируя развитие тех идей, которые были высказаны раньше, и «зародыши» тех, которые были развиты в последующем. Принимая это во внимание, исследователь осуществляет эволюционное расширение содержания малого текста<sup>3</sup>. В качестве иллюстрации можно указать пуб-

---

<sup>1</sup> Одно из последних его достижений – участие в переводах писем Франка к Бинсвангеру [91].

<sup>2</sup> «Взаимосвязь русского и немецкого народного духа» опубликована на немецком языке [109]. Публикации в журнале «*Eine Herde und ein Hirt*», скорее всего, можно считать утерянными. Издание было практически полностью уничтожено. Его редкие номера можно разыскать в немецких библиотеках. Номеров с публикациями Франка среди них нет.

<sup>3</sup> Интересно, что к архивным материалам, в частности к дневникам философа, найденным и опубликованным в Саратове, проявили интерес специалисты из иных областей знания, например лингвистики [7; 8; 72].

ликацию «“Первая философия” Семена Франка, или Прологомены к книге “Непостижимое” (1928–1933)» в «Исследованиях по истории русской мысли» [3].

Можно привести еще один интересный пример. В своем выступлении в Саратове в 2019 г. Г.Е. Аляев ссылается на мнение А.Д. Шмемана, согласно которому каждая строчка Франка достойна быть сохраненной и опубликованной<sup>1</sup>. Но ведь не только строчка, написанная Франком, может быть опубликована и осмыслена, но даже его автограф. В 2015 г. в «Соловьевских исследованиях» увидела свет заметка С.Н. Семенова «Автограф философа С.Л. Франка» [73]. Этот автограф был оставлен на справке, выданной А.Н. Семенову (деду автора статьи) и свидетельствовал о том, что тот «состоял действительным слушателем Историко-филологического факультета Саратовского университета» [73, с. 158], деканом которого тогда был Франк. Сохраненный семьей автограф стал побудительным мотивом для многих членов этой семьи к получению философского образования, а для правнучки получателя справки – к тому, чтобы проявить интерес к философии Франка [74].

В качестве примера расширения источниковедческой базы, а заодно и нестандартного методического подхода к исследованию такой интересной темы философской биографии Франка, как его публичная лекционная деятельность во время эмиграции, можно привести работу С.И. Михальченко «Лекционное турне С.Л. Франка по городам Латвии, Эстонии и Литвы в 1928 году» [49]. К изучению этой темы автор привлек не только прямые источники – письма Франка жене, написанные из этого турне, но и косвенные – газетные отзывы о его лекциях.

### *Методология*

Степень эмансипации науки зависит от осознания тех методов, которые в ней используются. Можно сказать, что франковскому наследию повезло – в течение тридцати лет исследователями были разработаны новые и оригинальные методы изучения его творчества [27; 43; 57; 90]. Также его идеи использовались в качестве методологической базы для исследования насущных тем и проблем, благодаря чему была осуществлена и продолжает осуществляться актуализация его творческого наследия.

Мне хочется обратить внимание на «историко-топографический метод исследования» философского наследия Франка, который анонсировал в 2015 г. Г.Е. Аляев в своей публикации «Петербургский период жизни и творчества Семена Франка» [2, с. 66]. Он исходит из того, что «рождение мысли» как «историко-философское событие» «происходит не вне пространства и времени, а имеет “привязку к местности”» [2, с. 66]. Г.Е. Аляев прошел по местам проживания Франка в Петербурге, сделал фотографии домов, в которых квартировались Франк и его семья, и составил презентацию. А в своей статье он проанализировал «встречу Философа и Города» и пришел к заключению о том, что «Франк обретает себя» и в профессиональном, и в личном плане «именно в Санкт-Петербурге» [2, с. 81].

---

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=IFnuqc366v0>.



Вполне возможно, что этим методическим подходом был вдохновлен А.М. Хамидулин, который в 2019 г. опубликовал в издании «Христианское чтение» статью под названием «Нижегородский адрес Франка» [81, с. 81]. Автор выходит при этом за рамки простой атрибуции места жительства семьи Франка в этом городе и фактически воссоздает картину его проживания в Нижнем Новгороде, обращаясь при этом к архивным материалам и также сопровождая результаты своих изысканий архивными и современными фотографиями, в том числе здания гимназии, где он учился, аптеки, на верхних этажах которой предположительно проживала его семья, и многими другими. Автор статьи – историк. Он не сопровождает свои изыскания какими-то философскими заключениями, но его подход очень напоминает тот, который в свое время использовал Г.Е. Аляев.

Если перейти от своеобразных методов к вполне традиционным, например к компаративистскому методу, то следует отметить, что компаративистика во франковедении не только получила широкое распространение, но просто поражает своим разнообразием. Даже простое перечисление сравнительно-философских штудий, в которых Франк сопоставляется как с западноевропейскими мыслителями, так и с российскими, займет очень много времени [6; 12–15; 21; 23; 25; 31; 35; 39; 41; 47; 54; 69; 76; 78; 79].

Мое внимание привлекло исследование И.В. Демина под названием «Антиномистический монодуализм Франка и традиционалистская доктрина “недвойственности”» Рене Генона, французского философа-метафизика<sup>1</sup> [22]. В основу этого исследования положены следующие методологические рассуждения: «Компаративный анализ философских текстов и учений оказывается наиболее плодотворным в тех случаях, когда речь идет о философах, с одной стороны, примерно *равных* по своему масштабу, с другой стороны, фундаментально *различных*... Семен Франк и Рене Генон – современники... В своих работах оба философа зачастую обращались к одним и тем же философским проблемам, главной из которых, несомненно, является проблема выработки и обоснования специфической методологии метафизического познания. При этом Франк и Генон идентифицировали себя с *различными*, альтернативными философскими традициями. Франк отмечал в своих работах близость... к неоплатонизму... Генон же видел свою задачу в актуализации восточных... философско-религиозных учений (главным образом, адвайты-веданты), в которых он усматривал выражение единственной “подлинной метафизики”» [22, с. 102–103].

Исследование И.В. Демина увидело свет в 2015 г. И в этом же году в Германии мною была защищена диссертация, которая также была посвящена сравнительному анализу двух метафизиков – Семена Франка и Эмериха Корета, относительно равных по своему масштабу, которые при этом не являлись современниками [89]. В основу моего исследования было положено представление о том, что философская система представляет собой

---

<sup>1</sup> Данное определение встретило возражения со стороны участников конференции. См. запись: <https://www.youtube.com/watch?v=TCNV5AxP07s&t=164s>.

синтез, с одной стороны, личного философского мировоззрения, поскольку на нее накладывает отпечаток личность ее создателя, а с другой, определенной философской парадигмы, поскольку в ней находит свое выражение тот или иной тип философского мышления<sup>1</sup>. Это означает, что в конкретной философской системе воплощаются мыслительные схемы и принципы, характерные для данного типа философского мышления и потому присутствующие у его, так сказать, «носителей» вне зависимости от того, в какую эпоху они творят. А решающую роль начинает играть факт духовного родства «первичных философских интуиций», из которых вырастает та или иная философская теория<sup>2</sup>. Соответственно, стало возможным сравнение философских концепций Франка и Корета, которые вообще не вступали во взаимодействие друг с другом. И при этом с необходимостью было обнаружено сходство в мыслительных ходах, а также установлено частичное понятийное сходство сравниваемых систем.

При подготовке статьи меня заинтересовал тот факт, что два разных методологических подхода к осуществлению сравнительного анализа Франка с метафизиками XX в. были разработаны практически в одно и то же время.

#### *Аналитика*

Если перейти ко второму направлению во франковедении – аналитической работе по осмыслению собранного материала (теоретической составляющей), то мне здесь хочется остановиться на нескольких моментах.

Первый момент – это актуализация наследия Франка. Задача истории русской философии и, в частности, франковедения состоит в том, чтобы работать не только в историко-философском модусе (поскольку существует риск уподобиться археологии или музееведению), но и стать одной из форм осуществления философии. Это может быть реализовано в том случае, когда будут продемонстрированы возможные решения насущных проблем современности с опорой на основные принципы философского мышления Франка<sup>3</sup>.

Я приведу ряд примеров. В небольшой статье «Нравственный идеал современного общества: между порядочностью и успешностью» ее авторы – А.С. Некрасова и О.С. Селиванова – проблематизируют одно из центральных понятий современного общественного сознания – «успешность», основными параметрами которого выступают «потребительство, стремление к карьерному росту, к более высоким социальным статусам» [63, с. 42], причем когда любые средства для этого хороши. Обратной стороной этой идеологии выступает, соответственно, образ неудачника.

---

<sup>1</sup> О понятии «тип мышления», рассмотренном в его национальном и философском аспекте, см., к примеру, статью Франка «Русское мировоззрение» [102].

<sup>2</sup> Понятие «первичной интуиции» Франк проясняет в статье «О философской интуиции», в которой он вслед за Бергсоном определяет интуицию как «своеобразный *опыт*, который раскрывает нам сущность бытия», и говорит о ней как об «особом источнике» философского знания [96, с. 34; курсив мой. – О.Н.].

<sup>3</sup> Этим методом пользуется, к примеру, парадигма интеркультурной философии. В применении к философии Франка данный метод используется в работах [9; 42; 82].

Авторы анализируют идеологию успешности через призму нравственного идеала современного общества, опираясь при этом на те идеи, которые были высказаны в работе Франка «Нравственный идеал и действительность» (1913), и задаются вопросом: «Если не признавать успешного человека новым нравственным идеалом эпохи, то кто может выступить в этом качестве?» [63, с. 43]. Неизвестно, была ли у авторов возможность развить свои идеи в какое-то более глубокое исследование, но сама попытка поставить под вопрос современный идеал «успешности», используя при этом идеи Франка, кажется мне весьма и весьма удачной.

Немного неожиданным может показаться утверждение М.А. Буровой, высказанное ею в статье «Виртуальная реальность и философия всеединства», согласно которому Франку (наряду с Лосским) удалось внести «достойный вклад в философию науки» [16]<sup>1</sup>. Однако знакомство с ее работой позволяет осознать, что в «исследовании той новой составляющей нашей современной жизни, которую принято называть виртуальной реальностью», может найти свое эффективное применение разработанный Франком в «Непостижимом» метод антиномистического монодуализма, который «позволяет видеть в любом логически раздельном внутреннюю слитость, трансрациональное единство тождества и различия». Исследование виртуального как особой реальности «требует уточнения ее онтологического статуса». «Гносеологическое и онтологическое различие реальности и действительности, предложенное Франком», идеально подходит для этой цели, поскольку «опирается на отношение возможности и действительности». Обращаясь к его идеям, автор приходит к заключению о том, что «виртуальное в принципе непостижимо, соединяет в себе моменты чистой возможности и необходимости, становления и неосуществления». При этом «присутствие виртуального непосредственно переживается нами». В этом состоит особенность виртуальности как реальности.

Второй момент – аналитика малых текстовых форматов и «второстепенных» тем. Любая наука развивается путем более детального погружения в исследование своего предмета. Современное франковедение вовлекает в сферу аналитической работы, кроме небольших текстов, еще и темы, не получившие в философии Франка всестороннего развития. Возникает вопрос о смысле и ценности подобных исследований. Поскольку сами темы не играют решающей роли в его философии, то вроде бы в исследовательской работе они могут быть оставлены без внимания. Однако, ссылаясь на франковский принцип, что «всякая методология основана на своеобразии предмета» [97, с. 5], а таковым для нас является творчество философа в его конкретной органической целостности, следует исходить из того, что часть в составе органического целого выступает его

---

<sup>1</sup> Подобные утверждения иногда встречаются в научной литературе. Например, В.И. Моисеев в работе «Философия неовсеединства: квантовая метафизика Абсолютного» проводит идею о том, что «русская философия всеединства», в том числе и философия Франка, который своим понятием «непостижимое по существу» подчеркивал неопределенную природу Абсолютного, «приближалась к формулировке версии логики Абсолютного, которая уже очень близка идеям квантовой метафизики» [51, с. 106].

репрезентантом. Содержание текста, в котором затрагиваются такие «второстепенные» темы, выводит исследователя на широкие просторы и открывает более значимые тематические пласты.

К такой «второстепенной» теме, которая в то же время сопровождается широким исследовательским резонансом, относится тема любви в религиозной философии Франка [17; 32; 34; 40; 46; 48; 50]. В качестве примера я хотела бы упомянуть статью О.В. Чураковой «Любовь как высшее проявление гендерного сотрудничества: союз жены и философа (Татьяна и Семен Франки)» [84]. Эта небольшая работа способна вывести на примере отношений супругов Франков к одной важной теме, которая пока не получила достойного осмысления. А именно: когда мы ведем речь о русской религиозной философии, то мы говорим о самих философах – о мужчинах, о тех, кто эту философскую традицию создавал. И практически вне нашего поля зрения остаются женщины, роль которых в становлении и «функционировании» этих мужчин как специалистов трудно переоценить, которым зачастую принадлежит также заслуга в сохранении и увековечивании трудов их мужей. И эти любовные, супружеские, семейные союзы представляют собой особую реальность, которая может стать предметом философского изучения. В этом плане, конечно, франковедение уже делает шаг вперед. На недавней конференции в Саратове (2019)<sup>1</sup>, откуда родом жена Франка, ее личности было уделено особое внимание. Она словно была выведена из тени своего мужа. Таким образом, союз Франков, как особая духовная реальность, уже становится предметом анализа современного франковедения.

Еще один пример: на последних страницах серого томика франковских работ 1990 г. под названием «Непостижимое», а точнее в примечаниях к нему, затерялся небольшой его текст под названием «Мертвые молчат», опубликованный в 1917 г. в библиотеке «Свобода и право» [94]. Подобно многим произведениям, вышедшим из-под пера молодого Франка, эта работа брала за душу своей предельной откровенностью и пронзительной стилистикой, и оставалось только удивляться тому, почему в этом сборнике она оказалась там, где оказалась.

Этот небольшой текст представляет собой не только краткие пролегомены к теме «духа народа» как сверхвременной реальности, получившей у Франка развитие в эмиграции [55; 109], поскольку он утверждает живое и преображенное присутствие почивших жертв великой войны «в глубине народного духа», в которой они «живут преображенными» и «отныне суть огромная действенная сила» [94, с. 581] и ее «резерв» [94, с. 580], но и к более широкой и острой теме, актуализированной в том числе в связи с недавним празднованием столетия революций 1917 г., – к теме ответственности за их свершение. Это наглядно демонстрирует статья В.К. Кантора<sup>2</sup> «От “молчания мертвых” к “говору винтовок”» (к

---

<sup>1</sup> «Наследие С.Л. Франка в контексте русской и европейской культуры» (Саратов, май 2019) [60].

<sup>2</sup> В.К. Кантор – один из инициаторов издания той серии Приложений к «Вопросам философии», в которой увидел свет франковский сборник 1990 г. Возможно,

позиции Семена Франка в русских революциях 1917 года)» [30], который оппонирует Франку, возлагавшему значительную долю вины на русскую интеллигенцию.

Претензии русской интеллигенции на особое положение в обществе и его духовное предводительство, равно как и ее фактическая неспособность эти претензии реализовать, – все это стало темой франковского анализа еще до эмиграции<sup>1</sup>. Его выводы известны: основные беды интеллигентского мировоззрения – оторванность от своего духовного корня, каковым для нее является русский народ, снобистское противопоставление собственной просвещенности невежеству народных масс и нигилизм, отрицающий всяческие духовные и реальные основы, – обуславливают вину интеллигенции за революцию, причем в силу ее «просвещенности», возможно, большую, нежели вина народа<sup>2</sup>. Вина интеллигенции заключается также и в небрежном отношении к слову. Слово есть высказанная идея. Однажды произнесенное, оно становится действующей силой и оказывает влияние на развитие событий в этой реальности: призывы к разрушению провоцируют разрушение<sup>3</sup>; отсутствие системы идей<sup>4</sup>, которую можно было бы противопоставить недостаткам реального мира, провоцирует бессодержательность народных бунтов; поиск Бога на ложных путях<sup>5</sup> порождает безбожие и погром церквей. А значит, теоретический нигилизм вполне способен стать нигилизмом реальным.

В.К. Кантор категорически не соглашается с выводами Франка, обвинявшего, по его выражению, интеллигенцию «в совращении народа», и замечает, что даже если «простой народ» и «остался без руководителей», то, следуя логике Франка в указанной выше статье, его «вроде бы должны были поддержать сотни тысяч мертвых и направить в верную сторону, однако случилось нечто иное» [30, с. 147]. «Русское религиозное сознание уходило из жизни народа, жизненно-творческая энергия национальной воли становилась духовно непросветленной, нравственно необузданной, превратилось в темное буйство злых страстей» [30, с. 149]. Причиной

---

именно этим объясняются «замеченность» этой небольшой работы Франка с его стороны и проявленный к ней исследовательский интерес.

<sup>1</sup> Речь в первую очередь может идти о статьях Франка в сборниках «Вехи» (1909) [107] и «Из глубины» (1918) [108].

<sup>2</sup> В статье «Религиозно-исторический смысл русской революции» Франк пишет: «Чисто конкретно-историческая ярость и разрушительность русской революции родились из глубокой, не только экономически-классовой, но именно духовно-культурной отчужденности между русскими народными массами и образованными слоями русского общества, пытавшимися насадить в России европейскую культуру и сами ею отчасти уже пропитавшимися» [101, с. 133].

<sup>3</sup> См. высказывания Франка о Бакунине и Толстом, сделанные им в статье «Религиозно-исторический смысл русской революции» [101, с. 126–127].

<sup>4</sup> О бессодержательности современного интеллигентского сознания и вытекающем отсюда бессилии в соприкосновении с реальными силами жизни Франк писал в статье «Этика нигилизма» [107].

<sup>5</sup> См. критику Франком «нового религиозного сознания» Мережковского [95] и «сектантского учения толстовства» [105].

случившейся в 1917 г. социальной катастрофы является, по мнению В.К. Кантора, «народное богоотступничество», о котором Франк осторожно высказался в «De profundis», а «полуязыческая символика мертвых как действующей в жизни силе» есть не что иное, как «мифология» [30, с. 149], которая на самом деле ничего не способна объяснить и обращение к которой определяется лишь реакцией переживания глубинного кризиса.

Возможность интеграции франковской онтологии русского народного духа в одну из наиболее востребованных проблем современной философской антропологии, культурантропологии и культурологии [28] – анализ ментальности этноса – предоставляет его небольшая работа, в которой он коснулся темы, не занимавшей центральное место в его поздней философии. Речь идет о статье «Собственность и социализм» (1925) [103], опубликованной в «Евразийском современном», в которой он дает ценностно-функциональную трактовку собственности. Это означает, что «право собственности... не есть право на свободное удовлетворение корысти, а право на свободную и прочно-интимную связь человека [хозяина и труженика] с его делом и с необходимыми ему благами» [103]. При этом это право необходимо «пронизать идеей служения, выполнением служебной функции в целостном организме народной жизни» [66, с. 52]. «Собственность должна иметь не абсолютное, а функциональное значение» [66, с. 52], что позволит сохранить равновесие централизующих (государственных) и децентрализующих (индивидуальных) сил, действующих в обществе.

Именно указание на особую общественно-правовую значимость собственности со стороны Франка позволяет внести вклад в «теоретическую разработку понятия “русский менталитет”, выявление его сущности и осмысление того, чем является русский менталитет сегодня» [18, с. 4]. Его идеи резонируют с современными общественными установками, в которых нашло свое отражение признание права на владение и распоряжение собственностью, а также помогают осмыслить и существующие противоречия, когда в обществе возникает «желание отнять и поделить чужую собственность независимо от тех форм, какими она была добыта» [45, с. 216].

Национальный менталитет принято рассматривать в первую очередь как культурный феномен: «Менталитет – это интегральная характеристика людей, живущих в конкретной культуре, с их особым способом восприятия мира, образом мыслей, иерархией жизненных ценностей, формами бытового и социального поведения... [Таким образом,] менталитет нации проявляется в ее культуре» [10, с. 3]. Франковская теория собственности дает возможность включить в определение менталитета понимание и отношение этноса к собственности<sup>1</sup>, демонстрируя при этом, что в оценке собственности продолжают сохранять свое значение «важнейшие характеристики русской ментальности», такие как «преобладание морального сознания над правовым и политическим» [10, с. 4].

---

<sup>1</sup> Даже в таком детальном исследовании понятия «русский менталитет», каким является работа А.А. Григорьевой, этот аспект представлен в недостаточном объеме [18].

По мнению исследователей, она также органично вписывается «в контекст современных споров о путях социально-экономического развития России, о необходимости усиления социальной ответственности бизнеса и государства в целом» [33, с. 116], а также в современные дискуссии касательно либерализма, поскольку Франк «отрицал существование непререкаемых прав, не сбалансированных обязанностями» [33, с. 121].

#### *Демонстрация значимости предмета исследования*

Задача науки (тем более гуманитарной) состоит в том, чтобы продемонстрировать значимость своего предмета. Результат этой работы состоит не только в реализации сравнительного анализа, благодаря которому Франк оказывается расположенным в тематически проблемном поле западноевропейской философии, но и в создании уникального интеркультурного двухмодусного способа исследования. С одной стороны, во *внешнем* понимании интеркультурности: когда в исследовании той или иной актуальной темы как равнозначные и равноавторитетные используются как идеи западных авторов, к примеру Гуссерля, Хайдеггера или Фуко, так и Франка. А с другой стороны, во *внутреннем* понимании интеркультурности: когда на страницах одного исследования осуществляется органичное объединение идей тех мыслителей, которые относятся к разным культурно-социальным периодам российской истории. Тем самым осуществляется решение актуальной задачи истории русской философии, которую можно было бы обозначить, пользуясь термином М.А. Маслина, как необходимость создания «интегральной» русской философии [44], т.е. необходимость найти основание для объединения столь разных социально-культурных явлений, как дореволюционная русская философия, философия русского зарубежья, советская и постсоветская философия. Примечательно, что в современных исследованиях при раскрытии определенной темы Франк «встречается» с философами позднего советского и постсоветского периодов, как это происходит, например, в статье М.В. Бессарабова-Гончарова «Влияние социальной среды на формирование творческого потенциала личности в обществе поздней современности» [11], где наряду с Франком упоминаются российские и советские философы П.П. Гайденко и А.Л. Никифоров (ИФ РАН), и даже со своими идеологическими оппонентами, как, например, в статье Л.Д. Расказова «Медикализация общества: философский анализ актуальных кризисных явлений» [68], в которой автор для раскрытия темы осуществляет отсылку как к идеям Франка, так и к идеям В.И. Ленина.

Еще один показатель значимости философского наследия Франка состоит в том, что его идеи оказываются востребованными в прикладных исследованиях. В этой связи вначале хотелось бы остановиться на одном негативном моменте: если просто обратить внимание на тематическую направленность статей, в которых происходит отсылка к Франку, то создается впечатление, что он постепенно рискует превратиться в «классика» наподобие «классиков» марксизма-ленинизма, высказывания которых привязываемы к любым темам. А поскольку творчество Франка полифонично, то существует реальная возможность привязать его идеи ко многим прикладным темам.

Однако можно и привести ряд удачных примеров, когда идеи Франка находят свое применение в совершенно неожиданных тематических преломлениях и происходит это достаточно успешно. Например, в правоведении: в статье «Осмысление сущности содержания адвокатуры в преддверии ее раскола в Казахстане» [67] адвокатура рассматривается в «области культуры социума» «как некая идеальная реальность», для которой характерно единство и противоборство генерирующих ее факторов, и, соответственно, речь ведется о «“монодуализме” явления адвокатуры» [67, с. 274]. Термин заимствуется в данном случае из «Непостижимого». В прикладной культурологии: в статье «Татарский застольный праздничный этикет: реконструируя традицию» [86] Е.Л. Яковлева в своей реконструкции осуществляет интересное преломление идеи «непосредственного самобытия» и «мы»-философии Франка, логика которой позволяет ей реконструировать процесс взаимодействия с Другим/Гостем в застольном ритуале татар. И даже в исследовании под названием «Нравственные, правовые и бухгалтерские аспекты регулирования качества продовольственных товаров в России» идеи Франка находят свое место. Его авторы – В.И. Натепров, М.А. Орлов, О.В. Трубицина – указывают на то, что «нравственность является внутренним регулятором отношений среди людей в сфере качества продовольственных товаров» [61, с. 29]. И в этой связи, с их точки зрения, оказывается уместным отсылка к представлению Франка о том, что внешним критерием отношения к своей мирской деятельности является тот факт, «утвердил ли человек ее на связи со своим подлинным духовным делом или нет» [61, с. 29; 93, с. 105].

Примечательно, что в качестве теоретической фундаментальной базы прикладных исследований данными авторами избираются не западные авторитеты, но Франк. И этот факт становится уже чем-то само собой разумеющимся<sup>1</sup>.

### *Междисциплинарная диффузия*

Отличительным моментом современного франковедения является подключение к нему специалистов из других областей знания. Новый феномен – это специалисты, которые изучают восточную философию. И здесь также открываются возможности для компаративных сопоставлений, в первую очередь в модусе религиозности философии Франка, суть которых варьируется от указаний на изначальное сходство идей до указания причин непонимания всего спектра нехристианских воззрений Востока.

Можно привести несколько примеров. На работу Франка «Учение о переселении душ» [106] обратили внимание Д.А. Печерская и И.М. Куликова [65] в рамках их исследовательского интереса, касающегося рецепции буддистских идей в русской философии. Авторы отмечают критический настрой Франка в отношении позитивного восприятия запад-

---

<sup>1</sup> Таким образом, дискуссии о значимости философии Франка постепенно уходят на второй план, в чем и состоит отличительная черта современного франковедения.



ным сознанием буддистского учения о переселении душ, которое понималось как «благая весть» о бессмертии, в то время как представление о победе над смертью в буддизме и христианстве имеют лишь внешнее сходство [65, с. 110].

Обнаруженное В.А. Тихоновой в статье «Единство основных принципов Бхавадгиты и русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков» «созвучие» религиозно-философских взглядов Франка и текста Бхавадгиты указывает, по ее мнению, на то, что «русские философы [и в частности Франк в своих работах “С нами Бог” и “Смысл жизни”] вывели христианскую мысль за пределы церковной догматики, внушающей чувство греховности и страха перед уподоблением человека Божественной сути Вселенной» [75, с. 160]. «Обретение [же] человеком самого себя, сопровождающееся ощущением полноты и прочности бытия, может быть осуществлено только посредством Любви, проявление которой связано с жертвой своей отъединенности и замкнутости» [75, с. 158].

А.Ф. Иванов и И.В. Фотиева в статье «От Платона – к “живой этике”»: развитие традиции метафизики всеединства» усматривают ограниченность философов всеединства, в том числе и Франка, в том, что они, вопреки гениальности многих своих прозрений, не смогли достроить свои системы непротиворечиво, поскольку «опирались на православно-религиозную доктрину», что препятствовало их «адекватному восприятию Востока – даже классических индийских или китайских философских систем и тем более переинтерпретации базовых восточных идей в уже упоминавшейся неоведанте или в теософии Е.П. Блаватской» [29, с. 49].

Возможно, экстравагантности данного заключения можно было бы избежать, если бы к исследованию религиозности Франка более интенсивно подключились специалисты, имеющие вузовское философское образование и связанные напрямую с православной церковью. Однако бросается в глаза недостаток внимания к его творчеству со стороны современного православного богословия. Мне удалось найти лишь пару публикаций – А.М. Хамидулина<sup>1</sup> «“Океаническое чувство” в философии С.Л. Франка» [80] и монахини Екатерины (Парунян)<sup>2</sup> «Аскетизм в творчестве Майстера Экхарта и С.Л. Франка» [52]. Вполне возможно, что виной тому – так называемый модернизм, в котором обвиняют представителей «русской религиозной философии», в том числе самого Франка. Поэтому значимый вклад в его осмысление как христианско-православного религиозного мыслителя<sup>3</sup> вносят ученые-исследователи, находящиеся вне православно-богословской парадигмы, а также миряне [53; 64; 85; 4; 58].

### *Концептуальное осмысление*

Как известно, простое собрание результатов единичных исследований еще не представляет собой науки и имеет «проблематичную цен-

---

<sup>1</sup> Кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии.

<sup>2</sup> Выпускница дистанционной магистратуры ИДО ПСТГУ, главный редактор сайта Ярославской митрополии.

<sup>3</sup> Разобраться в этом поможет сам Франк. См. недавно опубликованный перевод [92].

ность», если не стремиться прояснить, откуда «синтез разнородных элементов» берет основание своего единства и порядка [88, с. 257]. Сам Франк указывает на то, что «существенная задача всякой науки» есть «не простое классифицирующее описание явлений, а причинное объяснение их закономерности» [104, с. 49].

Франковедение на современном этапе своего развития стоит перед необходимостью объединения и классификации множества разнородных исследований. В этом состоит его отличительная черта. И можно с удовлетворением отметить, что сама задача перехода от эмпирического описания философии Франка к ее концептуальному осмыслению уже не просто озвучена, но и успешно решается путем осмысления ее сущности и основных этапов его эволюционного развития [5; 7; 56; 58], а также путем расширения взаимодействия между исследовательскими подходами и концепциями.

Наука становится синтетическим целым в том случае, если исследования, составляющие ее тело, существуют не в модусе рядоположенности и перекрестного цитирования, а в модусе взаимного проникновения через аналитику исследований коллег, развитие обозначенных ими тем и проблем, а также через критическое взаимодействие [1; 26; 59; 83]. Критика и дискуссии (наряду с цитированием) – это тот цемент, который связывает различные исследовательские работы и подходы. В противном случае здание науки представляло бы собой собрание рядоположенных кирпичей. Способность к критическому взаимодействию – это также показатель зрелости науки.

#### *Дополнительные признаки науки*

Знакомство с корпусом текстов, посвященных философии Франка, позволяет сделать заключение о том, что спектр субъектов исследований в рамках франковедения достаточно широк – от авторов, специализирующихся в этой области, до широкого круга научных работников, вносящих свою лепту в изучение философии Франка, а также подрастающая смена в лице аспирантов и студентов.

Формы осмысления творчества Франка включают в себя, кроме статей и монографий, диссертационных текстов или опубликованных книг, также первично-ознакомительное осмысление его наследия в виде студенческих публикаций, докладов на конференциях, разделов, посвященных его философии в учебниках и курсах по истории русской философии, интеграцию его размышлений в исследования по определенным темам. К настоящему времени сложились исследовательские группы, осуществляющие новые проекты<sup>1</sup>, включающие в себя также международную и межкультурную кооперацию. Регулярно проводятся научные конференции, посвященные его творчеству. Сформировались новые центры изучения философии Франка, среди которых хочется упомянуть Институт философии Высшей школы философии [70; 71], Институт философии СПбГУ [19; 20], Саратовский национальный исследовательский

---

<sup>1</sup> В первую очередь следует называть подготовку и издание Полного собрания сочинений С.Л. Франка [98–100].

государственный университет [60], кафедру философии и социологии АиГУ [38], КГАУ [24; 37].

Финансирование многих исследований философии Франка осуществляется в рамках предоставления грантов ведущих научных фондов как российских, так и зарубежных: РГНФ, РФФИ, Российского научного фонда, грантов Высшей школы экономики, АН Словакии [77] и пр.

### *Распространение знания*

Положительная черта философии Франка, на мой взгляд, состоит в «популярности» его философского мировоззрения, что гарантирует интерес к ней не только специалистов. Его философия, а, соответственно, и франковедческие исследования обращены к широкому кругу читателей и могут найти у него отклик. Я хочу обозначить в качестве актуальной проблемы и, соответственно, в качестве актуальной задачи необходимость сделать доступными исследования для широкого круга читателей, выходя при этом в Интернет и не только на академические площадки, но и обращаясь к обычным читателям, интересующимся русской культурой.

### *В качестве заключения*

Все, что происходило с изучением текстов Франка в постсоветский период, вполне логично: после стольких лет пребывания в спецхранах его тексты должны были быть подготовлены к изданию, чтобы они стали доступными читающей публике. Эта работа велась зачастую в спешке и сопровождалась краткими вступительными статьями. Круг специалистов, которые могли бы качественно проанализировать эти тексты, в то время еще только начинал формироваться. После издания крупных текстов наступил период переиздания и осмысления малых философских произведений – статей из русскоязычных старых изданий, которые доступны далеко не во всех библиотеках, переводов немецкоязычных статей и, наконец, архивных материалов. Эта работа имела и имеет огромное значение. В настоящее время – и здесь можно согласиться с А.Л. Доброхотовым – имеет место вторая волна интереса к философии Франка, на этот раз уже профессионального и специализированного, которая представляет собой, как было показано, не просто «повторное», «уже более плодотворное» «открытие» ресурса философии Франка [24, с. 76], но и формирование франковедения, которое отвечает всем основным признакам науки и носит заслуженно это звание.

### *Литература*

#### Исследования

1. *Аляев Г.Е.* О возможностях концептуального осмысления философии С. Франка (ответ О. Назаровой) // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі*. Полтава: АСМІ, 2014. С. 748–775.
2. *Аляев Г.Е.* Петербургский период жизни и творчества Семена Франка // *Соловьевские исследования*. 2015. Вып. 2 (46). С. 66–84.

3. *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* «Первая философия» Семена Франка, или Прологемы к книге «Непостижимое» (1928–1933) // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы / Под ред. М.А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 7–135.
4. *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Религиозный путь философа: С.Л. Франк и православие // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 82–111.
5. *Антонов К.М., Болдырева В.Н.* С.Л. Франк между Россией и Европой (по материалам конференции) // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 170–176.
6. *Апполонова Ю.С.* Проблема метода метафизического исследования // Философские дескрипты. 2017. № 18. С. 1.
7. *Аристархова О.С.* Единство идиостиля в дневнике С.Л. Франка // Аристархова О.С. Языковые особенности дневников русских философов. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2014.
8. *Аристархова О.С.* Функционирование цитаты в дневниковом тексте С.Л. Франка // Научные труды молодых ученых-филологов. Вып. X. М.: МОГУ, 2011. С. 258–264.
9. *Арпентьева М.Р.* Онтология С.Л. Франка и современное управление сложными системами // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. № 27. С. 137–153.
10. *Артемова В.Г., Филиппова Я.В.* Ментальность русского народа: традиция и эволюция // Вестник ННГУ. Серия: Социальные науки. 2008. № 2. С. 1–12.
11. *Бессарабов-Гончаров М.В.* Влияние социальной среды на формирование творческого потенциала личности в обществе поздней современности // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. Сб. ст. по матер. XXXIII междунар. науч.-практ. конф. Новосибирск: СибАК, 2014. С. 86–91.
12. *Бойко М.Е.* Проблема оправдания боли (алгодисеи) в интерпретациях П. Слотердайка и С.Л. Франка // Философия хозяйства. 2017. № 2 (110). С. 197–205.
13. *Болотова Е.А., Киселева Е.С.* Реконструкция идей Плотина в философии С.Л. Франка // Вестник Вятского государственного университета. 2017. № 4. С. 33–38.
14. *Буббайер Ф.* Русская версия христианского реализма: духовная мудрость и политика в мысли С.Л. Франка. Ч. I / Пер. с англ. Л. Колкера // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 90–102.
15. *Буббайер Ф.* Русская версия христианского реализма: духовная мудрость и политика в мысли С.Л. Франка. Ч. II / Пер. с англ. Л. Колкера // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 117–127.
16. *Бурова М.Л.* Виртуальная реальность и философия всеединства // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2018. № 1. С. 61–73.
17. *Бурханов Р.А., Юсупова Ф.Н.* Метафизика «Сердечной любви»: С.Л. Франк и И.А. Ильин // Вестник Нижневартковского государственного университета. 2014. № 1. С. 50–57.
18. *Григорьева А.А.* Русский менталитет: сущность и структура (социально-философский анализ). Автореферат дисс. ... канд. философ. наук. Томск, 2008.

19. Даренский В.Ю. Мировоззренческие основы поэтики А.С. Пушкина в анализе С. Франка // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. 2017. Т. 27. № 6. С. 922–930.
20. Даренский В.Ю. Персонологический метод С. Франка в анализе мировоззрения А.С. Пушкина // Вестник Удмуртского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2018. Т. 28. № 1. С. 5–13.
21. Демидова М.В. Индивидуальные и социальные ценности в философских учениях С. Франка, Э. Кассирера, П. Бурдьё // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. № 27. С. 206–216.
22. Демин И.В. Антиномистический монодуализм Франка и традиционалистская доктрина «недвойственности» // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 101–116.
23. Демин И.В. Проблема единства истории в философско-культурологических концепциях К. Ясперса и С.Л. Франка // Человек и культура. 2017. № 2. С. 27–40.
24. Доброхотов А.Л. Аксиомы веры и теоремы права: философия власти С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ»: философия религии и политики С.Л. Франка: Сб. научн. ст. / Сост. К.М. Антонов. М.: ПСТГУ, 2014. С. 76–87.
25. Дорохина Д.М. По ту сторону правого и левого: реконструкция политического события (С.Л. Франк, Х. Фрайер) // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2017. № 1 (7). С. 75–83.
26. Евлампиев И.И. О метафизичности и религиозности русской философии и философии С. Франка в частности (по статье О. Назаровой) // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі. Полтава: АСМІ, 2014. С. 776–791.
27. Емельянов Б.В., Русаков В.М. Методология истории философии: анализ обретенных и... потерь // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. 2006. Вып. 9. URL: <http://virlib.eunnet.net/sofia/09-2006/text/0909.html>.
28. Еромасова А.А. Ментальность русского человека как феномен национальной культуры (философско-антропологический подход). Автореферат дис. ... д-ра философ. наук. СПб., 2007.
29. Иванов А.В., Фотиева И.В. От Платона – к «живой этике»: развитие традиции метафизики всеединства // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2013. № 6. С. 40–55.
30. Кантор В.К. От «молчания мертвых» к «говору винтовок» (к позиции Семена Франка в русских революциях 1917 года) // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 142–151.
31. Киселева Е.С. «Онтологический ракурс» философских концепций С.Л. Франка и М. Хайдеггера // Социум и власть. 2013. № 4 (42). С. 20–25.
32. Королькова Е.А. Размышление С.Л. Франка о любви // Научная сессия ГУ-АП. Сборник докладов. В 3 ч. Ч. 3. СПб.: ГУАП, 2018. С. 45–48.
33. Кошарный В.П. Проблема собственности в русской религиозной философско-социологической мысли начала XX в. // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. 2019. № 1 (49). С. 116–124.
34. Краснухина Е.К. Религиозная метафизика любви С.Л. Франка // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2014. Вып. 16. С. 128–137.

35. *Кривцова С.В.* Духовность в школе: феноменологический взгляд // Российский психологический журнал. 2013. Т. 10. № 3. С. 11–21.
36. *Круглова И.Н., Круглов В.Л.* С.Л. Франк и Ж. Деррида: необходимость невозможного // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 4 (32). С. 278–286.
37. *Круглова И.Н., Наумов О.Д.* «Молчание о бытии»: мистическая традиция и деконструкция Ж. Деррида // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 2 (30). С. 97–106.
38. *Куляскина И.Ю.* С. Франк и Э. Фромм об одиночестве и его преодолении: опыт сравнительного анализа // Вестник Амурского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2016. № 72. С. 3–10.
39. *Куприянов В.А.* Трансформация философии длительности А. Бергсона в идеал-реализма С.Л. Франка // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 128–135.
40. *Ли С.М.* Франк о социально-нравственном аспекте любви // Гуманитарный вектор. 2010. № 4 (24). С. 78–82.
41. *Логина М.В.* Эстетический аспект молчания в культуре: С.Л. Франк и М. Хайдеггер // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2017. № 2. С. 186–188.
42. *Лойко А.И.* Философская психология и психологическая физиология: Почему критерии духовности С. Франка актуальны в эпоху трансгуманизма и НБИКС-концепции // Наследие С.Л. Франка в контексте русской и европейской культуры. Материалы международной научной конференции / Под ред. М.О. Орлова. Саратов: Наука, 2019. С. 66–68.
43. *Малинов А.В., Оболевич Т.* О новых методах изучения истории русской философии // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 2. С. 285–296.
44. *Маслин М.А.* История русской философии как научная дисциплина во второй половине XX – начале XXI вв. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 104–112.
45. *Медушевская Н.Ф.* Свобода права и собственность (российский контекст) // Вестник экономической безопасности. 2016. № 5. С. 213–217.
46. *Миргородский А.А.* Религия любви Семена Франка // Наука. Релігія. Суспільство. 2010. № 3. С. 32–36.
47. *Мирошниченко В.С.* Эстетическая позиция Мишеля Уэльбека в рамках современных интерпретаций философии всеединства // Социум и власть. 2015. № 5 (55). С. 132–136.
48. *Митина Н.Г.* Тема любви в русской философской утопии (Н. Бердяев, С. Франк, Д. Мережковский) // Современные исследования социальных проблем. 2018. Т. 10. № 2. С. 101–113.
49. *Михальченко С.И.* Лекционное турне С.Л. Франка по городам Латвии, Эстонии и Литвы в 1928 году // Славяноведение. 2018. № 1. С. 82–87.
50. *Можегова Ю.Н.* Проблема любви в религиозной философии С.Л. Франка // Вооружение. Технология. Безопасность. Управление. Материалы VIII Всерос-

- сийской научно-технической конференции. Ковров: ФГБОУ ВО «КГТА имени В.А. Дегтярева», 2018. С. 954–960.
51. *Моисеев В.И.* Философия неовсеединства: квантовая метафизика Абсолютного // Интегральная философия. 2016. № 6. С. 123–126.
  52. *Монахиня Екатерина (Парунян).* Аскетизм в творчестве Майстера Экхарта и С.Л. Франка. Сравнительный анализ // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 1. С. 236–239.
  53. *Монахиня Тереза (Оболевич), Аляев Г.Е.* С.Л. Франк: еврей, принявший христианство. Предисловие к публикации // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 115–123.
  54. *Моторина Л.Е.* Метафизика человеческого бытия: «непосредственное самобытие» Семена Франка и Dasein Мартина Хайдеггера // Вестник Вятского государственного университета. 2016. № 1. С. 5–9.
  55. *Назарова О.А.* Использование метода *coincidentia oppositorum* в поиске единства духовных реальностей // Вече: Ежегодник русской философии и культуры. 2019. С. 5–14.
  56. *Назарова О.* Метафизика с человеческим лицом: о философском проекте раннего Франка // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017. С. 144–166.
  57. *Назарова О.* О возможностях и перспективах преодоления стереотипов в изучении русской религиозной философии XX века // Философия в диалоге культур. Всемирный день философии (Москва – Санкт-Петербург, 16–19 ноября 2009). М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 255–261.
  58. *Назарова О.А.* Религиозность С.Л. Франка // Русский сборник: Исследования по истории России: архивные находки и источниковедение / Ред.-сост.: О.Р. Айрапетов, Ф.А. Гайда, И.В. Дубровский, М.А. Колеров, Брюс Менниг, А.Ю. Полунов. Т. XXXI. М.: Модест Колеров, 2021. С. 444–500.
  59. *Назарова О.* Семен Франк – феноменолог? Приглашение к дискуссии (Заметки о методологии историко-философского анализа русской философии XX века на примере творчества С. Л. Франка) // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі. Полтава: АСМІ, 2014. С. 698–747.
  60. Наследие С.Л. Франка в контексте русской и европейской культуры / Под ред. М.О. Орлова. Саратов: ИЦ «Наука», 2019.
  61. *Натеров В.И., Орлов М.А., Трубицина О.В.* Нравственные, правовые и бухгалтерские аспекты регулирования качества продовольственных товаров в России // Вестник Российского университета кооперации. 2013. № 2 (12). С. 28–30.
  62. Наука // Большая советская энциклопедия. URL: <https://bse.slovaronline.com/22887-NAUKA>.
  63. *Некрасова А.С., Селиванова О.С.* Нравственный идеал современного общества: между порядочностью и успешностью // Культура. Духовность. Общество. 2014. № 9. С. 42–43.
  64. *Оболевич Т., Цыганков А.С.* Философия религии С.Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 99–115.

65. *Печерская Д.А., Куликова И.М.* Проблема перевоплощения в работах Н.О. Лосского и С.Л. Франка. Основные положения // Символ науки: международный научный журнал. 2016. № 5. Ч. 3. С. 108–110.
66. *Погудина Т.В.* Проблема собственности и государства в русской философии // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2014. № 3. С. 43–54.
67. *Попов В.С., Попова И.В.* Осмысление сущности содержания адвокатуры в преддверии ее раскола в Казахстане // Пробелы в российском законодательстве. 2013. № 6. С. 271–276.
68. *Рассказов Л.Д.* Медикализация общества: философский анализ актуальных кризисных явлений // The Newman in Foreign Policy. 2016. № 33 (77). URL: <https://ru.calameo.com/read/00499735491ceae6cc89e>.
69. *Резвых Т.Н.* Семен Франк и его путь к Плотину: роль идей Фихте, Шуппе и Лотце в статье «О критическом идеализме» (1904) // Платоновские исследования. 2017. Т. 7. № 2 (7). С. 198–207.
70. *Рябушкина Т.М.* Идея «живого знания» всеединства С.Л. Франка в контексте трансцендентально-феноменологических исследований оснований сознания // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2018. Т. 18. Вып. 3. С. 47–66.
71. *Рябушкина Т.М.* Является ли сознание единственной сферой смыслообразования: размышления С.Л. Франка и позднего Э. Гуссерля // Трансцендентальный поворот в современной философии (4): трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания. Сборник тезисов международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» / Отв. ред.: С.Л. Катречко, А.А. Шиян. М.: ГАУГН–Пресс, Фонд ЦГИ, 2019. С. 142–148.
72. *Свириденко И.А.* Интробιοграфический подход в современном литературоведении: обоснование метода // Вопросы русской литературы. 2014. № 27 (84). С. 129–134.
73. *Семенов С.Н.* Автограф философа С.Л. Франка // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 158–159.
74. *Семенова Д.С.* Справка декана С.Л. Франка // Наука. Философия. Общество: материалы V Российского философского конгресса. Новосибирск: Параллель, 2009. Том 1. С. 478.
75. *Тихонова В.Л.* Единство основных принципов Бхагавадгиты и русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков // Acta orientalia voronensia: Воронежское востоковедение. Воронеж: ВГУ, 2016. С. 157–161.
76. *Фазлеева Р.Р.* К вопросу о динамике самопознания в русле идей С.Л. Франка и М. Фуко // Исследование различных направлений современной науки. Материалы XXI Международной научно-практической конференции. В 2 ч. М.: Олимп, 2017. С. 309–311.
77. *Фебер Я., Петрущійова Е.* Идея русской философии и ее обоснование (опыт чешских и словацких исследований) // Вече: Ежегодник русской философии и культуры. 2015. № 27. С. 45–55.



78. Фриауф В.А., Дуплинская Ю.М. Проблема веры и знания у С. Франка и М. Хайдеггера // Вестник развития науки и образования. 2018. № 10. С. 78–87.
79. Хаардт А. Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 4. С. 109–123.
80. Хамидулин А.М. «Океаническое чувство» в философии С.Л. Франка // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2019. № 1. С. 119–127.
81. Хамидулин А.М. Нижегородский адрес Франка // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 262–276.
82. Цыганков А.С. Духовные основания культуры постсоветского общества в свете социальной философии С.Л. Франка // Наследие С.Л. Франка в контексте русской и европейской культуры. Материалы международной научной конференции / Под ред. М.О. Орлова. Саратов: Наука, 2019. С. 105–111.
83. Цыганков А.С., Оболевич Т. Современные немецкие мыслители о творчестве С.Л. Франка: «правила игры» философской рецепции // Соловьевские исследования. 2015. № 4 (48). С. 136–147.
84. Чуракова О.В. Любовь как высшее проявление гендерного сотрудничества: союз жены и философа (Татьяна и Семен Франки) // Сила слабых: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем. Материалы Десятой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН / Отв. ред.: Н.Л. Пушкарева, Т.И. Трошина. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2017. С. 263–267.
85. Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О. Назаровой. М.: Идея-Пресс, 2012.
86. Яковлева Е.Л. Татарский застольный праздничный этикет: реконструируя традицию // Вестник Казгуки. 2018. № 1. С. 50–56.
87. Bibliographie des œuvres de Simon Frank. Établie par Vasily Frank / Sous la direction de T. Ossorguine. Introduction de René Le Senne. Paris: Institut d'études slaves, 1980.
88. Coreth E. Was ist philosophische Anthropologie? // Zeitschrift für katholische Theologie. 1969. № 91. S. 252–273.
89. Nazarova O. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München: UTZ Verlag, 2017.

#### Источники

90. Блонский П.П. Философия Плотина. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1918.
91. Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Пер. с нем. В.В. Янцева, А.С. Цыганкова. Под ред. К.М. Антонова, Г.Е. Аляева, Ф. Буббайера. М.: ПСТГУ, 2021.
92. Франк С. Догматизм и свобода в греческом православии // Русский сборник: Исследования по истории России: архивные находки и источниковедение /

- Ред.-сост.: О.Р. Айрапетов, Ф.А. Гайда, И.В. Дубровский, М.А. Колеров, Брюс Менниг, А.Ю. Полунов. Т. XXXI. М.: Модест Колеров, 2021. С. 501–531.
93. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
  94. Франк С.Л. Мертвые молчат // Франк С.Л. Непостижимое. М.: Правда, 1990. С. 577–582.
  95. Франк С.Л. О так называемом «новом религиозном сознании» // Критическое обозрение. 1909. № 1. С. 17–23.
  96. Франк С.Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. Кн. 3. С. 31–35.
  97. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922.
  98. Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 1: 1896–1902. М.: ПСТГУ, 2018.
  99. Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 2: 1903–1907. М.: ПСТГУ, 2019.
  100. Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: ПСТГУ, 2020.
  101. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин: YMCA-Press, 1924. С. 286–324.
  102. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.
  103. Франк С.Л. Собственность и социализм // Евразийский современник. 1925. Кн. 4. URL:[http://gallery.economicus.ru/cgi-bin/frame\\_rightn.pl?type=ru&links=ru/frank/works/frank\\_w1.txt&img=brief.gif&name=frank](http://gallery.economicus.ru/cgi-bin/frame_rightn.pl?type=ru&links=ru/frank/works/frank_w1.txt&img=brief.gif&name=frank).
  104. Франк С.Л. Сущность социологии // Русская мысль. 1909. Кн. 9. С. 38–53.
  105. Франк С.Л. Толстой и большевизм / Пер. с нем. А. Власкина // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 455–478.
  106. Франк С.Л. Учение о переселении душ // Переселение душ: Сборник статей. Париж: YMCA Press, 1935. С. 7–33.
  107. Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. М.: Тип. Саблина, 1909. С. 175–210.
  108. Франк С.Л. De Profundis // Из глубины. М.-Пг.: Книгоиздательство «Русская Мысль», 1918. С. 255–273.
  109. Франк С. Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2000 год / Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 2000. С. 131–164.
  110. Frank S. [Рецензия на:] Winkler Martin. Peter Jacovlevich Saadaev // Kant-Studien. 1930. Bd. XXXV. H. 2/3. S. 388–389.
  111. Frank S. [Рецензия на:] Dostojewskij und Tolstoi über Probleme des Rechts by Boris Sapir // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. 1933. Bd. 9, H. 1/2. S. 291.

**Nazarova, Oksana A. *An analysis of the history of thirty-year research on S.L. Frank's philosophy in the post-Soviet cultural space***

*References*

1. Alyaev, G.E. (2014), On the possibility of conceptual understanding of S. Frank's philosophy (Answer to O. Nazarova), in: *Istoriya filosofiji u vitchyznanyi dukhovnij kulturi*, ACMI, Poltava, pp. 748–775 (in Russian).
2. Alyaev, G.E. (2015), St. Petersburg period of Semyon Frank's life and work, *Solovyovskie Issledovaniya*, no. 2 (46), pp. 66–84 (in Russian).

3. Alyaev, G.E., & Rezvykh, T.N. (2017), "The First Philosophy" by Semyon Frank, or Prolegomena to the book "The Unreasonable" (1928–1933), in: Kolerov, M.A. (ed.), *Studies in the History of Russian Thought [13]: Yearbook for 2016–2017*, Modest Kolerov, Moscow, pp. 7–135 (in Russian).
4. Alyaev, G.E., & Rezvykh, T.N. (2018), Religious way of a philosopher: S.L. Frank and Orthodoxy, *Russko-Vizantiyskiy Vestnik*, no. 1, pp. 82–111 (in Russian).
5. Antonov, K.M., & Boldyreva, V.N. (2014), S.L. Frank between Russia and Europe (on the materials of the conference), *Voprosy Filosofii*, no. 10, pp. 170–176 (in Russian).
6. Appolonova, Yu.S. (2017), The problem of the method of metaphysical research, *Filosofskie Deskripty*, no. 18, p. 1 (in Russian).
7. Aristarkhova, O.S. (2014), The unity of idiostyle in the diary of S.L. Frank, in: Aristarkhova, O.S., *Linguistic features of diaries of Russian philosophers*, Ph.D. Thesis in Philology, Moscow (in Russian).
8. Aristarkhova, O.S. (2011), Functioning of a quotation in the diary text of S.L. Frank, in: *Scientific works of young philologists*, issue X, MOSU, Moscow, pp. 258–264 (in Russian).
9. Arpentieva, M.R. (2017), S.L. Frank's ontology and the modern management of complex systems, *Paradigma: Filosofsko-Kulturologicheskii Almanakh*, no. 27, pp. 137–153 (in Russian).
10. Artemova, V.G., & Filippova, Ya.V. (2008), Mentality of the Russian people: tradition and evolution, *Vestnik NNSU, Series: Social Sciences*, no. 2, pp. 1–12 (in Russian).
11. Bessarabov-Goncharov, M.V. (2014), Influence of social environment on formation of creative potential of personality in the late modern society, in: *Actual issues of social sciences: sociology, politology, philosophy, history*. Collected papers from the proceedings of the XXXIII international scientific and practical conference, Sib-AK, Novosibirsk, pp. 86–91 (in Russian).
12. Boyko, M.E. (2017), Problem of justification of pain (algodicea) interpreted by P. Sloterdijk and S.L. Frank, *Filosofiya Khozyaystva*, no. 2 (110), pp. 197–205 (in Russian).
13. Bolotova, E.A., & Kiseleva, E.S. (2017), Reconstruction of Plotinus' ideas in the philosophy of S.L. Frank, *Vestnik of Vyatka State University*, no. 4, pp. 33–38 (in Russian).
14. Bubbaier, F. (2016), Russian version of Christian realism: spiritual wisdom and politics in the thought of S.L. Frank, p. I, transl. from Eng. by L. Kolker, *Voprosy Filosofii*, no. 4, pp. 90–102 (in Russian).
15. Bubbaier, F. (2016), Russian version of Christian realism: spiritual wisdom and politics in the thought of S.L. Frank, p. II, transl. from Eng. by L. Kolker, *Voprosy Filosofii*, no. 5, pp. 117–127 (in Russian).
16. Burova, M.L. (2018), Virtual reality and the philosophy of vseedinstvo, *Filosofiya i Gumanitarnyye Nauki v Informatsionnom Obshchestve*, no. 1, pp. 61–73 (in Russian).
17. Burkhanov, R.A., & Yusupova, F.N. (2014), Metaphysics of "Heart Love": S.L. Frank and I.A. Ilyin, *Vestnik of Nizhnevartovsk State University*, no. 1, pp. 50–57 (in Russian).
18. Grigorieva, A.A. (2008), *Russian mentality: its essence and structure (socio-philosophical analysis)*, abstract of Ph.D. dissertation in philosophy, Tomsk (in Russian).

19. Darenskiy, V.Yu. (2017), Worldview bases of A.S. Pushkin's poetics analysed by S. Frank, *Vestnik of Udmurt University. Series: History and Philology*, vol. 27, no. 6, pp. 922–930 (in Russian).
20. Darenskiy, V.Yu. (2018), Personological method of S. Frank's method in the analysis of A.S. Pushkin's worldview, *Vestnik of Udmurt University. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy*, vol. 28, no. 1, pp. 5–13 (in Russian).
21. Demidova, M.V. (2017), Individual and social values in the philosophical teachings of S. Frank, E. Cassirer, P. Bourdieu, *Paradigma: Filosofsko-Kulturologicheskiy Almanakh*, no. 27, pp. 206–216 (in Russian).
22. Demin, I.V. (2015), Antinomistic monodualism of Frank and the traditionalist doctrine of "non-divinity", *Solovyovskie Issledovaniya*, no. 4 (48), pp. 101–116 (in Russian).
23. Demin, I.V. (2017), The problem of the unity of history in the philosophical and cultural concepts of K. Jaspers and S.L. Frank, *Chelovek i Kultura*, no. 2, pp. 27–40 (in Russian).
24. Dobrokhотов, A.L. (2014), Axioms of faith and theorems of law: S.L. Frank's philosophy of power, in: Antonov, K.M. (compl.), "The most outstanding Russian philosopher": S.L. Frank's philosophy of religion and politics: Collection of scientific articles, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, pp. 76–87 (in Russian).
25. Dorokhina, D.M. (2017), On the other side of the right and the left: reconstruction of the political event (S.L. Frank, H. Freyer), *Vestnik of RSHU. Series: Philosophy. Sociology. Art History*, no. 1 (7), pp. 75–83 (in Russian).
26. Evlampiev, I.I. (2014), On metaphysics and religiosity of Russian philosophy and S. Frank's philosophy in particular (based on an article by O. Nazarova), in: *Istoriya filosofiyi u vitchyzyvaniy dukhovniy kulturi*, ACMI, Poltava, pp. 776–791 (in Russian).
27. Yemelyanov, B.V., & Rusakov, V.M. (2006), Methodology of the history of philosophy: analysis of gains and... losses, *Sofiya: Rukopisnyy Zhurnal Obshchestva Revnitateley Russkoy Filosofii*, no. 9. URL: <http://virlib.eunnet.net/sofia/09-2006/text/0909.html> (in Russian).
28. Yeromasova, A.A. (2007), *Mentality of the Russian man as a phenomenon of national culture (philosophical and anthropological approach)*, abstract of D.Sc. dissertation in philosophy, St. Petersburg (in Russian).
29. Ivanov, A.V., & Fotieva, I.V. (2013), From Plato to "living ethics": the development of the tradition of the metaphysics of vseedinstvo, *Vestnik of Moscow University. Series 7: Philosophy*, no. 6, pp. 40–55 (in Russian).
30. Kantor, V.K. (2018), From the "silence of the dead" to the "talk of rifles" (Semyon Frank's position in the Russian revolutions of 1917), *Voprosy Filosofii*, no. 11, pp. 142–151 (in Russian).
31. Kiseleva, E.S. (2013), The "ontological perspective" of the philosophical concepts of S.L. Frank and M. Heidegger, *Sotsium i Vlast'*, no. 4 (42), pp. 20–25 (in Russian).
32. Korolkova, E.A. (2018), Reflection of S.L. Frank on love, in: *Scientific Session of SUAI. Collection of Reports*, in 3 parts, p. 3, SUAI, St. Petersburg, pp. 45–48 (in Russian).
33. Kosharny, V.P. (2019), Problem of property in Russian religious philosophical-sociological thought in the early 20th century, *Izvestiya Vysshikh Uchebnykh Zavedeniy. Povolzhskiy Region. Obshchestvennyye Nauki*, no. 1 (49), pp. 116–124 (in Russian).

34. Krasnukhina, E.K. (2014), Religious metaphysics of love by S.L. Frank, *Mysl'. Zhurnal Peterburgskogo Filosofskogo Obshchestva*, no. 16, pp. 128–137 (in Russian).
35. Krivtsova, S.V. (2013), Spirituality in school: a phenomenological view, *Rossiyskiy Psikhologicheskiy Zhurnal*, vol. 10, no. 3, pp. 11–21 (in Russian).
36. Kruglova, I.N., & Kruglov, V.L. (2015), S.L. Frank and J. Derrida: necessity of the impossible, *Vestnik of Tomsk State University. Series: Philosophy. Sociology. Politology*, no. 4 (32), pp. 278–286 (in Russian).
37. Kruglova, I.N., & Naumov, O.D. (2015), “The silence about being”: mystical tradition and J. Derrida’s deconstruction, *Vestnik of Tomsk State University. Series: Philosophy. Sociology. Politology*, no. 2 (30), pp. 97–106 (in Russian).
38. Kulyaskina, I.Yu. (2016), S. Frank and Fromm on loneliness and overcoming it: an attempt at a comparative analysis, *Vestnik of Amur State University. Series: Humanities*, no. 72, pp. 3–10 (in Russian).
39. Kupriyanov, V.A. (2016), Transformation of A. Bergson's philosophy of duration in S.L. Frank's ideal-realism, *Istoriya Filosofii*, vol. 21, no. 1, pp. 128–135 (in Russian).
40. Li, S.M. (2010), Frank on the socio-moral aspect of love, *Gumanitarnyy Vektor*, no. 4 (24), pp. 78–82 (in Russian).
41. Loginova, M.V. (2017), The aesthetic aspect of silence in culture: S.L. Frank and M. Heidegger, *Mezhdunarodnyy Zhurnal Gumanitarnykh i Yestestvennykh Nauk*, no. 2, pp. 186–188 (in Russian).
42. Loiko, A.I. (2019), Philosophical psychology and psychological physiology: Why S. Frank's criteria for spirituality are relevant in the era of transhumanism and the NBICS concept, in: Orlov, M.O. (ed.), *The legacy of S.L. Frank in the context of Russian and European culture. Proceedings of the international scientific conference*, Nauka, Saratov, pp. 66–68 (in Russian).
43. Malinov, A.V., & Obolevich, T. (2019), On new methods of studying the history of Russian philosophy, *Vestnik of St. Petersburg State University. Philosophy and Conflictology*, vol. 35, no. 2, pp. 285–296 (in Russian).
44. Maslin, M.A. (2013), History of Russian philosophy as a scientific discipline in the second half of 20 – early 21 centuries, *Vestnik of the Russian Christian Academy for the Humanities*, vol. 14, no. 2, pp. 104–112 (in Russian).
45. Medushevskaya, N.F. (2016), Freedom of law and property (Russian context), *Vestnik Ekonomicheskoy Bezopasnosti*, no. 5, pp. 213–217 (in Russian).
46. Mirgorodsky, A.A. (2010), The religion of love by Semyon Frank, *Nauka. Relihiya. Suspil'stvo*, no. 3, pp. 32–36 (in Russian).
47. Miroshnichenko, V.S. (2015), Aesthetic position of Michel Houellebecq in the context of modern interpretations of the philosophy of vseedinstvo, *Sotsium i Vlast'*, no. 5 (55), pp. 132–136 (in Russian).
48. Mitina, N.G. (2018), The theme of love in the Russian philosophical utopia (N. Berdyaev, S. Frank, D. Merezhkovsky), *Sovremennyye Issledovaniya Sotsial'nykh Problem*, vol. 10, no. 2, pp. 101–113 (in Russian).
49. Mikhilchenko, S.I. (2018), S.L. Frank's lecture tour through the cities of Latvia, Estonia and Lithuania in 1928, *Slavyanovedeniye*, no. 1, pp. 82–87 (in Russian).
50. Mozhegova, Yu.N. (2018), The problem of love in S.L. Frank's religious philosophy, in: *Arms. Technology. Safety. Management. Proceedings of the 8<sup>th</sup> All-Russian Scientific-Technical Conference*, V.A. Degtyarev KSTA, Kovrov, pp. 954–960 (in Russian).

51. Moiseev, V.I. (2016), Philosophy of neo-vseedinstvo: quantum metaphysics of the Absolute, *Integral'naya Filosofiya*, no. 6, pp. 123–126 (in Russian).
52. Nun Catherine (Parunyan) (2019), Asceticism in the works of Meister Eckhart and S.L. Frank. A comparative analysis, *Aktual'nyye Voprosy Tserkovnoy Nauki*, no. 1, pp. 236–239 (in Russian).
53. Nun Theresa (Obolevich), & Alyaev, G.E. (2019), S.L. Frank: a Jew who adopted Christianity. Preface to the publication, *Russko-Vizantiyskiy Vestnik*, no. 1 (2), pp. 115–123 (in Russian).
54. Motorina, L.E. (2016), Metaphysics of human being: Semyon Frank's "immediate selfbeing" and Martin Heidegger's Dasein, *Vestnik of Vyatka State University*, no. 1, pp. 5–9 (in Russian).
55. Nazarova, O.A. (2019), The use of the method of coincidentia oppositorum in the search for the unity of spiritual realities, *Veche: Yezhegodnik Russkoy Filosofii i Kultury – 2019*, pp. 5–14 (in Russian).
56. Nazarova, O. (2017), Metaphysics with a human face: on the philosophical project of young Frank, in: *Studies in the History of Russian Thought: Yearbook 2016–2017*, Modest Kolerov, Moscow, pp. 144–166 (in Russian).
57. Nazarova, O. (2010), On the possibilities and prospects of overcoming stereotypes in the study of Russian religious philosophy of the 20th century, in: *Philosophy in the Dialogue of Cultures. World Philosophy Day (Moscow – Saint Petersburg, November 16–19, 2009)*, Progress-Traditsiya, Moscow, pp. 255–261 (in Russian).
58. Nazarova, O.A. (2021), Religiosity of S.L. Frank, in: Ayrapetov, O.R. et al. (eds.) *Russian Collection: Studies in the History of Russia: Archival Finds and Source Study*, vol. XXXI, Modest Kolerov, Moscow, pp. 444–500 (in Russian).
59. Nazarova, O. (2014), Semyon Frank – is he a phenomenologist? Invitation to the discussion (Remarks on the methodology of historical-philosophical analysis of Russian philosophy in the 20th century by the example of S.L. Frank's works), in: *Istoriya Filosofiyi u Vitchyznyaniy Dukhovniy Kulturi*, ACMI, Poltava, pp. 698–747 (in Russian).
60. Orlov, M.O. (ed.) (2019), *The Legacy of S.L. Frank in the Context of Russian and European Culture*, Nauka, Saratov (in Russian).
61. Nateprov, V.I., Orlov, M.A., & Trubitsina, O.V. (2013), Moral, legal and accounting aspects of quality regulation of food goods in Russia, *Vestnik Rossiyskogo Universiteta Kooperatsii*, no. 2 (12), pp. 28–30 (in Russian).
62. Science, in: *The Great Soviet Encyclopedia*. URL: <https://bse.slovaronline.com/22887-NAUKA> (in Russian).
63. Nekrasova, A.S., & Selivanova, O.S. (2014), Moral ideal of modern society: between decency and success, *Kul'tura. Dukhovnost'. Obshchestvo*, no. 9, pp. 42–43 (in Russian).
64. Obolevich, T., & Tsygankov, A.S. (2017), S.L. Frank's philosophy of religion in the light of new materials, *Filosofskiy Zhurnal*, vol. 10, no. 1, pp. 99–115 (in Russian).
65. Pecherskaya, D.A., & Kulikova, I.M. (2016), The problem of reincarnation in the works of N.O. Lossky and S.L. Frank. Main points, *Simvol Nauki: Mezhdunarodnyy Nauchnyy Zhurnal*, no. 5, p. 3, pp. 108–110 (in Russian).
66. Pogudina, T.V. (2014), The problem of property and state in Russian philosophy, *Izvestiya of Tula State University. Humanities*, no. 3, pp. 43–54 (in Russian).

67. Popov, V.S., & Popova, I.V. (2013), Comprehension of the essence of the content of advocacy in anticipation of its split in Kazakhstan, *Probely v Rossiyskom Zakonodatel'stve*, no. 6, pp. 271–276 (in Russian).
68. Rasskazov, L.D. (2016), Medicalization of society: philosophical analysis of actual crisis phenomena, *The Newman in Foreign Policy*, no. 33 (77). URL: <https://ru.calameo.com/read/00499735491ceae6cc89e> (in Russian).
69. Rezvykh, T.N. (2017), Semyon Frank and his way to Plotinus: the role of ideas of Fichte, Schuppe and Lotze in the article “On Critical Idealism” (1904), *Platonovskiyye Issledovaniya*, vol. 7, no. 2 (7), pp. 198–207 (in Russian).
70. Ryabushkina, T.M. (2018), S.L. Frank's idea of “living knowledge” of vseedinstvo in the context of transcendental-phenomenological studies of the foundations of consciousness, *Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*, vol. 18, no. 3, pp. C. 47–66 (in Russian).
71. Ryabushkina, T.M. (2019), Is consciousness the only sphere of meaning formation: reflections of S.L. Frank and mature E. Husserl, in: Katrechko, S.L., & Shiyani, A.A. (eds.), *Transcendental Turn in Contemporary Philosophy (4): Transcendental Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Science, Theology and Philosophy of Consciousness. Theses from the international seminar “The Transcendental Turn in Contemporary Philosophy”*, GAUGN-Press, TGI Foundation, Moscow, pp. 142–148 (in Russian).
72. Sviridenko, I.A. (2014), Introbiographical approach in modern literary studies: justification of the method, *Voprosy Russkoy Literatury*, no. 27 (84), pp. 129–134 (in Russian).
73. Semyonov, S.N. (2015), Autograph of the philosopher S.L. Frank, *Solovyovskiyye Issledovaniya*, no. 4 (48), pp. 158–159 (in Russian).
74. Semenova, D.S. (2009), Dean S.L. Frank's note, in: *Science. Philosophy. Society: Materials of V Russian Philosophical Congress*, Parallel, Novosibirsk, vol. 1, p. 478 (in Russian).
75. Tikhonova, V.L. (2016), The unity of the basic principles of Bhagavadgita and Russian religious philosophy in the late 19th and early 20th centuries, in: *Acta Orientalia Voronensia: Voronezh Orientalism*, Voronezh State University, Voronezh, pp. 157–161 (in Russian).
76. Fazleeva, R.R. (2017), On the dynamics of self-knowledge in the course of the ideas of S.L. Frank and M. Foucault, in: *Exploration of the Various Strands of Modern Science. Materials of XXI International Scientific-Practical Conference*, in 2 parts, Olymp, Moscow, pp. 309–311 (in Russian).
77. Feber, J., & Petruciova, E. (2015), The idea of Russian philosophy and its justification (analysis of Czech and Slovak Studies), *Veche: Yezhegodnik Russkoy Filosofii i Kul'tury*, no. 27, pp. 45–55 (in Russian).
78. Friauf, V.A., & Duplinskaya, Y.M. (2018), The problem of faith and knowledge as interpreted by S. Frank and M. Heidegger, *Vestnik Razvitiya Nauki i Obrazovaniya*, no. 10, pp. 78–87 (in Russian).
79. Haardt, A. (2015), The presence of the absent: to the question of the Other in the social phenomenology of J.-P. Sartre and S.L. Frank, *Filosofskiy Zhurnal*, vol. 8, no. 4, pp. 109–123 (in Russian).
80. Khamidulin, A.M. (2019), “Oceanic sense” in S.L. Frank's philosophy, *Vestnik of Moscow University. Series 7: Philosophy*, no. 1, pp. 119–127 (in Russian).

81. Khamidulin, A.M. (2019), The address of Frank in Nizhny Novgorod, *Khristianskoye Chteniye*, no. 5, pp. 262–276 (in Russian).
82. Tsygankov, A.S. (2019), Spiritual foundations of culture of post-Soviet society in the light of S.L. Frank's social philosophy, in: Orlov, M.O. (ed.), *The Legacy of S.L. Frank in the Context of Russian and European Culture. Materials of the International Scientific Conference*, Nauka, Saratov, pp. 105–111 (in Russian).
83. Tsygankov, A.S., & Obolovich, T. (2015), Modern German thinkers about the work of S.L. Frank: “rules of the game” of philosophical reception, *Solovyovskie Issledovaniya*, no. 4 (48), pp. 136–147 (in Russian).
84. Churakova, O.V. (2017), Love as the highest manifestation of gender cooperation: the union of the wife and the philosopher (Tatyana and Semyon Franks), in: Pushkareva, N.L., & Troshina, T.I. (eds.), *The Power of the Weak: Gender Aspects of Mutual Aid and Leadership in the Past and at Present. Proceedings of the 10th International Scientific Conference of RARWH and IEA RAS*, RAS N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Moscow, pp. 263–267 (in Russian).
85. Ehlen, P. (2012), *Semyon L. Frank: Philosopher of Christian Humanism*, transl. by O. Nazarova, Ideya-Press, Moscow (in Russian).
86. Yakovleva, E.L. (2018), Tatar table holiday etiquette: reconstructing tradition, *Vestnik Kazguki*, no. 1, pp. 50–56 (in Russian).
87. Ossorguine, T. (ed.) (1980), *Bibliographie des œuvres de Simon Frank. Établie par Vasily Frank*, Institut d'Etudes Slaves, Paris.
88. Coreth, E. (1969), Was ist philosophische Anthropologie?, *Zeitschrift für katholische Theologie*, no. 91, S. 252–273.
89. Nazarova, O. (2017), *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth)*. UTZ Verlag, München.





## АНАЛИЗ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА С КИТАЙСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ\*

Цзян Хун  
Су Юйтин

Фуданьский университет, Шанхай, КНР

В статье рассматриваются наиболее важные современные исследования известных российских и китайских ученых, посвященные истории русской философии языка. Анализируются различные аспекты изучения русской философии языка: тематика, методология, форма представления результатов исследования. Авторы, опираясь на количественные методы, систематизируют работы по истории русской философии языка и обозначают те вопросы и проблемные поля, которые чаще всего попадают в центр внимания исследователей, а также те, которые все еще остаются недостаточно изученными. Делается вывод, что в настоящее время актуальным является комплексное изучение истории русской философии языка, объединяющее три основных компонента: определение «парадигмальной перспективы» (отправная точка исследования), установление «исторических фактов» (содержание исследования) и научную критику «исторического значения» лингвофилософских концепций (цель исследования). Только в результате всестороннего, систематического и многомерного изучения истории русской философии языка как в контексте выяснения ее специфики, так и в глобальном контексте можно раскрыть полную, а не фрагментарную картину всей истории русской философии языка, показать ее научное и эвристическое значение в «измерении времени».

*Ключевые слова:* история русской философии языка, лингвофилософские исследования в Китае и в России.

This article reviews the most important modern studies conducted by both Russian and Chinese scholars on the history of Russian philosophy of language. Different aspects dealt with the study of Russian philosophy of language are analyzed in the article: topics, methodology, the form of presentation of research results, etc. The authors gather statistics and use quantitative methods to systematize works on the history of Russian philosophy of language and identify those issues and problem areas that most often come to the attention of researchers, as well as those that still remain understudied. The conclusion is made that a proper comprehensive study of the history of Russian philosophy of language should combine three main components: the definition of "paradigmatic perspective" (the starting point of research), the establishment of "historical facts" (the content of research) and scientific criticism of the "historical significance" of Russian linguo-philosophical concepts (the purpose of research). The authors insist that only as a result of such a comprehensive, systematic and multi-dimensional study of the history of Russian philosophy of language, conducted both in the context of clarifying its specificity and in the global context, it is possible to reveal a complete, rather than fragmentary, picture of the entire history of Russian philosophy of language and show its scientific and heuristic significance in the "dimension of time".

*Keywords:* history of Russian philosophy of language, linguo-philosophical studies in China and Russia.

© Цзян Хун, 2022

© Су Юйтин, 2022

<https://doi.org/10.31119/phlog.2022.1.169>

---

\* Данная статья является поэтапным результатом общего проекта Национального фонда социальных наук КНР «Исследование по истории русской философии языка с точки зрения парадигмы» (Номер утверждения проекта: 17BY034).

*Введение*

Надо признаться, что в философском сообществе существуют разные мнения о значении термина «философия языка», а также об объекте и предмете, равно как и цели исследования. Что же касается русской философии языка, то можно заметить, что предмет и цели ее изучения, напротив, ясны. Их можно выразить следующим образом: философия языка – это философское мышление и теоретическое исследование природы, свойств и функций человеческого языка. В частности, это исследование соотносительности языка и мира, языка и мышления (познания), языка и логики, языка и культуры, языка и говорящего на нем человека с точки зрения сущности языка и его функций в развитии человеческого общества и культуры. Возможно, это не совсем совпадает с направлением лингвистических философских исследований в англоязычных странах, но точно отражает характерные черты исследований русской философии языка. В процессе изучения философского мышления и теоретического анализа языка, которые уже давно ведутся в науке и философии, нельзя недооценивать историю развития и эволюции философии языка в России, находящейся на стыке традиций Востока и Запада. Ее академические стили и идеологические особенности, отличные как от Запада, так и от Востока, представляют собой редкое духовное богатство в сокровищнице мировой философии языка [56]. Углубленный анализ современного состояния исследований русской философии языка, обобщение существующих достижений и выявление динамики исследований служат предпосылкой и основой для разработки истории русской философии языка.

Здесь надо сделать несколько замечаний: 1) анализируемые нами материалы должны относиться к «истории» русской философии языка; другими словами, результаты, касающиеся русской философии языка, но не связанные с «историей», не входят в рамки нашего анализа; 2) цель этой статьи – не провести исследование русской философии языка и ее истории как таковой, а разобраться в результатах ее изучения и прокомментировать современное состояние ее исследований; 3) материалы для статьи в основном были получены из Российской универсальной базы данных русского языка (<http://dlib.eastview.com>) и поиска Яндекс (<https://yandex.ru>), а также Китайской национальной инфраструктуры знаний (<http://www.cnki.net>) и поиска Байду (<https://www.baidu.com>). К настоящему времени собрано больше 350 связанных результатов. Это число может охватывать не все соответствующие результаты, но сделанные на данной основе выводы могут дать общее представление о соответствующих вопросах.

*Обобщение и анализ соответствующих научных достижений в России*

Надо сказать, что специальных исследований по истории философии языка в научных кругах России существует не так много. К настоящему времени собрано около 300 связанных результатов.

Судя по темам, затронутым в результатах, соответствующие материалы можно разделить на следующие категории:

1. *Исследования по общей истории русской философии языка.* По нашим данным, до сих пор появилась только одна крупная работа в на-

учных кругах России, которая специально посвящена всеобъемлющему исследованию истории русской философии языка – работа Н.И. Безлепкина «Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии» (2002) [9]. Она представляет исключительный интерес для анализа мыслей и взглядов российских философов и лингвистов по вопросам лингвофилософии и контексту их развития со второй половины XVIII в. до начала XX в. Эти вопросы рассматриваются с трех сторон: «язык как форма воплощения национального самосознания», «позитивизм и психологическая теория языка» и «философия русского духовного ренессанса и онтологическая теория языка». Первая часть этой работы относительно содержательная, и в ней дано подробное описание происхождения философского мышления о языке в России и связанных с ним научных споров. Однако недостатки работы также очевидны: временной промежуток описания недостаточен: работа ограничена только периодом до начала XX в., а соответствующие достижения последних ста лет (советский и постсоветский периоды), которые имеют также важное значение для развития русской философии языка, не были учтены; с содержательной стороны тема раскрыта не полностью: в работе в основном описываются истоки и предпосылки формирования русской философии языка и связанные с ней направления, такие как формализм, психолингвизм и онтология языка в религиозной философии. Тем не менее, мы не можем отрицать важную роль, которую работа Н.И. Безлепкина сыграла в изучении истории русской философии языка. Можно упомянуть еще две работы. Первая – это монография В.В. Колесова «Философия русского слова» (2002). В ней процесс формирования «концепта» как единицы менталитета рассматривается с точки зрения соотношения слова, мысли и вещи. Приводятся размышления о когнитивных паттернах и характеристиках знаков, знаний, понятий и символов в древнерусском, старорусском, современном языках и православии. Поэтому эту работу следует рассматривать не как исследование истории философии русского слова, а, скорее, как научный труд, посвященный механизму концептуализации русского слова. Вторая – это работа Ю.С. Степанова «Язык и метод. К современной философии языка» (1998). В ней анализируется ряд положений мировой философии языка на основе взаимосвязи между языком и методом, в центре внимания автора находятся некоторые теории и идеи западных ученых в трехмерном пространстве семантики, синтаксиса и прагматики, но отсутствуют систематический анализ и обзор соответствующих результатов, добытых в России.

2. *Исследования, посвященные отдельным историческим периодам или специальным темам из общей истории русской философии языка.* Соответствующие исследователи выделяют этапы или периоды развития русской философии языка или подробно останавливаются на теориях и учениях определенного этапа или периода. Например, Н.И. Безлепкин разделял историю развития философии языка в России на три основных этапа: 1) с кон. XVIII в. до нач. XIX в. – период восприятия языка как формы воплощения национального самосознания, включая осмысление проблем языка русскими философами XVIII в. и размышления о языке представителями формалистического направления в нач. XIX в.; 2) сере-

дина XIX в. – философское осмысление языка в рамках позитивистского и психологического направлений; 3) начало XX в. (период русского духовного ренессанса) – онтология языка [9]. Кроме того, В.Г. Куприянов в основном прослеживал периоды развития русской философии языка в XX в., предложенных Ю.В. Рождественским (1926–1999) [24]: период А.А. Потебни (1835–1891), период Н.Я. Марра (1864–1934) и период И.В. Сталина (1878–1953). А.П. Романенко сосредоточился на анализе и комментировании идей и характеристик философии языка советского периода, включая взгляды Е.Д. Поливанова (1891–1938) и Н.Я. Марра [38]. Работу «Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке» (1929), написанную В.Н. Волошиновым – лингвистом и философом, принадлежавшим к кругу М.М. Бахтина, также можно отнести к числу исследований советского периода [16]. В данной книге излагаются теории речевых жанров, семиотики и синтаксиса и одновременно критикуется структурализм. Автор выступает против позитивизма в науке и схематических универсальных конструкций (абстрактного объективизма), к последнему он относил структурализм Ф. Соссюра (1857–1913). К тому же, он отвергал соссюрское противопоставление «языка» и «речи», уделял особое внимание анализу жанра как средства передачи индивидуальной личности, выделял творческий аспект языка и конкретизацию языкового высказывания вслед за В. Гумбольдтом (1767–1835).

Доля результатов исследований этих периодов и концепций составляет в целом 9%. Большинство из них посвящено классической философии языка в России с кон. XIX в. до нач. XX в. и философии языка советского периода, а специальные исследования по второй половине XX в. и современным работам очень редки. Фактически многие русские философы, мыслители и лингвисты только с XVIII в., вслед за М.В. Ломоносовым начали обсуждать вопросы философии языка. Например, универсальный рационализм использует логический метод для изучения языка и рассматривает взаимосвязь между языком, мышлением и миром с логической точки зрения. Это, по существу, уже относится к категории философии языка. А во второй половине XX в. и в наши дни российские ученые также добились выдающихся успехов в исследованиях философских вопросов языка, таких как взаимосвязь между языком и миром, языком и мышлением, языком и логикой, языком и культурой, языком и человеком и т.д. Однако в доступных нам материалах соответствующих текстов явно не хватает. Очевидно, что в российских научных кругах исследования по определению этапов истории отечественной философии языка еще неполны и неравномерны.

*3. Исследования происхождения русской философии языка и ее исторических корней.* Доля результатов в этом отношении составляет в целом 4%. Например, Н.И. Безлепкин не только написал статьи о влиянии немецкого идеализма XVIII в. на формирование русской философии языка, но и дал более полный отчет о зарождении и исторических корнях русской философии языка в своей монографии «Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии» [8; 9]. Сюда входят такие важные исторические события, как публикация «Российской граммати-

ки» М.В. Ломоносова, грамматические споры о языке в нач. XIX в. между «архаистами» и «новаторами», реформы Петра I, противостояние и расхождение между западниками и славянофилами и т.д. Б.М. Гаспаров и С.М. Вараев также внесли весомый вклад в достижение этих результатов, но они только рассмотрели отдельные вопросы из вышеуказанных.

Отсюда следует вывод, что зарождение философии языка в России было тесно связано с такими факторами, как политические, философские, социальные, лингвистические и т.д. На наш взгляд, становление любого идейного течения или науки (особенно социально-гуманитарной) имеет специфические социокультурные корни, и контекст их формирования представляет собой синтез различных факторов и условий. Но, кроме того, надо подчеркнуть, что формирование какой-либо социально-гуманитарной науки преемственно связано с «традиционными» науками. Что касается истоков и происхождения русской философии языка, то она не только черпает ряд идей из религии и традиционной культуры, но и впитывает в себя идеи немецкой классической философии. Следует сказать, что это очень важно, поскольку в какой-то степени определяет путь развития и основные тенденции философии языка в России и наилучшим образом отражает ее особенности. Можно говорить о нескольких результатах, к которым приходит русская философия языка, но это предмет отдельного исследования.

4. *Изучение основных научных направлений в истории русской философии языка.* Эти исследования составляют 7% от общего числа работ по русской философии языка. Они по преимуществу сосредоточены на анализе формалистического и онтологического направлений. Например, Н.В. Скрынникова дала более полную и всестороннюю интерпретацию формалистического направления, касаясь становления теорий языка К.С. Аксакова (1817–1860) и Н.П. Некрасова (1828–1914) и развития их идей в творчествах Ф.Ф. Фортунатова (1848–1914) и А.А. Шахматова (1864–1920) [40]. А.Л. Доброхотов и А.И. Резниченко стремились максимально подчеркнуть философию имени в рамках онтологического направления в период русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. и уделяли особое внимание анализу ее корней в русской религиозной философии, рассматривая взгляды П.А. Флоренского (1882–1937), С.Н. Булгакова (1871–1944) и А.Ф. Лосева (1893–1988), а также вклад философии имени в развитие философии языка в России и во всем мире [19; 36; 37]. Н.И. Безлепкин подходил к изучению онтологической версии философии языка с точки зрения религиозной метафизики [7]. К результатам обсуждения взаимосвязи философии имени и религиозной философии относится также докторская диссертация Д.Ю. Лескина «Метафизика слова и имени в русской религиозной философии» [25]. Данную диссертацию можно назвать самой глубокой по этому вопросу. Здесь надо упомянуть В.В. Колесова, который изложил главные идеи реализма и номинализма в русской философии языка [23].

Как известно, в истории русской философии языка были различные направления, и каждое из них сформулировало свои, уникальные идеи. Они не только впитали в себя наиболее плодотворные концепции западной философии языка, но и предложили оригинальные интерпретации

философских вопросов языка. Однако следует отметить, что исследования по вышеперечисленным направлениям в основном относятся к периоду зарождения и основания философии языка, до ее оформления в самостоятельную научную дисциплину.

5. *Исследования творчества крупных представителей русской философии языка.* Анализ их ключевых произведений охватывает 71% от общего числа работ, посвященных русской лингвофилософии. Ведущее место среди них занимают исследования, посвященные А.А. Потебне и его идеям. Работа А. Белого «Мысль и язык (Философия языка А.А. Потебни)» (1910) должна быть признана наиболее полной и ранней в этой области, в ней было дано подробное изложение учения А.А. Потебни о взаимосвязи между языком и мышлением [10]. М.Г. Ярошевский обратил внимание на философско-психологическое мировоззрение А.А. Потебни и его учение о внутренней форме слова [69; 70]. В.И. Еремина обобщила идеи философии языка, эстетики и поэтики А.А. Потебни [20]. И.И. Хайруллин не только дал глубокий анализ учения о языке и поэзии в философии языка А.А. Потебни, но и провел сравнительный анализ его философских воззрений и немецкого лингвофилософа В. Гумбольдта [48; 49; 50]. Г.Р. Салимгареева в своих исследованиях продемонстрировала онтологические основания языка в учении А.А. Потебни. Сюда можно включить и работы Ф.М. Березина («К вопросу о философских основах лингвистической теории А.А. Потебни», 1974), Ф.П. Филина (1935), В.И. Харциева (1977) и др.

Второе место по количеству результатов в этом отношении занимают исследования, посвященные А.Ф. Лосеву и его философии языка. Например, Н.А. Чупахина в своей кандидатской диссертации сосредоточила внимание на диалектике имени А.Ф. Лосева с точки зрения русской религиозной лингвофилософии [62]. В.И. Постовалова опубликовала ряд работ по философии языка А.Ф. Лосева, обратив внимание на герменевтические свойства философии имени (включая ее типологические характеристики, истоки становления, основные взгляды и методы). Следует указать на следующие публикации В.И. Постоваловой: монографии «Философия имени А.Ф. Лосева и подступы к ее истолкованию» (2009), «Философия языка А.Ф. Лосева: типологический лик, генетические истоки, основные идеи и подходы» (2018), статьи «Философия имени А.Ф. Лосева как цельное знание» (1995), «Герменевтика Философии имени А.Ф. Лосева: философия языка и язык философии» (2009) и др. [31–34]. Когда речь идет об исследованиях творчества А.Ф. Лосева и других русских философов языка, то нельзя не упомянуть известного историка русского языкознания Л.А. Гоготишвили, которая опубликовала большое количество работ по данным вопросам и внесла важный вклад в изучение истории русской философии языка<sup>1</sup>.

Дальше идут исследования о таких ученых, как П.А. Флоренский, Г.Г. Шпет (1879–1937), Н.Я. Марр, М.М. Бахтин (1895–1975) и др. [12; 13; 14; 30; 35], а также относительно небольшие публикации, в которых

---

<sup>1</sup> Поскольку число ее публикаций слишком велико, то мы не будем перечислять их здесь.

рассматриваются лингвофилософские идеи М.В. Ломоносова, К.С. Аксакова, Ф.Ф. Фортунатова, И.А. Бодуэн де Куртенэ и В.С. Соловьева.

Здесь стоит упомянуть и целый ряд работ по марксистской философии языка, посвященных Н.Я. Марру, Е.Д. Поливанову, И.В. Сталину, М.М. Бахтину и др. Можно сказать, что в 1950-е гг., особенно после того, как И.В. Сталин опубликовал свою знаменитую статью «Марксизм и вопросы языкознания» (1950), в советской науке прошла дискуссия, в рамках которой критиковался марризм и восхвалялся сталинский подход к философии языка. В этой дискуссии участвовали многие ученые, в том числе и известные языковеды В.В. Виноградов (1894–1969), И.И. Мещанинов (1883–1967), А.В. Десницкая (1912–1992) и др. По итогам дискуссии вышло большое количество публикаций. К концу XX в. некоторые ученые, такие как А.П. Романенко, Ю.М. Шилков, С.В. Сухов, вновь обратились к этой дискуссии, обсуждая отношения Н.Я. Марра, И.В. Сталина и марксистской философии языка. Критикуя политический контекст полемики, они в целом признавали положительную историческую ценность высказанных в ходе дискуссии идей [31; 42; 66]. В качестве дополнения к статье И.В. Сталина можно указать на работу В.Н. Волошинова «Марксизм и философия языка» [16]. Ей, в частности, посвящены исследования В.Л. Махлина, Н.В. Рубанюк и др., которые рассматривали высказанные в ней идеи в связи со взглядами М.М. Бахтина. Особо следует упомянуть здесь известного лингвиста и историка В.М. Алпатова, который всесторонне исследовал соотношения между идеями Н.Я. Марра, И.В. Сталина, М.М. Бахтина и марксистскими философами языка, опубликовав ряд работ по данным вопросам [1–4].

Сказанное выше далеко не исчерпывает всего множества выдающихся философов, мыслителей и лингвистов, идеи которых также заслуживают тщательного изучения, потому что они играли важную роль в истории русской философии языка. Среди них – А.Н. Радищев, И.С. Рижский, А.Х. Востоков, Н.И. Греч, П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский, В.Г. Белинский, В.А. Богородицкий, Л.В. Щерба, Л.П. Якубинский, В.В. Виноградов, Р.О. Якобсон, Н.Д. Арутюнова, Ю.С. Степанов.

Следует отметить, что, помимо вышеперечисленных, некоторые работы и учебники по истории философии и истории языкознания в той или иной степени также рассматривают вопросы истории философии языка<sup>1</sup>. Что касается области философии, то в России опубликовано большое количество учебников по истории философии, но в этих работах редко затрагивается история русской философии языка, лишь вскользь упоминается о ней. Еще реже встречаются работы, в которых есть целые главы о философии языка. Исключение составляет учебник «История русской философии» (2012) под редакцией А.Ф. Замалева, подготовленный преподавателями Санкт-Петербургского государственного университета. В соответствующей главе, занимающей четырнадцать страниц, кратко излагаются три основных направления в русской лингвофилософии XIX – начала XX в.: формалистическое, психологическое и онтологическое [21]. Кроме того, в учебнике «История русской философии»

---

<sup>1</sup> Эти результаты не были включены в нашу статистику данных.

(2001) под редакцией М.А. Маслина также есть разделы, посвященные философии имени П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова [28]. В учебниках по истории языкознания главы о философии языка в России встречаются еще реже. Лишь некоторые работы посвящены отдельным вопросам истории русской философии языка. В исследовании В.В. Виноградова «Из истории изучения русского синтаксиса (от Ломоносова до Потебни и Фортунатова)» (1958), например, обсуждаются концепции философии языка М.В. Ломоносова, А.А. Потебни, Ф.Ф. Фортунатова и других ученых с синтаксической точки зрения [15]. К подобным работам относятся труды Ф.М. Березина, Т.А. Амировой, Б.А. Ольховикова и Ю.В. Рождественского, в которых изложены размышления о философии языка некоторых известных лингвистов [5; 11]. В общем, эти работы не дают целостного представления и философии языка в России.

Большая часть работ по философии языка в России представляют собой статьи. Общее количество монографий не достигает и сотни, к тому же, в основном они посвящены изучению отдельных этапов, направлений или мыслителей. Надо заметить, что история русской философии языка достойна более глубокого и систематического исследования.

Основываясь на статистике и анализе публикаций, мы можем сделать следующие выводы. Во-первых, изучение истории русской философии языка прошло длительный этап становления, который занял около столетия: с кон. XIX в. примерно до 1990 г. Во-вторых, это был медленный процесс, который мы можем охарактеризовать как восходящую тенденцию. С начала XXI в. количество исследований по русской философии языка заметно возросло, чему способствовала открытость российской науки, включившейся в процесс глобализации.

#### *Обобщение и анализ исследований русской лингвофилософии в Китае*

Исследованию русской философии языка и ее истории уделяется еще меньше внимания в Китае, чем в самой России, и даже в работах по русской философии и ее истории редко затрагивается философия языка, а если и упоминается, то вскользь. Например, такие ученые, как Цзя Цзэлинь, Бай Есинь, Чэнь Фань и Чэнь Шулинь касались лишь социально-исторического фона возникновения русской философии языка [53; 6; 64]. Здесь следует упомянуть работу профессора Ли Шандэ «Марксистская философия XX в. в Советском Союзе» (2009). В ней изложен путь развития марксистской философии в Советском Союзе и ее важные теоретические достижения в течение столетия. Одна из глав посвящена подробному обсуждению марксистской версии философии языка в XX в. и диалогическому направлению М.М. Бахтина в его отношении к советской философии языка. Схожая ситуация сложилась и в области языкознания. Например, в работах по истории русского языкознания таких ученых, как Чжи Ючан и Чжао Айго, специально и подробно не описывается история русской философии языка, а лишь даются краткие введения в философию языка некоторых лингвистов [61; 60]. Таким образом, мы можем указать только на результаты специализированных исследований по истории русской философии языка.



Во-первых, это изучение исторических предпосылок и научных источников формирования русской философии языка. Суй Жань и Чэнь Юн проанализировали исторический фон возникновения ранних версий русской философии языка и факторы ее дальнейшего развития в XIX в. Здесь речь в основном идет о грамматике М.В. Ломоносова, противостоянии «архаистов» и «новаторов», соперничестве между славянофильством и западничеством [41; 65]. Сяо Цзинъюй и Хо Хуа выявили огромную роль славянофильства в формировании русской философии языка [46; 44]. Сюй Лю и Чжан Жукуй сосредоточились на основных идейных источниках русской философии языка. Они подробно проанализировали и прокомментировали внедрение, развитие и изучение философии языка В. Гумбольдта в России [43; 58]. Цзян Хун и Ван Юньтин провели всесторонний и глубокий анализ механизма и особенностей формирования русской философии языка [54].

Во-вторых, это изучение основных направлений русской философии языка. Сяо Цзинъюй дала комплексный обзор онтологии языка в России и провела сравнение с философией языка Л. Витгенштейна, считая, что сходство здесь заключается в наличии онтологических и социальных характеристик, в то время как различия касаются методологии, откуда проистекают и все другие особенности [47]. Ху Ляньин уделяет внимание различным факторам формирования и развития формалистического направления и его основным идеям [51].

В-третьих, это исследование наследия выдающихся русских лингво-философов. Чаще всего китайские ученые обращаются к философии языка М.М. Бахтина. Например, Ян Сичан, Гун Цзюнь, Цзи Минцзюй, Цзян Хун, Сюй Ханьчэн и др. обсуждали теорию металингвистики, соотношение между значением, контекстом и намерением в философии языка М.М. Бахтина, факторы ее становления (философию времени, национальный дух России и т.д.) [67; 18; 52; 55]. Лин Цзяньхоу, Ли Шугуан, Ян Цзяньган, Пань Чжаои, Ван Юнсян и др. исследователи проанализировали марксистский характер и особенности бахтинской философии языка [27; 26; 68; 29]. По этому вопросу добился выдающихся успехов профессор Чжан Бин, который не только опубликовал ряд статей, посвященных марксистским особенностям бахтинской философии языка, но и провел всесторонний анализ работы М.М. Бахтина «Марксизм и философия языка». Следует упомянуть и об интересной монографии Сяо Цзинъюй «Металингвистика. Исследование бахтинской философии языка» (2007), в которой были показаны и проанализированы истоки бахтинской философии языка, такие как православная мысль, русская религиозная философия, неокантианство, марксизм, философия языка славянофилов, русский формализм и т.д. В работе всесторонне рассматривается теоретическое ядро бахтинской философии языка и показано ее большое значение для развития философии языка в России [45]. Кроме того, некоторые ученые обсуждали философию языка А.А. Потебни (Синь Чуаньян, Гао Гоцуй и Гао Фэньлань, Цзян Хун), К.С. Аксакова (Чэн Юнь и Цзян Хун), Г.Г. Шпета (Чжао Айго), М.В. Ломоносова (Цзян Хун и Ци Фанси) [39; 17; 57; 63; 59; 56].

Китайскими исследователями опубликовано около пятидесяти работ по интересующей нас теме. В основном это статьи. Следует признаться, что в Китае исследование русской философии языка и ее истории только началось и еще не носит систематического характера. Кроме того, в Китае историей русской философии языка в основном занимаются не философы, а лингвисты. Большинство публикаций, о которых шла речь, вышли уже в XXI в., и их число постоянно увеличивается. Стоит отметить, что китайские ученые проявляют больше интереса к западной философии языка и истории ее развития, а не к русской лингвофилософии, хотя русская философия языка имеет свою уникальную и неповторимую ценность и изучение ее истории достойно гораздо большего внимания.

*Обзор современного состояния и основных характеристик исследований истории русской философии языка*

На основании вышеизложенного можно заключить, что и в России, и в Китае уже удалось добиться определенных успехов в изучении русской философии языка, в частности, можно указать на следующие особенности и тенденции: 1) прослеживание ее истории, начиная с момента возникновения: философия языка как научная дисциплина сформировалась на Западе в 1930–1940-е гг., а русскую философию языка российские ученые рассматривают с середины XVIII в., т.е. отодвигают ее начало почти на 150 лет; 2) особое внимание уделяется фону становления и мотивации: вышеперечисленные достижения в большей или меньшей степени затрагивают условия и факторы формирования русской философии языка, что, можно сказать, является самой главной специфической чертой исследования социально-гуманитарных наук в России; 3) выявление специфических идей русской философии языка: подавляющее большинство работ посвящены философским размышлениям России о языке до 1930-х гг. (т.е. до признанного формирования мировой философии языка как науки); на наш взгляд, это делается в том числе для того, чтобы показать особенности русской философии языка и ее вклад в мировую науку; 4) сосредоточение на взглядах отдельных ученых: такие исследования составляют 71% от общего числа всех собранных работ.

Вышесказанное отражает как особенности и тенденции исследований по истории русской философии языка, так и его недостатки, которые мы можем резюмировать следующим образом: 1) число работ относительно невелико, особенно не хватает монографий, дающих систематическое и полное представление о русской лингвофилософии; 2) исследования охватывают сравнительно небольшой промежуток времени: они сосредоточены в основном на периоде становления русской философии языка в XIX в. и концепциях начала XX в., а исследований по истории философии языка второй половины XX в., особенно постсоветского периода, мало, что не позволяет дать полное описание всего пути развития русской философии языка; 3) исследование ведутся по разным аспектам: исторические периоды, течения и направления, представители, время и формы публикаций работ; 4) относительно редки исследования с точки зрения «научных парадигм» (историческое исследование такого типа означает раскрытие «исторического значения» через «исторические фак-

ты», особенность его состоит в том, что в ее основе лежит «научная идея»); что касается текущих результатов исследований, то большинство из них относятся к социологическому методу, опирающемуся на «исторические факты»; 5) отсутствует критическая система: речь идет именно об общем критическом анализе внутренней логики и научной коннотации между «парадигмами» и объективной оценкой представляемой ими методологической ценности; 6) не хватает «глобального» взгляда на историю, т.е. исследователи не рассматривают русскую философию языка в более широком контексте мировой философии языка (включая китайскую), что не позволяет им в полной мере показать уникальные достижения русской философии языка; 7) в Китае исследование русской философии языка и ее истории пока еще находится на начальном этапе, поэтому говорить о системности изучения и критической оценке нельзя.

### *Заключение*

На основе анализа исследований, проведенных ранее учеными, с учетом существующих проблем можно сделать вывод, что сейчас актуальным является комплексное изучение истории русской философии языка, объединяющее три основных компонента: «парадигмальная перспектива», «исторические факты» (научные идеи) и «историческое значение» (научная критика). Первый элемент – это отправная точка изучения, второй является ядром исследования, притом в качестве исторической периодизации исследования, а в третьем состоят цель и значение изучения. Иными словами, требуется всестороннее, системное и многомерное исследование истории русской философии языка в таких аспектах, как общая картина пути ее развития, деление на этапы, поиск новых материалов, изложение и анализ базовых идей того или иного направления и его представителей, научная оценка в глобальном контексте и т.д. Все это позволит раскрыть полную, а не частичную, систематическую, а не фрагментарную картину всей истории русской философии языка в «измерении времени».

### *Литература*

1. Алтатов В.М. Волошинов, Бахтин и лингвистика. М.: Языки славянских культур, 2005.
2. Алтатов В.М. История лингвистических учений. М.: Языки русской культуры, 1998.
3. Алтатов В.М. Книга «Марксизм и философия языка» и история языкознания // Вопросы языкознания. 1995. № 5. С. 108–126.
4. Алтатов В.М. Марризм и марксизм (заметки неисторика) // Восток. Афроазиатские общества: история и современность. 1992. № 3. С. 5–9.
5. Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.В. История языкознания. М.: Академия, 2005.
6. Бай Есинь, Чэнь Фань. Исследования аксиологии советско-российской философии науки и техники // Наука, техника и диалектика. 2005. № 6. С. 83–85. [白夜昕, 陈凡. 苏联—俄罗斯科技哲学价值论思潮研究[J]//科学技术与辩证法, 2005年第6期, 83–85页.]

7. *Безлепкии Н.И.* Онтология языка в русской религиозной метафизике // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2014. № 3. С. 43–54.
8. *Безлепкии Н.И.* Философия языка в России. СПб.: СПбГУ, 1999.
9. *Безлепкии Н.И.* Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии. СПб.: Искусство-СПб, 2002.
10. *Белый А.* Мысль и язык (Философия языка А.А. Потебни) // Логос. 1910. Кн. 2. С. 240–258.
11. *Березин Ф.М.* История русского языкознания. М.: Высшая школа, 1979.
12. *Бонецкая Н.К.* Философия языка П.А. Флоренского // *Studia Slavica Hung. Budapest.* 1986. № 32. С. 117–163.
13. *Бонецкая Н.К.* Слово в теории языка П.А. Флоренского // *Studia Slavica Hung. Budapest.* 1988. № 34. С. 9–25.
14. *Бочаров А.Б.* Риторические аспекты русской философии языка (А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин). Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб.: СПбГУ, 2000.
15. *Виноградов В.В.* Из истории изучения русского синтаксиса (от Ломоносова до Потебни и Фортунатова). М.: МГУ, 1958.
16. *Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. М.: Лабиринт, 1993.
17. *Гао Гоцуй, Гао Фэньлань.* Философия языка А.А. Потебни // Вестник иностранных языков. 2010. № 5. С. 11–15. [高国翠, 高凤兰.波铁布尼亚的语言哲学观[J] // 外语学刊, 2010年第5期, 11–15页.]
18. *Гун Цзюнь.* Истоки и направление бахтинской философии языка // Вестник Сычуаньского института иностранных языков. 2007. № 3. С. 57–61. [宫军.巴赫金语言哲学观的渊源与走向[J] // 四川外语学院学报, 2007年第3期, 57–61页.]
19. *Доброхотов А.Л.* «Философия имени» на историко-философской карте XX века. М.: МГУ, 1990.
20. *Еремина В.И.* Философия языка, эстетика и поэтика в концепции А.А.Потебни // Русская литература. 2013. № 2. С. 3–42.
21. *Замалеев А.Ф., Безлепкии Н.И., Бродский А.И., Евлампиев И.И., Малинов А.В., Осипов И.Д., Рыбас А.Е., Троицкий С.А.* История русской философии. СПб.: СПбГУ, 2012.
22. *Иванов В.В.* О лингвистических исследованиях П.А. Флоренского // Вопросы языкознания. 1988. № 6. С. 69–87.
23. *Колесов В.В.* Реализм и номинализм в русской философии языка. М.: Логос, 2007.
24. *Куприянов В.Г.* К русской философии языка. URL: <https://www.revistas.usp.br/rus/article/download/88698/91574/126024>.
25. *Лескин Д.Ю.* Метафизика слова и имени в русской религиозной философии. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.
26. *Ли Шугуан.* Марксистский взгляд М.М. Бахтина на язык // Вестник Университета Цзянсу. Серия: Общественные науки. 2006. № 2. С. 80–84. [李曙光.巴赫金的马克思主义语言观[J]//江苏大学学报(社会科学版), 2006年第2期, 80–84页.]
27. *Лин Цзяньхоу.* Лингвистическая мысль в диалогической теории М.М. Бахтина // Русский язык в Китае. 2001. № 3. С. 31–37. [凌建侯.巴赫金话语理论中的语言学思想[J] // 中国俄语教学, 2001年第3期, 31–37页.]
28. История русской философии / Отв. ред. М.А. Маслин. М.: Республика, 2001.
29. *Пань Чжаоюан, Ван Юнсян.* Теоретическое ядро марксистского взгляда М.М. Бах-

- тина на язык // Русская литература и искусство. 2012. № 4. С. 118–123. [潘兆一, 王永祥. 巴赫金马克思主义语言观的理论核心[J] // 俄罗斯文艺, 2012年第4期, 118–123页.]
30. *Портнов А.Н.* Философия языка Г.Г. Шпета: внутренняя форма, смысл, знак // Вече: Альманах русской философии и культуры. 1995. № 4. С. 20–48.
  31. *Постовалова В.И.* «Философия имени» А.Ф. Лосева и подступы к ее истолкованию. М.: Академический проект, 2009.
  32. *Постовалова В.И.* Герменевтика «Философии имени» А.Ф. Лосева (философия языка и язык философии) // Критика и семиотика. 2009. № 13. С. 141–168.
  33. *Постовалова В.И.* Философия языка А.Ф. Лосева: типологический лик, генетические истоки, основные идеи и подходы. URL: [http://www.kulichki.net/moshkow/ISF/phil23.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.kulichki.net/moshkow/ISF/phil23.txt_with-big-pictures.html).
  34. *Постовалова В.И.* Философия языка: основные подходы и парадигмы изучения (к типологии представления) // Логика, методология, философия науки. XI Международная конференция. Сборник тезисов. М.; Обнинск, 1995.
  35. *Резниченко А.И.* Густав Шпет, Павел Флоренский и «поле философии» // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 351–356.
  36. *Резниченко А.И.* Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 134–144.
  37. *Резниченко А.И.* Философия имени: онтологический аспект (о. С. Булгаков, А.Ф. Лосев). Дис. ... канд. филос. наук. М., 1997.
  38. *Романенко А.П.* Советская философия языка: Е.Д. Поливанов – Н.Я. Марр // Вопросы языкознания. 2001. № 2. С. 110–123.
  39. *Синь Чуаньян.* О концепциях языка А.А. Потебни. Чанчунь: Цзилиньский университет, 2008. [信传艳. А.А.波捷布尼亚的语言观[D].吉林大学, 2008.]
  40. *Скрынникова Н.В.* Философия языка в России начала 20 века. Владивосток: Российская таможенная акад., Владивостокский фил., 2007.
  41. *Суй Жань.* Становление и развитие ранней русской философии языка // Русский язык в Китае. 2006. № 1. С. 2–7. [隋然. 俄罗斯早期语言哲学的形成与发展[J]//中国俄语教学, 2006年第1期, 2–7页.]
  42. *Сухов С.В.* Новое учение о языке Н.Я. Марра как историко-лингвистическое явление // Вестник РУДН. Серия: Лингвистика. 2009. № 4. С. 5–13.
  43. *Суй Лю.* О концепции внутренней формы языка В. Гумбольдта в лингвистической философии России. Пекин: Столичный педагогический ун-т, 2011. [徐柳. 洪堡特语言内部形式理论在俄罗斯语言哲学中的解读[D]. 北京: 首都师范大学, 2011.]
  44. *Сяо Цзиньюй, Хо Хуа.* Онтологическое направление в истории русской философии языка // Исследования России. 2007. № 2. С. 89–92. [萧净宇, 霍花. 俄国“语言哲学史上的语言本体论流派”[J] // 俄罗斯研究, 2007年第2期, 89–92页.]
  45. *Сяо Цзиньюй.* Металингвистика. Исследования философии языка М.М. Бахтина. Шанхай: Шанхайское народное изд-во, 2007. [萧净宇. 超越语言学—巴赫金语言哲学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2007.]
  46. *Сяо Цзиньюй.* Славянофильство и развитие русской философии языка // Русская литература и искусство. 2006. № 2. С. 75–79. [萧净宇. 斯拉夫派与俄罗斯语言哲学的发展[J] // 俄罗斯文艺, 2006年第2期, 75–79页.]

47. *Сяо Цзинъюй*. Сравнение философии имени – онтологического направления языка России – и Л. Витгенштейна // Научные круги. 2010. № 2. С. 70–75. [萧净宇. 称名哲学比较 – 俄国语言本体论流派与维特根斯坦[J] // 学术界, 2010年第2期, 70–75页.]
48. *Хайруллин И.И.* Связь фольклористической концепции А.А. Потебни с учением В. Гумбольдта // Философская компаративистика как видение мира: Материалы межвузовской конференции, ноябрь 2006 г. СПб.: Геликон Плюс, 2007. С. 133–139.
49. *Хайруллин И.И.* Язык как социальный феномен в концепциях В. фон Гумбольдта и А.А. Потебни // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2007. № 3. С. 468–472.
50. *Хайруллин И.И.* Язык, поэзия и воображение в философии языка А.А. Потебни // Философская компаративистика как видение мира: Материалы межвузовской конференции, ноябрь 2006 г. СПб.: Геликон Плюс, 2007. С. 125–132.
51. *Ху Ляньин*. Становление и развитие формалистического направления русской философии языка. Пекин: Столичный педагогический ун-т, 2008. [胡连影. 俄国语言哲学形式主义流派的形成和发展[D]. 北京: 首都师范大学, 2008.]
52. *Цзи Минцзюй*. Славянско-философская сущность металингвистики М.М. Бахтина // Вестник иностранных языков. 2011. № 4. С. 91–95. [季明举. 巴赫金超语言学的斯拉夫主义哲学实质[J] // 外语学刊, 2011年第4期, 91–95页.]
53. *Цзя Цзэлинь*. Русская и советская философия 20 века // Социальные науки за рубежом. 1999. № 4. С. 4–11. [贾泽林. 20世纪与苏俄哲学[J] // 国外社会科学, 1999年第4期, 4–11页.]
54. *Цзян Хун, Ван Юньтин*. Механизм и особенности формирования русской философии языка // Вестник Цзилиньского педагогического университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2021. № 49(02). С. 88–94. [姜宏, 王云婷. 俄罗斯语言哲学的形成机理及特点[J] // 吉林师范大学学报(人文社会科学版), 2021年第49(02)期, 88–94页.]
55. *Цзян Хун, Сюй Ханьчэн*. Металингвистика М.М. Бахтина и её обзор // Изучение иностранных языков. 2021. № 38(06). С. 21–27. [姜宏, 许汉成. 巴赫金的超语言学理论及其评介[J] // 外语研究, 2021年第38(06)期, 21–27页.]
56. *Цзян Хун, Ци Фанси*. М.В. Ломоносов в истории русской философии языка // Фронт социальных наук. 2018. № 9. С. 261–265. [姜宏, 齐芳溪. 俄罗斯语言哲学史中的罗蒙诺索夫[J] // 社会科学战线, 2018年第9期, 261–265页.]
57. *Цзян Хун*. А.А. Потебня в истории философии языка в России // Русский язык в Китае. 2020. № 39(01). С. 1–9. [姜宏. 俄罗斯语言哲学史中的波捷布尼亚[J] // 中国俄语教学, 2020年第39(01)期, 1–9页.]
58. *Чжан Жукуй*. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства в поле зрения научного круга России. Пекин: Столичный педагогический уни-т, 2013. [张如奎. 俄罗斯学界视野中的新洪堡特语言哲学思想研究[M]. 北京: 师范大学出版社, 2013.]
59. *Чжао Айго*. Обзор идей «герменевтической семиотики» Г.Г. Шпета // Русская литература и искусство. 2019. № 1. С. 121–128. [赵爱国. 施佩特的“阐释符号学”思想评略[J] // 俄罗斯文艺, 2019年第1期, 121–128页.]
60. *Чжао Айго*. Столетняя эволюция парадигм исследования семиотики в России.

- Пекин: Пекинский ун-т, 2021. [赵爱国.俄罗斯符号学研究范式的百年流变[M].北京:北京大学出版社, 2021.]
61. Чжи Ючан. Общая история русского языкознания. Шанхай: Шанхайское изд-во по обучению иностранным языкам, 2009. [赵昌俄罗斯语言学通史[M].上海:上海外语教育出版社, 2009.]
  62. Чупахина Н.А. Диалектика имени А.Ф. Лосева в контексте русской религиозной лингвофилософии. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб.: СПбГУ, 2007.
  63. Чэн Юнь, Цзян Хун. Философия языка К.С. Аксакова: формирование, идеи, обзор // Русский язык в Китае. 2022. № 41(01). С. 11–18. [程芸,姜宏.阿克萨科夫的语言哲学:形成学说评述[J]//中国俄语教学, 2022年第41(01)期, 11–18页.]
  64. Чэнь Шулин. Обзор исследований русской философии культуры // Философские разработки. 2010. № 9. С. 29–33. [陈树林.俄国文化哲学研究概观[J]//哲学动态, 2010年第9期, 29–33页.]
  65. Чэнь Юн. Исторические взгляды на развитие русской философии языка // Вестник Института иностранных языков при НОАК. 2015. № 6. С. 29–36. [陈勇.俄罗斯语言哲学发展史观[J]//解放军外国语学院学报, 2015年第6期, 29–36页.]
  66. Шилков Ю.М. Яфетическая философия языка Н.Я. Марра // Вече. Альманах русской философии и культуры. 2004. № 16. С. 72–82.
  67. Ян Сичан. Анализ философии языка М.М. Бахтина // Вестник Института иностранных языков при НОАК. 1999. № 2. С. 11–15. [杨喜昌.巴赫金语言哲学思想分析[J]//解放军外国语学院学报, 1999年第2期, 11–15页.]
  68. Ян Цзяньган. Диалог между формализмом и марксизмом – позиция, метод и значение научных исследований М.М. Бахтина // Литературное обозрение. 2009. № 3. С. 64–69. [杨建刚.在形式主义与马克思主义之间对话—巴赫金学术研究的立场、方法与意义[J]//文学评论, 2009年第3期, 64–69页.]
  69. Ярошевский М.Г. Понятие внутренней формы слова у Потебни // Известия Академии наук СССР. Серия: Литература и язык. 1946. № 5. С. 395–399.
  70. Ярошевский М.Г. Философско-психологические воззрения А.А. Потебни // Известия Академии наук СССР. Серия: История и философия. 1946. № 2. С. 145–158.

**Jiang, Hong & Su, Yuting. *Analysis of the current state of research on the history of Russian philosophy of language from a Chinese perspective***

*References*

1. Alpatov, V.M. (2005), *Voloshinov, Bakhtin and Linguistics*, Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow (in Russian).
2. Alpatov, V.M. (1998), *History of Linguistic Studies*, Yazyki russkoy kul'tury, Moscow (in Russian).
3. Alpatov, V.M. (1995), The Book “Marxism and the Philosophy of Language” and the History of Linguistics, *Voprosy Yazykoznanija*, no. 5, pp. 108–126 (in Russian).
4. Alpatov, V.M. (1992), Marrism and Marxism (notes of a non-historian), *Vostok. Afro-aziatskiye obshchestva: istoriya i sovremennost'*, no. 3, pp. 5–9 (in Russian).
5. Amirova, T.A., Olkhovikov, B.A., & Rozhdestvenskiy, Yu.V. (2005), *History of Linguistics*, Academia, Moscow (in Russian).

6. Bay, Esin', & Chen', Fan'. (2005), Studies of the axiology of the Soviet-Russian philosophy of science and technology, *Science, Technology, and Dialectic*, no. 6, pp. 83–85 (in Chinese).
7. Bezlepkin, N.I. (2014), Ontology of language in Russian religious metaphysics, *Vestnik of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology*, no. 3, pp. 43–54 (in Russian).
8. Bezlepkin, N.I. (1999), *Philosophy of Language in Russia*, St Petersburg University, St. Petersburg (in Russian).
9. Bezlepkin, N.I. (2002), *Philosophy of Language in Russia: To the History of Russian Linguistic Philosophy*, Iskustvo-SPb, St. Petersburg (in Russian).
10. Belyy, A. (1910), Thought and language (A.A. Potebnya's philosophy of language), *Logos*, no. 2, pp. 240–258 (in Russian).
11. Berezin, F.M. (1979), *History of Russian Linguistics*, Vysshaya shkola, Moscow (in Russian).
12. Bonetskaya, N.K. (1986), P.A. Florensky's philosophy of language, *Studia Slavica Hung. Budapest*, no. 32, pp. 117–163 (in Russian).
13. Boneckaya, N.K. (1988), The word in P.A. Florensky's theory of language, *Studia Slavica Hung. Budapest*, no. 34, pp. 9–25 (in Russian).
14. Bocharov, A.B. (2000), *Rhetorical Aspects of Russian Philosophy of Language (A.F. Losev, M.M. Bakhtin)*, Abstract of Ph.D. dissertation, St. Petersburg State University, St. Petersburg (in Russian).
15. Vinogradov, V.V. (1958), *From the History of the Study of Russian Syntax (From Lomonosov to Potebnya and Fortunatov)*, Moscow State University, Moscow (in Russian).
16. Voloshinov, V.N. (1993), *Marxism and the Philosophy of Language. The Main Problems of the Sociological Method in the Science of Language*, Labirint, Moscow (in Russian).
17. Gao, Gotsuy, & Gao, Fen'lan' (2010), A.A. Potebnya's philosophy of language, *Foreign Languages Bulletin*, no. 5, pp. 11–15 (in Chinese).
18. Gun, Czyun' (2007), Origins and direction of Bakhtin's philosophy of language, *Bulletin of the Sichuan Institute of Foreign Languages*, no. 3, pp. 57–61 (in Chinese).
19. Dobrokhotov, A.L. (1990), "Philosophy of Name" on the Historical and Philosophical Map of the 20th Century, Moscow State University, Moscow (in Russian).
20. Eremina, V.I. (2013), Philosophy of language, aesthetics and poetics in the concept of A.A. Potebnya, *Russkaya literatura*, no. 2, pp. 3–42 (in Russian).
21. Zamaleev, A.F., Bezlepkin, N.I., Brodsky, A.I., Evlampiev, I.I., Malinov, A.V., Osipov, I.D., Rybas, A.E., & Troitsky, S.A. (2012), *History of Russian Philosophy*, St. Petersburg State University, St. Petersburg (in Russian).
22. Ivanov, V.V. (1988), On the linguistic studies of P.A. Florensky, *Voprosy yazykoznaniiya*, no. 6, pp. 69–87 (in Russian).
23. Kolesov, V.V. (2007), *Realism and Nominalism in Russian Philosophy of Language*, Logos, Moscow (in Russian).
24. Kupriyanov, V.G. (2018), *To the Russian Philosophy of Language*, URL: <https://www.revistas.usp.br/rus/article/download/88698/91574/126024> (in Russian).
25. Leskin, D.Yu. (2008), *Metaphysics of Word and Name in Russian Religious Philosophy*, Oleg Abyshko Publishing House, St. Petersburg (in Russian).
26. Li, Shuguan (2006), M.M. Bakhtin's Marxist view of language, *Bulletin of Jiangsu University (Social Science Publication)*, no. 2, pp. 80–84 (in Chinese).



27. Lin, Czyan'hou (2001), Linguistic thought in M.M. Bakhtin's dialogical theory, *The Russian Language in China*, no. 3, pp. 31–37 (in Chinese).
28. Maslin, M.A. (ed.) (2001), *History of Russian Philosophy*, Respublika, Moscow (in Russian).
29. Pan', Chzhaoui, & Van, Yunsyan (2012), The theoretical core of M.M. Bakhtin's Marxist view of language, *Russian Literature and Art*, no. 4, pp. 118–123 (in Chinese).
30. Portnov, A.N. (1995), G.G. Shpet's philosophy of language: inner form, meaning, sign, *Veche: Al'manakh russkoy filosofii i kul'tury*, no. 4, pp. 20–48 (in Russian).
31. Postovalova, V.I. (2009), A.F. Losev's "Philosophy of Name" and Approaches to Its Interpretation, Akademicheskii proekt, Moscow (in Russian).
32. Postovalova, V.I. (2009), Hermeneutics of A.F. Losev's "Philosophy of Name" (philosophy of language and the language of philosophy), *Criticism and Semiotics*, no. 13, pp. 141–168 (in Russian).
33. Postovalova, V.I. (2018), A.F. Losev's Philosophy of Language: Typological Image, Genetic Origins, Main Ideas and Approaches, URL: [http://www.kulichki.net/moshkow/ISF/phil23.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.kulichki.net/moshkow/ISF/phil23.txt_with-big-pictures.html) (in Russian).
34. Postovalova, V.I. (1995), Philosophy of language: main approaches and paradigms of study (to the typology of representation), in: *Logic, Methodology, and Philosophy of Science. XI International Conference. Collected Abstracts*, Moscow, Obninsk (in Russian).
35. Reznichenko, A.I. (2006), Gustav Shpet, Pavel Florensky and the "field of philosophy", in: *Gustav Shpet and the Modern Philosophy of Humanitarian Knowledge*, Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, pp. 351–356 (in Russian).
36. Reznichenko, A.I. (2004), The category of Name and variants of ontology: Bulgakov, Florovsky, Losev, *Voprosy Filosofii*, no. 8, pp. 134–144 (in Russian).
37. Reznichenko, A.I. (1997), *Philosophy of Name: Ontological Aspect (Fr. S. Bulgakov, A.F. Losev)*, Ph.D. Thesis in Philosophy, Moscow (in Russian).
38. Romanenko, A.P. (2001), Soviet philosophy of language: E.D. Polivanov – N.Ya. Marr, *Voprosy Yazykoznaniiya*, no. 2, pp. 110–123 (in Russian).
39. Sin', Chuan'yan (2008), *On the Concepts of Language by A.A. Potebnya*, Jilin University, Changchun (in Chinese).
40. Skrynnikova, N.V. (2007), *Philosophy of Language in Russia at the Beginning of the 20th century*, Russian Customs Academy, Vladivostok branch, Vladivostok (in Russian).
41. Suy, Zhan' (2006), Formation and development of early Russian philosophy of language, *Russian Language in China*, no. 1, pp. 2–7 (in Chinese).
42. Sukhov, S.V. (2009), N.Ya. Marr's new doctrine of language as a historical and linguistic phenomenon, *Vestnik of Peoples' Friendship University of Russia. Series: Linguistics*, no. 4, pp. 5–13 (in Russian).
43. Syuy, Lyu (2011), *On the Concept of the Internal Form of the Humboldt Language in the Linguistic Philosophy of Russia*, Capital Pedagogical University, Beijing (in Chinese).
44. Syao, Tszinyuy, & Ho, Hua (2007), Ontological tradition in the history of Russian philosophy of language, *Russia's Studies*, no. 2, pp. 89–92 (in Chinese).
45. Syao, Tszinyuy (2007), *Metalinguistics. Studies in M.M. Bakhtin's Philosophy of Language*, Shanghai People's Publishing House, Shanghai (in Chinese).
46. Syao, Tszinyuy (2006), Slavophilism and the development of Russian philosophy of language, *Russian Literature and Art*, no. 2, pp. 75–79 (in Chinese).

47. Syao, Tszinyuy (2010), Comparison of the philosophy of name – the ontological tradition of language in Russia – and L. Wittgenstein, *Academic Circles*, no. 2, pp. 70–75 (in Chinese).
48. Hayrullin, I.I. (2006), The connection of the folklore concept of A.A. Potebnya with the teachings of W. Humboldt, in: *Comparative Philosophical Studies as a Vision of the World: Proceedings of the Interuniversity Conference, November 2006*, Gelikon Plyus, St. Petersburg, pp. 133–139 (in Russian).
49. Hayrullin, I.I. (2007), Language as a social phenomenon in the concepts of W. von Humboldt and A.A. Potebnya, *Vestnik of the Murmansk State Technical University*, no. 3, pp. 468–472 (in Russian).
50. Hayrullin, I.I. (2006a), Language, poetry and imagination in the philosophy of language by A.A. Potebnya, in: *Comparative Philosophical Studies as a Vision of the World: Proceedings of the Interuniversity Conference, November 2006*, Gelikon Plyus, St. Petersburg, pp. 125–132 (in Russian).
51. Hu, Lyan'in (2008), *Formation and Development of the Formalistic Tradition in the Russian Philosophy of Language*, Capital Pedagogical University, Beijing (in Chinese).
52. Tszzi, Mintszyuy (2011), The Slavic-philosophical essence of M.M. Bakhtin's metalinguistics, in: *Bulletin of Foreign Languages*, no. 4, pp. 91–95 (in Chinese).
53. Tszya, Tszelin' (1999), Russian and Soviet philosophy of the 20th century, in: *Social Sciences Abroad*, no. 4, pp. 4–11 (in Chinese).
54. Tszyan, Hun, & Van, Yun'tin (2021), Mechanism and peculiarities of the formation of Russian philosophy of language, *Bulletin of Jilin Pedagogical University. Series: Humanities and Social Sciences*, no. 49 (02), pp. 88–94 (in Chinese).
55. Tszyan, Hun, & Syuy, Han'chen (2021), M.M. Bakhtin's metalinguistics and its review, *Foreign Language Studies*, no. 38 (06), pp. 21–27 (in Chinese).
56. Tszyan, Hun, & Tsi, Fansi (2018), M.V. Lomonosov in the history of Russian philosophy of language, *The Social Science Front*, no. 9, pp. 261–265 (in Chinese).
57. Tszyan, Hun (2020), A.A. Potebnya in the history of philosophy of language in Russia, *The Russian Language in China*, no. 39 (01), pp. 1–9 (in Chinese).
58. Chzhan, Zhukuy (2013), *The Neo-Humboldtian Linguophilosophical Concept in the Field of Science in Russia*, Capital Pedagogical University, Beijing (in Chinese).
59. Chzhao, Aygo (2019), A review of the ideas of G.G. Shpet's "hermeneutic semiotics", *Russian Literature and Art*, no. 1, pp. 121–128 (in Chinese).
60. Chzhao, Aygo (2021), *A Centennial Evolution of Semiotics Research Paradigms in Russia*, Beijing University, Beijing (in Chinese).
61. Chzhi, Yuchan (2009), *General History of Russian Linguistics*, Shanghai Foreign Language Education Publishing House, Shanghai (in Chinese).
62. Chupakhina, N.A. (2007), *A.F. Losev's Dialectic of Name in the Context of Russian Religious Linguophilosophy*, Ph.D. Thesis in Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg (in Russian).
63. Chen, Yun', & Tszyan, Hun (2022), K.S. Aksakov's philosophy of language: formation, ideas, overview, *The Russian Language in China*, no. 41(01), pp. 11–18 (in Chinese).
64. Chen', Shulin' (2010), Review of studies in Russian philosophy of culture, *Philosophical Developments*, no. 9, pp. 29–33 (in Chinese).
65. Chen', Yun. (2015), Historical views on the development of Russian language philosophy, *Bulletin of the PLA Institute of Foreign Languages*, no. 6, pp. 29–36 (in Chinese).

66. Shilkov, Yu.M. (2004), N.Ya. Marr's Japhetic philosophy of language, *Veche. Almanac of Russian Philosophy and Culture*, no. 16, pp. 72–82 (in Russian).
67. Yan, Sichan (1999), An analysis of M.M. Bakhtin's philosophy of language, *Bulletin of the PLA Institute of Foreign Languages*, no. 2, pp. 11–15 (in Chinese).
68. Yan, Tszyan'gan (2009), Dialogue between formalism and Marxism – the position, method and significance of M.M. Bakhtin's scientific research, *Literary Review*, no. 5, pp. 64–69 (in Chinese).
69. Yaroshevskiy, M.G. (1946), Potebnya's notion of the internal form of a word, *Izvestiya Akademii Nauk SSSR. Series: Literature and Language*, no. 5, pp. 395–399 (in Russian).
70. Yaroshevskiy, M.G. (1946), Philosophical and psychological views of A.A. Potebnya, *Izvestiya Akademii Nauk SSSR. Series: History and Philosophy*, no. 2, pp. 145–158 (in Russian).



## ВИТАЛИЙ СЕРГЕЕВИЧ НИКОНЕНКО. К 80-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

*Андрей Черных*

Статья посвящена анализу научного творчества выдающегося историка русской философии, профессора С.-Петербургского государственного университета, доктора философских наук Виталия Сергеевича Никоненко, которому в 2022 году могло бы исполниться 80 лет. Показано, что сфера научных интересов В.С. Никоненко была широкой и разнообразной, она включала в себя историю отечественной философии от XVII до XX в., а также русской культуры с древнейших времен до современности. Особое внимание В.С. Никоненко уделял исследованию, с одной стороны, материалистической философии Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, а также «реализма» А.И. Герцена, а с другой, религиозной философии Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева. В статье анализируются работы В.С. Никоненко, посвященные проблемам историко-философского исследования. Рассматривается вопрос о «синкретизме» русской философии и обосновывается тезис о том, что этот «синкретизм» нужно трактовать не в том смысле, что он является результатом неразвитости русской философии или же ее вторичности по отношению к западной философии, а исключительно как следствие более глубокого понимания предметности философского познания. Также обращается внимание на проблему целостности истории русской философии, анализируется предложенное В.С. Никоненко решение этой проблемы. Рассматриваются исследования В.С. Никоненко по истории социально-философской мысли русских демократов 50–60 годов XIX в., а также его работы по философии русской литературы. Делается вывод о сохраняющемся высоком значении научных работ В.С. Никоненко.

*Ключевые слова:* В.С. Никоненко, история русской философии, методология историко-философского исследования.

Санкт-Петербургский государственный университет

The article is devoted to the analysis of the scientific work of the outstanding historian of Russian philosophy, professor of St. Petersburg State University, Doctor of Philosophical Sciences Vitaly Sergeevich Nikonenko, who might have turned 80 in 2022. It is shown that the sphere of scientific interests of V.S. Nikonenko was rather wide and varied, it included the history of Russian philosophy from the 17th to the 20th century, and of the Russian culture from ancient times to the present. It is shown that V.S. Nikonenko paid special attention to the study, on the one hand, of the materialistic philosophy of N.G. Chernyshevsky, N.A. Dobrolyubov, D.I. Pisarev, as well as the concept "realism" of A.I. Herzen, and, on the other hand, the religious philosophy of F.M. Dostoevsky and V.S. Solovyov. The author of the article analyzes the works of V.S. Nikonenko dealt with the problems of historical and philosophical research. The question of "syncretism" of Russian philosophy is considered, and the thesis that this "syncretism" has to be interpreted not in the sense that it is the result of underdevelopment of Russian philosophy or of its secondary character in comparison with Western philosophy, but exclusively as a consequence of a deeper understanding of the object of philosophical cognition is substantiated. Attention is also paid to the problem of the integrity of the history of Russian philosophy, and the solution to this problem proposed by V.S. Nikonenko is analyzed. V.S. Nikonenko's researches on the history of social and philosophical thought of the Russian democrats of the 1950s–1960s are considered, as well as his works on the philosophy of Russian literature. The conclusion is made that the scientific significance of the research works of V.S. Nikonenko is still high.

*Keywords:* V.S. Nikonenko, history of Russian philosophy, methodology of historical-philosophical research.

### *Краткая научная биография*

В 2022 г. исполнилось бы 80 лет Виталию Сергеевичу Никоненко. За долгие годы исследования отечественной философии он написал широко известные работы о материализме Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, вышедшие в издательстве ЛГУ. В 1994–2013 гг. В.С. Никоненко пишет ряд методологических статей по изучению русской философии [2; 3; 4; 8], занимается исследованием религиозного идеализма (Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев), философии русской поэзии (В.А. Жуковский, А.С. Пушкин) [7], диалектики А.И. Герцена, становления философской мысли в XVII–XVIII вв. и так далее. Трудно было бы очертить границы познаний и научного интереса В.С. Никоненко в истории отечественной мысли.

Виталий Сергеевич умер на 72 году жизни [1; 5; 9]. На следующий год в издательстве РХГА вышел сборник работ В.С. Никоненко по русской философии и литературе [6]. Сегодня мы читаем и перечитываем его статьи и монографии о Чернышевском, Добролюбове, Соловьеве, о методологии изучения отечественной философии. И мы видим, что автор продолжает жить в своих творениях. Читая сочинения В.С. Никоненко, мы воспринимаем его мысли, самостоятельно продумывая их. Значит, творец бессмертен в своих творениях.

В данном исследовании остановимся на анализе методологических вопросов изучения отечественной философии, затронутых В.С. Никоненко, которые и сегодня остаются актуальными. Рассмотрим некоторые из них.

### *«Синкретизм» русской философии*

Русская философия долгое время (примерно до середины XIX в.) существовала синкретически, т.е. в т.н. «несобственных» формах. Так, философия в России развивалась в различных форматах: православного богословия (начиная со «Слова...» митр. Илариона), литературной критики (например, публицистика В.Г. Белинского), художественных произведений (сочинения А.С. Пушкина и других русских литераторов) и так далее. Этот «синкретизм» рассматривался В.С. Никоненко не как доказательство «отсталости» или же «вторичности» русской мысли, а как отличительная черта философской культуры России. Указанный «синкретизм» объяснялся им отнюдь не поверхностным восприятием западной философии, вечным «ученичеством» и т.п., а, наоборот, более глубоким, чем на Западе, пониманием предметности философии. Не случайно в русской мысли основной проблемой, инициирующей философские размышления и стимулирующей их, всегда был *человек* – не в отвлеченно-метафизическом, как человек вообще, как таковой, а в конкретно-экзистенциальном, практическом смысле. Понятый так человек, очевидно, не может быть представлен в качестве элемента «чистого» знания, не будучи редуцированным до человека-понятия, или пустой абстракции; он требует особого – разностороннего – взгляда, который и

разрабатывался в русской философской традиции. Не случайно В.С. Никоненко философскую поэзию В.А. Жуковского рассматривает как зарождение антропологии в противовес онтологии: «Его философские и поэтические интуиции... являются первыми опытами философской антропологии в русской литературе» [12, с. 45]. А уже во второй пол. XIX – нач. XX в. в этом направлении будут развиваться философские идеи антропологического материализма Н.Г. Чернышевского и Н.А. Добролюбова, концепция богочеловечества В.С. Соловьева, антроподицея Н.А. Бердяева, проблематика «Другого» у А.А. Ухтомского и М.М. Бахтина, софиология П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова, теория «собирания человека» А.А. Богданова и т.д. И, как пишет В.С. Никоненко в одном из набросков своей статьи [16, с. 34], русская философия опять возвращается к своему исконно «синкретическому» состоянию.

Во второй пол. XIX в. отечественная философия наиболее плодотворно развивалась как раз в своей литературной форме. Например, ядро таких художественных произведений, как «Война и мир», «Братья Карамазовы», «Что делать?» заключается в их философском содержании. Когда Пьер Безухов, попав в плен к французам, смеется над ними, потому что они не смогли забрать у него его свободу, когда инок Леша Карамазов злится на Бога за то, что старец Зосима после смерти испускает тлетворный дух, когда Лопухов в разговоре с Верочкой отстаивает принцип детерминизма и опровергает существование свободы воли – это ли не «собственно» философия?

Тезис, отстаивавшийся В.С. Никоненко практически во всех его работах, заключается в следующем: философская мысль в России существует не только и не столько в форме философских статей, трактатов или монографий, но также в любом ином виде, который в данном конкретном случае наиболее эффективен для выражения философских идей. Отсюда следует, что философская проблематика, как правило, не выражается в русской традиции прямо, однозначно, а требует для своего уяснения самостоятельной работы читателя (исследователя), его сотворчества; формально богословские, литературно-критические или художественные сочинения являются в то же время философскими – по крайней мере, они допускают такое прочтение. Здесь, как показывает В.С. Никоненко, возникает проблема отделения философии от нефилософии в рамках рассмотрения одного и того же произведения, или, точнее, проблема выявления философского содержания данного произведения. Так, приведенная выше в пример поэзия Жуковского не представляет собой всецело философскую поэзию: задача исследователя заключается в том, чтобы найти и на теоретическом уровне обособить ее философское содержание. Так как русская философия почти на протяжении всего своего существования была представлена в «несобственных» формах, то проблема поиска и обособления философских идей является одной из самых значительных для историка русской мысли.

Так, В.С. Никоненко написал ряд статей о философии А.С. Пушкина [16, с. 409–475]. Исследователь отмечает, что поэмы и драмы Пушкина

отражают внутреннюю логику действий людей, а не фактологическое изложение событий [16, с. 409]. Иными словами, поэт проникает в сами законы событий и показывает их в динамике.

Анализируя роман «Евгений Онегин», В.С. Никоненко показывает, что Пушкин не изображает передового человека эпохи, а строит путь становления такого человека или, лучше сказать, типажа. «Озлобленный ум» Онегина обусловлен его «чувством свободы», которое герой даже не осознает. Как результат, он противопоставляет себя обществу [16, с. 415]. Иными словами, «скептицизм Онегина был маской... надетой от скуки окружающей жизни, слабости характера и, самое главное, от *отсутствия самосознания*» [16, с. 418]. Герой желает свободы, но не понимает этого.

В.С. Никоненко обращает внимание на то, что Онегин не совсем последователен в своем скептицизме. Из того факта, что Евгений «мечется, страдает, ищет, сомневается» [16, с. 420], следует некая форма энтузиазма. Психологическое состояние Онегина, по мнению В.С. Никоненко, свидетельствует о рождении «нового человека» [16, с. 420]. Исследователь уточняет, что, «может быть, из Онегина как отдельного человека ничего не получится» [16, с. 420], однако это свидетельствует о зарождении нового типа человека, а потому «хандра» Евгения имеет общественное значение, хоть и в частном его проявлении [16, с. 421].

Если в поэзии Жуковского В.С. Никоненко видит «наивный идеализм», то в творчестве Пушкина он усматривает некую диалектику и соединение идеализма с реализмом [16, с. 422]. Здесь же исследователь отмечает, что над героями романа тяготеет злой рок, как в античной трагедии, но безысходность для отдельных людей не перерастает в безысходность жизни как таковой [16, с. 423]. Из сказанного видно, что «Евгений Онегин» имеет глубокое философское и историческое значение.

В.С. Никоненко исследует тему свободы и в других сочинениях Пушкина. Он отмечает, что поэт смотрит на свободу не только как на отвлеченный философский концепт, но и как на общественно-политический идеал, который имеет связь с экономической свободой. В качестве наиболее характерных примеров таких стихотворений В.С. Никоненко называет «К Чаадаеву», «Вольность» и «Деревня». В последнем он выделяет следующие строчки:

Здесь *барство* дикое, без чувства, без закона,  
Присвоило себе насильственной лозой  
И труд, и собственность, и время земледельца.

И замечает, что несколькими стихами ниже поэт с грустью пишет:

Увижу ль, о друзья! народ неугнетенный  
И рабство, падшее по манию царя,  
И над отечеством свободы просвещенной  
Взойдет ли наконец прекрасная заря? [16, с. 428].

Насколько видно, надежды поэта вполне не воплотились и, как показала история, не могли воплотиться, ведь «барство дикое» и «царь» не были заинтересованы в «восходе прекрасной зари».

Но это не означает, по мысли В.С. Никоненко, что Пушкин был настроен в отношении свободы пессимистично. Если сравнивать его с Жуковским, то мы увидим, что «для Жуковского идеальный мир – это мир мечты» [16, с. 430], в то время как «для Пушкина иной мир – это мир свободы, и этот идеальный мир существовать должен не *там*, а *здесь*» [16, с. 430]. Другими словами, неосуществленность свободы в материальном мире не означает, что бытие свободы ограничено долженствованием. По мысли поэта, как ее понимает В.С. Никоненко, идея свободы рано или поздно осуществится в действительности:

Взыграйте, ветры, взройте воды,  
Разрушьте гибельный оплот!  
Где ты, гроза – символ свободы?  
Помчись поверх невольных вод [16, с. 431].

Однако изгнание и ссылка, продолжает В.С. Никоненко, надломили волю поэта, из-за чего он стал несколько пессимистичен, о чем свидетельствует, например, стихотворение «Свободы сеятель пустынный...» [16, с. 432]. В дальнейшем идея свободы претерпевает в творчестве Пушкина некоторую деградацию. Свободу поэт связывает с именем Наполеона [16, с. 433–434], придавая ей черты индивидуализма и тенденциозности.

В дальнейшем Пушкин, согласно В.С. Никоненко, смог усмотреть и поэтически выразить диалектику разрушения и созидания в стихотворении «Аквилон» [16, с. 439]. В таком *отождествлении* двух крайностей идея свободы реализует себя в новом качестве: поэт понимает ее как «стихию природы» [16, с. 439]. Однако, отмечает В.С. Никоненко, зрелый Пушкин стал связывать свободу не только и не столько с природой, сколько с «народным духом» [16, с. 441].

Исследуя проблематику религиозной веры в философской поэзии Пушкина, В.С. Никоненко делает ряд ценных замечаний о религиозности поэта. Так, он отмечает, что такие понятия, как любовь, милость и милосердие, Пушкин не использовал исключительно в контексте христианской духовности [16, с. 455]. Исследователь подчеркивает, что «слишком земным человеком был Пушкин, чтобы удовлетвориться и успокоиться на мистике религии» [16, с. 456].

В другой статье, посвященной драме «Борис Годунов», Пушкин, как пишет В.С. Никоненко, ссылаясь на Белинского, поддался влиянию Карамзина, а потому изобразил Годунова в негативном свете. Но в то же время исследователь отмечает и другую сторону его творчества: «...поэт с определенной системой нравственных ценностей, поэт, понимающий отличие поэтического произведения от исторического труда или прозаического сочинения, не мог писать поэму без всяких аналогий, сравнений, идей» [16, с. 461]. В соответствии с этим замечанием следовало бы сказать, что «Борис Годунов» не утратил своей актуальности и сегодня. Как пишет



В.С. Никоненко, историзм творчества поэта «был направлен в будущее, разговор в драме Пушкина шел о настоящем и будущем» [16, с. 475].

Также в 1996 г. вышла монография В.С. Никоненко «Русская философия накануне Петровских преобразований», посвященная преимущественно богословской форме философии [15]. Примечательно, что автор обращает внимание именно на западнически настроенных мыслителей: протопопа Аввакума, Григория Котошихина, Юрия Кривячинича, Симеона Полоцкого. Существенное внимание обращается на политическую сторону философских воззрений в России XVII в. В.С. Никоненко проводит линию от церковного раскола, одним из крупнейших идеологов которого был Аввакум, к просветительству Симеона Полоцкого и делает вывод, что воззрения упомянутых мыслителей свидетельствуют о зарождении светской культуры в России задолго до реформ Петра I [15, с. 9].

Рассматривая причины реформ патриарха Никона, В.С. Никоненко пишет, что «в эти годы происходит присоединение Украины к России и начинается экспансия последней в сторону Крыма и Балканского полуострова» [15, с. 23]. Таким образом, причина раскола, имеющего идеологическое значение, заключается не в воле патриарха или монарха, а в военно-политических событиях.

Однако «в сознании многих русских людей» [15, с. 24] церковная реформа связывалась с действиями дьявола и антихриста, которые по своей злой воле разрушают Россию и православную церковь. Сейчас кажется очевидным, что связывать идеологические и политические события с субъективными причинами не совсем верно, ведь объективная природа таких явлений смотрится значительно правдоподобнее. Но мистическое восприятие реальности в XVII в. было гораздо важнее для большинства людей, чем сегодня. Соответственно, Аввакум, не имея возможности изучить историю *как науку*, поддался религиозному чувству и «стал идеологом всех оппозиционных сил тогдашней России» [15, с. 26].

Тем не менее, следует сказать о положительном влиянии мысли Аввакума на философию и развитие мировоззрения в России. Вслед за Филофеем и Андреем Курбским он поставил вопрос об отношении между Россией и Западом, но, как пишет В.С. Никоненко, в отличие от своих предшественников Аввакум рассмотрел его именно как «философский» [15, с. 28]. Это дало возможность для дальнейшего развития дискуссий западников и славянофилов.

Кроме того, Аввакум стремился демократизировать церковь, а потому пытался разъяснять тексты Библии, чтобы сделать их более доступными. Как утверждает В.С. Никоненко, Аввакуму было свойственно «реальное истолкование» [15, с. 32] религиозных понятий. Логично, что он «отвергал аскетизм, умерщвление плоти и тому подобные церковные подвиги» [15, с. 35].

Но раскол повлек за собой развитие мысли не только в рамках церкви, но и в сфере философии. Так, на почве раскола возник религиозно-нравственный идеализм, одним из представителей которого является Григорий Котошихин. Как утверждает В.С. Никоненко, «Котошихин

свел до минимума все личное, субъективное и стремился дать объективную картину» [15, с. 46]. Здесь же исследователь отмечает, что и Аввакум, и Котошихин в своих произведениях стремились освободить литературу и мышление от господства религии [15, с. 46].

Котошихина беспокоили проблемы образования, которые вытекают из неравенства граждан. Насколько мы видим, актуальность мысли Котошихина заключается в том, что он настаивал на необходимости систематического образования и негативно относился к кумовству в государственной службе [15, с. 47–48]. Но связывать с этим вопросом западнические настроения было бы опрометчиво.

Однако, как пишет В.С. Никоненко, Котошихин отмечал достоинства стран Запада, среди которых «и сравнительно высокий уровень образованности, и относительное раскрепощение женщины, и, самое главное, более совершенные церковь и вера» [15, с. 51]. Но если поднимается вопрос о смене одной веры на другую, так как одна из них «более» совершенна, то уже в этом рассуждении виден переход к светскости и обмирщению института церкви. Иными словами, из истории русской философии XVII в. видно, что переход от религиозного мировоззрения к светскому является естественным процессом.

Далее В.С. Никоненко рассматривает творчество другого «западника», Юрия Крижанича, который критиковал Россию, но в то же время отстаивал ее самобытность [15, с. 53]. Так, он писал, что бояре угнетают крестьян, вынуждая их работать на себя всю неделю, поэтому «крестьянин вынужден был затем работать для себя по воскресеньям и по праздникам» [15, с. 55].

Принципы построения государства, которые выдвигает Крижанич, представляют собой требования к мудрому правителю. Его мысль можно было бы определить, полагает В.С. Никоненко, как реформаторскую, обращая внимание на один из тезисов, который и сегодня весьма актуален: «Государство не может долго находиться в одном состоянии» [15, с. 66]. Социально-политические институты имеют свою динамику, даже если создается видимость обратного. Крижанич это понимал, поэтому и рассуждал о русской государственности в западническом ключе.

В.С. Никоненко указывает на то, что Крижанич в своих политических построениях создал утопию, но отмечает, что, «как и во всякой утопии, в ней было, в силу конкретности мышления Крижанича, много ценного и полезного» [15, с. 74]. Это замечание следует иметь в виду при изучении более поздних периодов русской философии.

Приступая к анализу богословской составляющей сочинений Крижанича, В.С. Никоненко отмечает, что светская проблематика имела значительно большее значение в его трудах, чем религиозная [15, с. 94]. Так, в сочинении «О промысле» Крижанич пишет: «...подати возросли до того, что какой-нибудь бедный мужичок, плативший прежде в год две или три серебряных монеты, должен был платить тридцать и больше. Войны и причины податей прекратились, а подати остались навсегда...» [15, с. 96].

Кроме того, «западничество» Юрия Крижанича проявляется также в «схоластике», которая сводится к «диалектике», «риторике» и «грамматике». Однако латинское понимание образованности, как показывает В.С. Никоненко, не привело мыслителя к средневековой силлогистике [15, с. 109]. Насколько мы видим, Крижанич не стремился переделать православную церковь на католический манер, хотя и отмечал, что между восточным и западным христианством сходств больше, чем различий [15, с. 112]. Вообще было бы не совсем корректно рассматривать его мысль под таким углом. Богословская католическая проблематика в его трудах, насколько видно из изложения В.С. Никоненко, сводится к утилитарным политическим вопросам [15, с. 116–117].

Рассуждая о роли Симеона Полоцкого в истории развития русской культуры и истории вообще, В.С. Никоненко пишет, что «продвижение в каком-то одном направлении способно вызвать прогресс в целом. Поэтому не удивительно, что общественные преобразования и революция часто начинаются в сферах, весьма отвлеченных от насущных вопросов материальной жизни» [15, с. 119]. Так, исследователь указывает на переходный характер творчества Симеона. Он был, с одной стороны, одним из ранних русских идеологов Просвещения, но, с другой, все еще оставался на религиозной почве. Несмотря на богословские формы его философии, в его идеях «как бы в зародыше существовали основные направления русской культуры XVIII в.» [15, с. 130].

В.С. Никоненко утверждает, что русское богословие допетровского периода не было теологией в западном смысле, то есть русские богословы не выдвигали оригинальных концепций и не создавали своих школ. Их деятельность сводилась к разъяснению догматов и критике всевозможных отклонений от них. Как результат, «труды русских богословов... острее реагировали на общественный интерес» [15, с. 143].

Отмечая философскую значимость богословия, В.С. Никоненко пишет, что оно способствовало возникновению категориального мышления у русских людей [15, с. 150]. Во время Симеона Полоцкого большее значение стали приобретать отвлеченные, непрактические вопросы. Это одно из тех обстоятельств, которые предвещали Петровские реформы [15, с. 155].

Развивая философскую сторону мировоззрения русских людей, Симеон Полоцкий, как отмечает В.С. Никоненко, вводил диалектическое понимание познания в мышление своих современников. Говоря о том, что «одно и то же явление разными людьми может восприниматься по-разному» [15, с. 157], мыслитель указывал на наличие более, чем одного момента того или иного явления. Действительность не статична, а динамична, то есть не метафизична, а диалектична.

О светском характере философии Симеона Полоцкого можно судить по замечанию В.С. Никоненко, а именно, что Симеон «говорил о “вещах духовных”, однако это не значит, что о вещах религиозных, и только» [15, с. 167]. Это разграничение является принципиальным не только в контексте перехода от религиозной культуры к светской, но и в даль-

нейшей истории философии. Понимание того, что категорию духовного, духовности неправомерно сводить к чему-либо религиозному, остается актуальным и сегодня. Дух имеет место вне религии и даже вне идеализма. Симеон Полоцкий, может, и не понимал этого, но он уже проводил принципиальное разграничение духовности и религиозности.

В контексте анализа философии Симеона Полоцкого В.С. Никоненко проводит тезис о том, что антропологизм русской философии в историко-философской науке представляет собой «штамп». Исследователь говорит о важности темы человека в работах Симеона, но все-таки подчеркивает, что поиск антропологической проблематики иногда оказывается притянутым, а потому не вполне оправданным. С одной стороны, в любое время в философии можно найти тему антропологии, но, с другой, «не всякая философия является антропологией» [15, с. 171].

Подчеркивая светский и чисто философский аспект воззрений Симеона Полоцкого, В.С. Никоненко указывает на влияние античной философии на его взгляды. Иными словами, «его личная жизненная позиция... имеет своим источником не только сугубо христианскую верность монашескому обету» [15, с. 178–179]. Симеон высоко ценил «гармонию» в жизни людей, но не искал ее исключительно в религии и боге. В основе этой гармонии, по его мнению, лежит в первую очередь нравственное самосовершенствование человека, т.е. просветительский идеал. В.С. Никоненко связывает светскую тенденцию в воззрениях Симеона с тем, что «его мышление и его творчество были связаны с будущим, а не с прошлым» [15, с. 191].

Подводя итоги своих исследований, В.С. Никоненко пишет, что русская культура накануне реформ Петра I представляла собой не единое целое, а светскую, религиозную и народную типы культур [15, с. 193]. Далее он подчеркивает, что помимо «собственной» формы философия может существовать и в «несобственных» формах, а потому и богословие, и литература могут рассматриваться в историко-философском контексте [15, с. 194]. Так, некоторые проблемы, ставшие ключевыми для многих крупных философов XVIII в., были намечены уже в XVII в. Среди таких проблем В.С. Никоненко называет вопрос о человеке, цивилизационные и государственно-правовые проблемы.

В.С. Никоненко оспаривает точку зрения, согласно которой Г. Сковорода рассматривают в качестве первого или одного из первых русских философов. Исследователь пишет, что Сковорода был религиозным философом Малороссии, которому была чужда светская сторона воззрений Симеона Полоцкого, Юрия Крижанича и других великорусских мыслителей [15, с. 197]. Иными словами, было бы опрометчиво говорить о том, что идеи Сковороды предшествовали философии Чаадаева, Хомякова, Белинского и других русских философов.

### *Проблема целостности истории русской философии*

Другая важная проблема, стоящая перед ученым, – это проблема целостности объекта изучения. Чтобы вести речь об исследовании истории

русской философии, необходимо понимать эту последнюю как нечто единое. В противном случае будет неуместным объединение различных философских учений и школ под одним названием «русская философия». В.С. Никоненко пишет, что марксизм в советское время по-своему решал эту проблему, объясняя развитие философии в России как движение к научной, марксистской философии, а те школы и учения, которые не удавалось «подверстать» под протомарксизм, оказывались в такой трактовке историко-философского процесса «тупиковыми» ветвями развития. Причем акцент ставился на социальной стороне философских учений, что, по мнению В.С. Никоненко, значительно сужало спектр тем. Однако даже такой подход, не лишенный изъянов, был до некоторой степени продуктивным, так как сохранял целостность исторического развития философской мысли. В 1990-е и нач. 2000-х гг. на смену диалектическому материализму пришел методологический плюрализм, что привело к тому, что «мы чаще всего имеем эклектическую мешанину различных методологических принципов, а то и вовсе познание “без метода”» [16, с. 22].

Как известно, в марксистской историко-философской традиции снижается значение идеалистической философии. Но и представители идеализма с таким же усердием отрицают материализм в качестве значительного направления философии и духовной жизни. В этой непримиримости оценок различных школ заключается существенная проблема для истории философии. В.С. Никоненко объясняет эту обоюдную враждебность идеологией, которая смешивается с методологией. Как результат, методология подчиняется идеологическому требованию обесценивания одного из направлений философии. В советский период обесценивались идеалистические течения мысли, а после 1991 г. стал обесцениваться материализм.

Обосновывая необходимость критического подхода к исследованию истории русской философии, В.С. Никоненко предлагает теорию «научного реализма». Суть ее сводится к признанию философских идей как фактов, а целью объявляется достижение истины. Метод же должен, во-первых, возвышаться над дихотомией материализм-идеализм и, во-вторых, соответствовать предмету исследования. Насколько мы видим, научно-реалистическая методология вполне соответствует марксистской методологии, если последнюю понимать научно, а не политико-идеологически. Так или иначе, без методологии невозможна наука, а следовательно, невозможно единство истории русской философии. Проблемы методологии и единства объекта исследования связаны друг с другом.

#### *Русская философия XX в. и пропаганда новых идей*

Говоря о единстве русской философии, В.С. Никоненко имел в виду также и философию XX в. С одной стороны, двадцатое столетие для историка отечественной мысли – это религиозный ренессанс, философия русской эмиграции, некоторые философы, оставшиеся в Советской России, но не согласные с учением марксизма (А.Ф. Лосев, М.К. Мамарда-

швили, В.В. Бибахин, М.М. Бахтин и т.д.). С другой стороны, это развитие советского марксизма на территории СССР (А.М. Деборин, М.М. Розенталь, Т.И. Ойзерман, Э.В. Ильенков, В.П. Тугаринов и др.). Проблема единства философии заключается в том, что в истории русской философии наблюдаются две тенденции: одна предполагает игнорирование идеализма и философских достижений русской эмиграции, вторая – советского марксизма. Обе крайности искажают действительное положение вещей. В.С. Никоненко призывает относиться критически ко всем эпизодам истории русской философии, ни один из них не обесценивая. Так как этот вопрос В.С. Никоненко затронул уже в постсоветский период, то актуально «обратить внимание на необходимость *научного* исследования марксистского периода русской философии» [16, с. 55].

В 1990-е гг. большая часть философской общности стала живо интересоваться такими направлениями, как феноменология, экзистенциализм, постмодернизм, герменевтика, неопозитивизм. А те, кто не стал подражать популярным трендам западной философии, обратились преимущественно к изучению прошлого отечественной мысли, замкнулись в нем, потеряв выход к настоящему и будущему. К тому же, происходил отказ от «тех положительных принципов, которые утверждала не только марксистская философия, но и домарксистская» [16, с. 56].

Отказ от достижений предшественников, фанатичное заимствование западных концептов и бесцельная фактология – вот в чем В.С. Никоненко видел проблему русской философии и истории русской философии в начале XXI в. За двадцать лет исследования источников, которые ранее были недоступными, как писал В.С. Никоненко, появилось множество достойных исследований, но не появилось никаких новых идей. Виталий Сергеевич указал на эту проблему, но решать ее предстоит уже последующим поколениям философов и историков философии. В.С. Никоненко писал, что «исследование истории не самоцель, его назначение в пропаганде новых идей и нового знания» [16, с. 64].

#### *Исследования русской социалистической философии XIX в.*

В связи с новыми, т.е. актуальными на сегодняшний день, идеями следует вспомнить исследования В.С. Никоненко социалистической мысли XIX в. Основная тема, интересовавшая его как историка русской философии, о которой он написал несколько работ совместно с С.С. Волком [10; 11], касается философии Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова и Д.И. Писарева. Поскольку их философские воззрения были во многом близки взглядам А.И. Герцена, то философия последнего стала предметом пристального исследования В.С. Никоненко в его поздних статьях [16].

В.С. Никоненко реконструирует систему философии Чернышевского, Добролюбова, Писарева, следуя от обоснования материального единства мира к доказательству единства природы человека, а отсюда – к необходимости устройства общества на основе общинного владения. Воззрения революционных демократов, в его интерпретации, предстают целостным философским направлением, охватывающим онтологию и тео-

рию познания, а также антропологию и политическую экономию. Таким образом, их материализм охватывает как чисто философские вопросы, так и злободневную социальную проблематику. Единство их системы заметно не только в тематическом многообразии рассматриваемых вопросов, но также в воззрениях каждого из авторов.

Однако, как пишет В.С. Никоненко, если Чернышевский и Добролюбов совместно издавали журнал «Современник» и влияние их друг на друга и дополнение мыслей друг друга видно по их работам [14], то с Писаревым дело обстоит несколько сложнее. Он был журналистом «Русского слова», а от приглашения Чернышевского в «Современник» отказался. Тем не менее, все трое мыслителей разрабатывали материалистическое демократическое учение. Причем, согласно В.С. Никоненко, как Чернышевский и Добролюбов старались друг за другом не повторяться, так и Писарев писал свои труды на темы, которые не были затронуты его предшественниками. Кроме того, Писарев сам признавал влияние Чернышевского на свое мировоззрение. Это наиболее общие положения, которые лежат в основании материализма Чернышевского, Добролюбова и Писарева как единого учения. В.С. Никоненко разработал эту проблему гораздо подробнее в своей докторской диссертации [13].

Несмотря на большое количество работ по философии шестидесятников XIX в., как утверждает В.С. Никоненко, их воззрения все еще нельзя считать вполне изученными и понятыми [13, с. 6]. Кроме того, некорректно было бы сводить их взгляды к одной из более влиятельных или известных философских школ. Взгляды Чернышевского и его единомышленников имеют свою специфику, а потому их следует исследовать, не прибегая к упрощениям и тенденциозным трактовкам. В.С. Никоненко ставил перед собой цель, которую выразил в следующих словах: «Надо стараться понять явления духовной жизни такими, какими они были в действительности. Этого требует принцип историзма» [13, с. 8].

Среди множества ценных замечаний В.С. Никоненко о философии Чернышевского следует особо отметить его слова о работе «Антропологический принцип в философии»: «Статья выполняет роль своеобразного “методологического ключа” ко всем предшествующим работам Чернышевского, она замыкает их, превращая в единое целое. Кроме того, она служит дальнейшей разработке как материалистического мировоззрения, так и проблем естественных и общественных наук» [13, с. 27]. Иными словами, для адекватного понимания философской системы Чернышевского, а значит, Добролюбова и Писарева, необходимо исходить из подробного изучения «Антропологического принципа».

Это особенно важно, так как очевидное сходство воззрений шестидесятников и Л. Фейербаха не должно пониматься как тождество. Сводить их взгляды к фейербахизму неправомерно, а объединять их философские позиции под общим названием можно только с рядом оговорок, одну из которых В.С. Никоненко высказывает в следующих словах: «Рассматривая конкретные вопросы общественной жизни и познания, они значительно продвинули вперед антропологический материализм. Фило-

софские взгляды, изложенные в статье «Антропологический принцип в философии», значительно отличались от воззрений немецкого философа» [13, с. 29].

Как говорилось выше, по своим взглядам Чернышевский, Добролюбов и Писарев были близки Герцену. В статье «Диалектический метод А.И. Герцена» [16, с. 282–296] В.С. Никоненко отмечает, что русский Искандер, развивая диалектический метод, пришел к монистическому взгляду на мир. Другими словами, выступая против «разрыва метода и содержания» [16, с. 284], Герцен оспаривал дуализм. На этом основании взгляды издателя «Колокола» можно было бы характеризовать как материалистические, но В.С. Никоненко уточняет, что во время написания «Дилетантизма в науке» и «Писем об изучении природы» Герцен был, скорее всего, «реалистом».

В контексте этого размышления приводятся оценки Г.В. Плеханова и В.И. Ленина: первый считал, что Герцен «оставался на позициях тождества бытия и мышления» [16, с. 290], а второй утверждал, что Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму. Взгляд В.С. Никоненко ближе к оценке Плеханова: он также представляет Герцена не материалистом, а «реалистом». Впрочем, как отмечает В.С. Никоненко, оценка Ленина не свидетельствует однозначно о материализме Герцена, а только указывает на тенденцию в творческом развитии его мысли.

В статье «А.И. Герцен и народники о российской государственности» [16, с. 297–309] В.С. Никоненко рассматривает взгляды Герцена на злободневные политические вопросы. Так, редактор «Колокола» и вслед за ним В.С. Никоненко отмечают, что в царской России государственные институты способствовали не становлению демократического устройства общества, а развитию деспотизма, когда у лица (индивида) отсутствует гражданская свобода, а политика государства является реакционной, так как «пытается убить даже просвещение» [16, с. 299]. Далее В.С. Никоненко пишет: «Герцен констатировал, что в этих условиях царизм занят исключительно сохранением царизма. Поэтому он впадает в еще больший деспотизм, терроризм и т.п.» [16, с. 304]. Также В.С. Никоненко отмечает сходство взглядов Герцена с воззрениями Чернышевского, М.А. Бакунина, П.Л. Лаврова и П.Н. Ткачева. Статья заключается словами о том, что политические и социальные достижения, которые достигнуты человечеством за последние 150 лет, являются отчасти заслугой русских демократов XIX в.

В заключение стоит отметить, что В.С. Никоненко глубоко и разносторонне исследовал русскую философскую традицию, предложив целый ряд ценных концептуализаций. Не лишним будет также сказать о том, что он писал ясным слогом, старался избегать «штампов», а также упрощенных трактовок, что довольно часто встречается в работах как советских, так и постсоветских исследователей. Труды В.С. Никоненко по истории русской философии, без сомнения, можно считать образцовыми для современных историков русской философии; по крайней мере, их научное значение еще долго будет сохранять свою актуальность.



*Литература*

## Исследования

1. В память о Виталии Сергеевиче Никоненко // *Vita Cogitans: Альманах молодых философов*. 2013. Вып. 8. С. 116–117.
2. Ворочай В.В., Уяздовская Д.О. 25 лет кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета // *Соловьевские исследования*. 2015. № 2(46). С. 178–188.
3. Гашкова Е.М. Размышления по поводу: 30 лет кафедре русской философии и культуры СПбГУ // *Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2020*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество С. 219–238.
4. Малинов А.В. 25 лет кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета // *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. 2015. № 4. С. 171–174.
5. Малинов А.В. Виталий Сергеевич Никоненко (04.03.1942–25.04.2013) // *Мысль: Журнал Петербургского философского общества*. Вып. 14. 2013. С. 151–153.
6. Малинов А.В., Рыбас А.Е. В.С. Никоненко. Труды по русской философии и литературе. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 534 с. // *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. 2015. № 2. С. 112–115.
7. Никоненко С.В. Философия литературы и методология исследования поэтического текста: к 80-летию профессора В.С. Никоненко // *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. 2022. Т. 38. № 3. С. 410–422.
8. Осипов И.Д. История русской философии в Ленинградском-Петербургском университете // *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. 2021. Т. 37. № 2. С. 247–255.
9. Памяти Виталия Сергеевича Никоненко // *Вестник РХГА*. 2013. № 3. С. 367.

## Источники

10. Волк С.С., Никоненко В.С. Г.В. Плеханов и Н.Г. Чернышевский // *Н.Г. Чернышевский и современность*. М.: Наука, 1980. С. 242–247.
11. Волк С.С., Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского. Л.: ЛГУ, 1979.
12. Никоненко В.С. К проблеме начала русского идеализма. Философская поэзия В.А. Жуковского // *Вече: Альманах русской философии*. 2006. № 17. С. 42–65.
13. Никоненко В.С. Материализм Чернышевского, Добролюбова, Писарева. Л.: ЛГУ, 1983.
14. Никоненко В.С. Николай Александрович Добролюбов. М.: Мысль, 1985.
15. Никоненко В.С. Русская философия накануне Петровских преобразований. СПб.: СПбГУ, 1996.
16. Никоненко В.С. Труды по русской философии и литературе. СПб.: РХГА, 2014.

**Chernykh, Andrey A. *Vitaly Sergeevich Nikonenko. On the 80th anniversary of his birth****References*

1. (2013) In memory of Vitaly Sergeevich Nikonenko, *Vita Cogitans: Al'manakh Molodykh Filosofov*, issue 8, pp. 116–117 (in Russian).

2. Vorochay, V.V., & Uyazdovskaya, D.O. (2015), 25th anniversary of the Department of the History of Russian Philosophy at St. Petersburg State University, *Solovyovskie Issledovaniya*, no. 2(46), pp. 178–188 (in Russian).
3. Gashkova, E.M. (2020), Reflections on the 30th anniversary of the Department of Russian Philosophy and Culture at St. Petersburg State University, *Veche: Yezhegodnik Russkoy Filosofii i Kul'tury – 2020*, Sankt-Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo, St. Petersburg, pp. 219–238 (in Russian).
4. Malinov, A.V. (2015), 25th anniversary of the Department of the History of Russian Philosophy at St. Petersburg State University, *Vestnik of St. Petersburg State University. Philosophy and Conflictology*, no. 4, pp. 171–174 (in Russian).
5. Malinov, A.V. (2013), Vitaly Sergeevich Nikonenko (04.03.1942–25.04.2013), *Mysl: Zhurnal Peterburgskogo Filosofskogo Obshchestva*, vol. 14, pp. 151–153 (in Russian).
6. Malinov, A.V., & Rybas, A.E. (2015), V.S. Nikonenko. Works on Russian Philosophy and Literature. St. Petersburg: RChHA Publishing House, 2014. 534 p., *Vestnik of St. Petersburg State University. Philosophy and Conflictology*, no. 2, pp. 112–115 (in Russian).
7. Nikonenko, S.V. (2022), Philosophy of literature and methodology of poetic text research: on the 80th anniversary of Professor V.S. Nikonenko, *Vestnik of St. Petersburg State University. Philosophy and Conflictology*, vol. 38, no. 3, pp. 410–422 (in Russian).
8. Osipov, I.D. (2021), History of Russian philosophy at the Leningrad-Petersburg University, *Vestnik of St. Petersburg State University. Philosophy and Conflictology*, vol. 37, no. 2, pp. 247–255 (in Russian).
9. (2013), In memory of Vitaly Sergeevich Nikonenko, *Vestnik of the Russian Christian Academy for the Humanities*, no. 3, pp. 367 (in Russian).

---

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ  
PHILOSOPHICAL ESSAYS

---





## В МИРЕ УСКОЛЬЗАЮЩИХ СМЫСЛОВ

*Михаил Блюменкранц*

В статье обсуждается тема духовных подмен и их взаимосвязи с символической реальностью. Подмены могут возникать как на уровне ценностной иерархии, вплоть до подмены самой иерархии, так и на путях воплощения символической реальности в реальность конкретную. Анализируется феномен трансформации символа в эмблему, которая, по сути, является формой подмены символа. В отличие от символа, осуществляющего связь сознания с трансцендентным, с духовными основами бытия, эмблема такой связи лишена и способна такую связь только симулировать, являясь всего лишь имитацией символических смыслов. Процесс подмены символа эмблемой рассматривается в современном социокультурном пространстве. Предпринимается попытка найти ответ на вопрос, почему, исходя из самых высоких побуждений утверждения добра, достижения истины, реализации свободы и справедливости человек, стремящийся воплотить эти идеалы в своей деятельности, в результате нередко приходит к противоположному, а именно умножает царящее в мире зло. Рассматриваются проблемы свободы и истины, пути их поиска в контексте современности. В оптике философии И. Канта свобода принадлежит к ноуменальному миру. Сегодня проблема свободы редуцирована до проблемы свободы выбора. Автор исходит из утверждения, что свобода – это метафизическая категория. Она укоренена в духовных основах бытия, где неразрывно связана с категориями истины, красоты и добра. Как таковая, свобода доступна лишь на высших уровнях сознания; по Н.А. Бердяеву, свобода – путь раскрытия во себе универсума. В статье анализируется роль интеллектуальной элиты как главного творца и пропагандиста символических ценностей в формировании социополитической и духовно-нравственной картины мира.

*Ключевые слова:* символическая реальность, сакральная символика, истина, свобода, интеллектуальная элита, ноуменальный мир.

Альманах «Вторая Навигация»,  
Мюнхен, Германия

The article discusses the topic of spiritual substitutions and their relationship to symbolic reality. Substitutions can occur both at the level of value hierarchy, up to substitution of the hierarchy itself, and in the ways of symbolic reality embodiment in the concrete reality. The author analyzes the phenomenon of symbol transformation into an emblem, which, in fact, is a form of symbol substitution. Unlike the symbol that provides communication of consciousness with the transcendental, with the spiritual foundations of man's existence, the emblem is deprived of such communication and is only able to simulate such communication, being just an imitation of symbolic meanings. The process of replacing the symbol with the emblem is considered in the modern socio-cultural circumstances. An attempt is made to find an answer to the question why, stimulated by the highest motives of goodness statement, achievement of truth, realization of freedom and justice, a person seeking to embody these ideals in its activities, as a result often comes to the opposite, namely multiplies evil reigning in the world. The author of the article considers the problems of freedom and truth and the ways of their search in the context of modernity. In the optics of philosophy of I. Kant freedom belongs to the nominal world. However, today the problem of freedom is reduced to the problem of freedom of choice. The author proceeds from the statement that freedom is a metaphysical category. It is rooted in spiritual fundamentals of man's existence where it is inextricably linked with the categories of truth, beauty and goodness. It is claimed that freedom as such is attainable only at the highest levels of consciousness. According to N.A. Berdyaev, freedom is a way of discovering the universe in oneself. The article analyzes the role of intellectual elite as the main creator and propagandist of symbolic values in the formation of sociopolitical, spiritual and moral picture of the world.

*Keywords:* symbolic reality, sacred symbolism, truth, freedom, intellectual elite, noumenal world.

С годами все больше укрепляешься в мысли, что мы живем в мире нескончаемых духовных подмен. Вступая в непримиримую борьбу за идеалы добра, справедливости и свободы, мы спустя время с горечью обнаруживаем, что в результате лишь приумножили зло, царящее в мире, открыли путь к еще более жесткому произволу, упрочили узы рабства. Об этом красноречиво свидетельствуют истории почти всех победивших массовых движений как в прошлом, так и в настоящем.

Ничто не линяет так стремительно, как полотнища победных знамен. Что же за дьявольские червонцы подсовывает нам реальность, которые то и дело превращаются на наших глазах в кучу жухлой листвы?

Возможно, ответ нужно искать в той самой символической реальности, которую мы сами творим. Возможно, что именно здесь происходят подмены, подстерегающие нас в конкретной действительности.

Прежде, чем вести разговор о символической реальности, зададимся вопросом о том, что представляет собой реальность «реальная», не символическая, тот предметный мир, в котором мы существуем и очевидность которого, как правило, сомнений не вызывает. Хотя после кантовской «Критики чистого разума» уверенности в адекватности нашего восприятия окружающего мира несколько поубавилось. Ведь Кант доказывал, что мы не познаем чувственную реальность, а лишь конструируем ее с помощью присущей нашему сознанию оптики, а уже затем познаем то, что сами сконструировали<sup>1</sup>. Время, пространство и следственно-причинная связь обусловлены исключительно нашей оптикой и находятся не в окружающем нас мире, а в нашей голове.

И если все так, как полагал Кант, то мы не более, чем коллектив конструкторов, обреченных на постоянное конструирование непознаваемой для нас по сути реальности. И тогда возникает правомерный вопрос: в чем же принципиальное отличие действительности, создаваемой нами при помощи символических форм, от той конкретной реальности, принимаемой нами за безусловную точку отсчета, за нерушимую границу между явью и фантазией, реальностью и бредом?

Жак Лакан полагал, что сознание и реальность – это одно и то же. Если утверждение Лакана справедливо, то мы – существа многомерные и многомирные, так как наше существование протекает сразу в нескольких временно-пространственных параметрах, с большей или меньшей степенью интенсивности нами переживаемых.

Так, кроме окружающего мира, реальность которого для нас самоочевидна, мы много времени проводим в так называемой виртуальной реальности: в мире фильмов, сериалов, видеоигр, развлекательных шоу, информационного пространства Интернета и т.п.

Если мир, каким мы его воспринимаем, является конструкцией, созданной априорными формами нашего сознания, то виртуальная реальность – еще одна конструкция, конструкция внутри конструкции, матрешка в матрешке. В ней легче спрятаться от жизни, так как здесь в ва-

---

<sup>1</sup> Оговоримся, что речь идет о феноменальном, а не о ноуменальном мире, обладающем, по определению Вильгельма Виндельбанда, «нравственной ценностью сверхчувственного».

шем распоряжении современные медиасредства, подыскивающие и транслирующие ту картину мира, которая вам больше по вкусу, отбирающие только ту информацию, которая не выводит из зоны интеллектуального комфорта. При этом не имеет значения, позитивный или негативный характер она несет. Главное, чтобы она подтверждала как истинность ваших убеждений, так и правоту ваших предубеждений.

Существуют и многочисленные галактики, созданные художественным вымыслом и населенные быстро вымирающим племенем читателей книг. Ну, а мир наших сновидений, которые подчас бывают ярче и причудливее действительности?

Все эти виды реальности прочно вплетены в ткань нашего сознания, представляя собой как бы пирог, основой которого является та предметная реальность, где мы фактически пребываем и с исчезновением которой, как многие склонны полагать, исчезнут и все наслаждаемые на нее остальные виды реальностей, поскольку вместе с ней исчезнет и само наше сознание.

Символические формы работают в этой гиперреальности, как ткацкий станок, соединяющий нити каждого из миров в единую ткань нашего существования. Кроме того, сакральная символика является мощным энергетическим источником для преобразования всех видов реальности, задавая фокусировку нашей оптики, осуществляя настройку нашего сознания.

О важнейшей роли сакральной символики в истории становления человеческого сообщества свидетельствуют и недавние археологические открытия – раскопки древнейших поселений на территории современной Турции. Обнаруженные артефакты заставляют по-новому взглянуть на историю возникновения ранних цивилизаций. Вопреки традиционным представлениям об определяющем значении экономических факторов, таких как, к примеру, сооружение ирригационных систем, понуждающих людей объединяться в большие коллективы, выясняется, что первыми сооружениями, вокруг которых стали возникать очаги будущих цивилизаций, являлись храмы, где люди собирались для почитания священных реликвий, совершая жертвенные обряды и магические ритуалы. Похоже, что в основе зарождения цивилизаций лежали духовные практики, характеризуемые общностью религиозной символики, исполнением ритуалов и системой табу. Эти три фактора и являлись, по видимому, важнейшими условиями формирования культурных миров.

Однако обрядовая сторона и возникающие системы табу берут свое начало и основание в сакральной символике. С одной стороны, сакральная символика являет собой форму реализации человеком его тоски по бесконечному, выражением его духовной сущности, с другой, служит эффективным средством сплочения и солидаризации, своеобразным социальным клеем, соединяющим человеческие коллективы в единую племенную и надплеменную общность.

Добавим, что и в эти, архаические, и в последующие за ними времена реальность, переживаемая людьми в их сновидениях, часто представлялась им более важной и значимой, чем реалии повседневной жизни. В сновидениях им открывались двери в таинственный мир богов и духов,

подсказывающих мучимому сомнениями человеку те или иные решения его жизненных проблем. Тем самым символическая реальность часто воспринималась более реальной, чем обыденность. Еще Фалес Милетский, первый греческий философ, полагал, что все полно духов, демонов и душ.

И сегодня мы не испытываем недостатка в символике. Широкий ассортимент символических форм представлен на многочисленных прилавках массовой культуры: от последних брендов Голливуда до либерально-демократической оптовой распродажи «общечеловеческих» ценностей. Однако не стоит обольщаться: в большинстве своем это лишь симулякры, продукты подмен. Вместо символа, связывающего человеческое сознание с трансцендентным, с духовными основами бытия, мы имеем дело с эмблемой, которая, в отличие от символа, этой связи лишена и способна лишь такую связь симулировать. Эмблема, как пустая оболочка исчезнувших смыслов, лишь указывает на место проживания отжившего, выдохшегося символа. Еще чаще эмблема является простой имитацией символических смыслов. По мнению Мераба Мамардашвили и Александра Пятигорского, в современном мире происходит обеднение символических форм<sup>1</sup>.

Слово «символ» происходит от греческого «соединяю». Существовал обычай: когда люди надолго расставались, они разламывали на две части какой-нибудь предмет, половинки которого каждый оставлял у себя. Встретившись через много лет снова, они или уже их потомки, соединив части в целое, таким образом узнавали друг друга.

В более широком смысле символ – это то, что соединяет временное с вечным, если к временному найдена его недостающая половинка.

Кант видел в символе особый способ духовного освоения реальности. Через материальную вещь символ производит то, что превышает эту вещь. Эта реальность, согласно Канту, связана уже не с природной необходимостью, а со свободой.

И именно здесь коренится одна из фундаментальных подмен нашего времени – подмена свободы.

С архаических времен в человеке первоначально заложена «жажда реального», неизбывная тоска по абсолютному бытию. Об этом пишет в своем «Трактате по истории религий» Мирча Элиаде [7]. Юношеский максимализм, идеальные устремления – и косная инерционная действительность, грубая материя жизни, о которую разбиваются «души прекрасные порывы». Кто не проходил эти этапы взросления и становления? Кто хоть ненадолго не вдыхал этот пьянящий чистый воздух пылкого романтизма? В прошлом из него рождались большая литература и великая музыка. Из него же родились и кровавые диктатуры. То, что было плодотворно в искусстве, оказалось губительным в политике.

---

<sup>1</sup> «Есть один чрезвычайно интересный феномен, повсеместно наблюдаемый в современной цивилизации: “недостаток символизма”. По-видимому, мы живем в такое время (или “мы такие”), когда символов для нашего собственного оперирования или потребления весьма мало» [4, с. 101].



В цикле лекций «Беседы о мышлении» М.К. Мамардашвили говорит: «Идеальные стремления? Пожалуйста, тогда вам антихрист больше подходит, чем Христос. Повторяю: антихрист отличается от Христа своей идеальностью, а Христос от него, следовательно, отличается тем, что он плоть, но плоть особая, она то, что я называю словами Декарта “метафизическая материя”» [3, с. 416].

В эпоху победившего «цинического разума» особо подкупает нравственный максимализм, чистота порывов, сила бескорыстной убежденности, наивное прекраснодушие молодого, а иногда и не очень молодого поколения: дьявол – логик, доверяй чувству, повинуйся своему сердцу.

Непоколебимые якобинцы, пламенные большевики устлали свой путь трупами, следуя, как правило, зову сердца...

В свое время Г.В. Лейбниц утверждал, что «если все измерять силой и, соответственно, напряженной искренностью убеждения, тогда и у дьявола должны быть свои мученики, т.е. “чистые”» [цит. по: 3, с. 445].

Да, они, конечно же, защищали возвышенные идеалы, идеи, ценности, но разве идеалы и ценности – это лишь плод наших мыслительных усилий? Отнюдь. Как всякое верование, это прежде всего эмоциональное переживание. Недаром Д. Юм считал, что ценности скорее чувствуются, чем мыслятся. Ум, конечно, часто в дураках у сердца, но это еще не означает, что сердце – панацея от бесовщины. История знает немало примеров такого «святобесия».

Идеалы и ценности – неотъемлемая составляющая символической реальности. О единстве образа и идеи в символе писал в своей «Диалектике мифа» А.Ф. Лосев. Образ-идея синтезирует чувственное и рациональное в восприятии нами символических значений. Почему же то, что так привлекательно выглядит в идеальном символическом мире, часто реализуется как кровавый кошмар в реальности конкретной? Когда возникает подмена? В момент перехода наших идеалов и ценностей из мира символических форм в мир конкретной действительности? Почему идеальные стремления слишком часто оказываются путем к антихристу, а прекраснодушие – любимой наживкой дьявола? «Опыт – почти всегда пародия на идею», – отметил И.Ф. Гете. Пройдя определенный исторический путь, мы смогли убедиться, что самые распрекрасные утопии, воплощаемые в надежде осчастливить человечество, обернулись на практике антиутопиями. Если таким образом в символической реальности мы реализуем свою свободу, то что же не так с самой символической реальностью, с нашей свободой, с самими нами?

Самыми успешными торговцами символической реальностью на рынках современного постиндустриального общества оказываются политики, а также многочисленная армия журналистов и политтехнологов. Они умело используют лакановскую формулу: реальность и сознание – одно и то же, и, манипулируя сознанием, создают для своей аудитории подходящую реальность. В этом процессе определенной настройки сознания важная роль отводится ценностям и идеалам – важнейшим компонентам символической реальности.

Мераб Мамардашвили тонко заметил, что энергия Зла проистекает из энергии Истины. Правда, Зло называется злом только до тех пор, пока

Истина не победила. Когда же Истина восторжествовала, совершенное для ее победы зло провозглашается благом. Так, при Омейядах или Аббасидах отрезать голову за карикатуру на пророка Мухаммеда, воплощающего для благочестивого мусульманина сакральную истину, рассматривалось бы правоверными как дело в высшей степени справедливое и богоугодное. Да и сегодня это может стоить шутнику головы. Но в условиях либерально-демократического общества, декларирующего как фундаментальную истину право личности на свободу слова, отрезать голову за свободно высказанное мнение – это безусловное преступление и зло.

Энергия зла вырастает из непоколебимой уверенности человека в собственной правоте в деле утверждения истины. А так как открывшаяся ему истина совершенно бесспорна, то и дело по переустройству этого неправильного мира в соответствии с очевидной верностью истины – благое. «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [5, с. 4]. И горе тем, кто попытается нам помешать или станет у нас на пути.

После объявленной отставки Бога право на обладание Истиной перешло в ведомство антимонопольного комитета и оказалось в распоряжении рынка, который эту истину определяет и калькулирует. Похоже, что все попытки капитального ремонта обветшавшего мироздания грозят обернуться крахом для его обитателей, принявшихся дружно подкапывать фундамент.

Так что вновь возникает пилатовский вопрос: «Что есть Истина?». Ничем не вынужденное понимание, как полагал Рене Декарт? Или всего лишь устраивающая нас реальность? – Не знаю. И думаю, что никто не знает. Но она есть. О том, что она существует, свидетельствуют те бесчисленные ушибы и ссадины, которые мы получаем в течение всей своей жизни, когда бьемся, как слепые, о невидимую нам Истину.

Само наличие заблуждений свидетельствует о ее существовании. Видимо, прав был С. Кьеркегор, утверждавший, что истину нельзя знать или не знать, в истине можно только быть или не быть. Тем самым, истина – категория не гносеологическая, а экзистенциальная. Как и мудрость, истина не плод усилий нашего ума, а состояние нашей души. И Вечность иногда стучится к нам в окно. Нам нужно только вовремя его распахнуть. Об этом – евангельский ответ «Я есмь истина», об этом же и «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

И. Кант полагал, что свобода там, где человек моральным актом создает сам себя. Свобода же неопределенная – это произвол. Нам судилось жить в эпоху переоценки всех ценностей – в мире, в котором возможности манипулирования человеческим сознанием возросли многократно. Духовные подмены в человеческой истории происходили, видимо, всегда, но сегодня, не в последнюю очередь в связи с успехом новых технологий, приобрели невиданный до сих пор масштаб. Под знаменем раскрепощения человека происходит его развоплощение.

Единственно открытый выход в мироздание существует лишь через предельную глубину нашего собственного «Я». Для этого необходимо преодолеть все оболочки и напластования, наложенные на нас печатью

времени, и обжечь душу прикосновением к Тайне. Это путь мистиков, для большинства недоступный. Большинству нужны компасы и маяки, нужны эффективные менеджеры по производству и распределению символической реальности.

И сегодня интеллектуальная элита выполняет работу фальшивомонетчиков по чеканке эмблематики, продаваемой по цене сакральных символов. Из наиболее популярных – толерантность, политкорректность, мультикультурализм и гендерный плюрализм, священное право индивида на половую самоидентификацию. Фактически, эти ценности определяют идейный вектор развития нового прекрасного мира. Свою ценность в этой реальности получает и сам человек. Он прошел долгий путь поиска самоидентификации от аристотелевского человека, политического животного в античном мире, до существа, сотворенного по образу и подобию Божьему, наделенного духовной природой, во времена Средневековья, и до представителя высшего разума в эпоху Просвещения, чтобы, наконец, сегодня осознать себя социобиологической особью, более или менее успешным функционером в гигантском механизме производства-потребления. Потеряв личность, человек, по определению Романо Гвардини, из последних сил старается сохранить лицо. Битву за свое антропологическое достоинство он давно проиграл. И большая доля вины за это поражение лежит на интеллектуальной элите, ведь именно она, по сути, создатель и творец символической реальности.

В первой половине прошлого века вышла в свет книга Жюльена Бенда «Предательство интеллектуалов». Тогда книга вызвала ожесточенные споры. Спустя время факт такого «предательства» стал очевиден: достаточно перечислить имена известных европейских интеллектуалов, режиссеров, писателей, философов, ученых, которые с неподдельным энтузиазмом вносили свой посильный вклад в рождение символической реальности большевистской и национал-социалистической диктатур.

В первом случае речь шла о секуляризации христианской системы ценностей, основательно перекроенной философией Просвещения и Французской революцией в гуманистические идеалы свободы, равенства и братства. Во втором была манифестирована другая система ценностей – крови и почвы, расового превосходства – гремучая смесь примитивного дарвинизма и опошленного романтизма. По масштабам кровавых жертвоприношений, принесенных этими режимами во имя утверждаемых ими истин, соперники оказались достойными друг друга.

Томас Гоббс иронично заметил: «Дела человеческие не могут существовать, не принося с собой некоторых неприятностей» [2, с. 340]. Путь к Равенству, Свободе и Справедливости неизбежно проходит вдоль насыпи из чьих-то отрубленных голов.

Ветхие заветы сменяются новыми, а те – еще более новыми, но дорога к светлым идеалам не становится короче. Достаточно вспомнить несомненные «достижения» прошлого века: концлагеря, мясорубку двух мировых войн, ядерные бомбардировки. Эффективная вакцина против исторического оптимизма. И вновь всплывает проклятый вопрос Ивана Карамазова о слезинке ребенка. Тем более, что дворец всеобщего счастья всякий раз подозрительно смахивает то ли на казарму, то ли на тюрьму.

В беспощадно-правдивой булгаковской повести-притче «Собачье сердце» блестяще показан самообман русской интеллигенции. Ее самоотверженные усилия в деле освобождения и просвещения народа в итоге увенчались успехом – приходом бесчисленных шариковых, занявшихся методичным уничтожением прежде всего этой самой интеллигенции, составлявшей, по сути, озоновый слой Российской империи. Результатом проведенной работы стало существование последующих поколений в условиях хронического кислородного голодания, ведь оказалось, что ничто так надежно не укрепляет власть тьмы, как бескомпромиссная борьба за светлые идеалы. Так случилось вчера, так происходит сегодня и, видимо, продолжится в будущем, при условии, что оно – вопреки нам – случится.

Идеальные стремления важны и необходимы, именно они задают горизонт человеческого существования, определяют вектор его развития. Но это результат долгой внутренней работы нравственного становления личности, органика ее духовного роста. Когда же этот процесс подменяется грубым внешним насилием, принуждением человека жить по жестко выверенным кем-то лекалам добра, истины и справедливости, то в какой-то момент неизбежно происходит бунт и наступает расплата. И тогда «реальная» реальность жестоко мстит энтузиастам реальности символической за насилие над собой. Сколько поколений в истории человечества оказались заложниками и жертвами такой мести!

Сегодняшняя интеллектуальная элита продолжает работу по созданию энергоемкой эмблематики, представляющей собой симулякры символических форм. Происходит очередная великая культурная революция под знаменем непримиримой толерантности, где интеллектуалы взяли на себя роль китайских хунвейбинов времен председателя Мао. И, по сути, это даже не революция, а обыкновенный погром.

Нынешние интеллектуалы – трубадуры и популяризаторы репрессивной культуры несправедливо обиженных. Общество распалось на многочисленные группы обиженных, агрессивно требующих компенсации за нанесенные им не только сегодня, но и в историческом прошлом обиды.

Позор Платону и Аристотелю, оправдывавшим рабство, привлечем к ответу Юма и Канта за гомофобные высказывания и защиту колониальной политики, вычеркнем из памяти человечества Уильяма Шекспира, обозвавшего свободолобивую эмансипированную женщину строптивой и призывавшего к ее укрощению. Уберем из школьных программ Марка Твена за пропаганду белого превосходства в «Томе Сойере». С кем останемся? Да и такая цензура при тоталитарных режимах уже была. А как же со свободой слова? Или на нее есть такая же монополия, как и на истину?

Сегодня, как и сто лет назад, в России творческое меньшинство Запада с энтузиазмом встречает нагрянувших гуннов.

Ф.М. Достоевский писал о том, что нет ничего страшнее человека, тщательно посчитавшего цену своего страдания и предъявившего ее миру. Н.А. Бердяев считал чувство обиды плебейским. Следует признать, что в эпоху «восстания масс» именно чувство обиды становится двигате-

лем истории. Произошедшая дифференциация массы, ее раскол на различные группы не избавляют нас от диктата массового сознания, так же, как раскол в нигилистах не сделал их романтиками.

Мы живем в мире перманентных истерик – истерик на расовой, гендерной, экологической и других почвах. Со всех сторон несутся христианские по своей форме, но приобретающие инквизиторский пафос призывы к немедленному покаянию. Однако переполняющая эти призывы ненависть вряд ли заставит кого-то покаяться. Вспоминаются слова Г.С. Померанца: «Дьявол начинается с пены на губах ангела, вступившего в бой за святое и правое дело...».

Какие бы знамена ни развевались над головами бескорыстных защитников Добра и Справедливости, лучше вглядывайтесь в лица знаменосцев!

Активисты массовых движений, словно Афина из головы Зевса, возникают, как результат воспаленной фантазии обезумевших от своих мечтаний интеллектуалов, еще до того, как вспыхнут первые костры и заработают первые гильотины.

Символическая реальность ищет своего материального воплощения. Но не стоит забывать, что, как справедливо заметил Лешек Колаковский, «дьявол не подлежит реформированию», поскольку, добавлю от себя, имеет обыкновение воплощаться в своих реформаторах.

Эрик Хоффер подметил: «Ненависть и жестокость, берущие свое начало в себялюбии и эгоизме, не идут ни в какое сравнение по эффективности со злобой и безжалостностью, порождаемым самоотверженностью» [6, с. 124].

В силу того, что интеллектуалы по роду своей деятельности оказываются наиболее вовлеченными в мир символической реальности, они и более подвержены соблазну духовных подмен, склонны легче воодушевляться высокими идеалами и впадать в «прелесть», часто проявляя при этом высокую степень самоотверженности.

Свобода, реализуемая в растворении индивидуального «Я» в некоем коллективном «мы», что обычно и происходит во всех массовых движениях, стремящихся воплотить ценности и идеалы символической реальности в конкретной действительности, как правило, оборачивается подменой как самих этих ценностей и идеалов, так и свободы как таковой.

Трансцендентное, которое только и придает сакральные смыслы символике, в этом случае полностью проецируется на социальное. Тем самым происходит подмена сакрального символа его симуляком, эмблемой. Такая эмблема какое-то время успешно использует энергетический потенциал сакрального символа, так же воздействуя на архетипы человеческого бессознательного и гальванизируя их в рамках господствующей идеологии. Она – эмблема – эксплуатирует те же традиционные каналы, по которым различные вероисповедания работали с религиозным сознанием, однако последствием этой подмены становится оскудение духовных источников бытия. В человеке оказывается ампутированной духовная сторона личности. Его сознание становится полностью определяемым и регулируемым социобиологическими приоритетами.

Сегодня проблема свободы полностью редуцирована до проблемы свободы выбора. Однако свобода – категория метафизическая. Она укоренена в духовных основах бытия, где неразрывно связана с истиной, добром и красотой. Свобода как таковая проявляется лишь на высших этажах человеческого сознания. «Свобода – путь раскрытия во мне универсума» [1, с. 306], – писал Н.А. Бердяев.

Тайна свободы – в ее укорененности в мире ноуменального. Все попытки разгадать эту тайну, оставаясь на плоскости, в области социальных, исторических или биологических явлений, приводят к тому, что свобода теряет свое содержание и оборачивается своеволием и произволом. Лишенная духовного содержания, свобода теряет свою способность к созиданию и становится разрушительной.

Угроза состоит в том, что в результате подмены символа эмблемой, свобода лишается своей изначальной укорененности в мире сакральных смыслов и неизбежно выхолащивается в симулякр.

Такие метаморфозы свободы, лишенной духовного содержания, могут стать фатальными для общества, поскольку как самого себя, так и окружающую его действительность человек призван создавать, реализуя свою свободу. И здесь мы соприкасаемся с метафизической реальностью, которая не конструируется и не познается, а лишь иногда просвечивает сквозь нашу реальность, приоткрывая ее глубину. Когда же связь с метафизическим измерением бытия теряется, то реальность начинает растворяться в абсурде, и мы погружаемся в «жидкий мир», мир размытых границ и форм.

### *Литература*

1. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения: ДЭМ, 1990.
2. Гоббс Т. Основ философии. Ч. 3: О гражданине // Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 270–506.
3. Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. СПб.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2018.
4. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
5. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 1–4. С. 4.
6. Хоффер Э. Человек убежденный. Личность, власть и массовые движения. М.: Альпина PRO, 2020.
7. Элиаде М. Трактат по истории религий. М.: Академический проект, 2015.

### **Blumenkranz, Mikhail A. *In a world of elusive meanings***

#### *References*

1. Berdyayev, N.A. (1990), *Self-Knowledge (experience of philosophical autobiography)*, Mezhdunarodnyye otnosheniya: DEM, Moscow (in Russian).
2. Hobbes, T. (1989), *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*,

- P. 3: On the Citizen, in: Hobbes, T., *Works*, in 2 vols., vol. 1, Mysl, Moscow, pp. 270–506 (in Russian).
3. Mamardashvili, M.K. (2018), *Conversations on Thinking*, Fond Meraba Mamardashvili, St. Petersburg (in Russian).
  4. Mamardashvili, M.K., & Pyatigorsky, A.M. (1997), *Metaphysical Discourses on Consciousness, Symbolism and Language*, Schkola “Yazyki russkoy kultury” (in Russian).
  5. Marx, K. (1955), Theses on Feuerbach, in: Marx, K., & Engels, F., *Works*, vol. 3, Gospolizdat, Moscow, pp. 1–4 (in Russian).
  6. Hoffer, E. (2020), *The True Believer. Thoughts on The Nature of Mass Movements*, Alpina PRO, Moscow (in Russian).
  7. Eliade, M. (2015), *A Treatise on the History of Religion*, Akademicheskiy proekt, Moscow (in Russian).



## ФИЛОСОФИЯ БЕЗДОМНОСТИ, ВЕЧНАЯ ЭМИГРАЦИЯ И ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО

Михаил Аркадьев

Москва

В эссе рассматривается проблема катастрофичности, или «бездомности» человеческого существования. Человек – это бытие, разорванное машинами сознания: речью и языком. Таким образом, Homo sapiens по своей структуре является лингвистической и экологической катастрофой. Понятие катастрофы используется в статье не как нагруженное эмоциональными ассоциациями, а по возможности строго, как это делается в математической теории катастроф, где катастрофа определяется как бифуркация, разрыв непрерывности функции. В связи с этим техника, искусство, ремесло являются экзистенциальным ответом на изгнанничество человека, ответом на его онтологическую эмиграцию из досознательного рая, реакцией на фундаментальный разрыв, на человеческую бездомность – «антиэкологичность» (от oikos – дом, жилище, хозяйство). Радикальный парадокс проявляет себя в том, что, пытаясь прямо или косвенно «вернуться из эмиграции», реставрировать утраченное в антропогенезе средовое экологическое прасединство, состояние до разрыва, человек строит новую окружающую среду, свою «вторую природу». Однако трещина, разрушающая любой рукотворный дом, растет изнутри самого человеческого существа. Любое единство раскалывает внутренний рефлексивный разрыв, изгнанничество, растущее из простой повседневной человеческой речи. Философия проявляет, актуализирует эту фундаментальную бездомность человеческого существования, заставляет помнить, кто человек есть на самом деле. Не стоит говорить об истине как о Доме бытия: нет «домашней» истины, истина бездомна. Но эта непреодолимость бездомности, осознание и принятие вечной эмиграции может стать основанием подлинной человеческой солидарности.

*Ключевые слова:* лингвистическая катастрофа, экологическая катастрофа, философия бездомности, эмиграция, солидарность.

The essay examines the problem of catastrophic “homelessness” of human existence. The author begins with the statement that human is a being torn apart by the machines of consciousness – speech and language. Thus, Homo sapiens in its structure is claimed to be a linguistic and ecological catastrophe. The concept of a catastrophe is not used in the essay as loaded with any emotional associations; it is understood strictly, the way it is done in the mathematical theory of catastrophes, where a catastrophe is described as a discontinuity of a function, or a bifurcation. In this respect technique and art are an existential response to man’s exile, to his ontological emigration from a preconscious paradise, a reaction to the fundamental rupture, or human homelessness, his “anti-ecological existence” (from “oikos” – house, dwelling). The radical paradox can be seen in the fact that, when trying directly or indirectly “to return from his emigration”, or to restore the environmental ecological unity lost in anthropogenesis, a human being builds a new environment, his “second nature”. Therefore, the rupture that destroys any house, constructed by man, is rooted in the very essence of a human being. It is shown that any unity splits an internal reflexive discontinuity, an exile resulting from ordinary everyday human speech. Philosophy reveals, actualizes this fundamental homelessness of human existence, makes us remember who Homo sapiens really is. It is concluded that there is no sense to speak of truth as the House of Being: there is no “domestic” truth because truth is homeless. This inability of man to cope with his own homelessness, his eternal emigration can become the basis of a genuine human solidarity. Philosophy is not dealt with constructing or explaining the world, it is a way of making the eternal ontological emigration of man clearly understandable.

*Keywords:* linguistic catastrophe, ecological catastrophe, philosophy of homelessness, emigration, solidarity.



Оседлый человек говорит: «Как можно жить без уверенности в завтрашнем дне, как можно ночевать без крова!». Но вот случай навсегда выгнал его из дома – и он ночует в лесу. Не спится ему: он боится дикого зверя, боится своего же брата, бродяги. Но в конце концов он все-таки вернется случаю, начнет жить бродягой и даже, может быть, спать по ночам.

*Л. Шестов*

Базовые свойства человеческого языка, рассматриваемого здесь не как универсум онтологических смыслов, а с точки зрения его формы, то есть сама первичная языковая структура, дуальна и тем самым вынуждает человека оперировать и мыслить альтернативами и осуществлять свой выбор среди этих альтернатив. Это происходит в основном помимо прямого желания говорящего и без его непосредственного понимания, причем как в истории вида, так и в любой индивидуальной человеческой истории. Тем самым язык принуждает человека к рефлексивному сознанию, самосознанию, осознанию смерти и свободе выбора<sup>1</sup>. «Непосредственность», «естественность», о которой так много говорит и мечтает современный человек, остается всегда «позади» него как его собственная тень, когда солнце светит в лицо. Глубоко и остро переживаемое, но практически не осознаваемое человеком «изменение» онтологической позиции при переходе от «предчеловеческого» состояния (постоянными представителями которого в человеке являются его телесность, а также его младенческий, а может быть и внутриутробный, досознательный опыт) к собственно человеческому и парадоксальное удержание вместе «нечеловеческого» (то есть не знающего о смерти) и «человеческого» (то есть сознающего смерть), «естественного» и «неестественного» носят фундаментальный характер и представляют собой некую элементарную, первичную человеческую ситуацию. Возникновение фонемной речи, коммуникативная реализация возможности самореферентной языковой деятельности, является той особенностью, которую можно назвать «лингвистической катастрофой», разрывом, наблюдаемом как в рамках истории индивида, так и в истории человеческого вида в целом.

Итак, человек как вид и как индивид является лингвистической катастрофой, то есть бытием, разорванным машинами сознания – речью и языком. Тем самым Homo sapiens по своей структуре и вполне тривиальным образом является также катастрофой экологической. Понятие катастрофы здесь используется не только как нагруженное эмоциональными и «взрывными» ассоциациями, но и по возможности строго – так, как это делается, скажем, в математической теории катастроф, где катастрофа – это разрыв непрерывности функции, бифуркация, особенность. Без знания математики катастроф невозможны управление реальными взрывами, строительство и функционирование зданий, судов, самолетов,

---

<sup>1</sup> «Можно сказать, что смерть – это горизонт человеческой рациональности» [1, с. 16]. «Сознание смерти» – это первичное именование смерти, еще до вопроса о понятийном статусе смерти в той или иной культуре и религии. Именование смерти есть антропологическая универсалия. Сознание феномена «смертности» как понятия – это уже, так сказать, «вторая производная», рефлексия второго порядка.

автомобилей, поездов, космических аппаратов, а также невозможны прогнозирование и предотвращение техногенных катастроф.

Эта аналогия между *Homo sapiens*, как видом, и всей сферой *techné* (ремесла – искусства – техники) отнюдь не случайна. Человек «технологичен» прямо пропорционально своей катастрофичности, разрывности. Техника, искусство, ремесло являются экзистенциальным ответом на изгнанничество человека, на его онтологическую эмиграцию из досознательного рая, реакцией на фундаментальный разрыв, на фундаментальную человеческую бездомность – «анти-экологичность» (от *oikos* – дом, жилище, хозяйство), начиная с построения первой родовой хижины/дома и кончая всеми известными мировой культуре *Duomo*, «домскими соборами», всеми «вавилонскими» башнями-небоскребами, понятиями и как социально-космологические образы, и как архитектурные артефакты, – все это способы домостроительства как реставрации потерянного бытия как неосознаваемой целостности. Радикальный парадокс проявляет себя в том, что, пытаясь прямо или косвенно «вернуться из эмиграции», реставрировать утраченное в антропогенезе средовое экологическое праединство, потерянный «природный» *oikos*, бытие до осознания смерти, райское состояние до разрыва, человек строит новую среду обитания, «вторую природу» – искусственные, рукотворные *oikos*'ы, которые, защищая человека от врагов и непогоды, закрепляют и тем самым расширяют разрыв. И это означает, что война, разрушающая любой рукотворный дом, растет изнутри самого человеческого существа, ибо нерукотворный «дом бытия», будь то космос до грехопадения или хайдеггеровский *Sprache als Haus des Seins*, раскалывает внутренняя рефлексивная трещина, изгнанничество, эмиграция, растущая из простой повседневной человеческой речи. Фундаментальный диссонанс, разрыв, внутреннее пересечение и взаимодействие «речевого сознания» и фундаментального бессознательного делают человека опасным и для самого себя, и для окружающей среды, что, впрочем, одно и то же. Стереотипная недооценка человечеством своей базовой катастрофичности приводит его к бессознательно повторяющемуся самоубийственному поведению.

Только полный, а не частичный диагноз болезни дает шанс эффективной «терапии». Но заранее ясно, что «ампутация» и «окончательное решение», то есть полное выздоровление («абсолютное спасение»), преодоление речевого сознания, пока человечество живо, не только невозможно даже в предельных молчаливых или наркотических практиках, но и нежелательно, иначе *Homo sapiens* просто потеряет свою человечность, перестанет быть *Homo sapiens*. Об этом косвенно свидетельствуют безжалостный «хирургический», «ампутационный» опыт тоталитаризма и весь деструктивный опыт XX века.

Итак, функцию дегармонизации, функцию фундаментального разрыва выполняют речь и языковое различие, то есть коммуникативное сознание, которое ставит человека в точки неизбежной первичной индивидуации, следовательно, в парадокс радикального отчуждения, изгнания, эмиграции, бездомности. Лингвистическая индивидуация взрослых людей происходит помимо их желания перманентно в ситуациях элементарного повседневного общения, для детей же – в момент произнесе-

ния первых фонем и первых слов-предложений, а также личных местоимений «я» и «ты», конституирующих первичную позицию субъекта. Вот как об этом пишет один из ведущих лингвистов XX в. Эмиль Бенвенист: «Тот есть “ego”, кто говорит “ego”. Мы находим здесь самое основание “субъективности”, определяемой языковым статусом “лица”<sup>1</sup>. Осознание себя возможно только в противопоставлении. Я могу употребить “Я” только при обращении к кому-то, кто в моем обращении предстанет как “ты”. Подобное диалогическое условие и определяет лицо, ибо оно предполагает такой обратимый процесс, когда я становлюсь ты в речи кого-то, кто в свою очередь обозначает себя как “Я”. В этом обнаруживается принцип, следствия из которого необходимо развивать во всех направлениях. Язык возможен только потому, что каждый говорящий представляет себя в качестве субъекта, указывающего на самого себя как на “Я” в своей речи. В силу этого “Я” конституирует другое лицо, которое, будучи абсолютно внешним по отношению к моему “Я”, становится моим эхо, которому я говорю ты и которое мне говорит ты. Полярность лиц – вот в чем состоит в языке основное условие, по отношению к которому сам процесс коммуникации, служивший нам отправной точкой, есть всего лишь прагматическое следствие. Полярность эта, к тому же, весьма своеобразна, она представляет собой особый тип противопоставления, не имеющий аналога нигде вне языка. Она не означает ни равенства, ни симметрии: “ego” занимает всегда трансцендентное положение по отношению к “ты”, однако ни один из терминов немислим без другого... Бесплезно искать параллель этим отношениям: ее не существует. Положение человека в языке неповторимо» [3, с. 294].

В этом контексте мы предлагаем, вслед за Бенвенистом, формально определить субъекта как живое существо, способное самостоятельно произнести, написать или показать жестами здесь и сейчас «Я» и тем самым пометить себя как говорящего.

Следовательно, быть субъектом означает занимать лингвистически самореферентное положение в актуальном или потенциальном акте говорения-коммуникации и тем самым прямо или косвенно осознавать свою смертность. Категория субъекта после всех попыток от нее избавиться должна быть вновь понята как категория универсальная. Эта универсальность связана уже не с безнадежными попытками придать

---

<sup>1</sup> Почти во всем совпадает с Бенвенистом в этом анализе Мартин Бубер: «Мир двойствен для человека в силу двойственности его соотношения с ним. Соотношенность человека двойственна в силу двойственности основных слов, которые он может сказать. Основные слова суть не отдельные слова, но пары слов. Одно основное слово – это сочетание “Я–Ты”... Таким образом, двойственно также и “Я” человека... Когда говорится “Ты”, говорится и “Я”... Быть “Я” и говорить “Я” суть одно» [2, с. 15]. Тем интереснее тонкое, почти неуловимое различие: анализ Бенвениста не допускает полной симметрии «Я»–«Ты» и показывает некорректность их объединения. Когда Бубер вводит составленное из местоимений «одно основное» слово, даже подчеркивая его двойственность, он, тем не менее, избегает различия, склеивает разрыв и тем самым демонстрирует нам локальную, почти точечную попытку «переплавки» рекурсивности языка в миф.

картезианскому и посткартезианскому концептам всеобъемлющий характер, а с базовой структурой повседневного естественного языка и коммуникации.

Таким образом, если мы решимся говорить о «природе» человека, то вынуждены будем констатировать, что природа человека заключается в разрыве, в его радикальной «антиприродности», в парадоксальной неестественности «естественного» языка. Неустранимый парадокс этой ситуации заключается в том, что человек – это носитель «неестественности», которая гипотетически является следствием естественной эволюции, понятой как разрывной процесс. Но мы снимаем здесь вопрос о происхождении языка и человека. Проблема генезиса языка так же бесконечно трудно разрешима, как и проблема происхождения жизни. Поэтому, следуя логике Н. Бора, мы считаем проблему происхождения языка и человека дополнительной, следовательно, противоположной обсуждаемой нами проблеме человеческой истории, человеческой фундаментальной «бездомности», человеческой «априорной природы».

Философия в специальном, узком смысле – это не способ построения или объяснения мира. Философия в специальном смысле – это активизация предельного сознания вечного изгнанничества, онтологической эмиграции *Homo sapiens*. Функция и конечная цель философии прямо противоположны религиозным. Эта функция заключается не в гармонизации диссонанса и не в прикрытии разрыва, а, наоборот, в его максимальном развертывании, описании и осознании. Философия прежде всего вопросительна. Вопросительность, разрывность человеческого бытия с трудом выносятся человеком как в себе, так и в других. Поэтому «эффект Сократа», принятие в той или иной форме «цикуты» из рук себе подобных, неизбежен для любого философствующего, то есть радикально вопрошающего. Философия – это систематичность вопросов, а не системность ответов. А ведь так хочется ответов, просто позарез. Поэтому человек так легко режет в себе и в других тонкую ниточку вопросов ради твердой почвы ответов. Но беда, вернее, горькая правда, заключается в том, что почва эта всегда иллюзорна, так как сам язык, наша речь, а следовательно, и сам человек устроены разрывно, вопросительно.

Поэтому для тех, кто хочет вечных и окончательных ответов, самое главное – это вовремя проконтролировать речь: свою или чужую. «Свобода слова» – это проблема отнюдь не только внешняя, социальная, но и проблема взаимоотношений человека с самим собой. Свобода внутренней «диалогичности» речи (а она всегда по структуре диалогична, так как одной из языковых универсалий является коммуникативное, диалогическое и тем самым в строгом лингвистическом смысле «эгоцентрическое» противопоставление личных местоимений) с такой же легкостью уничтожается в себе, как и в других. Стоять в точке вопроса – тяжелое бремя, и несут его единицы.

Достоинство человека – в способности вынести пронзительность вечных вопросов, хотя скатывание в надежную область ответов понятно и простительно. Философ тот, кто сам себе не прощает эту уступку, тем не менее, прощая ее другим. Однако призвание философа состоит в том, чтобы «не прощать» эту уступку тем, кто все же взялся вести философ-

ский разговор. Если разговор такой начат и осознается его участниками именно как философский, то надо всегда помнить, что он так же опасен, как и восхождение на Эверест. Не хочешь – не поднимайся, но уж если пошел, то непреодоленный страх еще более опасен, опасен для того, ради чего начато восхождение, – для честности философского вопрошания. Для всего же остального, конечно же, опасно само это вопрошание.

Вспомним строчку из Гельдерлина, которая тонко выражает мудрость философствования: «Где опасность, там и спасение». Но именно в той самой точке опасности, а не рядом. В этой точке, на этой границе сияет обнаженный клинок вопроса, оберегающий нас от попыток давать окончательные и ясные ответы там, где таких ответов дать нельзя. И, сдерживая ответ, тем самым мешает нам обнажать клинки другого рода.

В мужестве радикального вопрошания – достоинство философии. Нельзя не вспомнить Гете: «Тот, кто действует, всегда лишен совести, лишь мыслящий наделен ею». Спешу оговориться: как действующий, так и мыслящий – это функции, а не личности. В конкретной личности эти функции всегда так или иначе пересекаются, чередуются и взаимодействуют. Философия может дать, конечно, ответы, но такие, которые предполагают неизбежность дальнейших вопросов, причем вопросов фундаментальных. При внимательном анализе становится ясным, что философия в широком смысле, или «философия домостроительства», дающая окончательные ответы на вечные вопросы, – это субститут религии. Но в таком случае религия оказывается честнее своего субститута, так как осознанно связывает свои ответы с верой и оформляет их в эксплицитную догматику.

Честность же философствования заключается в открытости стоического вопрошания – в «знании о незнании» Сократа, в «ученом незнании» Кузанского, в фундаментальном сомнении Декарта, в антиномиях Канта, в «беспочвенности» Шестова, в «ужасе» (Angst) встречи с Ничто Хайдеггера, в деконструкции Деррида и т.д. Причем цель и любовь («фило-») здесь – это не получение окончательных ответов, а жреческое сохранение статуса вечных вопросов, стояние, пронзительная попытка устояния в точке вопроса, точке разрыва, которая и есть мета-физическая точка, точка транс-ценденции (дефисы важны).

Философствование, таким образом, не есть средство и путь к окончательным ответам, будь то в религиозной, научной или любой другой форме. Подлинным, захватывающим и самым трудным является зависание над бездной вопросительности, которое есть сама структура человеческого бытия. Все попытки уйти от вопросительности, разрывности человеческого существования, вопросительности, связанной с наличием языка и сознания смерти, можно оценивать как бегство. Другое дело, что это бегство чаще всего простительно, так как вынести пронизывающий холод разрыва на вершинах стоического вопрошания трудно и страшно. Холод этих вершин выдерживают только философы по призванию. Философы эти не создают систем знания, а честно показывают «систематичность» и логику самой неизбежности вопроса. Только под таким углом понятия философские системы приобретают собственно философский статус. В противном случае они просто, как уже было сказано, субститут религии.

Все понятия в философии не «готовы» и существуют для того, чтобы их деструктурировать, лишая определенности, но таким образом, чтобы эта неопределенность была полностью проговорена и тем самым высветлена, прояснена – «определена». И радикальный вопрос в философии – не средство, а цель. Такую точку зрения на философствование можно описать как радикальное вопрошание, которое стремится к тотальной демифологизации. При этом миф, будучи «выгнан в дверь», все равно неизбежно проникнет в «окно», но само это «окно» должно быть таким, чтобы миф и его движение были ясно видны, проявлены, осознаны. Философия, как любовь к мудрости, не является никаким другим знанием, кроме как знанием о незнании, и это самое трудное знание. Философия не есть тотальное знание, она, скорее, лишь деятельность по активизации рефлексии. А рефлексивность – это одно из фундаментальных свойств языка. Парадоксальным образом философия оказывается частью, а не целым, в отличие от того, что она привыкла о себе думать. Эта частичность философии парадоксальна, так как может быть вписана в универсальную систему, отдающую себе отчет в проблематичности своих постулатов. А само осознание проблематичности такого рода – философское дело. И это рефлексивный парадокс, парадокс автореферентности философской мысли, парадокс неустрашимый и плодотворный.

Настаивание на вопросительности – это нежелание уходить от различия и разрыва. Только тот ответ представляется приемлемым, который осознанно, а не потому, что это и так неизбежно, оставляет возможность дальнейшего различения, то есть дальнейшего вопрошания. Поэтому необходимо всегда различать понятие «реальность» и саму реальность. Но тогда «сама реальность» оказывается не тождественной никакому имени, в том числе и имени «сама реальность». Таким образом, мы попадаем в ситуацию бесконечного ускользания реальности от ее именованья. Это ускользание и есть, собственно, трансценденция. Кант, различая «вещь-саму-по-себе» (или «вещь-в-себе») и явление, феномен, то есть то, что мы принимаем как могущее быть совпавшим с нашим возможным описанием, обращает внимание именно на эту проблему. Поэтому, говоря о чем-то, что это «миф», я имею в виду такое употребление имен, предложений, понятий, когда предполагается их «очевидность» и тождественность с чем-то – с некоей безусловной истиной, с определенной реальностью.

Для философствования характерно удержание в памяти того фундаментального разрыва, различия, которое порождает вопросительность по отношению ко всему, что мы сознаем, познаем, видим, ощущаем, вопрошательность, различительность не какую-то там вообще, а совершенно определенную – вопросительность самой истины, самого бытия, самого нашего существования, в том числе вопросительность и негативность, различие и разрыв смыслов внутри всех тех понятий, которые мы употребляем в данный момент. Когда мы заглядываем в бездну бытия, мы одновременно заглядываем в бездну небытия. И этот парадокс неустрашим.

Удерживаться в точке вопроса стоит не только потому, что нам необходимо устоять перед осознанием разрыва и бессмыслицей, но и потому,

что это единственный способ избежать постоянной потребности человека в отождествлении своей речи и некоей реальности. Реальность, говоря метафорически, не нуждается в таком отождествлении. Реальность вполне хорошо себя «чувствует» в качестве перманентно ускользающей. Более того, наша ориентация в реальности нуждается в этом постоянном ускользании, то есть в критическом отношении. Иначе мы просто перестанем ориентироваться.

Никакое научное исследование не исходит из предположения, что реальность сама себя демонстрирует. Даже аристотелевская наука не исходила из такого предположения. Развитие науки, начавшееся с Галилея, именно во имя универсального достоверного познания «отвернулось» от самоочевидной реальности, причем отвернулось методично. Галилей предположил, что реальность сама себя не демонстрирует (то есть не является самоочевидной), и ввел процедуру идеального, воображаемого, или, как его называл Э. Мах, мысленного, эксперимента. На всякий случай напомню, что для введения понятий движения, инерции, трения, принципа относительности (первая классическая формулировка этого принципа принадлежит Галилею) ему пришлось ввести в обиход представление об идеальной поверхности, не существующей в природе. Он предложил представить себе нечто действительно неслыханное и невиданное – идеальную поверхность, отшлифованную до предела. Тогда такой же невиданный абсолютно отшлифованный шар будет катиться по этой поверхности бесконечно. И только тогда, когда мы представим себе эту совершенно невероятную ситуацию, мы сможем сформулировать подлинную причину остановок тел в природе. Тела «катились» бы по прямой бесконечно, если бы не было феномена трения. Без этого мысленного эксперимента невозможно было бы изобретение подшипника и вообще была бы невозможна вся механика и техника XVIII–XIX вв. Но с точки зрения предшествующего подхода это было демонстративное «отворачивание от реальности».

Словом, чтобы «заставить» реальность говорить, тем более на языке математики, надо дать самой реальности возможность «ускользнуть», подобно тому, как в математике от нас ускользает актуальная бесконечность. И для этого Галилею пришлось совершить сугубо философский акт: подвергнуть фундаментальному вопрошанию и сомнению наивное убеждение в том, что «реальность сама себя показывает» и что «нужно верить собственным глазам». Нет, не показывает и не всегда можно верить. И именно это осознание, этот разрыв, этот конфликт, этот спор, именно этот момент «ускользания», есть философский момент и философское дело. Все, что делал Галилей дальше, я имею в виду создание теории движения, уравнение сложения скоростей и пр., – дело уже не философское, а собственно научное. Здесь, в этой трудноуловимой точке, возникает тонкое, но радикальное различие функций философии и науки. Аналогичные процессы происходили и происходят каждый раз, когда наука совершает преобразование самой себя. Тогда наука просто вынуждена совершать философские акты.

Так произошло в момент создания специальной и общей теории относительности, так происходило, когда создавалась квантовая теория.

Каждый раз в этих случаях ученым приходилось (иногда против воли) совершать философскую работу – «отворачиваться от реальности» именно для того, чтобы перестать относиться к ней как к тому, что «само себя показывает». Особенно ярко это проявило себя в парадоксах квантовой теории. Именно поэтому Н. Бору понадобился принцип дополнительности. Этот принцип основан на факте, который сам Бор долго отказывался принять, но в конце концов был вынужден, – микромир сам себя не показывает, он принципиально не нагляден, не феноменологичен, если исходить из гуссерлевско-хайдеггеровского определения феномена как того, что «само себя показывает». Теория микромира, со всем первичным математическим аппаратом, включая соотношение неопределенностей Гейзенберга, уравнение Шредингера и т.д., смогла быть построена только тогда, когда ученые осознали, что классическая реальность (наглядность частиц) ускользает. Причем ускользает не в том смысле, что «вот мы ее сейчас схватим за хвост – вопрос времени, никуда не денется, не ускользнет!». А в том смысле, что сама суть «объективной» реальности физического микромира – в перманентном ускользании. Вся квантовая теория, включая то, что из нее технологически следует, скажем, возможность философствования online, есть теория разрыва, теория фундаментально ускользающей реальности. Другими словами, само утверждение, что «реальность сама себя показывает», есть мифологизация, строящаяся на механизме полного отождествления высказывания и предмета высказывания. Это не означает, что такая мифологизация всегда плоха. Если очень хочется – мифологизируй на здоровье. Но если тебя интересует философское дело, приходится себе самому отдавать отчет и прояснять взаимодействие мифа (речи, сказа, описания) реальности и самой реальности, в самую сущность которой входит ускользание.

Это утверждение имеет и правовой аспект. Ни один цивилизованный суд никогда не исходит из предположения, что реальность сама себя показывает. Такое утверждение в суде было бы фундаментальным нарушением права как такового. Именно поэтому введены все тонкие и тончайшие процедуры (именно из-за этой тонкости так недолголюбивают адвокатов те, кто уверен, что с реальностью, а следовательно, с правом никаких проблем нет) отслеживания сомнений в реальности. Процедуры эти строятся на предположении, что настоящая ориентация в реальности возможна только при установке на ее принципиальное (я подчеркиваю: постоянное и принципиальное) ускользание. Ни одно свидетельское показание в суде, никакая прямая улика не принимается судом в качестве окончательного абсолютного факта, не могущего быть в принципе подвергнутого сомнению и опровержению. Именно для этого введена процедура суда присяжных. Присяжные, а следовательно, и суд, в конце концов, не отвечают на вопрос о реальности того или иного действия или поступка. Присяжные, а значит, и суд отвечают на вопрос, виновен ли или невиновен обвиняемый. А этот вопрос не имеет прямого отношения к фактам. Почему окончательный вопрос в суде формулируется только так, а не иначе? Потому, что в юриспруденции хорошо осознано, что любая реальность может не совпасть с самой убедительной системой ее описания. Это осознано в том числе и потому, что в основе права лежит пре-



зумпция невинности как юридическая форма гиппократовского «не навреди». Поэтому к фундаментальным правовым принципам, нарушение которых есть нарушение права как такового, относится принцип «любое сомнение трактуется в пользу обвиняемого».

Отношение к реальности как к тому, что «само себя показывает», в форме ли картезианской очевидности, феноменологической реальности Гуссерля, в форме «непотопленности» Хайдеггера или в форме школьной «объективной реальности», есть нарушение правового принципа отношения к реальности. Философствование – это, если угодно, перманентный правовой процесс с постоянным обсуждением сомнений в пользу «обвиняемого», то есть реальности. Еще и еще раз подчеркну: это обсуждение сомнений. Таким образом, «обвиняемый» (т.е. реальность) имеет всегда возможность быть оправданным, иными словами – ускользнуть. Таково фундаментальное право реальности. И это право относится к разрывной структуре самой реальности. Здесь, в точке «презумпции невинности», эпистемология, право и этика совпадают до неразличимости.

Философия вряд ли должна заниматься порицанием или оправданием. Что она должна, так это прояснять попытки того, кто решился мыслить, сбежать от фундаментального диссонанса, разрыва, лингвистической катастрофы, сознания смерти. Вслед за А. Камю я называю это бегство мыслителей от разрыва «философским самоубийством», то есть попыткой ухода в целостность, синтез, что эквивалентно попытке избежать страдания и сознания смерти посредством самоубийства. Самоубийство – идеальная машина для уничтожения разрыва. Только смерть абсолютно непрерывна. Но самоубийство физическое в своем радикализме и свободе честнее самоубийства философского. Речь идет здесь не об оценке, заметьте, а о структурном анализе, своего рода философском психоанализе. Что, впрочем, после Ж.-П. Сартра никого не должно смущать.

Философия в специальном смысле – это деятельность по различению, разборке фундаментальных обобщений. Философия в традиционном понимании – это деятельность в поисках синтеза, в поисках фундаментальных обобщений. Но гораздо важнее прояснять и удерживать различия и разрывы. Фундаментальные обобщения важны, но их имеет смысл видеть в особой «топологии»: общее в том, что различает. Единство философской деятельности, единство всех философов в некоей «надвременной Академии» заключается в работе по различению, а не синтезу. Философы образуют «вечное» братство именно потому, что все занимаются фундаментальным вопрошанием, захвачены из-умлением. Это их объединяет – сама возможность вопроса, которая имеет структуру самореферентной дуальности, антиномичности, автономности самой речи, самого языка.

Философ тот, кто стоит (как не использовать это возможное через индоевропейскую этимологию «*stoya-stehen-est*» сближение у-стояния и стоицизма) в точке вопрошания и наблюдает, отслеживает, как в нем самом или в другом человеке, другом философе происходит «склонение» в ту или иную сторону. Склонение из точки перманентного вопрошания. Стоический философ по призванию старается не склоняться, он последовательно вопрошает, методически сомневается, знает о незнании, и в

этом его мудрость, его любовь, его фило-софия. Тенденция представлять философию как знание вполне респектабельна и обременена традицией. Но это все-таки только тенденция. Хотя распространенное понимание вопроса «Что такое философия?» опирается на традицию, идущую от Парменида, – это не значит, что нельзя подвергнуть сомнению тот «онтологический поворот», который обычно мыслится как собственно философский. Этот поворот – просто привычка. Привычка считать, что философия начинается там, где мысль «заряжается» и начинает светиться Бытием. Вся великая и упоительная онтологическая философская традиция, собственно говоря, вся философия от Парменида до Хайдеггера включительно – это одновременно рождение философии и убийство ее (или, по Камю, философское самоубийство). Причем совершается оно из самых насущных экзистенциальных потребностей, в том числе из любви к искусству, к созданию произведений<sup>1</sup>, т.е. из мифотворческой потребности и творческого служения «безумию без безумца» (Б. Пастернак). И это – нефилософская потребность, хотя без нее не могла бы существовать вся мировая философия. Пришло время отдать себе в этом отчет. Философская потребность – это потребность в разделении, в том числе мысли и бытия. Философствование – это умножение различий и избегание торопливого тождества. Искусство же – это использование различий для создания особого тождества – произведения и/или экстатического потока творчества. Стоит подумать на тему, так ли уж безупречна привычная интуиция того, «что» такое философия. Нет, она небезупречна, хоть и весьма солидна. Но философ не должен взыскивать солидности.

Важно также всерьез обсудить тему философии как инструмента. Философия с прагматической точки зрения – тема не новая. Разумно мыслить философию (вернее, философствование) с некоторым прагматическим оттенком. Философствование имеет этическую направленность – свободу. То, что традиционно называется философией, – это, конечно, нечто очень любимое многими и многими поколениями. И все же это, скорее, искусство создания текстов, окрашенных темами, заданными Парменидом, Платоном, Аристотелем, Декартом, Кантом, Гегелем, Хайдеггером и прочими любимыми нами авторами. Но это именно авторы (то есть писатели), пишущие на темы, которые традиционно считаются философскими. Это относится и к трансцендентальной линии в классической философии, тематизирующей «Я» и сознание. Но и то и другое – только гипостазирование речи и слов. Философское, трансцендентальное «Я» (что особенно заметно у Фихте и раннего Шеллинга) – это убийство подвижности и самореферентности эгоцентрических слов (шифтеров, местоимений). Это попытка остановить шифтер, лишить его способности быть передаваемым в диалоге от лица к лицу и постоянно тем самым менять референта. Это очередная попытка игнорировать разрыв и сознание смерти, остановить время и историчность, забыть «бездомность» человека и человеческой речи.

Можно продолжать мыслить философию в том же классическом духе, но желательно одновременно удерживать и этот, «эмигрантский»,

<sup>1</sup> Я благодарен Р. Рорти за этот поворот мысли [4].

взгляд. Это полезно (опять прагматический нюанс). Наука явным (эксплицитным, выраженным в ее основных процедурах) образом направлена на нечто, что мыслится как «объект исследования», т.е. на нечто отдельное от экзистенции, даже если при этом объективируется сама экзистенция. Философия же есть постоянная актуализация экзистенциальной структуры человека. Другими словами, философия – это деятельность по преобразованию человека из инерционного и стремящегося к закрытым формам мысли и жизни существа в существо открытое, вопрошающее, сомневающееся, сострадающее и именно поэтому способное к солидарному (а не коммунальному) существованию. Деятельность эта никогда не прекращается и не может прекратиться, так как инерционность так же природна человеку, как и многие другие сомнительные качества. Философская деятельность по своей структуре экзистенциальна, инструментальна и этически (но не морально) заряжена. Это то, что я бы назвал романтическим стоицизмом<sup>1</sup>.

Иначе говоря, философия – это уникальная деятельность, чьей целью является удержание и поддерживание человека в человеческом состоянии – состоянии разрыва, т.е. радикальной активизации человечности. Для этого необходимо постоянное сверхусилие как вопрошающего разума, так и нравственного чувства, т.е. чувства сострадания, способности ощущать и мыслить унижение и душевную боль другого острее, чем свою, но не ради этого чувства, а для его переплавки в действие. Этическое – это отношения не только вертикальной вины, но горизонтальной ответственности и деятельного сострадания. «Вертикальность» здесь, несомненно, присутствует, но эта вертикаль – недостижимая парадоксальная и стоическая граница.

Акцент в философии на моменте отрицательном – моменте демифологизирующем, освобождающем мышление от «идолов», лежанок и костылей, т.е. непроясненных посылок и постулатов, или, как иногда предпочтительнее называть, «мифов». Именно этот момент сократического философствования специфичен, а не момент поиска истин и вторичных мифов, пусть даже хорошо аргументированных, что так часто заметно у Платона. В этом смысле сократическая майевтика – это не родовспоможение истины, как полагал Платон, а родовспоможение свободы. Сознание обладает разрывной, дисгармонирующей функцией. А именно: оно постоянно ставит нас в положение внешнее по отношению к той целостности, которую мы, как нам порой кажется, обретаем на путях познания. Эта, по сути, формальная, лингвистическая способность вырывает человека из любой целостности, не дает ему отождествить себя и свое мышление с абсолютной истиной и заставляет помнить о смерти. Другими словами – «зеркало в зеркале», падение в бездну, «*mise en abyme*», т.е. уходящие в бесконечность самоотражение, разрыв и сознание смерти

---

<sup>1</sup> Стоический романтизм – это романтизм, полностью отказавшийся от аристотелической или почвеннической социальной реставрации (т.е. от социальных утопий и фашизма в любых, пусть даже самых тонких, его проявлениях), но сохранивший за собой право сострадания и размышления о свободной поэтической утопии, а также право творить ее в искусстве и науке.

не дают возможности человеку, что бы он ни делал, быть уверенным в обретении безусловной истины. Именно поэтому человек считает эту способность вредной. И она действительно вредна для тех, кто ищет спокойствия и железной почвы под ногами. Эта способность – источник вечного беспокойства человека. И философ тот, кто актуализирует это беспокойство, а не тот, кто пытается во что бы то ни стало обрести вторично почву под ногами. Кстати, эта особенность человеческого сознания не психологична, а вполне трансцендентальна и осуществляется независимо от того, осознает ли ее конкретный человек сам или нет. Эту парадоксальную операцию сознания себя и, следовательно, своей смерти он неосознанно совершает каждый раз, когда употребляет личное местоимение «я» или такие указатели, как «здесь» и «теперь». А делает он это спонтанно, автоматически в процессе любого разговора, в том числе с самим собой.

«Деструктивная» («негативная») «бездомная» и «конструктивная» («позитивная») «домостроительная» составляющие в платоническом Сократе находятся в архетипических, фундаментальных для человека вообще и для философии в частности отношениях. И это ситуация дополнительности. Я предлагаю называть «негативную» составляющую собственно философской, динамической составляющей философии, а позитивную – мифологизирующей, поэтизирующей, домостроительной. Сюда относятся и научные притязания философии, так как нормальная наука делается специфической, нефилософской, и философия нужна здесь, опять же, только в точках разрыва, в своей динамически-критической функции.

Сократическую майевтику можно мыслить как родовспоможение не истины, а свободы, вопреки интерпретации Платона. В своем негативном отношении к Сократу Ф. Ницше был вполне ностальгичен. Он не мог простить Сократу именно недостаточную ностальгичность и потому, разрушив старые сократические постройки, построил новый дом – вторичную мифологию сверхчеловека и вечного возвращения, т.е. заменил расколотые им идола на другие, более утонченные.

Негативно-критическая функция философии постепенно освобождается от необходимости соседствовать в философских текстах с позитивной функцией, так как становится ясным, что именно негативная функция позитивна в полной мере: именно она не дает человеку успокоиться на видимости истины, показывает неуловимость абсолютности и невозможность «встроить» абсолютность прямо и непосредственно в мир. И эта негативность философии представляется самым позитивным, что дано человеку как мыслящему существу, так как, освобождая человека (при его желании, конечно, и личном усилии) от «костылей», оставляет человека наедине с самим собой – «онтологическим эмигрантом».

Кроме того, что философия несет критическую функцию, необходимую для построения науки, единственной формы фальсифицируемого (т.е. до конца честного и неабсолютного) знания, она несет и нравственную функцию очищения человека от идолов догматической морали. В философии негативность – это и есть фундаментальная позитивность. Все остальные формы позитивности лишаются «встроенной» и тем самым превращенной в идол абсолютности и сохраняют должную для зна-

ния релятивность, при одновременном сохранении необходимого для знания стремления к абсолютному как горизонту, границе рациональности. Негативность есть единственное позитивное поле философии. Все другие «позитивности» экстерриториальны для философии в узком смысле («философии бездомности») и характерны для философии в широком смысле («философии домостроительства»). Мой замысел – радикализовать эти отношения двух дополнительных функций и оставить «позитивную», домостроительную функцию для тех, кто свое письменное или устное творчество хочет назвать философией, хотя на самом деле это вполне почтенные формы риторики, социальной утопии, беллетристики, поэтизации, мифологизации. Фундаментальная наука – математическая физика – обоснованно занимает здесь свое совершенно особое место в отношении к истине, она единственная обладает аппаратом как верификации, так и фальсификации своей как теоретической, так и экспериментальной познавательной деятельности.

Не существует особой философской территории, кроме той, одновременно и этической и критической, о которой идет здесь речь. Предположения другого рода оказываются мифологизированием, более или менее тонким, более или менее удачным. Можно называть ее, как уже было замечено, философией в широком смысле слова, или «философией домостроительства». Это не мешает полагать собственно философским, специфическим, отличным от других видов деятельности то, что является философией в узком смысле слова, философией «вечной эмиграции», «онтологической бездомности». Это деятельность по различению, растождествлению всего того, что кажется нам тождественным. Это и есть демифологизирующая, деидеологизирующая, деонтологизирующая и т.д. функция философии. Основания считать это позитивной деятельностью приведены. Конечно, мы не можем окончательно выскочить из мифа, в том числе и потому, что *mythos* по-древнегречески – это просто речь, рассказ, сказ. Но мы можем периодически выскакивать из мифа путем деятельности по различению. Эта деятельность есть деавтоматизация, тематизация и радикализация «автоматической» рефлексивности самой речи.

Философия не есть место (топос) абсолютной безусловной истины, пусть даже в форме языка как «дома бытия» (Хайдеггер). Философия есть место (топос) релятивизации любых подручных абсолютов, и это позитивно в своей негативности. Философия проявляет, актуализирует саму фундаментальную бездомность человеческого существования, заставляет помнить, кто же человек есть на самом деле. Не стоит говорить об истине как о Доме бытия: нет «домашней» истины, истина бездомна. Более того, эта непреодолимость бездомности, осознание и принятие своей вечной онтологической эмиграции может стать основанием человеческой солидарности.

Везде чужбина. Отрывая  
глаза от будничных щедрот,  
пойми: ни ада нет, ни рая,  
а только медленный исход (Н. Генина).

*Литература*

1. Серль Дж. Рациональность в действии. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
2. Бубер М. Я и Ты. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
3. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974.
4. Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.

**Arkadev, Mikhail A. *The philosophy of homelessness, eternal emigration and house-home-building****References*

1. Searle, J.R. (2004), *Rationality in Action*, Progress-Traditsiya, Moscow (in Russian).
2. Buber M. (1995), *I and Thou. Two Images of Faith*, Respublika, Moscow (in Russian).
3. Benveniste, É. (1974), *Problèmes de linguistique générale*, Progress, Moscow (in Russian).
4. Rorty, R. (1996), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, Moscow (in Russian).

---

РЕЦЕНЗИИ  
BOOK REVIEW

---







## НАРУШАЯ ГРАНИЦЫ: СУДЬБА И ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

**Рецензия на: Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин / Отв. ред.: О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021. 558 с. (Философия России первой половины XX века)**

*Александра Бердникова*

Институт философии РАН,  
г. Москва

Для современного историко-философского дискурса одной из безусловно актуальных и важных тем является исследование диалога европейской и русской интеллектуальных традиций. В рамках этого диалога чаще всего принято вести речь о рецепции западной мысли в России (результатом чего становятся системные исследования, посвященные русскому шеллингианству, гегельянству, неокантианству, неолейбницианству и т.д.); чуть менее популярной, но от этого не теряющей своей важности в целом является и стратегия исследования рецепции русской мысли за рубежом, приобретающая особо актуальные масштабы в контексте изучения эмиграции отечественных мыслителей за рубеж после отплытия «философского парохода» в 1922 г. (и, в частности, связанная с исследованием европейского периода жизни и творчества С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова и др.) [1; 2; 5; 8–10; 12–16].

Но, как показывает практика, этими двумя полярными точками многообразия межкультурного российско-западного философского диалога вовсе не ограничивалось, ярким примером чему является и данная монография, вышедшая в качестве 33-го тома известной серии «Философия России первой половины XX века» и посвященная трем мыслителям, творчество которых с полным правом можно считать полноценной, органичной частью западной культуры и интеллектуальной традиции, в то же время имеющей русские корни, о которых в данной связи вовсе нельзя забывать и исключать этот фактор из предполагаемого анализа их философского наследия. Речь идет о трех, возможно, не столь очевидно связанных между собой, но тем не менее репрезентативных в рамках данной темы в целом фигурах, которыми в данной книге выступают западные философы с русскими корнями: Александр Койре (1892–1964), Александр Кожев (1902–1968) и Исайя Берлин (1909–1997). Их творче-

ство, как подчеркивают составители рецензируемой книги (О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова и А.М. Руткевич<sup>1</sup>), «как правило, очень редко включается в исследование философии русского зарубежья»; свой собственный же исследовательский подход они обозначают как «акцент... именно на “перекрестье культур”, проявляющемуся в жизненных путях этих европейских философов с русскими корнями» [11, с. 6].

Освещению судеб и основных моментов творческих биографий этих мыслителей посвящена основная содержательная часть рецензируемой книги, состоящая из трех больших разделов, каждый из которых включает в себя биографические сведения (достаточно емкие, несмотря на их краткость), исследования философских идей каждого из представленных мыслителей и приложения, к которым относятся переводы статей иностранных исследователей о Койре, Кожеве и Берлине, публикации и републикации их собственных работ, схематично и тезисно представленные основные вехи биографий трех мыслителей, библиографические списки как трудов самих философов, так и исследовательских работ о них.

Повествование о каждом из героев данной книги начинается в ней с его биографии, в которой исследователями выявляются основные вехи их творческого и жизненного пути. Примечательным здесь является и то, что эти биографические очерки во многом составлены с опорой на архивные материалы, что позволяет не только систематизировать уже ранее имевшиеся сведения, касающиеся как доэмигрантского, так и зарубежного этапов их жизни, но и прояснить некоторые ранее не выявленные факты. Это касается, например, эпизода биографии А. Койре, связанного с его участием в деятельности революционных кружков в 1907–1909 гг., а также его сотрудничества с партией эсеров и последующего за этим ареста и суда. Данный эпизод является по-своему примечательным и тем, что, именно находясь в тюремном заключении, шестнадцатилетний Койре впервые знакомится с идеями Э. Гуссерля: «Можно предположить, что именно в эти три недели тюремного заключения он и прочитал гуссерлевские “Логические исследования”, которые, вероятно, привез из состоявшейся незадолго до этого поездки в Германию (русский перевод первого тома появился лишь в 1909 году, когда Александр Койре находился уже на пути в Геттинген)» [11, с. 11; см. также 3]. На основе

---

<sup>1</sup> Стоит отметить, что, помимо прочего, в книге довольно широко представлена библиография исследовательских работ, посвященных каждому из ее героев. При этом ясно, что авторы-составители книги занимают в этом списке далеко не последнее место, особенно в отечественном источниковедении, касающемся исследования идей А. Койре, А. Кожева и И. Берлина. Помимо этого, можно отметить вклад в изучение творческого наследия этих мыслителей И.С. Куриловича, В.Н. Катасонова, В.С. Черняка, Л.Ю. Соколовой, А.В. Ямпольской и др. (работы, посвященные А. Койре), В.П. Визгина, И.А. Жиленкова (работы, посвященные А. Кожеву), М.Ю. Борисовой-Лебедевой, А.А. Каскова, И.О. Шайтанова (работы, посвященные И. Берлину). При этом список работ, посвященных исследованию творчества А. Кожева, в нашей стране является самым незначительным по количеству авторов, что также можно расценивать как широкое пространство для появления таковых трудов в будущем.

архивных источников (в частности, документов, обнаруженных в фондах ГАРФа) Д.Н. Дроздовой были также установлены даты этих более ранних поездок, совершенных А. Койре до ареста: 1905 и 1907 гг. [11, с. 11]. Освещая постэмиграционный период биографии Койре, автор делает акцент на его участии в «феноменологическом кружке» Э. Гуссерля [подр. см. 7] и знакомстве с французским философом Э. Мейерсоном (1859–1933), под влиянием которого у Койре возникает интерес к теории познания и истории науки. Отдельное внимание уделяется также вкладу Койре в историю и теорию религии (А.В. Ямпольская) [11, с. 41–72], рецепции гегельянских идей в его творчестве (А.М. Руткевич) [11, с. 72–89]. Интересно, что в следующем очерке А.М. Руткевича [11, с. 90–105] раскрывается еще одна не до конца явная грань широкой палитры философских идей Койре, представляя его также в виде историка русской мысли. Анализ этой стороны деятельности философа проводится с опорой в качестве первоисточника в основном на его работу «Этюды об истории философской мысли в России» [17]. В рамках этих «Этюд» Койре затрагиваются разные периоды и сюжеты истории русской мысли: начало XIX века, шеллингизм, гегельянство, славянофильство, А.И. Герцен, П.Я. Чаадаев и т.д. Несмотря на тот факт, что данная книга «была написана для французского читателя, который чаще всего не имел ни малейшего представления о русской истории, литературе, философии» [11, с. 92], ее анализ добавляет характерные штрихи к ярко обозначенному в рецензируемой монографии портрету философа. Следующие очерки посвящены одним из важных тем творчества Койре: осмыслению феномена научной революции (в том числе и с опорой на исследования эпохи Средневековья, предпринятые, в частности, французским ученым П. Дюгемом) и выявлению места фигуры Г. Галилея в рассуждениях философа. Интересным материалом является и анализ эмигрантской публицистики Койре, выходявшей в Париже в 1920-е гг. (в частности, в русских эмигрантских изданиях «Звено», «Версты», возрожденном в 1925 г. «Логосе», а также во франкоязычном еврейском журнале «Менора»). Особого упоминания, на наш взгляд, здесь заслуживает публикация Койре статьи в честь 25-летней годовщины со дня смерти В.С. Соловьева в газете «Звено», вышедшей в январе 1926 г. [4].

Следующий «герой» данной книги, Александр Кожев (Александр Владимирович Кожевников), представляет не меньший исследовательский интерес как в контексте общей темы «перекрестков» российской и западной культур, так и в отрыве от нее. В отличие от достаточно широкого разброса очерков, посвященных А. Койре, творческая биография Кожева, как и многообразие его философских взглядов представлены в данной книге одной обзорной статьей под авторством А.М. Руткевича, сопоставимой по объему с небольшой монографией (5, с. 203–360). Здесь детально анализируются истоки гегельянства и философии истории Кожева, кроющиеся, по мнению исследователя, в «левом ницшеанстве», которое преобладало в России в годы перед мировой войной и революцией» [11, с. 210]. Интересно, что «русский след» или «исток» в биографии признанного классика французской мысли, на идеях которого «выросли» впоследствии концепции Ж. Батая, Ж. Лакана, Ж.-П. Сартра, А. Ка-

мю, М. Мерло-Понти и др., как и в случае с А. Койре, помимо очевидных и детально описанных в книге биографических данных, во многом был связан с фигурой В.С. Соловьева, идеям которого была посвящена первая диссертация Кожева (promotion, аналог нашей кандидатской), написанная им в Германии в 1924–1925 гг. и защищенная в 1926 г., послужившая во многом отправной точкой и для последующего развития его мысли (например, как полагает автор статьи, отголоски антропологии и философии истории Соловьева мы можем видеть в известной работе Кожева «Атеизм» (1931) и т.д.) [11, с. 220]. Указываются также идейные связи Кожева с евразийским движением и Л.П. Карсавиным, сформировавшиеся уже во время его эмиграции во Францию (1926–1934 гг.). Отдельно и очень подробно разбираются «гегельянские штудии» Кожева, особо актуальные в свете написанного им впоследствии труда «Введение в чтение Гегеля» (1947). Именно философия Гегеля, по мнению А.М. Руткевича, оказала решающее влияние на «превращение эмигранта Александра Владимировича Кожевникова во французского философа (а потом и государственного чиновника) Александра Кожева» [11, с. 231]. Большой раздел текста посвящен толкованию Кожевным «Феноменологии духа» Гегеля, на базе которого формировалось и собственное учение философа, которое, как считает А.М. Руткевич, он «излагал в гегелевских терминах, но «мог бы, при желании, изложить и в терминах “философии жизни”» А. Бергсона («жизненный порыв») и Ф. Ницше («воля к власти»), дополняя при этом гегелевскую концепцию философии истории «в духе “левых” последователей Гегеля, в первую очередь Маркса» [11, с. 244–245]. Отдельный интерес представляет собой и фрагмент статьи, в котором снова сквозь призму восприятия Кожевным гегелевской «Феноменологии духа» анализируется его религиозная концепция и «философия религии»: здесь находится место и атеистической позиции мыслителя (главным источником которой, по мнению исследователя, можно считать «Бытие и время» М. Хайдеггера), и концепции религиозного опыта как «нуминозного» Р. Отто, и буддизму Хинаяны, и «спиритуализму» русских философов Серебряного века [11, с. 273–288]. Отдельный интерес для читателя и исследователя представляет раздел, посвященный рукописям Кожева (некоторые из которых не опубликованы, другие опубликованы, но не полностью), поскольку мыслитель «почти ничего не опубликовал на протяжении своей жизни» [11, с. 288]. К таковым работам философа относятся «София, фило-софия и феноменология» (обнаруженная в архиве Ж. Батая и по сей день до конца не расшифрованная из-за практически нечитаемого почерка, которым она была написана; Кожев работал над ней ориентировочно в начале 1940-х гг.), «Очерк феноменологии права» (первая значительная работа Кожева, написанная по-французски ориентировочно в 1943 г. и опубликованная в 1981 г.), «Латинская империя. набросок французской внешней политики» (написанный в августе 1945 г. и опубликованный в 1990 г.; данная работа интересна продолжением размышлений философа на религиозную тематику, в частности его обращением к концепции «свободной теократии» и «конца истории» В.С. Соловьева), «Систематический очерк истории языческой философии» (был написан в середине 1950-х гг.; интересен тем,

что сам Кожев его называл «введением в Систему Знания») и т.д. Весьма важное место в монографии занимает и очерк, написанный О.Л. Грановской и посвященный встречам и беседам Кожева и Исаяи Берлина, плавно подводящий читателя к следующему и заключительному разделу книги [11, с. 361–376].

Стоит отметить также, что, несмотря на то, что, по словам А.М. Руткевича, «место учения Кожева во французской философии XX столетия давно описано интерпретаторами» [11, с. 203], творчество философа как фигуры, находящейся «на перекрестке» западной и русской культур, еще нуждается в дальнейшем изучении и «ждет своего исследователя», о чем свидетельствует в книге короткий библиографический список работ, посвященных ему [11, с. 386–387], причем работ на русском языке – всего четыре, и три из них представляют собой труды самого А.М. Руткевича (что может быть расценено не как недостаток рецензируемой монографии, а только как исследовательский вызов, обращенный к историкам русской и западной философии, как это уже было отмечено ранее). Важность и необходимость именно такого исследования, которое «вписало» бы А. Кожева не только в историю европейской, но и русской мысли, подчеркивается и самим автором, когда он с удивлением анализирует существующие франкоязычные (Д. Оффре) и италоязычные (М. Филони) биографии философа, в которых его идеи сопоставляются с «меонизмом» Н.М. Минского, а также с творчеством П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и А.Ф. Loseва («объявленного, к тому же, гегельянцем!») [11, с. 209–210].

Заключительный раздел монографии посвящен Исаяе Берлину – не менее яркой фигуре, стоящей в одном ряду с А. Койре и А. Кожевным. Как отмечается О.Л. Грановской в очерке, посвященном «философской беседе» Берлина и Кожева, «проблема русскости» исследователями их творчества ставилась всегда [11, с. 361], и как раз в случае с Берлиным может показаться, что у мыслителя, родившегося в дореволюционной Риге и учившегося в Оксфорде, не могло быть даже такой укорененности в русской культурной почве, как у первых двух героев данной монографии, но при этом именно ему было суждено стать одной из крупных фигур западной славистики XX в., что также неоднократно отмечалось и нашими соотечественниками впоследствии [6].

Раздел, посвященный И. Берлину, по своей структуре не сильно отличается от предыдущих: здесь также сначала речь идет о биографии мыслителя, затем дается краткий, но содержательный обзор его творчества. В части, посвященной идейной эволюции взглядов Берлина, особый интерес представляет рецепция идей русских философов и писателей в его творчестве, которые он «не просто излагал, а органично встраивал в свое философское мировоззрение» [11, с. 396]. К таковым относятся А.И. Герцен, И.С. Тургенев, Л.Н. Толстой, Л.И. Шестов, Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев и др. Интересным представляется тот факт, что самого себя Берлин во многом считал представителем философского *персонализма*, видя в этом в какой-то мере продолжение идей Бердяева. Примечательными являются и некоторые факты из личной биографии мыслителя, описываемые здесь: личное знакомство с З. Фрейдом, К. Поппером, Б.Л. Пастернаком, М.М. Зощенко, А.А. Ахматовой (последнее име-

ло особое значение для последующего творчества обоих). И хотя «Берлин не строил философской системы» [11, с. 409], в содержательном плане анализа философских и мировоззренческих взглядов Берлина большое внимание уделяется его политической теории, которая начинается для него «с ответа на вопрос, что такое философия вообще» [11, с. 409]. Здесь также интересными являются переключки учения Берлина с доктринами аналитической философии Дж. Остина и Л. Витгенштейна, а также с идеями его наставника по Оксфордскому университету А. Айера. В рамках анализа политической теории Берлина особое внимание уделяется придуманной им «бинарной модели» «Просвещение – контрпросвещение (counter-enlightenment)», на формирование которой во многом повлияли идеи Н. Макиавелли. Кроме этого, достаточно подробно разбираются историческая и антропологическая концепции Берлина, одним из ярких выражений которых стала его работа «Два понятия свободы» («Two concepts of liberty», 1958). Довольно доскональным является и представленный в книге анализ философии истории Берлина, в рамках которой его идеи сближаются с воззрениями таких мыслителей, как П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, Г.Г. Шпет, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Р. Коллингвуд, В. Дильтей, М. Вебер, Э. Дюркгейм и др. [11, с. 445]. В плане разбора политической философии Берлина представлен анализ его либералистской и плюралистической концепций. В конце этого довольно подробного очерка делается справедливый вывод о том, что Берлин «открывал Западу русскую интеллектуальную культуру (А.И. Герцена, Л. Шестова и др.) и в этом состояла его философская миссия. Центральной идеей Берлина являлась равнозначность ценностей, но свобода всегда оказывается приоритетной в его работах» [11, с. 507]. Ценным информационным дополнением к основному очерку, освещающему характерные черты личной и творческой биографии Берлина, являются следующие за ним статьи, посвященные его идейному диалогу с М.М. Бахтиным [11, с. 510–525], а также перевод отрывков из его писем Б. Полтановой-Сигульской, являющихся прекрасной иллюстрацией к пониманию важнейшей для всей его философской системы категории свободы [11, с. 526–537].

Подводя общий итог, можно заключить о том, что, несмотря на безусловную самобытность каждого из трех представленных в рецензируемой монографии философов, сама идея представить сейчас на суд мыслящей общественности мыслителей, находившихся «на перекрестках» западной и русской культур, и выявить у признанных классиков западной философской мысли «русские истоки» их творчества как в биографическом, так и в идейном планах представляется по-своему новаторской и очень актуальной в контексте происходящего в наше время непрерывного мирового диалога культурных, национальных и цивилизационных идентичностей. Все вышеотмеченное указывает на то, что данная книга представляет интерес для довольно широкого круга читателей, а включение трех ее героев в контекст истории русской мысли еще получит свое дальнейшее развитие и продолжение на страницах исследовательских работ.

*Литература*

1. *Ворожухина К.В.* В.С. Соловьев между православием и католичеством: отклики современников // История философии. 2021. Т. 26. № 2. С. 35–45.
2. *Ворожухина К.В.* Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016.
3. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Часть первая: Прологомены к чистой логике / Разреш. авт. пер. с нем. Э.А. Берштейн; под ред. и с предисл. С.Л. Франка. СПб.: Образование, 1909.
4. *Койре А.* Памяти Владимира Соловьева (A la mémoire de Vladimir Solovjov) // Звено. 1926. 3 января. № 153. С. 2–3.
5. *Кусенко О.И.* Историко-философские исследования русской мысли в Италии (XX–XXI вв.). М.: ИФ РАН, 2018.
6. *Маслин М.А.* Современные буржуазные концепции истории русской философии. М.: МГУ, 1988.
7. *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003.
8. *Мьёр К.Й., Цыганков А.С.* Изучение русской мысли в Норвегии: основные вехи и представители // История философии. 2019. Т. 24. № 1. С. 112–121.
9. *Оболевич Т., Цыганков А.С.* Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020.
10. *Оболевич Т., Цыганков А.С.* Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФРАН, 2019.
11. *Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин* / Отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021.
12. *Черняев А.В., Бердникова А.Ю.* Кризис ренессансного типа культуры в русской и зарубежной мысли: идейные источники трактата Н.А. Бердяева «Новое Средневековье» // Вестник славянских культур. 2020. Т. 58. С. 72–83.
13. *Черняев А.В., Бердникова А.Ю.* Н.А. Бердяев в Берлине: к истории создания «Нового Средневековья» // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 4. С. 106–113.
14. *Черняев А.В., Бердникова А.Ю.* Основные вехи рецепции идей трактата Н.А. Бердяева «Новое Средневековье» на Западе // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 3. С. 166–177.
15. *Черняев А.В., Бердникова А.Ю.* Теологическая рецепция идей Н.А. Бердяева на Западе // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 166–173.
16. *Черняев А.В., Цыганков А.С.* Н.А. Бердяев в Голландии: к истории католической рецепции русской мысли 1920–1930-х гг. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 97. С. 59–72.
17. *Koyré A.* Études sur l'histoire de la philosophie en Russie. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbonne, 1950.

---

## АВТОРЫ ВЫПУСКА

---

**Аркадьев Михаил Александрович** – доктор искусствоведения (г. Москва, Россия); m.arkadiev@gmail.com

**Бердникова Александра Юрьевна** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (г. Москва, Россия); alexser015@yandex.ru

**Блюменкранц Михаил Аронович** – кандидат филологических наук, главный редактор альманаха «Вторая Навигация» (г. Мюнхен, Германия); blumenkrantz@gmx.de

**Даренский Виталий Юрьевич** – доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета, член Союза писателей России (г. Луганск, Россия); darenskiy1972@rambler.ru

**Ермишин Олег Тимофеевич** – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына, профессор департамента гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве РФ (г. Москва, Россия); oleg\_ermishin@mail.ru

**Кравченко Виктория Владимировна** – доктор философских наук, профессор Московского авиационного института (г. Москва, Россия); vickra@mail.ru

**Макаров Игорь Николаевич** – старший научный сотрудник Российской академии кадрового обеспечения агропромышленного комплекса (г. Москва, Россия); makarov\_i\_n@mail.ru

**Назарова Оксана Александровна** – доктор философии, доцент Института персонального тренинга и консультирования (г. Мюнхен, Германия); ar-image@mail.ru

**Петров Андрей Алексеевич** – магистрант филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); st063455@student.spbu.ru

**Соловьев Владимир Михайлович** – доктор исторических наук, профессор, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН (г. Москва, Россия); v-soloviev@mail.ru

**Су Юйтин** – докторант факультета русского языка и литературы Института иностранных языков и литературы Фуданьского университета (г. Шанхай, Китай); 1392498050@qq.com



**Цзян Хун** – доктор филологических наук, профессор факультета русского языка и литературы Института иностранных языков и литературы Фуданьского университета (г. Шанхай, Китай); shfdanqira@163.com

**Цыганков Александр Сергеевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (г. Москва, Россия); m1dian@yandex.ru

**Черных Андрей Александрович** – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); deusdrus@yandex.ru

---

# CONTRIBUTORS

---

**Arkadev Mikhail Aleksandrovich** – Doctor of Arts (Moscow, Russia);  
m.arkadiev@gmail.com

**Berdnikova Aleksandra Yurievna** – Candidate of Philosophical Sciences, Research Fellow, Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); alexser015@yandex.ru

**Blumenkranz Mikhail Aronovich** – PhD in Philology, Almanac "Second Navigation", Chief Editor (Munich, Germany); blumenkrantz@gmx.de

**Chernykh Andrey Aleksandrovich** – postgraduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); deusdrus@yandex.ru

**Darenskiy Vitaliy Yurievich** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Lugansk State Pedagogical University, member of the Union of Writers of Russia (Lugansk, Russia); darenskiy1972@rambler.ru

**Ermishin Oleg Timofeevich** – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Leading Researcher at Aleksandr Solzhenitsyn House of the Russian Abroad, Professor of the Department of Humanities at the Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russia); oleg\_ermishin@mail.ru

**Jiang Hong** – Doctor of Philology, Professor, Department of Russian Language and Literature, Fudan College of Foreign Languages and Literatures (Shanghai, China); shfdanqira@163.com

**Kravchenko Viktoriya Vladimirovna** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Moscow Aviation Institute (Moscow, Russia); vickra@mail.ru

**Makarov Igor Nikolaevich** – Senior Researcher, Russian Academy of Agroindustrial Personnel Support (Moscow, Russia); makarov\_i\_n@mail.ru

**Nazarova Oksana Aleksandrovna** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Institute for Personal Training and Consulting (Munich, Germany); ap-image@mail.ru

**Petrov Andrey Alekseevich** – Master's student of Philological faculty, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russia); st063455@student.spbu.ru

**Solovyov Vladimir Mikhailovich** – Doctor of Historical Sciences, Professor, Associated Researcher, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); v-soloviev@mail.ru

**Su Yuting** – doctoral candidate, Department of Russian Language and Literature, Fudan College of Foreign Languages and Literatures (Shanghai, China); 1392498050@qq.com

**Tsygankov Aleksandr Sergeevich** – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); m1dian@yandex.ru

# ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

Сайт в Интернете: <http://polylogue.jourssa.ru>

Электронная почта редакции: [polylogue@mail.ru](mailto:polylogue@mail.ru)

## Главный редактор

*Малинов Алексей Валерьевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

## Заместитель главного редактора

*Рыбас Александр Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

## Секретарь редакции

*Куприянов Виктор Александрович* – кандидат философских наук, научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН, Россия

## Редакционная коллегия:

*Ботева-Рихтер Бианка* – доктор философии, преподаватель Венского университета, Австрия;

*Дебласио Алисса* – доктор философии, доцент в Дикинсон колледже, США;

*Ионайтис Ольга Борисовна* – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

*Налдониова Ленка* – доктор философии, доцент Остравского университета, Чехия;

*Оболевиц Тереза* – хабилитированный доктор философии, профессор Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, Польша;

*Пул Рэндэл* – доктор философии, профессор в Колледже св. Схоластика, США;

*Саканива Ацуси* – доктор философии, профессор Университета Васэда, Япония;

*Сидорин Владимир Витальевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, Россия;

*Симосато Тосиюки* – доктор философии, профессор Университета образования Дзе-этцу, Япония;

*Соболева Майя Евгеньевна* – доктор философских наук, профессор Марбургского университета, Германия.

## Редакционный совет:

*Бродский Александр Иосифович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Дианова Валентина Михайловна* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Емельянов Борис Владимирович* – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

*Евлампиев Игорь Иванович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Кантор Владимир Карлович* – доктор философских наук, профессор национального Исследовательского университета – Высшей школы экономики, Россия;

*Кийзик Лилианна* – доктор философских наук, профессор Зеленогурского университета, Польша;

*Кравченко Виктория Владимировна* – доктор философских наук, профессор Московского авиационного института, Россия;

*Козловский Владимир Вячеславович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Осипов Игорь Дмитриевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Савчук Валерий Владимирович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Сергеев Михаил Юрьевич* – доктор философии, профессор Университета искусств, Филадельфия, США;

*Соколов Евгений Георгиевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Стейла Даниэла* – доктор философских наук, профессор Туринского университета, Италия;

*Хоблик Йиржи* – доктор теологии, доцент Университета Яна Евангелиста Пуркине в Усти-над-Лабем, Чехия;

*Эпштейн Михаил Наумович* – доктор философских наук, профессор университета Эмори, США и Даремского университета, Великобритания.

## УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ В ЖУРНАЛЕ

Материалы для опубликования в журнале «Философский полилог» принимаются по электронной почте (polylogue@mail.ru) в виде текстового файла в формате MS Word. Объем статей не должен превышать 40000 знаков, объем рецензий и обзоров – 15000 знаков. К рукописи прилагаются на английском и русском языках: название статьи, аннотация (200–250 слов), ключевые слова (4–8 слов), фамилия, имя, отчество автора полностью. Необходимо сообщить также ученые степень и звание, должность и место работы, контактный телефон и электронный адрес автора (авторов). Присланные статьи рецензируются и могут быть опубликованы с незначительными сокращениями и изменениями, не влияющими на основное содержание. Редакция оставляет за собой право отказа в публикации статей без объяснения причин. Все материалы печатаются бесплатно.

# PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the International Center for Studying Russian Philosophy

Journal site: <http://polylogue.jourssa.ru>

e-mail: [polylogue@mail.ru](mailto:polylogue@mail.ru)

## Chief editor

*Malinov Alexey Valerievich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia

## Deputy chief editor

*Rybas Aleksandr Evgenievich* – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, Russia

## Secretary

*Kupriyanov Viktor Aleksandrovich* – Candidate of Sciences in Philosophy, St. Petersburg branch of S. I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology, Russia

## Editorial board:

*Boteva-Richter Bianca* – Doctor of Philosophy, Lecturer, University of Vienna, Austria;

*DeBlasio Alyssa* – Doctor of Philosophy, Assistant Professor, Dickinson College, USA;

*Ionaitis Olga Borisovna* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

*Naldoniová Lenka* – Doctor of Philosophy, Associate Professor, University of Ostrava, Czech Republic;

*Obolovich Teresa* – Doctor Habilitatus, Professor, Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland;

*Poole Randall* – Doctor of Philosophy, Professor, College of St. Scholastica, Duluth, USA;

*Sakaniwa Atsushi* – Doctor of Philosophy, Professor, Waseda University, Japan;

*Shimosato Toshiyuki* – Doctor of Philosophy, Professor, Joetsu University of Education, Japan;

*Sidorin Vladimir Vitalievich* – Candidate of Sciences in Philosophy, Researcher at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia;

*Soboleva Maya Evgenievna* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, University of Marburg, Germany.

## Editorial council:

*Brodsky Alexander Iosifovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Dianova Valentina Mikhailovna* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Emelyanov Boris Vladimirovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

*Epstein Mikhail Naumovich* – Doctor of Philosophy, Professor, Emory University, USA, Durham University, UK;

*Evlampiev Igor Ivanovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Hoblík Jiří* – Doctor of Theology, Associate Professor, University of Jan Evangelista Purkyně in Ústí nad Labem, Czech Republic;

*Kantor Vladimir Karlovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, National Research University – Higher School of Economics, Russia;

*Kiejzik Lilianna* – Doctor of Philosophy, Professor, Zelenogur University, Poland;

*Kozlovsky Vladimir Vyacheslavovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Kravchenko Viktoriya Vladimirovna* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Moscow Aviation Institute, Russia;

*Osipov Igor Dmitrievich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Savchuk Valery Vladimirovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Sergeev Mikhail Yurievich* – Doctor of Philosophy, Professor, University of the Arts, Philadelphia, USA;

*Sokolov Evgeny Georgievich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Steila Daniela* – Doctor of Philosophy, Professor, University of Turin, Italy.

## PUBLICATION RULES

Materials for publication in the journal *Philosophical Polylogue* are accepted by e-mail (polylogue@mail.ru) as a text file in MS Word format. The volume of articles should not exceed 40,000 characters, the volume of reviews and reviews – 15,000 characters. The manuscripts are provided with the following information in English and Russian: the title of the article, abstract (200–250 words), keywords (4–8 words), surname, full name of the author, his/her academic degree, position and place of work, contact phone number and email address. Submitted articles are scientifically reviewed and may be published with some abridgements and changes that do not misrepresent the author's ideas. The editors have the right to refuse to publish articles without explanation. All materials are published free of charge.

*Периодическое научное издание*  
*Periodical scientific edition*

**ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ**  
**PHILOSOPHICAL POLYLOGUE**

Журнал Международного центра  
изучения русской философии  
Journal of the International Center  
for Studying Russian Philosophy

2022

Выпуск 1  
Issue 1

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 21.10.2021.  
Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная.  
Объем 9,8 авт. л. Заказ № 355.

Отпечатано в типографии «Поликона».  
190020, Санкт-Петербург,  
наб. Обводного канала, д. 199.