

ISSN 2587-7283

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1
2021



Санкт-Петербург
2021

ББК 87.3

Ф 95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ»

Главный редактор

А. В. Малинов

Редакционная коллегия:

Г. Е. Аляев, 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, Т. Симосато, М. Е. Соболева, Д. Стейла

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,
М. Ю. Савельева, В. В. Савчук, М. Ю. Сергеев,
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. 2021. № 1(9). – 210 с.**

ISSN 2587-7283 (печатное издание)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (электронное издание)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2021.1>

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

Страница журнала на сайте МЦИРФ (СПбГУ):
<http://philosophy.spbu.ru/rusphil/1558/15486>

© Международный центр изучения русской философии, 2021

© Авторы статей, 2021

ISSN 2587-7283

PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the

INTERNATIONAL CENTER
FOR STUDYING RUSSIAN PHILOSOPHY

1
2021



Saint-Petersburg
2021

ББК 87.3

Ф 95

EDITORIAL STAFF OF THE JOURNAL
PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Chief editor

A. V. Malinov

Editorial board:

G. E. Alyaev, 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, M. E. Soboleva, D. Steila

Editorial council:

A. I. Brodsky, V. M. Dianova, I. I. Evlampiev,
B. V. Yemelyanov, V. K. Kantor, L. Kiejzik,
V. V. Kravchenko, V. V. Kozlovsky, I. D. Osipov,
M. Ju. Savelyeva, V. V. Savchuk, M. Ju. Sergeev,
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. 2021. No. 1(9). – 210 p.

ISSN 2587-7283 (printed edition)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (online edition)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2021.1>

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

Journal page on the ICSRF (SPbSU) website:
<http://philosophy.spbu.ru/rusphil/1558/15486>

© International Center for Studying Russian Philosophy, 2021
© Authors of the articles, 2021

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Вера Лимонченко, Владимир Возняк
«Космология духа» Эвальда Ильенкова как свидетельство
освободительной работы разума 11

Евгения Бильченко
Этика Другого и этика Того же: отличие vs. сходство..... 25

Вера Лимонченко
«Записки из подполья» как индикатор современной антропологической
ситуации 39

Валерий Павлов
Социально-философские идеи в программных документах Северного и
Южного обществ декабристов..... 63

Марина Савельева
Миф положительный и отрицательный: сверхчеловек vs. Богочеловек..... 77

ИССЛЕДОВАНИЯ

Геннадий Аляев
С.Л. Франк и А.И. Введенский: страницы философского общения
(предисловие к некрологу) 99
Приложение. Франк С. Памяти А.И. Введенского 116

Тереза Оболевич
Два патолога: Владимир Лосский и Василий Кривошеин121

Лариса Тоноян
Рукописная «Логика» Е.Б. Сырейщикова в контексте логического
образования в России..... 136

Геннадий Аляев, Татьяна Суходуб
История русской философии в Украине..... 146

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

Бригитте Фликингер
Дмитрий Иванович Чижевский: в двух мирах 178

АВТОРЫ ВЫПУСКА206

CONTENTS

SCIENTIFIC ARTICLES

Vera Limonchenko, Vladimir Voznyak
“Cosmology of Spirit” by Evald Ilyenkov as an evidence of the liberation
of reason..... 11

Evgeniya Bilchenko
Ethics of the Other and ethics of the Same: difference vs. similarity..... 25

Vera Limonchenko
“Notes from Underground” as an indicator of modern anthropological
situation..... 39

Valery Pavlov
Socio-philosophical ideas in the policy documents of Northern and Southern
societies of the Decembrists..... 63

Marina Savelieva
Positive and negative myths: superman vs. God-man..... 77

RESEARCH

Gennadii Aliaiev
S.L. Frank and A.I. Vvedensky: pages of philosophical communication
(preface to obituary)..... 99

Appendix. *Frank S.* In memory of A.I. Vvedensky 116

Teresa Obolevich
Two patrologists: Vladimir Lossky and Fr. Vasily Krivoshein..... 121

Larisa Tonoyan
E.B. Syreishchikov's manuscript "Logic" in the context of logical education
in Russia 136

Gennadii Aliaiev, Tatyana Sukhodub
History of Russian philosophy in Ukraine..... 146

PHILOSOPHICAL ESSAYS

Brigitte Flickinger
Dmitry Ivanovich Chizhevsky: in two worlds..... 178

CONTRIBUTORS 207

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ
SCIENTIFIC ARTICLES



«КОСМОЛОГИЯ ДУХА» ЭВАЛЬДА ИЛЬЕНКОВА КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ РАЗУМА

*Вера Лимонченко,
Владимир Возняк*

Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко, Украина

В статье анализируется работа Э. Ильенкова (1924–1979) «Космология духа». Центральный тезис этого раннего текста («материя не может существовать без мышления») свидетельствует о попытке освобождения от догматических, тяготеющих к натурализму формулировок официального «диамата». Освобождение происходит как обоснование космической роли разума и осуществляется в поэтической форме, к которой тяготеет текст: тематически-проблемно это космологический трактат, но мысль выстраивается здесь как поэтическая, что характерно для пороговых форм ломки традиции и обыденности. В этом смысле «Космология духа» прочитывается как выход на главную проблематику творчества Ильенкова – мышление. Сделан вывод, что поэтический характер космологических размышлений Ильенкова свидетельствует преодолении как официальной догмы, так и приземленной обыденности повседневности. Космологическая проблематика выводит философа в пространство осмысления не узкотехнологических утилитарных вопросов (чем занят инструментальный разум), но предназначения и смысла мышления. Отмечено, что с середины трактата Ильенков отдает предпочтение термину «мыслящий дух», преодолевая натуралистическое понимание материи; важным космологическим актором он считает мышление, что и дает право говорить о ноологическом характере космологических размышлений Ильенкова, в пространстве которых и происходит кристаллизация основной темы его дальнейшего творчества.

Ключевые слова: Эвальд Ильенков, Спиноза, «Космология духа», мышление, поэзия, освободительная работа разума.

The article attempts to interpret the work “Cosmology of Spirit” by Evald Ilyenkov (1924–1979). The analysis of this early text allows one to assert that its central thesis (“the matter cannot exist without thought”) proves the liberation from dogmatic, naturalism-oriented statements of official dialectical materialism. The liberation results from the consideration of the cosmic role of reason. Liberation assumes poetic form, what is peculiar of this text. Thematically and problematically, it is a cosmological essay, but the thought here is built poetically, what is characteristic of the threshold forms of breaking the tradition and ordinariness. In this sense, “Cosmology of the Spirit” is perceived as finding a way to the main problems of creativity, what became thinking to Evald Ilyenkov. The authors have drawn a conclusion that the poetic character of Evald Ilyenkov’s cosmological reflections proves the work on surmounting both the official dogma and the down-to-earth ordinariness of everyday life. Cosmological problems take the thinker to the space of understanding the mission and sense of thinking rather than understanding the narrow technology of utilitarian issues that the instrumental mind is busy with. It was noted that beginning from the middle of his essay, Evald Ilyenkov prefers the term “thinking spirit”, which removes the vulgar naturalistic understanding of the matter. It is thinking that becomes an important and effective cosmological actor. This gives grounds to speak of the noological nature of Evald Ilyenkov’s reflections, within which the main topic of his further creative activity is crystallised.

Keywords: Evald Ilyenkov, Spinoza, “Cosmology of the Spirit”, thinking, poetry, liberation work of mind.

© Лимонченко В.В., 2021

© Возняк В.С., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.1.105>

Вступление

Непосредственным побудительным импульсом рассмотрения указанной темы можно считать публикацию С. Жижека «Космология Эвальда Ильенкова: точка безумия диалектического материализма» [11]. По своему характеру это скорее эмоциональная реакция и изложение навязанных ему ассоциаций, соотнесенных со своими собственными философскими установками, чем предметное рассмотрение проблематики, которая волнует Эвальда Ильенкова. С. Жижек сразу отмечает особенное положение Ильенкова, который, по его словам, принадлежит к тем мыслителям, которые пытаются преодолеть и стиль советского диалектического материализма, и акцент западных марксистов на социальную практику, выходя в «трансцендентный горизонт, который переопределяет весь наш подход к реальности, включая природу» [11]. Он говорит, что такой подход «помещает человеческую практику в широкий круг космологии без возвращения к наивной онтологии» [11]. Показательно, что Жижек, возражая Ильенкову, ставит в центр проблематику субъективности («“радикальная негативность” как ядро субъективности»), по его словам, это «забытое измерение, исключенное трансцендентальной мыслью», которое и «возвращается в реальное как фантазмагория полного разрушения мира» [11]. Однако вопреки отмеченному им исходному взгляду на реальность как саморегулируемое Целое, центральная проблематика статьи Ильенкова видится несколько иной. Это вопрос о месте, роли и назначении (призвании) мыслящего разума во вселенной, который никогда не исчезал из поля собственно философской рефлексии. Каждая эпоха давала свой ответ на подобное вопрошание. Поэтому текст выдающегося русского философа XX в. «Космология духа» Эвальда Ильенкова интересен нам и сегодня как свидетельство напряженной работы мысли, испытывающей политическое и идеологическое давление и освобождающейся от официального мейнстрима своего времени. Освобождение происходит как обоснование космической роли разума, на что указывает уже само название, в котором легко усмотреть аналогию с гегелевской «Феноменологией духа».

Место «Космологии духа» в творческом наследии Ильенкова

Идеи Эвальда Ильенкова находятся в поле нашего внимания со студенческих лет. Более того, именно работа с его текстами стала фактором, формирующим способ мышления. Критико-аналитическое осмысление традиции, внутри которой пробуждается рефлексия оснований собственной мысли, видится важной составляющей философского дискурса, что особенно выразительно засвидетельствовано философскими установками И. Канта, критический метод которого делает центральным предметом мысли не предмет исследования, но саму способность познавать, выявляя первичные основания мыслительного акта [25, с. 75–76]. К традициям какой философской ориентации можно отнести наследие Ильенкова и в каком отношении к нему находится «Космология духа»? Насколько исчерпывающей является его собственная идентификация, указывающая на «принципы диалектического материализма» [22, с. 415], поскольку формулировка жанра статьи звучит как дерзкий вызов – «фило-

софско-поэтическая фантазмагория» [22, с. 415] и никак не вписывается в традицию советского диамата? Версия А. Пензина, что такое уточнение имеет характер защитного жеста [16], обладает определенной убедительностью, хотя, судя по всему, текст не был писан для печати, и в таком случае это не столько защитный жест от внешних суждений, сколько жест освобождения своего собственного воображения. Искренность марксистской позиции не вызывает сомнений, тем удивительнее отмеченная большинством исследователей ильенковской мысли атмосфера подозрительного недоверия вокруг его работ в Советском Союзе. Чем же опасны философские установки Ильенкова? Наиболее убедительно звучит замечание Г. Лобастова, что «изгнан он был с факультета не потому, что не так думал и не то говорил, а только потому, что вообще думал, а мысль сама по себе была чужда практически всем, подвизающимся в официальной философии, и потому была в ней нетерпимой» [13, с. 142]. Иными словами, подозрение у официальных властных структур вызывает утверждение в качестве главного дела философии центральной роли мышления, которое не останавливается в своем движении перед неприятными и неприемлемыми или шокирующими выводами, что и демонстрирует текст «Космология духа». Интересный вариант значимости этой работы дает А. Пензин, напоминая, что философия начинается с чувства удивления, и в этом свете «Космология духа» рассматривается им как интеллектуальный шок, побуждающий к мысли: «Материальность философского текста гарантирует долговечность изумления, пробуждаемого им сквозь поколения. Устойчивость эффекта удивления наделяет текст статусом классического» [16]. Г. Лобастов обращает внимание на присутствие в «Космологии духа» кантовской проблематики «звездного неба над головой» и «нравственного закона внутри меня» [12, с. 272], два указанных измерения предстают побуждающими к удивлению, рождающему акт реальной философии, понимаемый в качестве конструктивного элемента режима, в каком может осуществляться жизнь нашего сознания и становящегося специальным предметом размышления в профессиональной философии [28, с. 59]. Ранний текст Ильенкова задает ритм и масштаб его мысли, чем становится упорядоченный универсум, космос.

Само имя Эвальда Ильенкова стало мемом, хотя смысловой шлейф, идущий за упоминанием его, предельно многообразен. Все еще достаточно часто это имя отождествляется с коммунистической идеологией, мимикрирующей под философию и известной как диамат и истмат, в силу чего ставится задание освободиться от советского наследия, препятствующего вхождению в мировое интеллектуальное (и цивилизационное) пространство. Но обзор философских публикаций последних лет в европейских философских журналах выявляет интерес к наследию Ильенкова, хотя уже и первая его статья в 50-е годы XX в. была переведена на итальянский язык [14, с. 94], а внимание к его идеям у западных мыслителей не ослабевало и в дальнейшем [1; 2; 3; 5; 6; 8; 10]. Мысль Ильенкова формируется в пространстве европейски ориентированной философии, что в первую очередь касается не столько тематической предметности, сколько способа организовывать мысль, это «по-кантовски неум-

ный дух критики и самокритики в сочетании с обостренным чувством уважения к человеческой личности, к ее труду, разуму и культуре» [14, с. 93]. Но было бы злободневной натяжкой противопоставлять его мысли русскую философию, которая, по словам А.Д. Майданского, пренебрегает заветом Спинозы не плакать, не смеяться и не проклинать, но понимать и культивирует эмоциональное восприятие мира в ущерб логическому мышлению [14, с. 93–94]. При том что интересы мысли Ильенкова доминантно сосредоточены на Логике – прописная буква, с которой он часто писал это слово, указывает на ее особый статус: в центре внимания находится антропологическая проблематика, рождение и становление человеческой личности как уникальной индивидуализации всеобщего, что оставляет позади жесткую антиномию индивидуализма и коллективизма. Для мысли Ильенкова естественна и органична философия всеединства, имманентно присутствующая в античной космологии. Хотя само это понятие он не употребляет, но в структуре его мысли явно высвечивается принцип совершенного единства множества, которому присущи полная взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов (трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости), когда всеобщее не номинально-вторично, конструированно-производно, но есть конкретная реальность (душа единичного), хотя полновесной бытийственной реальностью является живой человек. Обоснование мышления «как абсолютной высшей формы движения и развития» [22, с. 417], когда оно понимается как «высшая ступень организации взаимодействия, предел усложнения этой организации» [22, с. 417] в качестве внутренней фигуры мысли содержит именно принцип всеединства, что не соответствует правилам формальной логики, поскольку в этом случае не действует закон исключенного третьего, принципы такого мышления в русской философии получили название «антиномический монодуализм». Инвариантность концепции всеобщего Ильенкова гегельянству отмечается многими: тенденции отодвигания (или изживания) кантовского трансцендентализма и панлогическая имманентизация, угрожающая тотальностью, характерна и для ориентирующейся на всеединство религиозной мысли, то и дело уличаемой в пантеизме. В этом же русле находятся идеи единства Истины, Добра и Красоты, приходящих в мир через деяние человека (или деятельность, что имеет свои существенные отличия).

Принципиальную корректировку гегельянства привносит теория деятельности как основание культурно-исторического процесса. В «Космологии духа» мы имеем дело с космически-историческим процессом, при этом важно понимать историю не как синоним эволюционной изменчивости, а как эпигенез – понятие, которое Г. Флоровский применяет к становлению человеческой личности и которое предполагает «подлинное новообразование, возникновение существенно нового, при-рост бытия» [32, с. 434]. Ильенков не выходит на такое измерение культурно-исторического процесса в этой ранней работе, но обоснование активной роли мышления составляет одно из главных условий его космологических размышлений.

Пожалуй, именно эта прикровенная родственность стала поводом для негативного отношения к идеям Ильенкова прямо с противоположной позиции, когда сетевыми революционерами, в духе политических доносов не открывающими своих имен, он уличается в мутном телеологическом гилозоизме, поповщине и меньшевистствующем идеализме [17]. Внутренняя созвучность «Космологии духа» традициям русского космизма не только как естественнонаучной школы, но и как религиозно-философского учения отмечалась многими исследователями [10; 15].

История выхода раннего, аспирантского текста (конец 1950-х гг.) философа изложена неоднократно и хорошо известна [10; 15]. Впервые в неполном варианте «Космология духа» была опубликована в 1988 г., полный вариант вышел в 1991 г. Однако С. Мареев говорит о гораздо более раннем знакомстве с этим текстом, который не был допущен к изданию после смерти Ильенкова, но без которого, как он утверждает, «это существенно неполный Ильенков» [15, с. 156]. Вполне закономерно возникают взаимосвязанные вопросы: что вызывало подозрение у Т. Ойзермана, скорее осторожно-осмотрительного, чем напористо-агрессивного, и почему без этого текста Ильенков неполон? Какие утверждения звучат наиболее крамольно? Если В. Ойттинен говорит об Ильенкове как об ортодоксальном еретике [7, с. 120], то какие тезисы звучат ортодоксально, а какие свидетельствуют о ереси?

Полноценно содержание основных идей этой ранней работы раскрывается лишь в свете последующих трудов Ильенкова, но сначала обратимся к самому тексту.

Ортодоксальные и еретические аспекты «Космологии духа»

В первом же абзаце «Космологии духа» высказывается идея, которая становится центральной для всего творчества Ильенкова: «Не совершая преступления против аксиом диалектического материализма, можно сказать, что материя постоянно обладает мышлением, постоянно мыслит самое себя» [22, с. 415]. Далее раскрывается такое обоснование этого тезиса, которое согласуется с хорошо знакомыми и привычными советским мыслителям формулировками, опирающимися на цитаты из «Диалектики природы» Ф. Энгельса. Первый исходный тезис – понимание материи как субстанции бесконечной во времени и пространстве, которая «рождает мыслящие существа, постоянно воспроизводит то там, то здесь орган мышления – мыслящий мозг» [22, с. 415]. В свете более поздних дискуссий Ильенкова и Д. Дубровского привлекает внимание формулировка «мыслящий мозг». С. Мареев отмечает, что терминологически Ильенков остается еще в рамках «диамата» и это указывает на то, что это ранний Ильенков [15, с. 162]. Действительно, зрелый Ильенков не обращается к такой формулировке. Но показательно, что в середине раннего текста «мыслящий мозг» обретает формулировку «мыслящий дух», которая употребляется синонимически, объяснения этому нет ни в одной из известных нам комментирующих интерпретаций. Возможно, это действительно не существенный момент движения мысли, поскольку исходный для Ильенкова принцип тождества мышления и бытия устраняет радикальную дуальность. В. Ойттинен, рассматривая рецепцию

Спинозы Ильенковым и Г. Батищевым, отмечает тяготение Ильенкова к Гегелю и Спинозе как приверженцам монистического мировоззрения и утверждает: «Так же, как Гегель “снял” дуализм Канта, введя понятие Духа (Geist), на полстолетия раньше Спиноза преодолел картезианский дуализм *extensio* и *cogitation*» [9, с. 14]. Но можно увидеть в этом и конкретизацию понятия мышления, т.е. выход на то, *каким образом* реализуется мышление, что в дальнейшем Ильенков фиксирует с помощью понятия идеального как объективности особого рода, экспликация которого составляет, на наш взгляд, его вклад в мировую философскую мысль.

В тексте наличествует еще одна конкретизация «мыслящего мозга» – мыслящее существо, что нашло уточнение и разработку позже. Ильенков неоднократно подчеркивает, что мыслит не мозг, а *человек* при помощи мозга. Но что же лежит в *основании* того, что человек мыслит при помощи мозга – сложнейшей организации *вещества* во вселенной? Человек мыслит не потому, что обладает мозгом, а потому, что вынужден совершать вполне реальный процесс в своей жизни, который не ограничен только обслуживанием его биологических программ. Человек *трудится*, т.е. совершает такую деятельность, которая никак не запрограммирована в его генофонде, и в процессе труда общается с себе подобными по иному типу, нежели записано в генетической программе. Вот именно для такого процесса и необходим «мыслящий мозг», который, кстати, и становился таковым по мере антропогенеза – этот тезис прочитывается и в «Экономически-философских рукописях 1844 г.» К. Маркса, известных с 1932 г. и вышедших в Советском Союзе в 1956 г., но упоминания которых нет в «Космологии духа», говорит об этом и С.Н. Мареев [15]. Эти идеи Ильенков достаточно убедительно развил и доказал в своих последующих трудах.

В качестве следующего пункта Ильенков указывает на понимание «*мышления, мыслящей материи, как абсолютно высшей формы движения и развития*» [22, с. 417], что в свою очередь предполагает и нижний предел. Это утверждение, выполняющее роль опосредующего звена в гипотезе о космологической роли мышления, может оспариваться и видаться неудачным [19, с. 21–22], но может и эксплицироваться в свете понимания субстанции Спинозой как обладающей двумя необходимыми и равнозначными атрибутами: мышлением и протяженностью в отличие от упрощенного механистического материализма, представляющего «существование мышления как контингентное, не необходимое» [16]. Ильенков несколько раз возвращается к этому пункту, подчеркивая, что «появление мыслящего духа в русле мирового круговорота – вовсе не случайность, которой с равным правом могло бы и не быть, а внутренне-полагаемое условие его собственного осуществления. Иначе это – не атрибут, а лишь “модус”» [22, с. 431]. Как видим, и на этом уровне раскрытия гипотезы в центре находится идея Ильенкова о космологической роли мышления, его неслучайности, что для эволюционного материализма звучит еретически: «материя не может существовать без мышления» [22, с. 416]. Настойчиво подчеркивая атрибутивность мышления, он вводит его в космологический процесс, не принимая такого понимания мышле-

ния, которое видится чисто человеческой способностью. В этом его мысль созвучна античной мысли, придающей Уму (*νοῦς*) центральную роль. А. Лосев в своих работах по античной мысли употребляет слова, образованные от греческого корня: *νοέω* – мыслю, *νοητός* – мыслимый, *δίνοια* – размышление, обращая внимание на характер такого Ума: «все эти акты сравнения и противопоставления впервые производит не человеческий субъект, но само же бытие» [27, с. 541]. Термин «ноология» он употребляет, отличая мышление космическое от мышления человеческого, концептуальные построения, в которых такое мышление играет центральную роль, он называет ноологическими – так называет он эстетику Аристотеля, поскольку «в Уме для Аристотеля и состоит наивысшая красота, и этот Ум есть, формально рассуждая, мышление» [26, с. 733]. Учитывая роль мышления как необходимого фактора космического процесса, можно говорить о ноологическом характере космологических размышлений Ильенкова.

Обращение к термину «*νοῦς*» позволяет сделать предположения как по поводу названия трактата, так и по поводу появления в середине текста «мыслящего духа» как синонима «мыслящего мозга». В русской мысли существует традиция перевода «*νοῦς*» как «дух», что подчеркивает мыслительно-интеллектуальный аспект духа.

Хотя возникает вопрос, отчего же «мыслящий мозг» является высшей формой движения мировой материи. Говоря иначе, в свете идей поздних работ, в которых обосновывается роль социальности для становления человека [23, с. 325–326], следует говорить о «социальной форме движения». Ильенков в своем тексте не дает окончательно убедительного ответа. Если же обратиться к формулировке «социальная форма движения», то вариант ответа возможен. Ее природа такова, что она не просто опирается на ближайшую органическую, будучи ее пользователем, как предыдущие формы, социальная форма основана на всех формах движения материи, она не есть просто одна из форм, она предстает «формой форм», поскольку интегрирует их все в себя и внутри себя кладет в основание процесс *превращения их каждую друг в друга* (что и есть труд, производство, промышленность). Иными словами, в фундаменте социальной формы движения (т.е. собственно человеческого способа бытия) лежит так или иначе мировой круговорот – не просто использование форм движения, но *превращение их друг в друга*, поэтому любая новая форма, если даже предположить ее, уже будет включена в процесс превращений. Именно в этой точке мировой круговорот замкнут на себя, и ему, собственно, некуда стремиться: он возвратился к себе – тому процессу, который его воспроизводит, продолжает в его же сущности, осуществляет. И именно поэтому возможно понимание (понятие) такого процесса: он сам стремится к такому пониманию и должен осуществлять себя как в деятельности, так и в мышлении поколений *сознательных* существ.

В раннем тексте Ильенков не дает определения природы мышления. Впоследствии в его публикациях, посвященных Спинозе, он эксплицирует такое понимание мышления, которое соотносено с деятельностью, в понимание которой введено условие универсального взаимодействия:

«Человек – мыслящее тело – строит свое движение по форме любого другого тела. Он не дожидается, пока неодолимое сопротивление других тел заставит его свернуть с пути; мыслящее тело стремится обойти любое препятствие самой сложной формы. Способность активно строить свое собственное действие по форме любого другого тела, активно согласовывать форму своего движения в пространстве с формой и расположением всех других тел Спиноза и считает отличительным признаком мыслящего тела, специфической чертой того действия, которое называется “мышлением”, “разумом» [21, с. 34]. Мышление способно осуществлять движение не сообразно своему специфическому устройству, а в соответствии с формой и расположением иных тел, в конечном счете – всех тел в универсуме, т.е. двигаться по логике универсума. Мышление как способность двигаться по сущностным характеристикам способно прочитывать любые вновь открывающиеся измерения универсума. Можно предположить: утверждение, что «мыслящий мозг» (а это прочитывается как мышление: как помним, в середине текста «мыслящий мозг» обернулся «мыслящим духом») – это высшая форма движения, представляет собой путь к пониманию сущности мышления. При этом следует уточнить: хотя Ильенков придерживается позиции гносеологического оптимизма, устранение такой позиции не опровергает способности мышления двигаться по сущностным характеристикам любого предмета, поскольку утверждение непознаваемости возможно как постижение непознаваемого, что также предстает делом так понимаемого мышления. Этот аспект в религиозной русской философии детально проработан С. Франком в его работе «Непостижимое» [32].

Диалектическое понимание развития устраняет неизбежность линейной поступательности развития, поскольку Ильенков отмечает, что «поступательный характер развития не есть единственная форма развития» [22, с. 419] – поступательность соответствует эволюционной постепенности, имеющей механистический характер, диалектическому взгляду соответствует круговой характер бесконечности, что не следует понимать пространственно-геометрически. Рискнем утверждать, что если линейная постепенность прочитывается как эволюция, то круговой характер бесконечности соответствует эманации, энергийная действенность которой сопряжена с действием Целого, которое никогда не фиксируется эмпирически, но без чего мышление как движение в существенности предмета превращается в рассудочное релятивистское скольжение от одного к другому, доведенное до логического предела оно приводит к исчезновению сущностной устойчивости. Когда С. Жижек говорит о безумии диалектического материализма, то это соответствует космической жертве человечества, но с его позиций, на наш взгляд, это столь же может быть отнесено к пониманию универсума как обладающего сущностной устойчивостью, допущение которой он считает наивным реализмом. Он указывает на основание, с которого космическая жертва перестает быть неизбежной: «...нет реальности как саморегулируемого Целого, эта реальность сама по себе взломана, неполна, нецельна, преодолена радикальным антагонизмом» [11]. И этим утверждением он заканчивает. На наш взгляд, экспликация сущности мышления, которой уделяет все свое

внимание Ильенков в дальнейшем, так же отодвигает логическую неизбежность жертвы.

«Космология духа» как стихотворение в прозе

Наиболее шокирующе-парадоксально звучит следствие из третьей философско-теоретической предпосылки («все, что существует, достойно гибели») [22, с. 421], в соответствии с которым космическая миссия мыслящих существ – это преодоление энтропии и возвращение остывающего космоса в его первоначальное пожароподобное состояние, т.е. буквальное исполнение принципа «в моем конце мое начало». Ильенков сам отмечает поэтический характер своего текста, позволим себе вспомнить Р. М. Рильке: «...бессмертен герой, ему и сама гибель только желанный предлог – в ней он рождается вновь» [29, с. 287]. Поскольку хорошо известны эстетическая чувствительность Ильенкова и та значимость, которой он наделяет искусство в своих дальнейших работах, вторая половина текста звучит наиболее осознанно и убедительно, если прочитывать ее как поэтическое произведение, что предполагает и соответствующие этому способы восприятия. В истории философии мы встречаем научные трактаты в поэтической форме, в данном случае это поэтическое произведение в форме космологического трактата. В строках текста есть четкий ритм и выразительные поэтические образы: «Но никакие усилия не спасут его от смерти в урагане мирового “пожара”, который когда-нибудь возвратит огненную молодость нашему мировому острову» [22, с. 425].

Если судить по воспоминаниям об Ильенкове, то он по складу своего ума был не склонен к мистической религиозности, но свобода эстетического творчества признается и принимается им полностью. Жанр стихотворений в прозе со времен И. Тургенева имеет авторитетный статус, родственность им «Космологии духа» прочитывается и по тематике («Порог» [30, с. 147–148]). Даже своей судьбой стихотворение И. Тургенева «Порог» сродни тексту Ильенкова – не допущенное к печати, оно распространялось нелегально, в день похорон И. Тургенева «Порог» разбрасывался как прокламация. Показательная приписка сопровождает перевод стихотворения на французский язык: «...поэтическое изображение глубоко трагического положения русского человека, преданного своей родине» [31, с. 496–497], хотя достаточно явно, что вдохновлено оно героическими настроениями революционных народников, которых А. Камю называет «разборчивыми убийцами» [24, с. 245]. Этому движению уделяет он основное внимание в книге «Бунтующий человек» (написанной, как и «Космология духа», в 50-е годы XX в.), в первых же строках которой речь идет о преступлениях, продиктованных бесстрастной логикой. В стихотворении «Порог» именно строки о готовности к преступлению были вычеркнуты М. Стасюлевичем. Трагический абсурд революционной деятельности в качестве адекватного способа постижения имеет именно искусство. И не важно, что хотел сказать автор, важно то, что сказалось.

Но поэзия существует не для логического анализа. М. Уэльбек замечает, что «физики, поговорив с журналистами о разных там спектрах рассеяния, пространствах Гильберта, операторах Эрмита и других подобных вещах, которым обычно посвящены их публикации, всякий раз прини-

маются восхвалять язык поэзии» [18, с. 35]. И далее парадоксально утверждает, что уровню современной науки гораздо более соответствует язык поэзии, разрывающий причинно-следственные связи и играющий с взрывоопасной абсурдностью, из которой творится новый смысл.

Можно заметить, что для кризисных исторических периодов, которые можно назвать эпохами мировоззренческих революций, эпохами ломки сложившихся типов мышления, характерно возвращение к метафорической поэтичности философии: у истоков философии – досократики и Платон; последовавшая ломка античного типа мышления связана с христианством, укорененном в Библии, которая таит в себе истинную неподдельную поэзию; можно спорить, является ли ренессансная эпоха сменой мировоззренческого типа или все Новое время – это лишь отвлеченное одностороннее абсолютизирование (и потому искажение) христианства, но поэтическая составляющая ренессансных философских концепций налицо; кардинально меняющий классическую парадигму Ф. Ницше, избравший методом философствования молот (по его словам), делает это сквозь поэзию «Так говорил Заратустра». Можно предположить, что поэтический характер приобретает мысль в ситуации ломки традиции и обыденности. В этом смысле «Космология духа» прочитывается как выход на главную проблематику творчества, чем для Ильенкова стало мышление. Знаменательно, что делом его жизни стала Логика, включившая в себя этику, которая в таком случае предстает не нормативной наукой, но поведенчески-деятельностной. «Космология духа» свидетельствует о том, что его мысль, взращенная в общении с работами Маркса и Гегеля, с этого времени обретает еще одного собеседника-единомышленника – Спинозу. Впоследствии Ильенков каждый важный шаг своей мысли сверяет с Гегелем и Спинозой [5, с. 136].

Идеи возвращения космического долга стали предлогом для различных конструкций, и нет необходимости подробно разбирать их. Совсем не обязательно, как С. Жижек и А. Пензин, в качестве центрального условия помещать коммунизм и говорить о том, что таким образом обосновывается «космологическая необходимость и роль коммунизма». И дело даже не в том, что слово «коммунизм» Ильенков не употребляет, хотя вполне возможно применить его к именованию описываемой Ильенковым подлинной человеческой системы с такими условиями для деятельности, в которые входят бесклассовое общество и расцвет духовной и материальной культуры. Как и нет необходимости, вслед за Б. Гройсом, вычитывать языческое содержание и видеть в «Космологии духа» возрождение ацтекской религии Кетцалькоатля, который «поджигает себя, стремясь обратить вспять энтропийный процесс» [16]. С такой же убедительностью можно провести аналогию с Откровением Иоанна Богослова или сослаться на Гераклита. В определенной мере допустимо говорить и о мифологии, но при этом следует уточнить, что речь идет о некоторых первичных нерелективных основаниях сознания, к которым, вероятно, А. Пензин применяет красочную формулировку «упражнение в коммунистической субъективности» [16]. Но если быть более точным, то следует вести речь о *героической субъективности*, что имеет гораздо более широкие культурно-исторические основания и выразительно присутствует в любой революци-

онной этике, не только коммунистической. Особенности этики героизма в сопоставлении с трезвостью подвижничества проанализированы С.Н. Булгаковым в статье, включенной в знаменитый сборник «Вехи», в этой статье он раскрывает опасности интеллигентского революционного героизма [20], которого, к сожалению, так много в истории.

В завершение обратимся к исследованию с выразительным названием «Spinoza, Ilyenkov and Western Marxism – meeting the challenges of the global crisis», в котором убедительно показано, что обращение Ильенкова к философии Спинозы, имеющее строго философскую форму, содержит политические источники – оба были детьми своего времени, однако находились в глубоком конфликте со сторонниками догмы [3]. Отмечается, что Спиноза прочитывается Ильенковым диалектически, чему противопоставляется интерес к Спинозе идеологов глобализма, в соответствии с которым монизм Спинозы становится методом обоснования глобальных политико-экономических притязаний капитализма, для чего используется спинозианское понятие имманентности [3]. В противовес этому следует утверждение: «Спинозовско-ильенковская диалектика может предложить путь выхода из тупика философии XXI века, помогая исследовать диалектику современной глобализации и ее кризиса» [3]. В силу этого «важно соединить возрождение интереса к Спинозе в настоящей момент истории с возобновлением изучения Ильенкова. Вместе они образуют почву для развития логики, которая действует как освобождающая сила в историческом, одновременном глобальном кризисе в экологии, экономике и политике» [3]. Мысль Ильенкова ставится в контекст освободительной работы разума как необходимого элемента антиглобализма. Но эта постановка вопроса, указывая на потенциал философии Ильенкова и Спинозы, выходит за пределы данного исследования.

Выводы

В качестве выводов, следующих из текста, наиболее существенными видятся два тезиса. Во-первых, космологические размышления Ильенкова имеют выражено поэтический характер, что ни в коем случае не предполагает несерьезного отношения к его ранней статье. Напротив, она предстает свидетельством работы разума, преодолевающего как официальную догму, так и приземленную обыденность повседневности. Космологическая проблематика выводит мыслителя в пространство осмысления не утилитарных узко-технологических вопросов (чем занят инструментальный разум), но предназначения и смысла мышления, что становится предварительной ступенькой для понимания атрибутивности мышления. Это второй важный тезис. Ведущая тема поэтического трактата – бесстрашный и ответственный характер мышления как атрибута материального универсума. Все научно-технические выкладки Ильенкова подчинены пониманию человека как существа, активно создающего условия своего существования, и в центр ставится эта активность. Как отмечалось, с середины трактата Ильенков отдает предпочтение формулировке «мыслящий дух», чем снимается вульгарно-натуралистическое понимание материи, в качестве важного действенного актора выступает именно мышление, что и дает основания говорить о ноологической космологии Ильенкова.

Литература

Исследования

1. *Bakhurst D.* Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: from the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
2. *Colletti L.* Prefazione // Il'enkov E.V. La dialettica dell'abstratto e del concreto nel Capitale di Marx / traduzione dal russo di V. Strada e A. Sandretti, introduzione di L. Colletti. Milano: Feltrinelli, 1961.
3. *Lotz C., Cole P.* Spinoza, Ilyenkov and Western Marxism – meeting the challenges of the global crisis // Spinoza in Soviet thought. An International Symposium at the Aleksanteri Institute, University of Helsinki. 18–19 May 2012. URL: <http://www.aworldtowin.net/resources/SpinozallyenkovWestern%20Marxism.html>.
4. *Maidansky A.* Reality of the Ideal // Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism / Ed. A. Levant, V. Oittinen. Leiden: Brill, 2013. P. 125–143.
5. *Maidansky A.* The Ilyenkov Triangle: Marxism in Search of its Philosophical Roots // Stasis. 2017. Vol. 5. No. 2. P. 136–163.
6. *Oittinen V.* Aporien des Ideellen: Zur Dialektik-Konzeption Ewald Iljenkows // Dialektik – Zeitschrift für Kulturphilosophie. 1992. № 1. P. 141–150.
7. *Oittinen V.* Evald Ilyenkov, the Soviet Spinozist // Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism / Ed. A. Levant, V. Oittinen. Leiden: Brill, 2013. P. 107–122.
8. *Oittinen V.* Hegels Geist im Realen Sozialismus: die Gesellschaftsontologie des späten Lukacs und Iljenkow // Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukacs-Gesellschaft. Bielefeld, 2003. P. 113–134.
9. *Oittinen V.* Свободная субъективность против субстанциализма: критика Ильенкова и Спинозы Генрихом Батищевым // Bulletin of Slavic cultures. 2011. № 2 (XX). P. 13–20.
10. *Vivaldi G.* A Commentary on Evald Ilyenkov's "Cosmology of the Spirit" // Stasis. 2017. Vol. 5. No. 2. P. 192–203.
11. *Zsizsek S.* Evald Ilyenkov's cosmology: the point of madness of dialectical materialism. 2018. URL: <https://thephilosophicalsalon.com/evald-ilyenkovs-cosmology-the-point-of-madness-of-dialectical-materialism>.
12. *Лобастов Г.В.* Ильенков как философ // Эвальд Ильенков в воспоминаниях. М.: РГГУ, 2004. С. 261–275.
13. *Лобастов Г.В.* На пути к Ильенкову // Эвальд Ильенков в воспоминаниях. М.: РГГУ, 2004. С. 136–164.
14. *Майданский А.Д.* «Русский европеец» Э.В. Ильенков и западный марксизм // Вопросы философии. 2015. № 3. С. 93–100.
15. *Мареев С.Н.* Э.В. Ильенков: жить философией. М.: Академический проект, 2015.
16. *Пензин А.* «Космология духа» Эвальда Ильенкова: опыт прочтения в свете современных философских дискуссий // Vox: Философский журнал. 2018. Вып. 25. URL: <https://vox-journal.org/html/issues/450/479>.
17. *Торбасов О.* Против Ильенкова // Live Journal. 2013. URL: <https://torbasow.livejournal.com/539435.html>.
18. *Уэльбек М.* Абсурд как креативный фактор // Уэльбек М. Мир как супермаркет. М.: Ad Marginem, 2003. С. 27–36.
19. *Финогентов В.Н.* Мировоззренческая дискуссия с Э.В. Ильенковым о бесконечности Вселенной и роли «мыслящей материи» в ее эволюции // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2016. Т. 2. № 2. С. 18–26.

Источники

20. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2: Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 302–342.
21. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974.
22. Ильенков Э.В. Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 415–437.
23. Ильенков Э.В. Что же такое личность? // С чего начинается личность / Ред. Р.И. Косолапов. М.: Политиздат, 1984. С. 319–358.
24. Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 116–353.
25. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
26. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975.
27. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М.: Искусство, 1992.
28. Мамардашвили М.К. Философия – это сознание вслух // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 57–72.
29. Рильке Р.М. Новые стихотворения. М.: Наука, 1977.
30. Тургенев И.С. Порог // Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем. В 30 т. Т. 10. М.: Наука, 1982. С. 147–148.
31. Тургенев И.С. Порог. Комментарии // Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем. В 30 т. Т. 10. М.: Наука, 1982. С. 493–498.
32. Флоровский Г. Эволюция и эпигенез (к проблематике истории) // Флоровский Г. Вера и разум. СПб.: РХГИ, 2002. С. 424–440.
33. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–556.

Limonchenko, Vera V., & Voznyak, Vladimir S. “Cosmology of Spirit” by Evald Ilyenkov as an evidence of the liberation of reason

References

1. Bakhurst, D. (1991), *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: from the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*, Cambridge University Press, Cambridge.
2. Colletti, L. (1961), Prefazione, in: Il’enkov, E.V., *La dialettica dell’abstracto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milano.
3. Lotz, C., and Cole, P. (2012), Spinoza, Ilyenkov and Western Marxism – meeting the challenges of the global crisis, in: *Spinoza in Soviet thought. An International Symposium at the Aleksanteri Institute, University of Helsinki. 18–19 May*. URL: <http://www.aworldtwin.net/resources/SpinozallyenkovWestern%20Marxism.html>.
4. Maidansky, A. (2013), Reality of the Ideal, in: Levant, A., and Oittinen, V. (eds.) *Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*, Brill, Leiden, pp. 125–143.
5. Maidansky, A. (2017), The Ilyenkov Triangle: Marxism in Search of its Philosophical Roots, in: *Stasis*, vol. 5, no. 2, pp. 136–163.

6. Oittinen, V. (1992), Aporien des Ideellen: Zur Dialektik-Konzeption Ewald Iljenkows, in: *Dialektik – Zeitschrift für Kulturphilosophie*, no. 1, pp. 141–150.
7. Oittinen, V. (2013), Evald Ilyenkov, the Soviet Spinozist, in: Levant, A., and Oittinen, V. (eds.) *Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*, Brill, Leiden, pp. 107–122.
8. Oittinen, V. (2003), Hegels Geist im Realen Sozialismus: die Gesellschaftsontologie des späten Lukacs und Iljenkow, in: *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukacs-Gesellschaft*, Bielefeld, pp. 113–134.
9. Oittinen, V. (2011), Svobodnaya subyektivnost' protiv substantzializma: kritika Ilyenkova i Spinozy Genrikhom Batishchevym [Free subjectivity vs. substantialism: a critique of Ilyenkov and Spinoza by Heinrich Batishchev], in: *Bulletin of Slavic cultures*, no. 2 (XX), pp. 13–20.
10. Vivaldi, G. (2017), A Commentary on Evald Ilyenkov's "Cosmology of the Spirit", in: *Stasis*, vol. 5, no. 2, pp. 192–203.
11. Zsizsek, S. (2018), *Evald Ilyenkov's cosmology: the point of madness of dialectical materialism*, URL: <https://thephilosophicalsalon.com/evald-ilyenkovs-cosmology-the-point-of-madness-of-dialectical-materialism>.
12. Lobastov, G.V. (2004), Ilyenkov kak filosof [Ilyenkov as a philosopher], in: *Evald Ilyenkov v vospominaniyakh* [Evald Ilyenkov in the memoirs], Publishing House of Russian State University for the Humanities, Moscow, pp. 261–275.
13. Lobastov, G.V. (2004), Na puti k Ilyenkovu [On the way to Ilyenkov], in: *Evald Ilyenkov v vospominaniyakh* [Evald Ilyenkov in the memoirs], Publishing House of Russian State University for the Humanities, Moscow, pp. 136–164.
14. Maidansky, A.D. (2015), "Russkiy yevropeets" E.V. Ilyenkov i zapadnyy marksizm [The "Russian European" E.V. Ilyenkov and western Marxism], in: *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], no. 3, pp. 93–100.
15. Mareev, S.N. (2015), *E.V. Ilyenkov: zhit' filosofey* [E.V. Ilyenkov: to live by philosophy], Akademicheskiiy proekt, Moscow.
16. Penzin, A. (2018), "Kosmologiya dukha" Evalda Ilyenkova: opyt prochteniya v svete sovremennykh filosofskikh diskussiy ["Cosmology of the Spirit" by Evald Ilyenkov: reading in the light of contemporary philosophical discussions], in: *Vox: Filosofskiy zhurnal* [Vox: Philosophical Journal], no. 25, URL: <https://vox-journal.org/html/issues/450/479>.
17. Torbasov, O. (2013), Protiv Ilyenkova [Against Ilyenkov], in: *Live Journal*, URL: <https://torbasow.livejournal.com/539435.html>.
18. Houellebecq, M. (2003), Absurd kak kreativnyy factor [Absurd as a creative factor], in: Houellebecq, M., *Mir kak supermarket* [World as a supermarket], Ad Marginem, Moscow, pp. 27–36.
19. Finogentov, V.N. (2016), Mirovozzrencheskaya diskussiya s E.V. Ilyenkovym o beskonechnosti Vselennoy i roli "myslyashchey materii" v yeyo evolyutsii [Philosophical discussion with E.V. Ilyenkov about the infinity of the Universe and the role of the "thinking matter" in its evolution], in: *Nauchnyy rezul'tat. Sotsial'nye i gumanitarnye issledovaniya* [Scientific result. Social and Humanitarian Studies], vol. 2, no. 2, pp. 18–26.



ЭТИКА ДРУГОГО И ЭТИКА ТОГО ЖЕ: ОТЛИЧИЕ VS. СХОДСТВО

Евгения Бильченко

В статье реконструируются аутентичные основы диалога как взаимного проникновения реальных значаемых вне символических означающих путем избавления концептуального аппарата диалогистики от более поздних наслоений плюрализма, релятивизма, экстатической коммуникации и нелиберального дискурса ироничной инаковости. На основании сопоставления универсальной этики и этики Другого предлагается формула согласования сходств и отличий, воплощенных в символических ипостасях Я, Ты, Другой и Мы. Методологическими векторами работы послужили учения М. Бубера о «сфере между» и «сообщающемся молчании», учение Э. Левинаса о «лице» и «нагости» в сопоставлении с теориями фрейдомарксистского анализа Люблинской и Французской школ (А. Зупанчич, А. Бадью), а также с российскими цивилизационистскими подходами (Н.Я. Данилевский, Ю.М. Лотман). Сравниваются концепты «Я–Ты» в буберизме и «любви» как «комедии» у Зупанчич на уровне intersубъективности, «Бессмертного» у Бадью и «ответственности» у Левинаса на уровне субъекта «Я», гипостазиса в левинасизме и истины-события в бадьюанстве на уровне Другого, динамики диалога культур от первоединства через разъединение к воссоединению, от колонизации через аккультурацию к этизации. Демонстрируется возможность согласования интернационального универсализма, традиционного партикуляризма и плюрального персонализма как феноменов модерна, премодерна и постмодерна на базе семиотической связи синтагмы и парадигмы, метафизики и диалектики по принципу «матрешки» – симфонии целого через малое и малого через целое на макро-, мезо- и микроуровнях взаимодействия.

Ключевые слова: «сфера между», «бессмертный», «лицо», Другой, гипостазис, истина-событие, универсализм, традиционализм.

Институт культурологии Национальной академии искусств Украины

The article reconstructs the authentic foundations of a dialogue as the mutual penetration of real signifiers outside of symbolic signifiers by ridding the conceptual apparatus of dialogistics from the later layers of pluralism, relativism, ecstatic communication and the neoliberal discourse of ironic otherness. Based on the comparison of the universal ethics and the ethics of the Other, a formula is proposed for reconciling unity and diversity, embodied in the symbolic hypostases of I, You, Other, and We. Methodologically, the article deals with M. Buber's teachings about the "sphere between" and "communicating silence", E. Levinas's theory about "face" and "nakedness" in comparison with the Freudomarxist analysis of the Ljubljana and French schools (A. Zupanchich, A. Badiou), as well as with Russian civilizationist approaches (N.Ya. Danilevsky, Yu.M. Lotman). The author compares such concepts as Buber's "I–You" and A. Zupanchich's "love" as a "comedy" at the level of intersubjectivity, A. Badiou's "Immortal" and E. Levinas's "responsibility" at the level of the subject «I», hypostasis in Levinasism and truth-event in Badiouism at the level of the Other, the dynamics of a dialogue between cultures from primitive unity through separation to reunification, from colonization through acculturation to ethization in the Russian civilizational school. The author claims that it is possible to reconcile international universalism, traditional particularism and plural personalism as phenomena of modern, premodern and postmodern culture on the basis of a semiotic connection between syntagma and paradigm, metaphysics and dialectics on the principle of "matryoshka", i.e. a symphony of the whole through the small and a symphony of small through the whole on the macro-, meso- and micro-levels of interaction.

Keywords: "sphere between", "immortal", "face", Other, hypostasis, truth-event, universalism, traditionalism.

Современное глобальное цифровое общество объявляет себя социумом диалога культур, но все чаще вместо диалога как духовного взаимопроникновения смыслов мы наблюдаем экстатическую, пронизанную психоделически очаровывающим опьянением «фасцинации» [11], сетевую коммуникацию между многочисленными воображаемыми «другими», разделенными на «хороших других» (если они похожи на «меня») и «плохих других» (если они не поддаются номинации со стороны господствующего «Я»). Релятивация, порожденная плюрализмом мнений, вызвала к жизни вместо желаемых ценностей прав и свобод Другого их полную девальвацию, тотальность инаковости как репрессивности, симптом невидимой эквивалентности рынка, скрываемой под видимой неэквивалентностью идентичностей [10].

Динамику информации и капитала, характеризующуюся, несмотря на ускоренную темпоральность, воистину монструозной устойчивостью, обслуживает «благополучная» с виду статика локусов атомарных индивидов за компьютерами, обитателей кластеров, отчужденных людей, которые в рамках экранной культуры и тем более карантинной изоляции превратились в совершенно новую «деревню» – архитеконику ограниченного хуторским частоклолом общения, полную «компрессию» хронотопа [1, с. 94], маркером которого стало «*овременение пространства*» при одновременной утрате человеком внутреннего, божественного понимания времени, пребывающего «в душе». Общение, лишившись щедрости понимания [5], превратилось в формально-оперативную, «партнерскую» процедуру бизнес-коммуницирования с Воображаемым Другим как с образом иллюзорно вредного «врага» или иллюзорно полезного «друга» в ризоме, то есть в общении не с человеком, а с частью цепочки, цифрой, представляющей всего лишь объект-вещь, предмет желания, *jouissance*, *petit a*.

Посмодерная риторика отличий как проявление политики идентичностей, либеральной иронии и протекционистского законодательства обязана своим распространением тому, что парадигма левинасизма, подвергшаяся ревизии со стороны дерридианства, предоставила законодательные привилегии маргинальному меньшинству над официальным большинством, подменив универсальность диалога репрессивной корпоративностью «обиженных», гомеостазирующей тиранией виктимности. Отсюда *этическая важность переосмысления понятия «диалог»*, связанная с необходимостью платоновского воспоминания: нужно вернуться к тому пониманию диалога, которое сложилось со времен традиций «бахтианы», и выработать не столько новое, сколько адекватное его толкование (тем более, что все новое – это хорошо забытое старое, а называющее себя «новым» подчас предстает как реакционное). Кагановское духовное общение, подмененное коммуникативными идеалами транскультуры, оказалось не столько построением «единого информационного поля» посредством *транслингвальности и кросскультурности*, сколько манипулятивной практикой разрушения путем *фрагментации* тех культур и языков, которые мешают: не «единому полю» «ноосферы» человечества, а глобальному полю *партикулярного корпоративного рынка*. Поэтому нам представляется значимой процедура *возвращения вещи ее*

подлинного имени, когда образовавшийся вакуум в символической структуре обретает аутентичную сигнификацию в соответствии со своей внутренней сущностью, а не в соответствии с планами тех внешних общественно-политических сил, которые «произвольный этос» диалога подменяют «принудительной эстетикой» [9] наслаждения Другим, предлагающей вместо «служения» ему «потребление» его – образ жизни прагматического постмодерна, культивируемый в качестве чуть ли не единственного, лишённого всякой альтернативы, варианта развития «демократического общества».

Известный с античных времен сократовский *διά-λογος* как процесс взаимного поиска истины путем дружеского сопроникновения смыслов собеседников сохранял свою экзистенциальную неприкосновенность даже в самые, казалось бы, трудные в культуре времена – в монологическую логоцентрическую эпоху модерна, когда картезианское сомнение должно было считаться единственной формой внутреннего диалога в мышлении «Я» как в залого бытия, автокоммуникации, солилоквии – речи, адресованной к самому себе как к «своему другому». Модель «Я – Я», особенно с гегельянской трактовкой обоих «Я» как временных ипостасей единого Мирового Духа, конечно же, отличалась от интимной пары неповторимостей М. Бубера «Я – Ты», и тем более эта модель не соответствовала этике ответственности перед «нагостью» (*смертностью*) «лица» Другого (подвергаемого заботе) в понимании Э. Левинаса [22]. Но иудеохристианские архетипы агаре не теряли в классическом модерне своего значения, даже когда диалог, подстрекаемый *вызовом и ответом* (в синергетическом смысле – *флуктуацией или флуктуациями* как реакцией/реакциями на точку бифуркации), превращался в пассионарную активацию субъекта культуры в ответ на внешний раздражитель, провоцируя субъективные заимствования ценностей на фоне агрессивных объективных противостояний убеждений, что объяснялось Ю.М. Лотманом как инфантильная реакция реципиента на «похищенное» наследие донора в семиосфере [6, с. 229], а К.Г. Юнгом – как идентификация «Я» с фантазмом Тени в результате экстраполяции негативного внутреннего знания о себе на внешний мир [23]. *Символического цинизма*. Мы вовсе не считаем, что выход на символическую поверхность сознания из глубин «Реального Реального», из архетипических структур языка, травматических первообразов, лежащих в основе убеждений, всегда «подстегивает» диалог, когда конфликтность придает ему некую напряженную пикантность, но отметим, что противоположный путь – «толерантное» изъятие из общения ценностных убеждений его участников, превращающее подлинное понимание в церемонию вежливого обмена репликами, никак не служит цели обретения согласия, превращая диалог в формальный маркетинг, в дипломатическую тактику бизнес-партнерства по законам пассивной лояльности, допускающей социальное зло или (что гораздо хуже) репрессивную толерантность, предпочитающую добру зло в силу тензофонии (боязни агрессивной стороны конфликта) и порожденного этим конформизмом «закрывания глаз» на несправедливость. Трансформация философии диалога М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера, О. Розеншто-

ка-Хюсси, Э. Левинаса, В. Франкла и других аутентичных диалогистов в постструктуралистский дискурс, породив плюрализацию, релятивацию и симуляцию, предельно атомизировала собеседников, разбив их на группы носителей воображаемых идентичностей, чьи символические черты намеренно дистанцируются друг от друга при помощи господствующих обозначающих (эмблем «Я») и в таком виде поддерживаются путем чередования сентиментального насилия толерантности с дисциплинарным насилием санкций. Иногда откровенная беседа с жестким триггером – психоаналитиком, товарищем, священником, наносящим прямой травматический удар по твоим грехам и слабостям в духе Ф. Достоевского, оказывается моральнее «поглаживающей» символической вежливости психотерапевта-убийцы в стиле «Меня это не касается», когда *право на отличие оказывается лишением права на любовь*, а за нежностью скрывается агрессия, что визуально и предельно талантливо продемонстрировано *«лентой Мебиуса»* в галлюцинациях шизоидных персонажей фильмов Д. Линча.

Постсовременность нуждается в новой модели диалога, которая, возможно, привнесла бы в пронзительное «Ты» М. Бубера солидарное «Мы» А. Бадью. *Истинное событие диалога рождается из возвращения к его подлинности*. Там, где Другой становится *слишком Другим*, Другим, подлежащим «аккультурации» при помощи «мягкой» силы (эта «война мудрости» в информационном поле «одомашнивания» Другого выглядит более лицемерно, чем его откровенный административный запрет), возникает потребность *диалектического сдвига к тому же самому*, к этическому универсализму. Мы не намерены оправдывать вселенского приятя: наоборот, мы полагаем, что именно оно возникло как манипуляция мультикультурализма (дерридианской модели левинасизма) в качестве толеризации фундаментализма.

Смысл нашего исследования состоит в том, чтобы вернуть диалогу его *исходное значение взаимного проникновения Логосов «меня» и Другого* в условиях, когда наши убеждения как раз не нивелируются унифицированным «плавильным котлом» стандартизации, но и не гиперболизируются риторикой отличий. *Вернуть диалогу универсальность вовсе не означает уничтожить Иное*: просто отличия становятся *незначительными* на фоне того общего добра, что связывает нас, – добра, заключенного в любви, справедливости, взаимной помощи, ответственности, в подвиге малого деяния, названного В.А. Малаховым *«прозорливой добротой»* [7, с. 30–33]. Именно доброта выносит наши убеждения за скобки, превращая, по мудрому выражению древних японских учителей, усредненный посредственностью компромисс не в реку меж двух берегов, а в полное отсутствие берегов, или же, выражаясь современным языком, не в феноменологическое сокрытие самого интимного и травматического в себе, а в *аксиологически открытую артикуляцию самости* при одновременно сохраняющейся самокритике и при условии отказа придавать этой артикуляции абсолютное, воинствующее, разделительное, раскалывающее значение.

Возвращение явлению имени требует от нас определения *методологических предпосылок исследования*. Нами будут представлены школы,

которые на протяжении длительного времени представителями неолиберального постмодернизма (вопреки воле собственных творцов этих же школ) использовались как инструменты критики этики диалога: универсальная этика постлакановского психоанализа Люблян, этика субъекта «Бессмертного», предложенная во фрейдомарксистской школе А. Бадью, а также традиционный российский культурно-цивилизационный подход общественно-исторической и семиотической школ (от Н.Я. Данилевского до Ю.М. Лотмана), который из-за своей видимой партикулярности (но больше по причине дискуссий между «интернациональными» фрейдомарксистами и «региональными консерваторами»), на первый взгляд, казался альтернативным всякому универсализму. Но практические интерпретации идей не могут дискредитировать самих идей, которые сходятся на вершине эпистемологической пирамиды в своих лучших теоретических проявлениях: как диалогистики, так и психоанализа, как психоанализа, так и цивилизационизма. Также очень важным является замечание о том, что мы подвергаем критике *не саму аутентичную философию диалога*, как она сформировалась со времен «Еврейского свободного дома учения», а ее поздние ревизии. Философия диалога как философия Третьего «между» отличиями «Я» и Другого не только не противоречит универсальной этике, но и органично корреспондирует с ней. Точно так же, как идея полифонии цивилизаций в общем поле мировой культуры, которая является основой гуманистического цивилизационизма, лишённого фантазмов реваншизма и ксенофобии, созвучна этике диалога культур.

Нам важна актуализация знаменитой (и остро критикуемой Э. Левинасом за эмоциональный эгоизм) статической романтической дихотомии «Я – Ты» М. Бубера и его промежуточной «сферы между», пребывающей за пределами убеждений «Я» и «Ты» [15]. В свете бытийного понимания любви (которую, кстати, сам М. Бубер не считал родственной подлинному диалогу по причине наличия в ней элементов некой истерии, но мы имеем в виду сейчас не *egos, mania, philia* или *pragma*, а именно братскую любовь *agape* в духе Э. Фромма) ситуация выглядит несколько иначе, склоняя нас в пользу *сходства между партикулярной этикой буберизма и универсальной этикой*. Словенскими интеллектуалами (С. Жижеком, М. Доларом и особенно А. Зупанчич) было выработано понимание, что любовь – это не лакановское очарование господствующим означающим, а нечто Реальное, метафорически обозначенное А. Зупанчич как «*комедия*» [4, с. 69–91]: не потому что *любовь смешит*, а потому что она осуществляет *двойной код возвышенного и смешного*, трагического и комического, уравнивая сакральные и профанные, бытийные и бытовые, высокие и низкие, возвышенные и потешные проявления в любимом человеке как одинаково прекрасные для второго любящего. Почему? Потому что, в отличие от куртуазной «возвышенной» любви как сублимации энергии либидо, вечно ищущей время и место для своего театрального осуществления, истинная любовь ничего не ищет, она здесь и сразу: она осуществляется не в пространстве Воображаемого – некой мелодраме столкнувшихся выдуманных идентичностей влюбленных, очарованных

магией взаимных взглядов, а в самом Реальном – в *травматической действительности их взаимно разделенной нехватки*.

Но примерно о том же идет речь и у М. Бубера: диалог – это экзистенциальная встреча «за пределами убеждений», когда людьми друг другу все мгновенно (через разрыв с предубеждениями) «прощено» и «забыто». Когда М. Бубер говорил о «сфере между», имея в виду «сообщающееся молчание» – сакральный опыт диалога вне ценностей людей, принявших опыт не-говорящих, он разрывал то, что у Ж. Лакана называется регистром «Символического» – цепью господствующих означающих, порталом в идеологию, экраном, окном, посредством которого культура вводит зияющего, ущербного и опустошенного субъекта в мир своих знаков и значений, заполняя ими трещины и пробелы в его идентичности, предлагая ему фантазмы в образах воображаемых возлюбленных, зачастую связанных обоюдосторонними садомазохистскими отношениями Господина и Раба. Диалог находится «по ту сторону» принципа удовольствия (*la jouissance*).

Сравнив понимание диалога в буберизме и в Люблянах, обратимся непосредственно к *субъектности* как части интерсубъективности. Если мы рассмотрим главного героя универсальной этики А. Бадью – субъекта «Бессмертного», то обнаружим, что философ имеет в виду человека, способного предстать наличествующим правилам игры истории, то есть избегать воображаемого выбора между двумя вариантами одного и того же (кошелек или жизнь?), между единственно возможным и якобы отсутствующим, между разными формами социального зла, не поддаваясь уверениям в отсутствии альтернативы наличному символическому порядку и сохраняя экзистенциально абсурдную Сизифову веру студентов Сорбонны 1968 года в возможность быть реалистами, требуя «невозможного». «Бессмертный» осуществляет невозможное – «радикальный разрыв» с замкнутым коконом символических означающих, с бегом по кругу от одной формы репрессивности к другой [13]. Благодаря чему универсальный этический субъект становится «Бессмертным»? Здесь очевидны христианские апелляции А. Бадью к миссии апостола Павла [12]. Не благодаря мужественному преодолению смерти, называемой режимом диурна [2], или женственному вбиранию ее в себя (режим ноктурна в структурной социологии Воображаемого), а благодаря Воскресению в самом широком смысле этого слова – обретению места, где «для смерти нет места», – вечности. ~~Бессмертный субъект – вечность – женно и мермерно~~ поскольку сочетает в себе волю и ответственность, вовлечение в историю и ее творение, пребывание во времени и вне-пребывание, человечность и человека, универсальность и сингулярность, солидарность и единичность, соучастие и верность собственной экзистенциальности. Этой экзистенциальной самостью является «истина-событие» – нечто происходящее (сейчас) и произошедшее (уже), творимое и переживаемое самим субъектом, в которое он одновременно вовлечен и которое он же и творит. Истинное событие, в отличие от постмодерного «чистого события», рождает коммуникацию, но не рождается ею. В этом сходство истинного события с пониманием времени как «*гипостазиса*» у Э. Левинаса – актуализации потенции темпоральности в

ее восхождении от прошлого через настоящее к будущему в одновременной импровизационной мгновенности, разрывающей тотальность бытия [21, с. 120]. *Гипостазис истинного события* – это вечное «нет» циклическому времени и замкнутому пространству, тавтологической логике доказательств и нарушению этой же логики неким знаком чуда как подтверждением нерушимости все тех же правил, это – *трансцензус*, или, по М. Хайдеггеру, *индивидуальный поэтический Dasein* [27], состояние *религиозного и философского «абсурда»* от Квинта Тертуллиана до Альбера Камю, когда не чудо рождает веру, а вера рождает чудо.

Кроме интерсубъективного сродства М. Бубера в концепте «сферы между» и А. Зупанчич в концепте любви и антропологического сродства Э. Левинаса и А. Бадью в концепте субъекта, заострим внимание на ключевом моменте, роднящем универсальную этику постсоциалистических Люблян с диалогистикой, берущей свое начало в антифашистских умонастроениях «Свободного еврейского дома учения». Речь идет о диалоге с собственно *Другим*. Другой – самый сложный персонаж для обсуждения, потому что его фигура варьируется от дискурса сродства до дискурса отличия, рискуя быть то чрезмерно унифицируемой, то чрезмерно абсолютизируемой. *Преувеличение отличий* в мультикультурализме – обратная сторона их *преуменьшения в глобализме*, поскольку и глобализм, и мультикультурализм являются двумя крайностями одной сущности –англо-саксонского империализма на колониальной и постколониальной стадиях его развития. Субъект Э. Левинаса и субъект А. Бадью в равной степени *открыты Другому как своему* через объединительное «*Мы*», «*Ближний*», «*лицо*». Иное как Иное – это положение левинасизма подразумевало *отличие как механизм раскола тотальности*, но в логике мультикультурализма оно стало *самой тотальностью*, укрепляющей власть за счет стравливания «иных» с «иными». Вспомним, что у Э. Левинаса между мной и Иным как «Женским» (подлежащим заботе) стоит *правда Третьего* – «соль» в ненасытной «еде» любви, то есть *совесть*, не позволяющая осуществиться наслаждению Другим, потреблению Другого, препятствующая манипулятивной игре с ним как с фантазмом. Другой – это «*лицо*» *откровения Бога* (пусть даже «лицом» является и спина страдающего человека), образ «*нагости*» (*уязвимости, смертности Ближнего*, за которого мы несем *ответственность*). *Вина и ответственность за смерть Другого* – центральные понятия Ф. Достоевского, ставшие столпами этической философии Э. Левинаса, – присутствуют в этике «Бессмертного» А. Бадью как христианские ценности *веры (убеждения), надежды (упорства) и любви (деяния)*; практически те же атрибуты универсальной активности любви находим мы и у Э. Фромма [26]: знание, уважение, *любовь, ответственность, забота*. Третий (общее начало), то есть «второй Другой» (Ближний): не внешняя субстанция Закона, но *внутренняя Благодать сердца*, исполненного добротой. Та же доброта как «Благодарить» (совпадает даже слово) в бадьюанстве звучит как *личное переживание истины Откровения в виде солидарного «Мы»*. Этика солидарности не просто предлагает негативную программу революционного отрицания несправедливости общества со стороны угнетаемых и недоволь-

ных. Любые великие сдвиги в политике, любви, науке и искусстве сопровождаются тем, что событиям их непосредственные участники (мы с вами) должны давать имена, соответствующие сути самих событий, следуя конфуцианскому правилу возвращения имен, в противном случае истины будут номинированы манипулятивными внешними силами и превращены в спектакли, в коммуникативные шоу, в симулякры.

И заключительный момент нашего исследования, а именно: ответ на вопрос, как *модерная этика диалога и постмодерная этика солидарности*, которые в одинаковой степени всечеловеческие, сочетаются с *традиционализмом в его цивилизационном значении кумуляции культурной идентичности конкретного сообщества*, то есть группы людей, считающих себя «своими» (по отношению к «чужим») и в этой дихотомии обретающих групповую солидарность, якобы не сочетаемую ни с человечеством как целым, ни с каждым человеком в отдельности. Нам кажется, что триада «*универсализм – партикуляризм – персонализм*» лишится этих противоречий, если обретет вид «*матрешки*» [3] – *вложенности* друг в друга малого, среднего и большого регистров бытия, *синергии микро-, мезо- и макроуровней интеркультурного взаимодействия*. Ведь диалог – это и есть единство в многообразии, полифония культур в материнском лоне общечеловеческой цивилизации, или, как сказал А. Бадью, при наличии солидарности отличия никуда не исчезают, они просто теряют свою абсолютную примордиальную значимость (у М. Бубера – выносятся за ценностные скобки путем уважения к единой непознаваемой субстанции, к духу целого, к онтологической истине). Если предположить, что религиозная связь «общающегося молчания» двух или более людей в диалогической этике М. Бубера – это некая традиция, совместимая с исихазмом или медитацией, а солидарность «обиженных» несправедливостью мира сего двух или более людей в универсальной этике А. Бадью – это некая «революция», *то традиция и революция, если они не выходят за пределы нравственных рамок, вполне совместимы*, как в семиотике пересекаются в центральной нулевой точке внешняя центробежная горизонтальная ось синтагмы с внутренней центростремительной вертикальной осью парадигмы. На их перекрестке рождаются в одинаковой мере как хронотоп, так и субъект культуры. Любая традиция, если она переживается субъектом «здесь и сейчас» в качестве личного поэтического мифа, – революционна, пусть даже речь идет о консервативной революции. Любая революция со временем «умирает» в фатальном пространстве площади, если она не опирается на предыдущие традиции революций, диалектически не усваивает классическое наследие, не вырабатывает позитивную программу и не получает свое адекватное имя из предшествующего символического арсенала культуры. Метафизика разворачивает свой трансцендентальный исток в поток диалектики. Поток диалектики имеет трансцендентальный метафизический исток. Их разграничение возможно лишь в исихазме. Исихазм Барбуровой школы в контекстах философии диалога и традиционалистского цивилизационизма как парадигм *сходства и отличия* можно объяснить, если обратиться к учению Ю.М. Лотмана о

динамике межкультурного взаимодействия. Для начала вспомним общественно-историческую школу в раннем позитивизме. Культуры, уподобляясь биологическим существам [16], могут «произрастать» вместе путем «пересадки» (полного колонизационного уничтожения пришлой культурой местных «растений», например в Доколумбовой Америке), «прививки» (путем использования пришельцами местной культуры для своих нужд как «дичка», обогащающего пришлую традицию, например в условиях византизации Древней Руси и образования религиозного синкретизма язычества и христианства) и «удобрения» (идеальный тип взаимодействия, когда пришлая культура, функционирующая в материнском режиме ноктюрна, является источником обогащения местных культур, например при осуществлении в Российской Империи парадигмы культурного универсума по строительству новых городов в отдаленных регионах от Сибири до Крыма). Мы осознаем, что примеры – условны и зачастую далеки от идеального паттерна, но это не отменяет ценности идеи единства в многообразии во взаимодействии цивилизаций в традиционном историческом подходе. «Удобрение» как романтический идеал «акта давания» является чистым феноменом диалога, проявлением интернациональности в национальном теле культуры, универсальным духом профессионального стиля жизни, где в роли правящей верхушки имперской государственности выступали представители регионов, а цивилизационные параметры личности в мировом контексте преобладали над кровно-этническими.

Лотмановская динамика диалога культур (от наивной ксенофилии к наивной ксенофобии и обратно к зрелой ксенофилии) напоминает свойственную для постлакановского психоанализа Люблянской школы схему взаимодействия субъектов по диалектическому принципу поступательной смены инстанций – «колец Борромео» [20]: бессознательное слияние нехваток «Я» и Другого (Символическое, тезис), осознание нехватки Другого и внесение отличия в былую тотальность их связи (Воображаемое, антитезис) и осознанное слияние нехваток «Я» и Другого (Реальное, синтез). На уровне Символического находится Другой, некий чудесный и чудной Иной, и язык общения с ним – это диалект толерантности. На уровне Воображаемого лежит Чужой, враг, монстр, и мы общаемся с ним на языке ненависти, когда культуры заимствуют друг у друга смыслы, пребывая при этом во внешней военно-политической вражде и вытесняя в бессознательное общую цивилизационную память. Но недаром вытесненное возвращается. Диалект любви как Реальное рождается только на уровне действительного соборного единения с фигурой Иного как Того же – Ближнего. Триада «Чужой – Другой – Ближний» в диалоге (ненависть – толерантность – любовь в диалектах семиотики, Воображаемое – Символическое – Реальное в лакановском психоанализе) – это триадический путь диалектического продвижения к постепенному одухотворению нашего собеседника, долгая дорога поэтапного превращения противника в чудака, а чудака в друга, когда мы оказываемся не в состоянии осуществить мгновенный радикальный разрыв стереотипов в духе буберовского «Забыто!» или бадьюанского «Мы!» и сказать бывшему врагу: «Я люблю тебя, я прощаю тебя, Я – это и есть Ты».

Лотмановская триада предполагает парадоксальное взаимоотношение двух культур желательной с радостной одой примирения в конце их трагического концерта: это диалог *культуры-донора (Отца, Большого Другого)*, который путем «удобрения» передает свои ценности местной культуре, и *культуры-реципиента (Сына, малого другого)*, который эти ценности принимает, но испытывает амбивалентное отношение *любви и ненависти к Отцу*. Первый этап – бессознательное слияния нехваток Отца и Сына, донора и реципиента, поклонение и безоговорочное послушание младшего по отношению к старшему, восторженное отношение еще не повзрослевшего Сына к Отцу как к источнику блистательного ослепительного света. Затем начинается второй этап – мучительный период подросткового взросления реципиента, когда Сын проявляет качества наивного протеста (бунта периферии против центра культурного ареала), выступает против Отца, сомневаясь в его авторитете, но при этом, не имея собственного символического арсенала, самоутверждается за счет ценностей, заимствованных у Отца же и стилизованных под его образ путем экстраполяции и проекции, путем табуирования в себе не того, что не разрешал ему Отец, а того, что Отец не разрешал себе. Подобное самоутверждение при одновременной ненависти является типичным *лакановским симптомом petit a (или юнгианской Тенью)*, оно рождает *фантазм* отцеубийства и одновременно покаяния за первопреступление. Похищенное у Отца наследие Сын использует не для собственного конструктивного роста, а для фатальной растраты с целью преодоления *комплекса исторической неполноценности*, стремясь при этом к *самоутверждению и замещению сакрального топоса Отца*. На этом основано искусственное разграничение символического статуса донора, который внезапно становится Чужим, и символического статуса транслируемых донором текстов, которые в сознании реципиента отрываются от его творца и приписываются самому реципиенту как его «изначальное» и «исконное» изобретение. При этом осознание реципиентом своего отличия не всегда приводит к исцелению его травмы: бывают диалоги с неполным циклом, завершающиеся полным крахом Сына, который, оставив зависимость от Отца и посчитав ее слишком «консервативной», попадает в иную, еще более страшную и коварную, зависимость от внешних сил, в роли которых выступает он сам, трангрессии его же собственных желаний и наслаждений.

Чтобы диалог был циклически полным, Сын должен повзрослеть. Это значит, что Иной должен накопить достаточно культурного и нравственного потенциала для выработки собственных самобытных смыслов и выброса их в общую семиосферу в качестве «подарка» воспитавшему его Отцу, пусть даже и не напрямую. Только тогда произойдет его благодарственная отдача донору, Большому Другому: она будет состоять не в опеке над бывшим опекуном, а в умении воспитывать собственных «детей» культуры, продолжая общую традицию. У Л.П. Карсавина подобная триада звучит как путь от единства через разъединения к возведению [18], у В.С. Соловьева – как дорога от наивной веры через наивное безверие к зрелой вере [23], а у Э. Фромма – как маршрут от рая через земные страдания в новый рай, от наполненного счастьем бездумного

общения оргиастического коллектива через аналитическую атомарную свободу индивида, лишившую его счастья и вынудившую к добровольному бегству от нее к новому тирану – к всеобщей братской любви, где есть и свобода, и общение, и индивидуальность, и коллективность, потому что двое (или все) становятся одним соборным целым, оставаясь при этом самими собой [25]. Именно соборность как выражение целого (поля) через малое (фокус) и малого через целое, как взаимный переход закономерности и случайности, как мистическая установка на единое целое человечества при полифонии его культур, как воплощение всего во всем, как единство в многообразии является той чертой традиционной восточной внутренней моральности, которой так не хватает западной парадигме внешней морали.

В состоянии торжества моральности *Отец становится Сыном для своего Сына*: так, в зрелости мы начинаем прощать и переставать обижаться на своих стареющих родителей. *Слияние двух нехваток – «Я» и Другого, донора и реципиента, Отца и Сына в Реальном вне символических означающих* – это диалектический путь к одухотворению и морализации общества. Повторимся, что этот путь – эволюционный и возможен тогда, когда человек еще *недостаточно созрел* для мгновенного, спонтанного, искреннего приятия Другого. П. Тиллих утверждал, что в таком случае субъект проходит нравственный путь от коллективного мужества «быть частью» в качестве ответа на тревогу смерти (например, участвуя в войне) через индивидуальное мужество «быть собой» в качестве ответа на тревогу ответственности (например, в исповеди) до синтетического мужества принятия Бога во всеобщем приятии. *Динамический переход* [26]. Чужого через Другого к Ближнему – это *путь работы сердца*, когда, по Конфуцию, сердце обучается не нарушать правила, но следовать им и принимать их, это путь воспитания способности к любви, требующей не только порыва, но старания и труда, отказа от собственного эгоизма во имя соборности. Движение от бессознательного центризма через децентрацию к осознанному центризму в структуре мономифа [19] в качестве *завязки, кульминации и развязки* рождает нарратив *выхода, инициации и возвращения блудного сына*. Если триаду «Чужой – Другой – Ближний» спроецировать на хрононоп, развернутся *временная троица прошлого, настоящего и будущего* и *пространственная троица нижнего, среднего и высшего миров*. Недаром мы говорили о важности диалога между диалектикой и метафизикой, парадигмой и синтагмой, универсальной этикой мгновенного («Мы одно») и диалогической этикой постепенного («Он лучше, чем я думал, потому что в нем заложены мои грехи, а во мне – его добродетели»). Значит, мы можем если не окончательно объединить, то хотя бы попытаться установить связь между традиционализмом и интернационализмом, универсализмом и партикуляризмом, религиозностью и светскостью, добротой и критикой, диалогизмом и психоанализом, этикой сродства и этикой отличия, смысловая корреспонденция между которыми представляется нам сейчас очень важной общественной моральной задачей. Ведь национальное выражает себя через интернациональное и наоборот.

Выводы

В терминологии В.А. Малахова универсальное «Мы» обозначается термином «Добро», а личное «Ты» именуется «добротой». И та, и другая парадигмы имеют свои достоинства и недостатки. Например, «доброта» – это всегда нежная, пронизательная, чуткая, прозорливая мудрость, которая умеет жалеть в лучшем смысле слова «жалость» в те моменты, когда конкретный быт оказывается важнее абстрактного бытия, а тело болит не меньше духа – в болезнях и в пытках. Доброта – щедра, но щедра произвольно и абсолютно бескорыстно, потому что этика доброты проявляет милосердие к человеку, даже если тот придерживается иных убеждений. Доброта – это женское начало Anima, она по-матерински прощает. В ней есть нечто конкретное, душевное, чисто человеческое, слишком человеческое, связанное с идеей непротивления злу насилием Л.Н. Толстого [24]. Добро же – абстрактно, духовно, оно напоминает мужское начало Animus, оно ближе к идее противления злу силой в этике И.А. Ильина [17]. Спор Толстого и Ильина – спор доброты с добром, прощения с справедливостью, язычества с христианством, нежности с доблестью. В доботе истина уязвима. Добро воплощает справедливость, доброта – милость. Добро универсально: оно направлено не на помощь данному конкретному человеку, а устремлено к высоким задачам спасения человечества и совершенствования мира путем солидаризации недовольных этим миром людей. Но зачастую именно эта абстрактная универсальность губит всеобщее добро: А. Бадью осуждает «личину» как форму социального зла (изначально ложную непристойную цель, осуществляемую ложными же непристойными средствами), но одобряет «террор» как осуществление истинно благородной цели принудительными средствами, оправданными самой целью [14]. Этика же доброты не приемлет террора. История показывает, что добро выигрывает большие революции бытия, а доброта – маленькие победы быта. Возможно, поэтому универсальная и партикулярная модели этики, образы «Ты» и «Мы», одинаково необходимы миру, если он желает избавиться от изнурительной репрессивной практики разделения и властвования одних над другими и выйти к идеалу подлинного Иного, способного стать Ближним в единстве «нас».

Литература

Исследования

1. Bauman Z. Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press, 2000.
2. Durand G. Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire. URL: <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf>.
3. Вайль П., Генис А. Принцип матрешки // Новый мир. 1989. № 10. С. 247–250.
4. Зупанчич А. О любви как о комедии // Долар М., Божович М., Зупанчич А. Любви-мая машина. Лакан и Спиноза. Комедия любви. СПб.: Алетейя, 2020. С. 67–91.
5. Каган М.С. Мир общения. Проблема межсубъектных отношений. М.: Политиздат, 1988.

6. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. М.: Наука, 1989. С. 227–235.
7. Малахов В.А. Рассуждения о доброте // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 25–35.
8. Тиллих П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре // Общественные науки и современность. 1992. № 6. С. 180–187.
9. Хьюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. Минск: Пропи-леи, 2000.

Источники

10. Badiou A. Logics of Worlds: Being and Event II. London-New, York: Bloomsbury Academic, 2019.
11. Baudrillard J. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. Port Townsend: Bay Press, 1983. P. 126–133.
12. Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма. М.; СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999.
13. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.
14. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006.
15. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15–92.
16. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Глаголь; СПбГУ, 1995.
17. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. М.: Директ-Медиа, 2017.
18. Карсавин Л. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993.
19. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами: Миф. Архетип. Бессознательное. К.: София, 1997.
20. Лакан Ж. Семинары. Кн. 11: Четыре основные понятия психоанализа. М.: Гнозис; Логос, 2004.
21. Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 21–122.
22. Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо // История философии. 2000. № 5. С. 172–183.
23. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990.
24. Толстой Л.Н. Два письма к Ганди // Толстовский Листок – Запрещенный Толстой. Вып. 5. М.: Пресс-Соло, Академия, 1994.
25. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1989.
26. Фромм Э. Искусство любви (Исследование природы любви). М.: Знание, 1990.
27. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 391–406.
28. Юнг К.-Г. Душа и миф: Шесть архетипов. К.: Port-Royal, 1996.

Bilchenko, Evgeniya V. *Ethics of the Other and ethics of the Same: difference vs. similarity*

References

1. Bauman, Z. (2000), *Liquid Modernity*, Polity Press Cambridge.
2. Durand, G. (2021), *Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire*, URL: <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf>.

3. Vail, P., and Genis, A. (1989), Printsip matryoshki [The principle of Matryoshka], in: *Novyy mir* [The New World], no. 10, pp. 247–250.
4. Zupanchich, A. (2020), O lyubvi kak o komedii [About love as a comedy], in: Dolan, M., Bozhovich, M., and Zupanchich, A., *Lyubovnaya mashina. Lakan i Spinoza. Komediya lyubvi* [Love machine. Lacan and Spinoza. A comedy of love], Aleteiya, St. Petersburg, pp. 67–91.
5. Kagan, M.S. (1988), *Mir obshcheniya. Problema mezhsobyektnykh otnosheniy* [The world of communication. The problem of intersubject relations], Politizdat, Moscow.
6. Lotman, Yu.M. (1989), Problema vizantiyskogo vliyaniya na russkuyu kul'turu v tipologicheskom osveshchenii [The problem of Byzantine influence on Russian culture in typological coverage], in: *Vizantiya i Rus'* [Byzantine and Ancient Russia], Nauka, Moscow, pp. 227–235.
7. Malakhov, V.A. (2020), Rassuzhdeniya o dobrote [Considerations about kindness], in: *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], no. 11, pp. 25–35.
8. Tillich, P. (1992), Chto pomogaet oslabit' chuvstvo trevogi v nashei kul'ture [What helps to ease the feeling of anxiety in our culture], in: *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and Modernity], no. 6, pp. 180–187.
9. Hübner, B. (2000), *Proizvol'nyy etos i prinuditel'nost' estetiki* [The arbitrary ethos and the compulsion of aesthetics], Propilei, Minsk.



«ЗАПИСКИ ИЗ ПОДПОЛЬЯ» КАК ИНДИКАТОР СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ

Вера Лимонченко

Дрогобычский государственный
педагогический университет имени
Ивана Франко, Украина

Предмет внимания в данной статье – ситуация современного человека, видимая в свете повести Ф.М. Достоевского «Записки из подполья», которая рассматривается как исходно-эмпирическое основание для осмысления антропологического содержания XX в. Такой подход предполагает центрирование взгляда на навязчиво-современных проблемах, но попытка уловить истоки приводит к прочтению классических текстов прошлого и к актуализации вопроса о природе искусства: когда художник видит невидимое обычному глазу, он диагностирует реальность или именованьем устанавливает реальность тому, что без этого не обрело бы жизненности? Обосновывается идея онтологической значимости произнесенного слова, возлагающего ответственность на автора, но характер и мера этой ответственности не выявляются прямолинейным сопоставлением с самим автором, к чему склонно, как правило, встревоженное, но рассудочное суждение здравого смысла. Отмечено упрощение современных обращений к идеям текста, связанное с некоторой прямолинейной однозначностью в его прочтении, дидактически-морализаторской переакцентуацией, в силу чего «Записки из подполья» считаются критикой «темной» стороны в человеке, сил разрушения, беспредельного эгоизма и страшного аморализма человека, не имеющего Бога в душе. Однако следует возвратиться к критике ее глубинный смысл – разбор, различение, а не обличение, разоблачение. И тогда в повести мы сможем увидеть откровение секулярного сознания, не имеющего сил и возможностей превысить детерминанты и регулятивы постсубстанционального, горизонтального мира. самосознание современного человека, природа искусства, революционный активизм.

© Лимонченко В.В., 2021

The subject of attention in this article is the situation of a modern person, considered in the light of F.M. Dostoevsky's story «Notes from Underground», which is regarded as an original empirical basis for understanding the anthropological content of the twentieth century. This approach presupposes focusing on obsessive-modern problems, but an attempt to grasp the origins leads to reading the classical texts of the past and actualizing the question of the nature of art: when an artist sees what is invisible to the ordinary eye, does he diagnose reality or by naming it establish reality for something that would not have acquired vitality without it? The idea of the ontological significance of the spoken word, which imposes responsibility on the author, is substantiated, but the nature and measure of this responsibility are not revealed by a straightforward comparison with the author himself, to which an alarmed but rational judgment of common sense is usually inclined. The simplification of modern interpretations of the ideas of Dostoevsky's text is noted, this is explained by the fact that his novels are mainly understood straightforwardly and unambiguously, which results in didactic-moralizing re-accentuation of his works. As to «Notes from Underground», this novel is often characterized as criticism of the «dark» side in man, his tendency to destruction, boundless egoism and terrible amorality caused by having no God in his soul. However, we should try to return criticism to its deeper and true meaning – unbiased analysis, distinction, rather than denunciation and disclosure. And then we can see in the story the revelation of secular consciousness, which has no power or possibilities to exceed the determinants and regulatives of the otherworldly, horizontal world.

Keywords: «Notes from Underground», self-consciousness of modern man, the nature of art, revolutionary activism.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.1.107>

Человек бывает в двух видах: в департаменте, на балу; но бывает еще в бане. Я люблю человека в бане. Тогда я вижу его всего и без прикрас. А то он так завешен мундирами, орденами, подвигами и пенсиями, что не разберешь.

В.В. Розанов

В творчестве Ф.М. Достоевского, которое ранее рассматривалось мною в качестве парадигмы русской философии, существует текст, который в наши дни прочитывается очень по-разному. «Записки из подполья» не обделены вниманием, речь об этой небольшой повести в контексте места ее в целостности творчества Ф.М. Достоевского поднимается достаточно часто, но меня интересуют «Записки из подполья» как философский текст, предоставляющий возможности для осмысления XX века как определенной ситуации человека.

Еще в 1925 г. Г. Гессе начинает свою статью о Достоевском утверждением, что о «Достоевском трудно сказать что-либо новое. Все, что можно было сказать о нем умного и дельного, уже сказано, все казавшееся когда-то новым и оригинальным устарело в свой черед» [6, с. 143]. Хотя после этих слов много было написано о Достоевском и умного, и дельного, и нового, однако слова Гессе звучат вопросительным предостережением – насколько оправданно еще одно обращение к его творчеству? Опыт более-менее всеобъемлющего освоения литературы по Достоевскому выявил бесконечность и бездонность ее, и это должно бы остановить написание еще одного текста. Задача содержательно-смысловой и методологически-жанровой упорядоченности имеющейся в доступе литературы рискует перекрыть собой первоначальный замысел и стать самостоятельным исследованием. Осмысление критических рефлексий творчества Ф.М. Достоевского часто составляет отдельный предмет исследований: установлено различие подходов литературно-критических и историко-литературных, публицистических, психологических с отдельным ответвлением в психоанализ, религиозно-богословских и философских – при этом доминирует угол зрения антропологический и социально-философский. В качестве оснований для нового обращения к творчеству Достоевского могу отметить, по крайней мере, два момента – и они оба первые.

Понять ситуацию современного человека без обращения к мысли Федора Михайловича во всей нередуцированной объемности невозможно: об этом свидетельствуют не только все новые и новые литературоведческие прочтения, новые театральные постановки, экранизации – что привычно, но и балет, опера, перформансы и стилизации – и опять же новые и новые. Второй «первый момент», который провоцирует обращение к Достоевскому, – резко отрицательные высказывания о нем, что я связываю не столько с простым плюрализмом вкусов и мнений, но, опять же, с симптомом современной ситуации человека (поэтому я и говорю, что оба момента первые).

Критическое неприятие Достоевского современниками вполне понятно: задача обзоров новых произведений и литературоведческих ана-

лизов реализуется в суждениях и за, и против. Первичное осмысление творчества литератора, который на слуху, вызывает как приятие, так и отторжение. Резкие суждения отторжения, неизбежные по отношению к современникам, привлекают внимание, если после ухода из жизни автора прошло уже более ста лет. В определенной мере это можно объяснить психологически: существует тип людей, негативно реагирующих на частое возвышенное упоминание либо персоналии, либо идеи. Имя Федора Михайловича Достоевского после восьмидесятих «перестроечных» лет в качестве главного русского козыря упоминается столь часто и со столь возвышенным придыханием, что вызывает у некоторых отторжение. Из последних изумивших меня высказываний упомяну рассуждения повествователя, сообщающего о себе, что он по профессии режиссер, любящий Автора как такового, и потому плюралистичен в своих вкусовых предпочтениях. Свое интернет-сообщение он назвал «Достоевский в музыке», что и вывело меня на него. По своей вполне благородной сути это в некотором роде объяснение в любви М. Мусоргскому (он и есть Достоевский, но в музыке: музыкальный аналог его), хотя сделать это оказалось невозможным без многоречивого отступления, повествующего о том, как автор не любит Достоевского, который, во-первых, так «элементарно-хамски неграмотен и благоглупостно-пошл», для фиксации чего изобретается сложно-составное прилагательное, чтобы выразить эту меру глупости: «Достоевский представляет собой квинтэссенцию того дремучесамоварнопортяночноправославноотвратительнолицемерного русского патриотизма, который я искренне терпеть не могу» [25]. Во-вторых, Достоевский уличается в бестактной дидактичности: «...меня оскорбляет то, до какой степени бестактно он пытается мне что-то втолковать и разжевать. Его книги – это уже не пицца для размышлений, а, простите, продукт мыслительного пищеварения». Следует обратить внимание на словосочетание «*мыслительное пищеварение*», которое отсылает к Ф. Ницше, характеризующего европейского человека XIX в. как страдающего мыслительным несварением [24, с. 180], и это дает основания понять данную филиппику как комплимент, но показательно неприятие *мысли, бесстрашно проговаривающей себя до предела*. Подобная неприязнь до скрежета зубовного достойна осмысления и сразу выводит на «Записки из подполья» – его стиль сошел со страниц этого текста.

Данная неприязнь созвучна мнению гораздо более известного автора – М. Кундеры, который не смог написать предисловие к изданию Д. Дидро, чтобы не высказаться о том, как он не любит Достоевского [19], чем вызвал возмущение Иосифа Бродского, напечатавшего ответ «Почему Милан Кундера несправедлив к Достоевскому» [17]. И. Бродский выявил некоторые основания неприязненного отношения к Достоевскому, характерные не только для М. Кундеры, поэтому на его ответе стоит остановиться, что и будет сделано далее.

Но, скорее всего, такое резко негативное отношение – это свидетельство того, что данные идеи и мыслители не утратили своей актуальности, они не просто «работают», но работают в режиме действенного присутствия, реально-практической актуализированности, а не чистого теоретизирования. Показательно, что по отношению к творчеству Достоевского

часто звучат установки ограничить анализ и «просто» *внимательно прочитать* текст – и в нем все будет видно. В свете характерных для XX столетия черт мышления трудно не заметить близость такого подхода понятийному языку феноменологии, взятой в очень широком смысле: любому научному теоретизированию (анализу, типизированию, схематизированию, деструкции, деконструкции и т.д.) предшествует первичная данность-видение. Человечество достигло виртуозности в сложном конструировании, но не способно «просто» видеть – это совсем непросто видеть просто и простое, ибо простота незаметна, она обосновывает, и видим мы обоснованное, но основания не видим. Мы видим дары, т.е. результаты, но не видим посылающего их: истоки творческого деяния не схватываются причинно-следственными связями. Установка на видение относится к задаче установления первичной, и потому невидимой, опоры (аксиоматики): русские философы начала XX в. именно в этом и увидели особенный характер мысли Достоевского (Г.В. Флоровский [28, с. 295–296]). То, что основательно и обосновывает, сначала необходимо увидеть.

И тут возникает дополнительный к психологии бунта против часто упоминаемых гениев-пророков момент: саркастическое обличение, ирония существовали во все времена, наше же время особенно склонно к ерничающему пародированию, глумливому понижению и высмеиванию именно того, что представляется значительным и серьезным. В качестве выразительных и талантливых поделок такого жанра вспоминаются фильм В. Аллена «Любовь и смерть» и роман М. Елизарова «Pasternak», но их много в наши дни – и они могут быть очень разного уровня, судить о них сейчас не берусь. Но чрезвычайно интересна мотивация – что стоит за очередным обращением к пародийной стилизации? Даже если это потакание вкусам с целью завоевания рынка, то возникает вопрос: почему востребованы именно такого рода высказывания? Не могу вспомнить в современном искусстве глумливого ерничанья (или хотя бы сатирического обличения) по поводу жадности, лживости, самодовольства, ограниченности и т.д., высмеивания, чего было так много в искусстве прошлых столетий. Поводом для стеба становится чувствительная влюбленность, любовь к родине, сентиментальная привязанность, размышления о призвании человека. И в философии, и в сфере искусства упор делается на мастерское владение своим профессиональным ремеслом, что порой приобретает инструментально-технический характер. Писатель Илья Бродяцкий, отвечая М. Кундере, отмечает восприятие творчества, характерное для современного человека, когда оно видится *собственной заслугой и принадлежностью художника*: «Самое худшее, что может произойти с художником, – он начнет воспринимать себя собственником своего искусства, а само искусство – своим собственным инструментом» [17]. Подобное отношение к своему творчеству я встретила у бесспорно талантливой актрисы Леа Сейду, но ее понимание своего дара удивительно упрощенное: «Я окружаю себя красивыми вещами и упорно тружусь, чтобы жить еще лучше. Мне повезло быть не только девушкой с обложки – я горжусь, что встречаю замечательных людей, странствую по свету и путешествую в комфортных условиях. Однако ничего не дается просто так. Все, что я имею сейчас, – это только моя заслуга». Вопрос

о природе творческого дара далее будет затронут, сейчас же возвратимся к диалогу Кундера – Бродский. Второе, что отмечает И. Бродский, – это безапелляционность суждений о творчестве Достоевского, которое видится таким, в котором все обращается в чувство, где чувства возводятся в ранг ценностей и истины (русский безымянный оппонент Достоевского более пронизателен, говоря о доминировании мышления в его творчестве). У М. Кундеры это вызвало приступ ностальгии по «Жаку-фаталисту», т.е. по рациональной мысли, духу рассудка и сомнения, обнаруживая их средоточие исключительно на Западе, культуре которого и угрожает «вечность русской ночи», ее-то и воплощает Достоевский «с его выходящими из берегов жестами, мутными глубинами и агрессивной сентиментальностью» [19]. М. Кундера говорит о плюрализме мышления и терпимости, которым угрожает «русская любовь», но отчего-то плюрализм мышления и терпимость не распространяются на метафизического человека Достоевского. И дело не в самом Достоевском как писателе и человеке, речь идет об узком понимании человека как рационального существа, что как раз и не приемлет Достоевский. И. Бродский отмечает: «Сущность подавляющего числа романов Достоевского состоит в борьбе за человеческую душу, ибо писатель предполагал, что человек таковой обладает и является существом духовным. Он повествует об этой борьбе – о перетягивании каната – между верой и утилитарным подходом к существованию; о маятнико-подобном движении человеческого духа между двумя безднами: добра и зла. Эти-то бездны и уподобляет Кундера мутным глубинам; это маятникоподобное движение и воспринимает он как чересчур размашистую жестикуляцию» [17]. Считать же, что такой человек обитает лишь на родине Достоевского – непростительная для серьезного писателя близорукость. Станный человек Достоевского может быть обнаружен в каждом здравом рационалисте – так утверждает П. Робертс в статье «The Stranger Within: Dostoevsky's Underground» (2013) [1], перевод названия которой на русский предполагает несколько вариантов. Это и «Незнакомец внутри», и «Чужак внутри», и «Посторонний внутри», но основная интонация – обнаружение в себе самом того, что невидимо и не опознаваемо на первый взгляд.

Упомянутые негативные мнения, на мой взгляд, сами могут быть представлены как вариации на тему «подпольного человека»: эти высказывания легко вкладываются в уста героя (чаще говорят «антигероя») «Записок из подполья». Именно это произведение, на мой взгляд, предоставляет и идейно-смысловые, и методологически-формальные средства для осмысления ситуации, в которой находится человек начала XXI века, что и предопределяет основной интерес: без обращения к Достоевскому нельзя понять нашего времени.

По-прежнему актуален древний спор о природе искусства (в конечном счете, любой человеческой деятельности): оно отражает действительность, подражая ей, воспроизводя ее в типизации, обобщении и т.д. (к такому пониманию можно отнести тех, кто настаивает на психологическом реализме Достоевского), или творит новый мир, задавая пути для дальнейшего становления чего бы то ни было действительным? И тогда следующий вопрос: насколько отвечает художник за свое высказывание,

говорит он или сквозь него? Или в формулировке И. Бродского: может ли художник считать себя собственником своего творчества?¹ Такие вопросы не задают те, для кого мир Достоевского непереносим своей огненной болью, «непричесанностью» персонажей и поступков, невозможностью найти в нем однозначно выраженную позицию Высшей Инстанции Истины; а когда они ее для себя формулируют, опираясь на Достоевского, то пугаются, не желая видеть и слышать того, что воспринимается опасным и жестоким, считают виновником услышанного самого писателя. Действительно, Достоевский не из тех, кто «навеет человечеству сон золотой» и ублажит образами уютного добра, побеждающего зло. Наивная позиция либо прямого отождествления его героев с его собственными взглядами, либо осуждения за высказывание того, что неприятно для слуха то и дело возвращается. В основании этого возвращения лежит нерелексивная реакция человека, гневящегося на проговаривающего тягостную весть, не желающего слышать ее и требующего «деликатной», салонно-приличной формы.

Особенно болезненно воспринимают Достоевского либералы-прогрессисты и просветители-рационалисты, желающие очищения и облагораживания человеческой истории. Из примеров суда либералов-модернистов упомяну статью С. Никольского, привлекательные интонацией критичности по отношению к своему русскому образу и нутру (традиция русского западничества), но удивляющие неадекватностью прочтения. В контексте данного рассмотрения придется неоднократно обращаться к высказанной позиции, и первое, что видимо сразу, – это такой способ говорить, который отмечен Г. Гегелем как способ мыслить абстрактно: однозначное приписывание характеристик одного рода, когда от указания на тухлые яйца умозаключают к тухлости человека, указывающего на тухлые яйца. В данном случае подпольность предстает воплощением всего самого низкого и грязного, и, что наиболее удивительно, эти качества относятся к самому Достоевскому: «Термином “подпольный” человек Ф.М. принимает и утверждает собственное самоназвание, фиксирует свое отношение к миру, положение в нем» [13, с. 79], поэтому его надо бы отодвинуть и показать миру, что у русских есть и другие великие писатели.

С. Никольский говорит о подпольности с обескураживающей однозначностью, он разделил людей на здоровых и нормальных и подпольных с их низменными структурами сознания и подсознания, чей внутренний мир в существенной степени состоит из грязного и низменного. Подпольные не только грязные и низменные, но «одно из самых любимых дел “подпольных” – выискивание черт “подпольности” у других, нормальных людей и способствование их развитию в полноценных “подпольных”» [13, с. 85]. В более поздней статье, сама тема которой задевает «*позорно-болезненное*» – русский националистический мессианизм [12], он обращается к иному пониманию подпольности, но мысли Г. Померанца взяты как-то слегка, простым упоминанием, без мыслительной работы. В описании подпольности С. Никольским настолько назойливо повторя-

¹ Этот вопрос не может не вызвать в памяти работу русского феноменолога Г.Г. Шпета «Сознание и его собственник».

ются указания на низость, низменность, грязь, непристойность, что вызывают в памяти слова В.К. Тредиаковского, со школьных лет известные нам по эпитафии из А.Н. Радищева: «Чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лаяй». Именно на такое чудище возложена ответственность за все ужасы российской истории XX в. В этой связи показательна прямая аналогия между подпольностью и большевизмом, но при этом не упоминается квалификация Достоевским революционизма как бесовства, а если вспомнить, что, по С. Никольскому, термином «подпольный» Федор Михайлович «утверждает собственное самоназвание, фиксирует свое отношение к миру, положение в нем», то выходит, что он-то и есть первый большевик, поскольку насадил в России измышленный им тип подпольного человека: «Значительное место в произведениях Достоевского занимают так называемые “идеальные” (от слова “идея”) художественные типы, то есть сочиненные писателем для материализации любимой мысли. И это – “четвертое” измерение, добавляемое писателем к действительности, которым он хочет наделить и наделяет ее. Кстати, от этих типов исходит та духовная аура, то долженствующее морализаторство, которое, наряду с миазмами из подполья, формирует читательское мировоззрение, делает его, по определению Бердяева, “катастрофическим”» [13, с. 78–79]. Остается не проясненным, *изобрел* ли Федор Михайлович самого героя, *сочиненного писателем для материализации любимой мысли* [13, с. 78], или им придуман *термин для обозначения* «феномена “русского большинства” – низменных структур сознания и подсознания человека, равно как и для обозначения особой духовной структуры людей» [13, с. 85], а ведь это совсем не одно и то же.

Среди «испугавшихся» Достоевского очень много известных европейских писателей. Это и «Достоевский, но в меру» Т. Манна, шла речь о М. Кундере, очень показателен Г. Гессе. Когда Г. Гессе в 1919 г. пишет статью «Братья Карамазовы, или Закат Европы» [5] (обратим внимание, что и братья Карамазовы, и закат Европы без кавычек – то есть речь не о текстах, а о реальных феноменах), он неоднократно отмечает угрозу европейской культуре, исходящую от Карамазовых. Именно они, по Г. Гессе, воплощают тип «русского человека», хотя отмечается, что этот тип давно распространился и в Германии. К Карамазовым отнесен и Мышкин с его «магическим мышлением», т.е. несущим в себе хаос, приятие зла, отрицание порядка, организации, морали, несущим закат Европе. Карамазовский элемент понимается Г. Гессе как все азиатское, хаотическое, дикое, опасное, аморальное и представляет собой «отказ от всякой нормативной этики и морали в пользу некоего всепонимания, всеприятия, некоей новой, опасной и жуткой святости» [5, с. 105]. Новый идеал угрожает самому существованию европейского духа. И далее идет странное утверждение, которое возлагает ответственность на Достоевского: «Этого-то человека катастрофы, этот ужасный призрак и *вызвал* (выделение мое. – В.Л.) своим гением Достоевский» [5, с. 107], хотя ниже Г. Гессе говорит о *пророчествах и предвидениях*, высоко оценивая способность Достоевского прозревать глубины. Правда, дар пророчества Г. Гессе понимает более чем странно: «Я сказал, что Достоевский, собственно, не писатель или не в первую очередь писатель. Я назвал его про-

роком. Трудно, однако, сказать, что это, собственно, означает – пророк! Мне кажется, примерно следующее: пророк – это больной, так же как Достоевский в действительности был истериком, почти эпилептиком. Пророк – это такой больной, который утратил здоровый, добрый, благодетельный инстинкт самосохранения, являющийся воплощением всех буржуазных добродетелей. Пророков не может быть много, иначе мир распался бы» [5, с. 114]. Опять же, остается непонятным: *вызывает* Достоевский опасный хаос или *угадывает* пришествие его?

Нельзя не увидеть, как мы постоянно вращаемся вокруг одного и того же вопроса: когда мы именуем и опознаем таящуюся опасность, мы вызываем ее к жизни или получаем возможность нейтрализовать зло критической аналитикой? Хорошо известно, что мудрость повседневных человеческих отношений включает не только глубокое видение всего, но и умение кое-что не замечать – но где та мера, позволяющая отводить взор от непереносимо страдательного или несущественно отличного? В некотором смысле ответ в вопросе уже есть: мера в том, можем ли мы это перенести, под силу ли ноша знания и свободы, т.е. дело в силе, способности без паники удерживать себя над бездной предельных вопрошаний, что зачастую нам не под силу. И мы соскальзываем в здравый смысл однозначного ответа, позволяющий не видеть мучительного антиномизма. Делал это и Достоевский, хотя дело, опять же, не в нем самом по себе. Изумительная софистическая гибкость мысли способна обернуть формулу предельной ответственности («Все и каждый в ответе за всех и каждого») в предельную безответственность: в бесконечности «всех» мое личное «Я» стремительно уничтожается до нуля, и, следовательно, я могу делать что угодно – мой ноль ничего не изменит. К. Мочульский отмечает, что формула предельной ответственности в превращенной форме в первоначальных планах вложена в уста П. Верховенского: «...человек через долгую практику органически усвоит себя в ассоциации, и *станут каждый для всех и все для каждого*. Тут надо главное изменить природу человека физически. Тут вполне надо, чтобы переменялась личность на стадность» [11, с. 129]. Диалектика развития личности и уничтожения «Я» в отдаче его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно намечена в знаменитой записи «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?», но в этом вопросе также нет однозначности.

Итак, возможно ли возлагать на Достоевского ответственность за катастрофические сдвиги в традиционной европейской культуре? Напрямую Г. Гессе ответственности не возлагает (что делает М. Кундера), но неприязненное отношение к носителю горькой вести присутствует.

Понятно, что это те «или-или», которые нельзя разрешить устранением одной из сторон, вариантом же предварительного решения приходится признать напряжение удерживания этих противоположностей, что выявляет антиномичность и зыбкую негарантированность ситуации человека. И упоминанием этой черты, характерной для образа человека в XX в., мы сразу же вступаем в жизненное пространство «Записок из подполья», которые рассмотрим не только как философское вступление к Пятикнижию Достоевского, но как архетипическое опознание XX столетия. При этом будем удерживать без прямого ответа вопрос пророче-

ского видения будущего: когда художник видит невидимое обычному глазу, он диагностирует реальность или, именованием (словом) устанавливает реальность тому, что без этого не обрело бы жизненности. На мой взгляд, факт именованья амбивалентен: нечто названное, опознанное утрачивает свою собственную (самодвижно-спонтанную) силу действия и переходит в ведение знающего его имя. Умение именовать сродни владению ситуацией. Однако вместе с именем-словом, тем более художественным образом, обретает качества реального бытия то, что без этого могло бы и не быть – и в этом опасность словесного искусства. Может быть, о чем-то и не следует говорить? Однако известна терапевтическая и демифологизирующая роль произнесенного слова: в мифах и сказках власть над человеком обретается знанием настоящего имени, велика роль в течении самых важных событий таинственных заговоров и заклинаний, это же присутствует в практике психоанализа – проговоренное бессознательное теряет силу регулятива поведения, как бы расколдовывается. Произнесенное слово онтологично: само по себе слово обозначает прерыв причиняющей постепенности, но произнесенное, оно зачинает новую цепь событий.

Тексты, подобные «Запискам из подполья», предстают в качестве порога, преддверия к чему-то дальнейшему – их соотносят с мифом, особенностью которого является онтологичность слова-высказывания, слитность слова и реальности. Такие тексты имеют мистико-философский, поэтический характер, причем поэтичность в данном случае имеет отношение к сущностно-содержательному измерению, отсылая к особенному способу мышления, а не одному из литературных жанров (что и имеет в виду М.М. Бахтин). Эти пороговые феномены мучительно-синкретичны, что создает дополнительную трудность их прочтения: для философской дисциплины они хаотично-разговорные, многозначно-образные – такие себе истории-рассказики, для беллетристики с трудом годятся; нельзя сказать, что это увлекательные истории, их событийность носит очень странный характер (забегая вперед, следует сказать, что это событийность мысли). Но роль их переоценить трудно. Пороговый характер «Записок из подполья» очевиден и признан. В первую очередь, это осознание уже произошедшего в самом Федоре Михайловиче идейного перелома. Именно к этому тексту можно отнести слова епископа Ремигия, ставшие классической формулой жизненного обращения: «Покорно склони выю, Сигамбр, почитай то, что сжигал, сожги то, что почитал» [20]. Л.П. Гроссман говорит о переоценке воззрений, используя именно эти слова: «С презрением и богохульными насмешками Достоевский сжигает все, чему поклонялся в годы близости к Белинскому и Петрашевскому» [8, с. 299]. Нахождение на пределе, позволяющее увидеть еще не пришедшее к существованию, роднит Достоевского и Ницше, созвучное рассмотрение Достоевского и Ницше – достаточно эксплицированная тема, на это указывает Л. Шестов, говорит об этом и М. Горький, из современных сопоставлений следует упомянуть А.Е. Рыбаса [15]. Осмысление исходных оснований такого нахождения на пределе, позволяющего видеть далее налично существующего, приводит к констатации болезни, выламыванию из здорового функционирования психики – ана-

лиз творчества и даже самой личности Достоевского как предмета приложения метода Фрейда встречается достаточно часто. Смысловая связка «Достоевский – Фрейд» общепризнана, философема «подполье» по своему словесно-смысловому звучанию может быть сближена с характерным для психоанализа первично-невидимым уровнем сознания (бессознательное, предсознательное), но гораздо более правы те, кто говорит о подполье как обостренном самосознании (М.М. Бахтин). Наиболее близки к тому, что я бы назвала сопоставлением идейно-методологических принципов Достоевского и Фрейда, работы «пражской школы» (А. Бем), в которых психоанализ подчинен филологической доминанте, ограничен требованиями психоаналитического литературоведения, когда психоанализ становится частным случаем герменевтики и не ставит задачу говорить о писателе посредством фантазий о его бессознательном. Однако в перечне тем, по которым были проведены заседания семинара А. Бема [4, с. 285–287], упоминаний «Записок из подполья» нет, что и понятно: семинар носил филологический, а не философский характер.

При рассмотрении философского измерения творчества Достоевского без «Записок из подполья» не обойтись, именно они предстают методологическим введением к феноменологической манифестации смыслов. Наиболее проработаны в философском дисциплинарном ключе темы этико-антропологические – работы по «Запискам из подполья», дисциплинарно ориентированные на философию, центрированы антропологическими темами с акцентом на религиозные искания человека, с чего начинается В.В. Зеньковский и опровержению это не подлежит. Однако, на мой взгляд, в дальнейшем произошло упрощение при рассмотрении идей Достоевского, связанное с некоторой прямолинейной однозначностью в прочтении, дидактически-морализаторской переакцентуацией его работ. Так, «Записки из подполья» считаются критикой «темной» стороны в человеке, сил разрушения, беспредельного эгоизма и страшного аморализма человека, не имеющего Бога в душе. Опять же этому возразить нечего, но слову «критика» следует возратить глубинный смысл – разбор, различение, а не обличение, разоблачение. Хотя и в этих словах присутствует внутренний корень-смысл, связанный с метафизической проникновенностью взгляда, что и утверждает специфичную философичность текста.

Философом Достоевский предстает не по предметному содержанию своих идей (вне сомнения, значительным, оригинальным и глубоким), но по реализованной им метафизической проникновенности взгляда, мастерски представленной именно в «Записках». Для философии характерна точка зрения, что собственно философом является тот, кто открывает новые пути и тем задает методологию целому направлению. Я и ранее говорила о Достоевском как методологе, но следует держать в поле внимания тот факт, что его методология не имеет академически-систематического характера, помещая его в понятийную сетку В. Соловьева – это не философия отвлеченных начал. Общепризнано помещение творчества Достоевского в истоки экзистенциализма, именно «Записки из подполья» открывают антологию экзистенциализма [18]. Составитель В. Кауфман называет этот текст «увертюрой», что очень точно и в отно-

шении к дальнейшему творчеству Достоевского, и в отношении к дальнейшему развитию философии, и учитывая музыкальные аналогии, приводимые в письме к брату Михаилу. В антологии приведена лишь первая часть, как бы самая концептуальная, но без заметок по поводу мокрого снега ослабляется, если не уничтожается, кульминация.

Термин «экзистенциализм» употребляется очень широко, но нарекания на его условность встречаются достаточно часто. Не отвлекаясь на логико-понятийную экспликацию имени, можно отметить характерную для тех, кого относят к экзистенциализму, установку на преодоление отстраненной отвлеченности и прорыв от предметности отформатированной установленной категориальностью к первично-реальному видению. Но по принципу Мидаса живые слова речи, введенные в философский текст, превращаются в понятийные сгустки смысла. Достоевский значим тем, что у него отслеживание движения по новому пути еще не обернулось «методом» и на слова обычной речи еще не нанесен золотой слой нетленной всеобщности. И тем не менее, создана линза особого видения, что отмечается наиболее проникновенными читателями Достоевского, среди которых считаю необходимым назвать М.М. Бахтина [3], Г.С. Померанца [14], К.С. Мочульского [11], Г.В. Флоровского [28], С.Л. Франка [16].

Если обратиться к понятийной сетке Ж. Делеза, то Достоевский «создает концепт, что всегда происходит как выражение проблемы. Если проблема не найдена, философия останется абстрактной» [2, с. 43]. Ж. Делез говорит о сингулярности концепта, представляющего единство некоторой множественности (код, шифр к ней) [9, с. 26] и подчеркивает, что «это абсолютные поверхности или объемы, неправильные по форме и фрагментарные по структуре» [9, с. 49], т.е. наполняет концепт качествами образа (эйдоса, а не логоса). Поэтому прямолинейная однозначность прочтения и дидактически-морализаторская акцентуация имеет характер не философский, а лозунгово-идеологический. «Подполье» может считаться тем концептом, который делает Достоевского философом не отвлеченных начал, предоставляющим возможности особого видения и первый вопрос, возникающий при этом, насколько возможно говорить о «подпольности»?

Вопрос, известный со времен Сократа и Платона, переводящий именование в специфическую предметность, выжатую из живого многомерного разнонаправленного – но завершить ряд прилагательных существительным не предполагается возможным. То, к чему прилагаются, сказываясь о нем, предикаты, было называемо Аристотелем «суть бытия вещи», позже стало «первой сущностью» и «субстанцией», вошло в европейскую философию через перевод на латынь как «эссенция» и утерю характеристики реального присутствия, потеря чего и обнаружилась в XIX в. – попытка не терять первичную основательность и вызвала к жизни экзистенциализм как возвращение к «сути бытия вещей» как той «первой сущности», которую утерял эссенциализм. Без того, чтобы переводить человека в ситуации «подполья» в «подпольность», мы ничего сказать не можем – «подпольность» как предсказуемое сказывание о человеке в измерении «подполья» неизбежно сопровождает речь и мысль, но по крайней мере, следует помнить, что у Достоевского речь

идет о «подполье» как ситуации человека и о человеке, осмысляющем ситуацию подполья, т.е. нет однозначной (прямолинейной) квалификации «подпольный человек». Хотя в тексте для этого основание есть, сам герой совершает некоторое обобщение: «...нашего брата подпольного нужно в узде держать. Он хоть и способен молча в подполье сорок лет просидеть, но уж коль выйдет на свет да прорвется, так уж говорит, говорит, говорит» [21, с. 121].

И опять же, дело не в том, чтобы наложить запрет на использование словообразований «подпольный человек» и «подпольность», но в недопустимости на место человека поставить выдуманный образ, «наклеветать» ему *исчерпывающее определение* (Г. Флоровский [28, с. 299]). М.М. Бахтин подчеркивает унижительность и непереносимость «правды с чужого голоса», искажающей «самое само» человека, что и устраняет Достоевский своей поэтикой: «Точка зрения извне как бы заранее обессилена и лишена завершающего слова» [3, с. 62]. Достоевский «строит героя не из чужих для него слов, не из нейтральных определений, он строит не характер, не тип, не темперамент, вообще не объектный образ героя, а именно слово героя о себе самом и о своем мире. Герой Достоевского не объектный образ, а полновесное слово, чистый голос; мы его не видим, мы его слышим» [3, с. 63]. Ориентироваться в этом живом потоке слов непереносимо трудно, «составить мнение» о герое не дает протейная оборачиваемость его исповедных слов: я злой человек – не только не злой, но и не озлобленный, лишь воробьев пугаю; суверен – не суверен; отвергает вечное хрустальное здание, потому что его нельзя будет языком подразнить – потому и сердится, что такого здания, которому бы можно было и не выставлять языка, из всех зданий до сих пор не находится, да здравствует подполье – долой подполье. М.М. Бахтин точно отметил, что о герое «Записок из подполья» нечего нам сказать, чего он не знал бы уже сам [3, с. 62]. Все тончайшие и виртуознейшие характеристики дает себе он сам: «Я поминутно сознавал в себе много-премного самых противоположных тому элементов. Я чувствовал, что они так и кишат во мне, эти противоположные элементы. Я знал, что они всю жизнь во мне кишели и из меня вон наружу просились, но я их не пускал, не пускал, нарочно не пускал наружу. Они мучили меня до стыда; до конвульсий меня доводили и – надоели мне наконец, как надоели! ... Я не только злым, но даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым. Теперь же доживаю в своем углу, дразня себя злобным и ни к чему не служащим утешением, что умный человек и не может серьезно чем-нибудь сделаться, а делается чем-нибудь только дурак. Да-с, умный человек девятнадцатого столетия должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным; человек же с характером, деятель, – существом по преимуществу ограниченным» [21, с. 100]. Этими хорошо известными словами, много раз упоминаемыми (в которых невозможно не увидеть будущих героев «Превращения», «Тошноты», «Постороннего»), герой сам опровергает суждение «профессора последующего поколе-

ния»¹, утверждающего, что «подпольные» избегают прямых нелицеприятных суждений в отношении себя самих [13, с. 82] – в «Записках» именно это делается с навязчивой откровенностью. Предельное (и в этом неестественное, болезненное, патологическое) выговаривание своего нутра, произнесение вслух своего сознания делает героя виртуозом самосознания, что и раскрыл наиболее полно М.М. Бахтин, увязывая в единую цельность экспликацию творческого метода Достоевского и диалогическую полифоничность сознания (по С.Н. Трубецкому – соборность, чем вводится обязательная инстанция диалога-причастности Абсолюту). Эти идеи в XX в. отозвались философской разверткой целого ряда концепций. Не считаю необходимым говорить о «влияниях» и «наследованиях», – значимо попадание в один онтологический горизонт, из которого и выросла философия диалога и встречи, хотя и М. Бубер, и Э. Левинас не только знали Достоевского, но своим первичным детским становлением причастны общему с Достоевским миру и языку.

Интересно сопоставление человека, говорящего из подполья, и Dasein [7]. Хотя при всех возможных и обоснованных параллелях, позволяющих рассматривать «Записки из подполья» в качестве художественной прелюдии трактата «Бытие и время» интонация, контекст-фон и словесно-понятийные акценты вносят иные смыслы. А.А. Григорьев именуется «Записки» экзистенциальным трактатом о трагедийной несостоятельности человеческого сознания [7, с. 135]. Раскрытие этого тезиса совершено через обращение к К. Мочульскому, но я приведу иную цитату, позволяющую вывести нас на иной, чем у М. Хайдеггера, контекст: «Подпольный человек оказывается “человеком 19-го столетия”, “порядочным человеком, который может говорить только о себе”, “сознательным человеком” вообще. Он осмеливается излагать свои мысли от имени “всякого умного человека” и, наконец, *просто человека*. Следовательно, парадоксы подпольного человека – не причуды какого-то полусумасшедшего чудака, а новое откровение *человека о человеке*. Сознание озлобленной мыши, заземленной в подполье, оказывается *человеческим сознанием вообще*. Мы сталкиваемся с загадкой сознания. Человек становится человеком, если в нем есть сознание. Без сознания человек – животное. Но сознание возникает только от конфликта с действительностью, от разрыва с миром. Сознание должно пройти через отъединение и одиночество: оно – *боль*, но, с другой стороны, одинокого сознания не существует: оно всегда связано со всем человечеством, оно *соборно*. В этом мучительном противоречии – трагедия личности. “Усиленно развитая личность” отталкивается от мира, отчаянно отстаивает свою самозаконность и в то же время притягивается к людям, понимает свою зависимость от них. Все отношения между личностью и миром проникнуты у Достоевского роковой раздвоенностью. Его герои всегда любят ненавидя

¹ Произведения Достоевского отвечают установке С. Фицджеральда: «Писать нужно для молодежи собственного поколения, для критиков следующего поколения и для профессоров всех последующих поколений». Эту родственность Фицджеральд осознавал сам, отвечая на упреки критиков по поводу «Великого Гэтсби», что если его роман – анекдот, то и «Братья Карамазовы» тоже.

и ненавидят любя; романтики его – циничны, а циники полны восторженности» [11, с. 339–340]. М. Хайдеггер отодвигает яйность сознания и говорит о человеке в бытийственных координатах (Dasein) и тогда исчезает основание для иронического гротеска и сжигающего пошлость остроумия, чего так много у Федора Михайловича. У М. Хайдеггера – «кончается искусство и дышит почва и судьба», эпическая досократическая верность судьбе делает ничтожными любые ужимки и конвульсии Я. «Я-философия» как онтологически вторичная и потому неизбежно превратная вызывает подозрение у мыслителей XX в., недетерминируемая первичность отдана либо социально-экономическим коррелятивам (марксизм), либо биолого-сексуальным (З. Фрейд), либо историко-ментальным (М. Фуко). Для «Записок» характерно онтологическое превознесение человека при осмеянии натурализма в антропологии: «И хоть жизнь наша в этом проявлении выходит зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня» [21, с. 115], «Я верю в это, я отвечаю за это, потому что ведь все дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик! хоть своими боками, да доказывал; хоть троглодитством, да доказывал» [21, с. 117]. Эти утверждения трудно квалифицировать как «духовно ущербные», «низменные» и «грязные».

По словам В.В. Зеньковского, «мы находим апофеоз человека, который превращает его если не в центр мира, то в важнейшее и драгоценнейшее явление» [10, с. 424]. Поэтому сомнительно говорить о человеке, говорящем из своего подполья, в однозначно критических формулировках: мол, это «болезнь и прямое указание на вырождение» [13, с. 78], он представляет собой «духовно ущербное» [13, с. 77], внутренний мир его «в существенной степени состоит из грязного и низменного» [13, с. 85]. Нет ничего более неприемлемого для Ф.М. Достоевского, чем однозначно-прямолинейное обличение и скучное морализаторство. Прочитывать критику натуралистического упрощения человека, блестяще представленную в «Записках» («Дважды два четыре – ведь это, по моему мнению, только нахальство-с. Дважды два четыре смотрит фертом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется. Я согласен, что дважды два четыре – превосходная вещь; но если уже все хвалить, то и дважды два пять – премилая иногда вещица» [21, с. 119]) как опасность для «европейской, то есть твердой морально-этической, догматической, точки зрения» – это установка Великого инквизитора, охраняющего малых мира сего от соблазнов свободы и ответственности и потому принимающего свободу только для себя.

Итак, первая часть повести, представляющая собой не только говорение из подполья, но и выговаривание самого подполья, никак не дает оснований для квалификации подполья как самого грязного и низменного в человеке. Подполье – в гораздо большей мере «символ сознания и самосознания» [7, с. 135], чем собрание всего самого низкого. Вспоминая традицию сопоставлять Достоевского и Данте, А.А. Григорьев указывает на семантическую близость слов «подполье» и «преисподняя» [7, с. 141], чем подчеркивается болезненная страдательность жаровни самосозна-

ния, отпугивающая «нормальных и здоровых» людей. Г. Померанц различает среди читателей «Записок» две категории людей: «Одна просто не может пройти сквозь подполье, другая в нем застревает. Первая отвергает Достоевского, певца подполья. К таким людям относятся Михайловский, Чехов и многие мои современники и друзья. Другая с восхищением принимает Достоевского, певца подполья, и учится у него находить удовольствие в зубной боли (самые замечательные из этих людей, насколько я могу судить, Ницше и молодой Лев Шестов)» [14, с. 77]. Установка современности на устранение всего, усложняющего и утрудняющего жизнь, на гедонизм и потребительство почти полностью искоренила вторых, потакая распространению первых, модифицируя и их. Но есть и третья категория – способных пройти сквозь подполье, свидетельством чего есть спор И. Бродского с М. Кундерой. И. Бродский проходит сквозь подполье и устраняет эвклидов разум такого понимания «европейской цивилизации, каковое несколько ограничено и кособоко, если уж Достоевский в нее не вмещается и рассматривается как угроза для оной» [17]. О своей неспособности пройти через подполье герой «Записок» проговаривается сам, что прочитывается в его словах: «Я и прежде жил в этом углу, но теперь я поселился в этом углу» [21, с. 101]. «Записки из подполья» – это феноменологическая манифестация самосознания. Утверждения «слишком сознавать – это болезнь, настоящая, полная болезнь» [21, с. 101] и «не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь» [21, с. 101] нельзя наделять однозначной позитивностью, ставящей мыслящего себя на твердую почву умеренного сознания. Такое нахождение на твердой почве умеренности снимается иронизированием над принятием ближайших и второстепенных причин за первоначальные, что и служит непреложным основанием своему делу и успокоению. «Ну а как я, например, себя успокою? Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму? Я упражняюсь в мышлении, а следовательно, у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность. Такова именно сущность всякого сознания и мышления» [21, с. 108]. Именно из подполья звучит голос «разума, сознающего призрачность своих оснований» [14, с. 81], чего не желает видеть М. Кундера, надеясь трезвой рассудочностью утвердить прочное основание жизни. Г. Померанц движется далее: «Ницше сказал, что Бог умер. Мне кажется, основная идея “Записок” в том, что умерла идея. Не какая-то определенная идея, а Идея вообще. В “Подполье” блестяще разбираются противоречия Прогресса, Гуманности и других идей, владевших умами; но главное – не эта частная критика. Главное то, что развитое сознание ставит под вопрос все основания действия (маленькую идею личной мести или большую идею Прогресса – все равно), – и не находит ответа. Все, что разум может доказать и утвердить, он может и опровергнуть и разрушить» [14, с. 81–82]. Более того, «идея высказывается во всем блеске, но ей не верят, а смотрят, что делает человек, одержимый ею» [14, с. 86] и потому публикация В. Кауфманом первой части без второй неполна, вторую часть нельзя не иметь в виду.

Федор Михайлович говорил о своем герое как человеке большинства, но в отличие от обычного, наиболее распространенного человеческого типа, он занят необычным делом – он упражняется в мышлении, более того – это не предметное мышление, а рефлексия, снимающая непосредственность любого предмета и высказывания о нем разъедающей однозначностью едкой антиномичностью. Пожалуй, Федор Михайлович льстит большинству этим героем. Даже если считать подпольного парадоксалиста представителем интеллигенции, то едкая ирония над «прекрасным и высоким», навязчиво упоминаемым и оттого вызывающим насмешку, не составляет характерной черты русской интеллигенции. Осмысление своей приверженности прекрасным и высоким идеалам прогресса русской интеллигенцией реализовано гораздо позже, несостоятельность утилитарно-потребительского идеала будущего справедливого и благополучного общественного устройства выявлена убедительно лишь в «Вехах», появившихся через сорок пять лет. В течение этого времени идея народная «проливалась благодатным дождем» в души служителей «прекрасного и высокого», раздающих свои поношенные фраки косцам и бредущим мужикам бороды. «Вехи» – это самосознание, прошедшее сквозь подполье, не испугавшееся проговорить несвоевременные (что дало основание считать их «реакционными») истины метафизического измерения человеческого бытия, противостоящие здравому смыслу «интеллигентской правды», служащей натуралистическому человеку народа.

Язвительная характеристика «Вех» как «мемуаров унтер-офицерской вдовы» (которая, как помним из Гоголя, «сама себя высекла») фиксирует существенный момент зрелого сознания – не перекладывать ответственность на другого, на внешнего врага, которого надо уничтожить, а обращает внимание на *собственную готовность* к принятому на себя делу. В.С. Соловьев заметил: «Спрашивать прямо: что делать? – значит предполагать, что есть какое-то готовое дело, к которому нужно только приложить руки, значит пропускать другой вопрос: готовы ли сами делатели? Между тем во всяком человеческом деле, большом и малом, физическом и духовном, одинаково важны оба вопроса: что делать и кто делает? Плохой или неприготовленный работник может только испортить самое лучшее дело» [27, с. 309]. Резко негативистское отношение к существующему порядку предполагает, что «сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на разрушение существующего, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это дело обращается в насилие над людьми и целым обществом. Незаметным образом общественный идеал подменяется противообщественной деятельностью. На вопрос: что делать? – получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т.е. всех защитников настоящего. При таком решении дела вопрос: готовы ли делатели? – действительно является излишним. Для такого служения общественному идеалу человеческая природа в теперешнем своем состоянии и с самых худших своих сторон является вполне готовой и пригодной. В достижении общественного идеала путем разрушения все дурные стра-

сти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение: такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, ему нужны не духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не внутреннего обращения, а внешнего переворота» [27, с. 309–310]. В.С. Соловьев безжалостен в своих характеристиках общественных активистов: «Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления. Человек, который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, такой человек, каковы бы ни были его внешняя судьба и дела, по самому существу своему есть убийца; он неизбежно будет насиловать и губить других и сам неизбежно погибнет от насилия» [27, с. 311]. Человека невозможно лишить права высказывания собственной позиции, но этому должно бы предшествовать элементарное продумывание ее. Мир сотрясает лихорадка эффективного действия, знание же тормозит совершение его – на место знания поставлена «компетентность», переносится акцент на применение, т.е. на утилитарное потребление, эффект.

Подпольный человек низок не в своем выворачивании нутра, но в неспособности найти средства исцеления. Отвергая в качестве закона человека «дважды два – четыре», он не находит основания, с которого можно действовать иначе. Оптимистический рационализм понимания истории как прогресса им развенчан: «Да оглянитесь кругом: кровь рекою льется, да еще развеселым таким образом, точно шампанское... И что такое смягчает в нас цивилизация? Цивилизация вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше. А через развитие этой многосторонности человек еще, пожалуй, дойдет до того, что отыщет в крови наслаждение. Ведь это уж и случалось с ним. Замечали ли вы, что самые утонченные кровопроливцы почти сплошь были самые цивилизованные господа, которым все эти разные Атиллы да Стеньки Разины иной раз в подметки не годились... По крайней мере, от цивилизации человек стал если не более кровожаден, то уже, наверно, хуже, гаже кровожаден, чем прежде. Прежде он видел в кровопролитии справедливость и с покойною совестью истреблял кого следовало; теперь же мы хоть и считаем кровопролитие гадостью, а все-таки этой гадостью занимаемся, да еще больше, чем прежде» [21, с. 112]. Это сказано до первой и второй мировых войн, до гитлеровского и сталинского режимов, правда уже после европейских религиозных войн и колониальных завоеваний. Вторая половина XX в. на территории «цивилизованного мира» избегает проповеди прямого льющего кровь насилия, но тем настоятельнее прибегает к насилию мягкому и вязкому, одной из главных форм которого есть манипулирование сознанием через переформатирование структуры целей и потребностей – на первое место в сознании «цивилизованного человека» выходит вопрос «как и на что» жить, отодвигая вопрос «чем и для чего» жить. Говоря иными словами, словами евангельскими – на первое место поставле-

но то, что должно бы быть вторым и производным: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мтф 6:34). Слова Библии могут звучать либо как пустое благое пожелание, либо как проповедь безответственности, но надо увидеть в них иерархию забот и потребностей – *ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам*, т.е. недопустимо склонять небесное перед земным и действовать так, как в основном действует современный мир – прежде всего благосостояние и благополучие (деньги и здоровье), а остальное все приложится.

Нет надежды на здравый смысл отдельного индивида, дорожащего капелькой собственного жира [21, с. 105], отсюда страх рукотворного конца. Поскольку самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту – это «свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия» [21, с. 113], то от человека можно ожидать все, что угодно. «Да осыпьте его всеми земными благами, утопите в счастье совсем с головой, так, чтобы только пузырьки вскакивали на поверхности счастья, как на воде; дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему совсем уж ничего больше не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о непрерывании всемирной истории, – так он вам и тут, человек-то, и тут, из одной неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает. Рискнет даже пряниками и нарочно пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент» [21, с. 116]. Именно из подполья, из преисподней одинокого самосознания («я-то один – а они-то все» [21, с. 125]) абсурд потребительского здравого смысла подвергнут саркастической критике.

Современные события в мире – выразительное свидетельство *неблагополучности идеала полного благополучия*, создания «капитального дома, с квартирами для бедных жильцов по контракту на тысячу лет и на всякий случай с зубным врачом Вагенгеймом на вывеске» [21, с. 120]. Массовое бегство в Евросоюз – не обязательно реальное, но и идейно-смысловое – мотивировано поисками «капитального дома с квартирами для бедных жильцов». Рассуждения о совершенстве муравейника, хрустальном дворце и курятнике, пожалуй, слишком утонченно-аристократичны для «нашего брата подпольного», однако звучат они из пространства подполья: утилитарно выстроенный хрустальный дворец все равно, что курятник – «я, может быть, и влезу в курятник, чтоб не замочиться, но все-таки курятника не приму за дворец из благодарности, что он меня от дождя сохранил» [21, с. 120], ему «кланяться не буду. У меня есть подполье. А покамест я еще живу и желаю, – да отсохни у меня рука, коль я хоть один кирпичик на такой капитальный дом принесу! Не смотрите на то, что я давеча сам хрустальное здание отверг, единственно по той причине, что его нельзя будет языком подразнить. Я это говорил во все не потому, что уж так люблю мой язык выставлять. Я, может быть, на то только и сердился, что такого здания, которому бы можно было и

не выставляя языка, из всех ваших зданий до сих пор не находится. Напротив, я бы дал себе совсем отрезать язык, из одной благодарности, если б только устроилось так, чтоб мне самому уже более никогда не хотелось его высовывать. Какое мне дело до того, что так невозможно устроить и что надо довольствоваться квартирами» [21, с. 120–121]. И в уточнение аполгии подполья: «Конец концов, господа: лучше ничего не делать! Лучше сознательная инерция! И так, да здравствует подполье! Я хоть и сказал, что завидую нормальному человеку до последней желчи, но на таких условиях, в каких я вижу его, не хочу им быть (хотя все-таки не перестану ему завидовать. Нет, нет, подполье во всяком случае выгоднее!) Там по крайней мере можно... Эх! да ведь я и тут вру! Вру, потому что сам знаю, как дважды два, что вовсе не подполье лучше, а что-то другое, совсем другое, которого я жажду, но которого никак не найду! К черту подполье!» [21, с. 121].

Привожу длинные цитаты из текста, чтобы сохранить как изумительное остроумие интонации, так и нюансировку высказываемых идей, вся убедительная изысканность которых начисто сметается заметками по поводу мокрого снега. Подростком прочитав «Заметки из подполья», была обескуражена открывшейся бездной между двумя частями: остроумный, ироничный, так хорошо знакомый тип ерничающего вольнолюбивого индивидуалиста оборачивался вызывающей брезгливое отторжение низостью. Хотя и тут не могу не вспомнить разговор Андрея Болконского и Пьера Безухова о возможности принять падшую женщину, которой, впрочем, Наташа Ростова никак не может быть названа, при том, что речь шла именно о ней. Дело совсем не в прямой аполгии подпольного человека или осуждении подпольности как моральной низости, но нельзя не увидеть «онтологической низости» большинства людей, что предопределено нахождением их в низинах, в горизонтали земного мира. «Низость» – это не категория морали, это онтологическая характеристика секулярного индивидуалиста, руководствующегося здравым смыслом потребительского сознания. К нему хорошо подходят слова Алеши: «В Бога твой Инквизитор не верует» – отсюда и анархия бунта против теории «капельки собственного жира». Порядок однозначной детерминации (фортепианной клавиши, органного штфтика), отвергнут – иного порядка в горизонтали причинно-следственных связей не найти, остается лишь путь вверх и прорыв за собственную самость (к Другому и другим) – но для образованного человека как XIX в., так и нашего времени Бог, Дух, Смысл, Универсум – прекрасные, но тщетные взлеты мысли, всего этого не существует, все лишь словечки для юнцов, профанов, клерикалов и социологов [26, с. 3].

Пожалуй, одно из самых характерных качеств антигероя, такое именование появляется именно во второй части, – это слабость, отсюда расхождение всего высказанного и того, что проступает сквозь высказанное. Во-первых, критикуя мечты о хрустальном дворце, он сам предстает предельно отвлеченным мечтателем, причем называет это своим именем: после ухода Лизы, терзаемый ничтожеством своего поступка, фантазирует, заглушая фантазиями живую сердечную боль, и в этих фантазиях, пожалуй, произносит самые мерзкие свои мысли: «...не луч-

ше ль будет, если она навеки унесет теперь с собой оскорбление? Оскорбление, – да ведь это очищение; это самое едкое и больное сознание! Завтра же я бы загрязнил собой ее душу и утомил ее сердце. А оскорбление не замрет в ней теперь никогда, и как бы ни была гадка грязь, которая ее ожидает, – оскорбление возвысит и очистит ее... ненавистью... гм... может, и прощением... А, впрочем, легче ль ей от всего этого будет?» [21, с. 177–178]. И тут виртуоз антиномического вопрошания формулирует совсем не праздный, как называет это он сам, вопрос: «что лучше – дешевое ли счастье или возвышенные страдания? Ну-ка, что лучше?» [21, с. 178]. Ситуация этого вопрошания будет воспроизведена в «Великом инквизиторе», весь XX в. будет кружить вокруг этого вопроса. И главное, разоблачая упрощения своекорыстливого потребительства и ничтожество мышления, принимающего ближайšie и второстепенные причины за первоначальные, находит последнее оправдание (обоснование) в низинах, в горизонтали земного мира: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» [21, с. 171]. Архимандрит Софроний (Сахаров) словно в ответ мученику-парадоксалисту приводит слова старца Силуана: «Стой на грани отчаяния. А когда больше не можешь, отойди и сядь, выпей чашку чая» [22, с. 152].

Недоверие живой жизни, книжная измышленность всех идей делает подпольного мыслителя «хилым птенцом», обуянным призраками. Парадоксалист и это знает о себе сам: «...мы все отвыкли от жизни, все хромаем, всякий более или менее. Даже до того отвыкли, что чувствуем подчас к настоящей “живой жизни” какое-то омерзение, а потому и терпеть не можем, когда нам напоминают про нее. Ведь мы до того дошли, что настоящую “живую жизнь” чуть не считаем за труд, почти что за службу, и все мы про себя согласны, что по книжке лучше. И чего копошимся мы иногда, чего блажим, чего просим? Сами не знаем чего. Нам же будет хуже, если наши блажные просьбы исполнят... Да взгляните пристальнее! Ведь мы даже не знаем, где и живое-то живет теперь и что оно такое, как называется? Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, – не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться; что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся, – человеками с настоящим, *собственным* телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не от живых отцов, и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем родиться как-нибудь от идеи» [21, с. 178–179]. К. Мочульский соотносит с этими словами слова Достоевского-публициста: «Вы – отвлеченные, вы – тени, вы – ничего. Из ничего ничего и не будет. Вы – чужие идеи. Вы – сон. Вы не на почве стоите, а на воздухе. *Из-под вас просвечивает*» [11, с. 348]. И в этом «брат подпольный» прав, не впуская в свое подполье Лизу – в подполье не живут вместе, это то *пространство обжигающего одиночества*, в которое помещает нас наша самость. Затолкать другого и Другого в подполье своей самости – это поработить их, сделать собственными орудиями и средствами. К Другому и другим прорываются сквозь пределе-

ние себя. В «Записках из подполья» речь об этом напрямую не идет, но в записных книжках речь именно об этом.

15 апреля 1864 г. умерла М.Д. Достоевская, а на следующий день в записной книжке Достоевского появилась запись: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?», представляющая собой размышление о двух состояниях человека. Федор Михайлович различает «Я» и полноту развития своего «Я», называя это личностью, что представляет собой уничтожение «Я», отдачу его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно, что предписывает заповедь Христова, но на земле это невозможно: «Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог» [23, с. 172]. Земной вариант отдачи своего «Я» чаще всего обретает форму партийного, майданного, коллективного, или стадного, сознания – подчинения своей самости некоторой доминирующей тенденции. Как помним, П. Верховенский использует формулу «станут каждый для всех и все для каждого» как перемену личности на стадность. Пока человек живет на земле, он не может знать того блистательного блаженства, когда «мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в доме отца моего обители многи суть)» [23, с. 173], но без знания того, что мы этого не знаем, утрачивается, как говорит Федор Михайлович, равновесие земное и земля становится бессмысленной. Наша вера и есть *знание того*, что мы *это* знать не можем. Сквозной болью проходит мысль неизбежности быть Я, пока ты на земле (и в этом противостоянии поглощению человека природой и обществом залог будущего блаженства), и либо неизбежности страдания от этого, либо «свету провалиться».

Пока что доминирует позиция безумного чаепития: «Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» (после меня – хоть потоп, после меня – хоть трава не расти). Две мелодии ведут человека – благополучия и смысла: следование первой убедительно и достоверно, вторая прерывно-провальная, порой оборачивается болотными огоньками. Говоря словами Г. Флоровского, «еще опаснее полюбить человека в его идеальном образе, – здесь всегда кроется опасность “наклеветать” живому человеку его мнимый идеал, удушить его мечтой, оковать выдуманной или надуманной идеей. Удушить и оковать себя мечтой может и каждый сам себя» [28, с. 299]. Пожалуй, раздоржье цивилизованного человека XX столетия – удушение выдуманной, надуманной идеей и возвышенная песнь приютившему его курятнику. Желая уйти от дисгармоничной неприкаянной надрывной предельности подпольного человека, отворачиваясь от не радующих глаз видений, современный секулярный мир действует по принципу безумного чаепития: «Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить».

Литература

Исследования

1. Roberts P. The Stranger Within: Dostoevsky's Underground // Educational Philosophy and Theory. 2013. Vol. 45. P. 396–408.

2. Азбука Жили Делеза: Учебник для начинающих, подготовленный Клэр Парне. М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2004.
3. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 6: Проблемы поэтики Достоевского, 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. М.: Русские словари, Языки русской культуры, 2003. С. 7–300.
4. Вокруг Достоевского. В 2 т. Т. 1: О Достоевском: Сборник статей / Ред. А.Л. Бем. М.: Русский путь, 2007.
5. *Гессе Г.* Братья Карамазовы, или Закат Европы // Гессе Г. Письма по кругу. Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1987. С. 104–115.
6. *Гессе Г.* О Достоевском // Гессе Г. Письма по кругу. Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1987. С. 143–145.
7. *Григорьев А.А.* Достоевский и Хайдеггер: «Записки из подполья» – художественная прелюдия трактата «Бытие и время» // Человек. Культура. Образование. 2012. №1 (3). С. 127–149.
8. *Гроссман Л.П.* Достоевский. М.: Молодая гвардия, 1963.
9. *Делез Ж.* Что такое философия? М: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
10. *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 1. Париж: YMCA-PRESS, 1989.
11. *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995.
12. *Никольский С.Н.* «Подпольность» как мессианский национализм: трагическая ошибка Достоевского // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 109–120.
13. *Никольский С.Н.* Достоевский и явление «подпольного» человека // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 77–87.
14. *Померанц Г.* Открытость бездне: Встречи с Достоевским М.: Советский писатель, 1990.
15. *Рыбас А.Е.* «Диалектика» подпольного человека (Достоевский vs. Ницше) // Вече: Альманах русской философии и культуры. № 16. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 40–51.
16. *Франк С.Л.* Апостол человечности // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 357–360.

Источники

17. *Brodsky J.* Why Milan Kundera is wrong about Dostoyevsky. URL: <http://www.nytimes.com/1985/02/17/books/why-milan-kundera-is-wrong-about-dostoyevsky.html>.
18. Existentialism. From Dostoevsky to Sartre / Ed. by W. Kaufmann. New York: Peter Smith Publisher, 1984.
19. *Kundera M.* An introduction to a variation. URL: http://www.kundera.de/english/Info-Point/Introduction_into_variaton/introduction_into_variaton.html.
20. *Григорий Турский.* История франков. URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus/Greg_Tour/frametext2.htm.
21. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1956. С. 99–179.
22. *Иларион (Алфеев), еп. Керченский.* Архимандрит Софроний (Сахаров) // Иларион (Алфеев), епископ Керченский. Православное богословие на рубеже эпох. К.: Дух і Літера, 2002. С. 149–172.

23. Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради, 1860–1881 гг. М.: Наука, 1971.
24. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 158–230.
25. Оперные страсти с Антоном Гопко. № 20. URL: <http://ezhe.ru/ib/issue1179.html>.
26. *Слотердайк П.* Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
27. *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
28. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. К.: Путь к истине, 1991.

Limonchenko, Vera V. “Notes from Underground” as an indicator of modern anthropological situation

References

1. Roberts, P. (2013), The Stranger Within: Dostoevsky’s Underground, in: *Educational Philosophy and Theory*, vol. 45, pp. 396–408.
2. (2004), *Azbuka Zhilya Delyoza: Uchebnyk dlya nachinayushchikh, podgotovlennyy Kler Parne* [The ABC of Gilles Deleuze: A Textbook for Beginners, prepared by Claire Parnet], Publishing House of Russian State Social University “Soyuz”, Moscow.
3. Bakhtin, M.M. (2003), Problemy poetiki Dostoevskogo [Problems of Dostoevsky’s poetics], in: Bakhtin, M.M., *Sobranie sochineniy. T. 6: Problemy poetiki Dostoevskogo, 1963. Raboty 1960-kh – 1970-kh gg.* [Collected works. Vol. 6: Problems of Dostoevsky’s poetics, 1963. Works of the 1960s – 1970s], Russkie slovari, Yazyki russkoy kul'tury, Moscow, pp. 7–300.
4. Bem, A.L. (ed.) (2007), *Vokrug Dostoevskogo. V 2 t. T. 1: O Dostoevskom: Sbornik statey* [Around Dostoevsky. In 2 vols. Vol. 1: About Dostoevsky: Collection of articles], Russkiy put', Moscow.
5. Hesse, H. (1987), Brat'ya Karamazovy, ili Zakat Evropy [The Brothers Karamazov, or the Decline of Europe], in: Hesse, H., *Pis'ma po krugu. Khudozhestvennaya publitsistika* [Letters in circle. Artistic publicism], Progress, Moscow, pp. 104–115.
6. Hesse, H. (1987), O Dostoevskom [About Dostoevsky], in: Hesse, H., *Pis'ma po krugu. Khudozhestvennaya publitsistika* [Letters in circle. Artistic publicism], Progress, Moscow, pp. 143–145.
7. Grigoriev, A.A. (2012), Dostoevsky i Heidegger: “Zapiski iz podpol'ya” – hudozhestvennaya prelyudiya traktata “Bytie i vremya” [Dostoevsky and Heidegger: “Notes from Underground” – an artistic prelude to the treatise “Being and Time”], in: *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Man. Culture. Education], no. 1 (3), pp. 127–149.
8. Grossman, L.P. (1963), *Dostoevskiy*, Molodaya gvardiya, Moscow.
9. Deleuze, G. (1998), *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?], Institute of experimental sociology, Moscow; Aleteia, St. Petersburg.
10. Zenkovsky, V.V. (1989), *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy], in 2 vols, vol. 2, YMCA-PRESS, Paris.
11. Mochulsky, K. (1995), *Gogol. Solovyov. Dostoevskiy*, Respublika, Moscow.

12. Nikolsky, S.N. (2013), “Podpol'nost” kak messianskiy natsionalizm: tragicheskaya oshibka Dostoevskogo [“Undergroundness” as messianic nationalism: Dostoevsky’s tragic mistake], in: *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], no. 7, pp. 109–120.
13. Nikolsky, S.N. (2011), Dostoevsky i yavlenie “podpol'nogo” cheloveka [Dostoevsky and the phenomenon of “underground” man], in: *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], no. 12, pp. 77–87.
14. Pomerants, G. (1990), *Otkrytost' bezdne: Vstrechi s Dostoevskim* [Openness to the abyss: Meetings with Dostoevsky], Sovetskiy pisatel, Moscow.
15. Rybas, A.E. (2004), “Dialektika” podpol'nogo cheloveka (Dostoevsky vs. Nietzsche) [“Dialectics” of the underground man (Dostoevsky vs. Nietzsche)], in: *Veche: Almanakh russkoy filosofii i kul'tury* [Veche: Almanac of Russian philosophy and culture], no. 16, Publishing House of St. Petersburg State University, St. Petersburg, pp. 40–51.
16. Frank, S.L. (1996), Apostol chelovechnosti [Apostle of humanity], in: Frank, S.L., *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Nauka, St. Petersburg, pp. 357–360.



СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ПРОГРАММНЫХ ДОКУМЕНТАХ СЕВЕРНОГО И ЮЖНОГО ОБЩЕСТВ ДЕКАБРИСТОВ

Валерий Павлов

В статье анализируются программные документы Северного и Южного обществ декабристов – структурно организованных форм протестного движения в Российской империи первой четверти XIX в.: «Конституция» Н. Муравьева – документ, претендовавший на статус программы Северного общества и многократно обсуждавшийся членами общества, но официально так и не ставший таковой, и принятая Южным обществом в качестве его программы «Русская Правда» П. Пестеля. Отмечается, что оба текста близки друг к другу прежде всего их базовыми положениями, указывающими на необходимость отмены крепостного права в стране и изменения формы политической власти. В то же время, программные документы Северного и Южного обществ существенно различаются: это касается как формальных характеристик (их объема, способов аргументации и т.д.), так и содержательных (декларируемых целей и провозглашаемых путей их достижения, акцентировании внимания на конкретных вопросах и проблемах, предлагаемых выводах и др.). Рассматривается широкий спектр идей социально-философского характера, представленных в исследуемых документах: понимание общества как целостного организма; своеобразие истолкования существа гражданского общества и гражданства; выявление причин возникновения и существования власти и государства; анализ социальной и этнической структур российского общества и возможных путей их преобразования; понимание важности свободы и социального равенства для прогрессивного развития социума; вопрос о статусе религии и церкви и др.

Ключевые слова: декабристы, Северное общество, Южное общество, «Конституция» Н. Муравьева, «Русская Правда» П. Пестеля, монархия, республика.

Национальный университет пищевых технологий, Киев, Украина

The article analyzes the program documents of the Northern and Southern Societies of Decembrists which were structurally organized forms of the protest movement in the Russian empire of the first quarter of the 19th century. The text of “Constitution” by Nikita Muravyov had been repeatedly discussed by the members of the Northern Society but in spite of this it was not approved as the program document of the society. As to Pavel Pestel’s “Russian Pravda”, it was officially accepted by the Southern Society as its program. It is noted in the article that both texts are close to each other first of all by their basic statements aimed at proving the necessity of serfdom abolition in the country and changing the form of political power. At the same time the program documents of the Northern and Southern Societies differ greatly in their formal (their volume, methods of argumentation, etc.) and substantial (goals declared and ways of their achievement, focus on concrete issues and problems, conclusions offered, etc.) characteristics. The author studies a wide range of social and philosophical ideas presented in the documents of the Decembrists, such as their understanding of society as an integral organism, the specificity of interpretation of the essence of a civil society and citizenship, the identification of the reasons for the emergence and existence of power and state, the analysis of the social and ethnic structures of Russian society and possible ways of their progressive transformation, the importance of freedom and social equality for the development of the country, the question of the status of religion and church in the society, etc. It is concluded that the ideas of N. Muravyov’s “Constitution” and P. Pestel’s “Russian Pravda” are still relevant.

Keywords: Decembrists, Northern Society, Southern Society, Nikita Muravyov’s “Constitution”, Pavel Pestel’s “Russian Pravda”, monarchy, republic.

Введение

О декабристах написано много. Львиная доля публикаций посвящена истории возникновения и функционирования тайных организаций в Российской империи в первой четверти XIX в. Пальма первенства здесь за историками. Детально и довольно тщательно проанализированы мятеж военных 14 декабря 1825 г. на Сенатской площади в С.-Петербурге и восстание Черниговского пехотного полка на Украине в конце декабря 1825 г. – начале января 1826 г. «Кто только не писал о событиях декабря 1825 года: маститые академики и начинающие писатели, журналисты и аспиранты. Каких только связей не выискивали: декабристы и революция, декабристы и литература, декабристы и музыка, декабристы и Толстой, декабристы и...» [5, с. 14]. Немало работ, в которых исследуются социально-политические, правовые и религиозные взгляды первых российских революционеров, их пребывание на каторге в Сибири и деятельность после окончания ссылки. Мир увидел много литературных сочинений декабристов, а также их биографий.

В то же время, незначительно представлены публикации о философских, этических, эстетических и естественнонаучных взглядах этих незаурядных личностей. Требуют отдельного и специального изучения психологический контекст декабристского движения, взаимосвязь в нем объективных условий и субъективного фактора, стихийности и организованности, феномены мировоззренческой последовательности и предательства, лидерства и пассивного соглашательства, стойкости перед ударами судьбы одних и стремления приспособиться к меняющимся условиям других. В социально-философском плане особый интерес представляют уставные и программные документы декабристских организаций, в первую очередь Северного и Южного обществ. В них много интересных идей, имеющих непосредственное или опосредованное отношение к этому разделу философского знания. В целом социально-философский срез движения декабристов исследован недостаточно и весьма поверхностно.

Северное и Южное общества существовали примерно в одно и то же время: с начала 1821 г. до конца 1825 г. При общности целей – отмена крепостного права и изменение формы политического правления в России – они во многом различаются: социальным составом, численностью, видением путей осуществления намеченных преобразований, предлагаемыми моделями будущей политической системы в стране и др. Содержательно разными, и это вполне естественно, являются и программные документы этих организаций – «Конституция» лидера Северного общества Н.М. Муравьева и «Русская Правда» лидера Южного общества П.И. Пестеля.

Содержательная направленность и структура первого текста определяются его названием – «Конституция». Соответственно, автор акцентировал внимание прежде всего на вопросах конституционного устройства будущего российского государства, принципах формирования и функционирования ветвей власти, особенностях осуществления внутренней и внешней политики. При этом время от времени он выходил за пределы собственно конституционной проблематики и обращался к темам, имеющим отношение к бытию общества в целом, а также его различных сторон и сфер (общественные законы, собственность, права и свободы людей, со-

циальное равенство, религия и церковь, межэтнические отношения и др.). «Конституция» Муравьева так и не стала официальным программным документом Северного общества, хотя неоднократно обсуждалась в нем и долгое время претендовала на этот статус. Современные исследователи располагают тремя редакциями ее текста. Они созданы в разные отрезки времени, различаются количеством страниц и поднимаемыми вопросами.

Принципиально иным является текст «Русской Правды». Он значительно больше по объему, чем муравьевская «Конституция». В сочинении рассматривается широкий спектр вопросов и проблем: территориальное устройство страны, социальный и национальный состав населения, экономика, собственность на землю, политика, право, религия и церковь, образование и воспитание (особенно в семье), структура государственных органов и механизм их функционирования. Много места уделено правам и свободам граждан, необходимости уничтожения крепостного права, идее социального равенства. Хотя из задуманного Пестель успел написать только половину, его труд поражает обилием интересных мыслей, оригинальностью высказанных предложений, убежденностью в необходимости кардинального изменения положения дел в стране. Существует две редакции «Русской Правды»: первая (ранняя) и вторая – переработанная и во многом измененная. Та часть первой редакции документа, которую автор критически переработал и в этом, обновленном, виде включил в текст второй редакции, была, как считают специалисты, уничтожена. Все оставшееся (в варианте первой редакции) свидетельствует о взглядах Пестеля на пути преобразования российской действительности в тот период, когда он трудился над первым вариантом своего сочинения. В отличие от «Конституции» Муравьева, «Русская Правда» была официальным программным документом Южного общества. Большинство «южан» соглашалось «в основном с ее положениями» [3, с. 46].

В силу вышеназванной специфики обоих текстов мера присутствия в них социально-философских идей разная. К тому же, нередко одни и те же идеи трактуются с противоположных позиций или имеют место особенности, тонкости их интерпретации. В философском плане указанные работы представляют интерес прежде всего потому, что в них довольно четко осмыслена важная философская проблема – «отношение “человек – мир”». Содержательным полем здесь выступает взаимосвязь человека, общества, государства. Доминантными сторонами являются государство и общество. В контексте их функционирования ведущим рассматривается государство.

«Конституция» Н. Муравьева

Философские воззрения Муравьева предстают собой синтез положений объективного идеализма, христианского вероучения и просветительских идей о справедливости, ценности человека, его свободе. Естественно, что мировоззренческая позиция автора в большей или меньшей мере нашла проявление и в «Конституции», над которой он трудился в течение нескольких лет.

Смысловым ядром данного текста являются *власть, устройство и функционирование государства*. Первая редакция работы начинается словами: «Опыт всех народов и всех времен доказал, что Власть Само-

державная равно гибельна для правителей и для обществ: что она не согласна ни с правилами святой веры нашей, ни с началами здравого рассудка» [10, с. 253]. В условиях тогдашней Российской империи такая формулировка была равнозначна смертному приговору ее автору. Муравьев не просто провозгласил тезис, но и соответствующим образом его аргументировал. Он считал, что в условиях самодержавия «произвол одного человека» [10, с. 253] (царствующей особы) становится основанием функционирования власти, что «государь *самодержавный*... сам от себя, то есть без причины, по прихоти своей властвует» [11, с. 331], и это приводит к перекосу, смещению в системе «права – обязанности»: одни люди располагают правами, на других же возложены обязанности. Неотъемлемой составляющей общества и государства в таких условиях является страх.

Согласно Муравьеву, сам факт существования самодержавия неразрывно связан с игнорированием властью требований объективной необходимости, важнейшим проявлением которой являются общественные законы. Поскольку самодержец ставит «себя выше законов» [10, с. 253], то его личная деятельность, равно как и деятельность всех властных структур, обеспечивающих функционирование такого государства, вступает в противоречие с логикой общественного развития, поэтому надеяться на успех в этом государстве и обществе не приходится.

Будущее России руководитель «северян» видел в форме конституционной монархии¹. Этим его позиция принципиально отличалась от позиции Пестеля, отстаивавшего принципы республиканского правления.

Хотя дефиниция термина «власть», как, впрочем, и остальных терминов, используемых в «Конституции», отсутствует, но оно подвергается в тексте содержательной интерпретации. Декабрист был убежден: «Источник верховной власти есть народ, которому принадлежит исключительное право делать *основные постановления* для самого себя» [10, с. 254]. Несомненно, такая постановка вопроса являлась в высшей степени прогрессивной.

В работе Муравьева рельефно представлена мысль о необходимости должной аргументации *норм права*. Автор подчеркивал, что в условиях самодержавия они защищают власть имущих. Необходимо же сделать так, чтобы означенные нормы непременно учитывали потребности и интересы всех граждан и были обязательными для исполнения каждым человеком, независимо от его социального статуса. Это будет способствовать утверждению справедливости в обществе.

Везде, где считал возможным и нужным, Муравьев специально оговаривал правовые аспекты функционирования органов власти, отношений между властью и гражданами, а также отношений между людьми. Он отстаивал принцип неприкосновенности личности, презумпцию невиновности, ратовал за обязательную обоснованность предъявляемых индивидам обвинений, предоставление им услуг адвокатов и др. Он ут-

¹ Сам термин «конституционная монархия» в «Конституции» Н. Муравьева не употребляется.

верждал, что при приведении законов в исполнение не должно быть никаких нарушений.

Функционирование власти объективно предполагает разграничение *прав* и *обязанностей* субъектов, ее осуществляющих, а также определение прав и обязанностей населения. Не случайно в первой и второй редакциях «Конституции» имеется глава «О состоянии, личных правах и обязанностях русских». Особое внимание Муравьев уделял ответственности граждан перед государством, их обязанности участвовать в выборах, готовности защищать страну от неприятеля. Он обращал внимание на то, что каждый индивид несет личную ответственность за долги, которые у него возникли. Декабрист писал: «Никакое нарушение Закона не может быть оправдано повелением начальства» [8, с. 271]; «никто не может оправдаться полученным приказанием... слепое повиновение не может быть допущено, и всякий исполнитель противузаконного веления будет наказан так, как и подписавший веление» [8, с. 283]. В конституционном проекте довольно часто подчеркивается, что право быть избранным в орган любой власти имеет лишь тот гражданин, кто чист, «непорочен» перед законом. Указывается на ответственность судей за превышение своих полномочий, а также за недобросовестное выполнение обязанностей. Мера ответственности человека за свои поступки автор коррелировал с его социальным статусом. В связи с этим он отмечал: «Судья, уличенный в лихоимстве, подвергается гораздо большему наказанию, ежели тот, кто его подкупил» [9, с. 301].

Муравьев много рассуждал о взаимосвязи индивидуального, группового, общественного и государственного, отстаивая права людей на создание различных объединений при условии, что последние своей деятельностью не будут продуцировать конфликтные ситуации с государством и уже существующими социальными объединениями. В первой редакции «Конституции» присутствует положение о праве индивидов делать все, что не запрещено законом. Позиция Муравьева сводится к требованию необходимости законодательного закрепления и воплощения на практике принципов либерального индивидуализма. При этом сам индивид имеет у него в высшей степени абстрактный характер. Он «теряется» в массе населения, деятельности властных структур, приоритетах государства. Декабриста больше интересовал феномен типичного, устоявшегося, повторяющегося в жизни людей и социума. Такой подход во многом был обусловлен мировоззренческими установками автора и его социальным статусом: он являлся представителем крупной феодальной знати, был «крепко, органически спаян с земледельческим классом, дышал его интересами, воззрениями и привычками, близко соприкасался с либеральными и консервативными кругами правящего сословия» [2, с. 101]. И хотя Муравьев понимал необходимость изменений в обществе и государстве, но относился к ним с позиций умеренности, разумного компромисса, недопущения революционных методов борьбы.

В отличие от Пестеля, который в «Русской Правде» неоднократно писал о гражданском обществе, руководителя Северного общества больше интересовал феномен гражданства. И в первой, и во второй редакциях его конституционного проекта присутствует глава «О гражданах».

Гражданство Муравьев ассоциировал с правом людей непосредственно или опосредованно участвовать в общественном управлении. В первом случае речь шла о возможности быть избранным в органы законодательной, исполнительной или судебной власти, во втором – о праве участвовать в выборах. Сам факт наличия у индивида таких прав означал, что он является гражданином государства. Но чтобы их иметь (т.е. стать и быть гражданином), человек должен был соответствовать ряду требований, четко обозначенных в документе.

Декабрист хорошо понимал роль языка как одного из важнейших факторов гражданской идентификации и государственной консолидации. Поэтому отнюдь не случайно в «Конституции» присутствует статья: «Чрез 20 лет по приведении в исполнение сего Устава Российской Империи никто, не обучившийся Русской грамоте, не может быть признан Гражданином» [8, с. 268].

Руководитель Северного общества был крайне озабочен отсутствием в российском социуме и государстве подлинной свободы. Он утверждал, что русский народ более всех заслуживает и законности, и свободы. Муравьевская «Конституция» провозглашала: «Русский народ свободный и независимый, не есть и не может быть принадлежностью никакого лица и никакого семейства» [10, с. 254]. Она декларировала свободу предпринимательства, вероисповедания, слова, книгопечатания, хотя одновременно вводила запрет на так называемые «вредные» книги.

Не мог обойти вниманием Муравьев и проблему социального равенства. Как и другие декабристы, он трактовал эту ценность прежде всего в ее правовом измерении: «Все Русские равны пред законом» [8, с. 269]; «все равны перед законом и обязаны нести одни и те же повинности» [8, с. 279]. Ярчайшим проявлением неравенства между людьми в то время было существование крепостного права, поэтому его уничтожение считалось первыми российскими революционерами приоритетной задачей. «Крепостное состояние и рабство отменяются, – утверждается в “Конституции”. – Раб, прикоснувшийся земли Русской, становится свободным. Разделение между благородными и простолюдинами не принимается» [8, с. 269]. Данным проектом основного закона также уничтожались ненавистные крестьянам военные поселения, отменялись гражданские чины, титулы именитых граждан, гильдии в купеческой среде, цеховое членение ремесленников, социальная структуризация людей согласно существовавшим в государстве 14 классам (сословиям). Вместо многочисленных обозначений принадлежности индивидов к конкретным социальным группам Муравьев предложил использовать термины «гражданин» или «русский». Провозглашаемые документом изменения имели крайне важное значение для преодоления социального неравенства в России, но отнюдь не обеспечивали реального, фактического равенства людей.

Некоторое отражение в законодательном проекте Муравьева, правда, в неразвернутом виде, получил и национальный вопрос. На страницах своей «Конституции» автор писал прежде всего о русских, и это следует подчеркнуть, как будто других народов в Российской империи не было вовсе. Муравьев, да и не он один, к сожалению, не различал (или не хотел этого делать) на сущностном уровне собственно русских и представи-

телей других национальностей, проживавших на территории страны. Он не рассматривал их как носителей иных – нерусских – культур. Если автор «Конституции» и обращал внимание на различия народов, этносов, то акцент делал лишь на характеристиках внешнего порядка. За явлением декабрист не видел сущность. «Русскими почитаются, – указывал он, – *все* (курсив мой. – В.Л.) коренные жители России и дети иностранцев, родившихся в России, достигшие совершеннолетия» [8, с. 269]. Кто именно принадлежит к коренным жителям России, из текста работы понять невозможно. В третьей главе первой и второй редакций проекта основного закона термины «гражданин» и «русский» используются как синонимы. Наверное, не случайно в литературе существует мнение, что «подавляющее большинство декабристов отдавало предпочтение (и это волне естественно. – В.Л.) реформам в социально-политической сфере, а не национальной» [1, с. 25].

Будучи религиозно верующим человеком, декабрист отмечал особую роль религии и священнослужителей в жизни общества и государства. Его основной закон провозглашал принцип веротерпимости: «Вера, совесть и мнения граждан, пока оные не обнаруживаются противозаконными действиями, не подлежат власти» [8, с. 279]; «Никто не может быть беспокоиваем в отправлении своего Богослужения по совести и чувствам своим, лишь бы только не нарушал законов природы и нравственности» [8, с. 271]. В первой редакции работы специально оговаривалось, что лица, относящиеся к духовенству, в том числе монахи, имеют гражданские права и что «церковные земли остаются навсегда за ними» [10, с. 256]. Во вторую редакцию эти формулировки не попали. Зато в ней присутствует такое утверждение: «Жалованье священнослужителям будет производиться и впредь» [8, с. 270].

В «Конституции» практически совсем не обозначено отношение государства к светским гуманитарным ценностям. Лишь один раз упоминается о науке и искусстве: Народное Вече «покровительствует Наукам и полезным Искусствам» [8, с. 278].

«Русская Правда» П. Пестеля

Философские взгляды лидера Южного общества по ряду положений близки позиции Муравьева, но имеют свою специфику. Они представляют собой результат соединения положений концепции естественных прав человека и установок объективного идеализма. Пестель утверждал, что «люди все рождены во благо» и что «они суть все творение всевышнего» [13, с. 158]. Для доказательства выводов о необходимости преобразования российской социальной действительности он обращался как к вышеназванной концепции, так и к аргументам религиозно-идеалистического плана. Довольно часто использовал он также положения, имеющие непосредственное отношение к морали и нравственности. «Великая цель проведения в России революции, разрушения сословного общества и отмены крепостного права» [4, с. 97] на годы определила смысл жизни Пестеля.

Согласно Пестелю, общество – это «всякое соединение нескольких человек для достижения какой-либо цели» [13, с. 113]. Хотя такое определение далеко от совершенства, он справедливо подчеркивал, что общество

помогает индивидам удовлетворять имеющиеся у них потребности («общие нужды»). Одновременно Пестель обращал внимание на непростое отношение между целями, которые люди ставят перед собой, и средствами, используемыми для их достижения. Даже будучи единомышленниками относительно целей, люди, как правило, расходятся во взглядах о пути продвижения к желаемому. Решить проблему, согласно автору, можно лишь путем компромисса: «...каждый... должен уступить часть своего мнения и собственных мыслей, дабы составить только *одно* мнение» [13, с. 113]. Позиция эта вполне разумна, но не всегда реализуема на практике. Обеспечить формирование «одного мнения» в высшей степени сложно. К тому же, как показывает жизнь, наличие такого мнения нередко не лучшим образом влияет на функционирование социума в целом, различных организаций и институтов, малых и больших групп людей, ибо продуцирует процессы стагнации, ведет к вытеснению многообразия, создает условия для распространения формализма и соглашательства.

Руководитель «южан» смотрел на общество как на целостный организм. Он указывал на горизонтальные и вертикальные связи и отношения, существующие в социуме. В своем единстве они создают крайне сложную мозаику общественной жизни, в которой задействовано громадное количество различных субъектов, отстаивающих разные, нередко противоположные интересы (индивидуальные, групповые, региональные и др.). И хотя четких критериев классификации этих отношений он не выделял, их основные виды анализировал.

Пестель хорошо понимал принципиально важную роль экономических отношений и особенно частной собственности (прежде всего, собственности на землю). Через всю «Русскую Правду» Пестель последовательно проводил мысль о необходимости передачи части имеющихся в России земель крестьянам в частную собственность, которую считал священной. «Частная земля... должна была находиться в свободном товарном обращении и служить “к доставлению изобилия”, т.е. способствовать развитию частной предпринимательской инициативы в сельскохозяйственном производстве» [6, с. 114].

Пестель пытался анализировать нормативную базу, регулирующую отношения между субъектами в обществе. Он выделил шесть родов правил, регламентирующих поведение людей в разных сферах жизни [12, с. 193]. При этом в большинстве случаев он не проводил четкого различия между правилами морального и правового характера. Отдельного рассмотрения в этом плане заслуживает последняя, пятая глава первой редакции «Русской Правды», имеющая название «О народе в гражданском отношении». Практически вся она посвящена кругу вопросов, которые традиционно имеют отношение к философии права.

В программном документе «южан» широко используется также термин «гражданское общество», хотя четкого определения автор ему не дал. Это понятие здесь имеет совершенно иное содержание, чем в работах философов XVIII – первой четверти XIX в. (Т. Гоббса, Д. Локка, Ш. Монтескье, И. Канта, Г. Гегеля и др.). По сути, Пестель сводил гражданское общество к народу (населению). Иными словами, гражданское общество – это народ. Он писал: «Народ есть совокупность всех тех людей, кото-

рые, принадлежат к одному и тому же государству, *составляют гражданское общество* (курсив мой. – В.Л.)» [13, с. 116]. Следовательно, государство и гражданское общество – не одно и то же. Это действительно так, но дальше мысль автор не развивал. Об особенностях, характеристиках гражданского общества, его роли в жизни людей и функционировании государства нет у него ни слова. Удивляться этому не стоит, ведь о данном феномене во время существования декабристского движения знаний было не так уж много даже в среде философствующих интеллигентов, не говоря уже об армейских офицерах, пусть и широко образованных. Здесь в рассуждениях автора больше чувствуется интуитивное понимание различия государства и гражданского общества, чем аргументированное обоснование своих мыслей. Насколько можно судить из текста, Пестель использовал данное понятие в тех случаях, когда нужно было подчеркнуть, что общество в своем развитии прошло определенные этапы и соответствующим образом структурировано.

Весьма расплывчато объяснял декабрист и феномен государства, а также причины его возникновения. Он подчеркивал, что гражданские общества, «будучи устроены и в порядок приведены, получают название *государства*» [13, с. 114]. Сам факт существования государств Пестель во многом связывал с увеличением численности населения и невозможностью всем людям собираться вместе для решения стоящих перед ними вопросов. Он считал, что означенная причина одним из своих результатов имела уничтожение демократии. Главные составляющие государства, согласно Пестелю, – это правительство и народ. Налицо упрощенческий, недиалектический подход к трактовке данного органа управления.

Значительное число страниц «Русской Правды» посвящено тщательному исследованию социальной структуры российского общества. Этот вопрос представлял для декабриста как теоретический, так и практический интерес. Он считал глубоко несправедливым сословное членение социума и выступал за его уничтожение. В первую очередь он требовал отмены крепостного права для крестьян. Пестель обращал внимание на сложность социальной структуры в тогдашней России: «Много существует различных сословий, состояний или классов людей в России» [13, с. 150]. Правда, данные термины он использовал нестрого и совершенно не пытался дать им определение. В первой редакции «Русской Правды» были сформулированы три критерия, на основе которых структурировалось население страны: социальные сословия; распределение людей по отраслям хозяйства; место жительства. Небезосновательно он отмечал, что эти социальные группы «по большей части бывают... самым иногда странным образом перемешаны и перепутаны» [12, с. 177]. Если в первой редакции документа Пестель выделил всего четыре сословия (он называл их еще классами): духовенство, дворянство, среднее состояние и крестьян, то во второй редакции – уже двенадцать: духовенство, дворянство, купечество, мещанство, казенных крестьян, вольных земледельцев, военных поселян, солдатских детей, дворянских крестьян, дворовых людей, заводских крестьян, монастырских крестьян. Добрую половину данных сословий составляли люди, работавшие на земле. Сословия имели разный социальный статус, разные права и разные обязанности.

Как следствие, социальное неравенство носило тотальный характер. Декабристы же, и Пестель в том числе, добивались социального равенства для всех людей. Идея уничтожения в России социальных сословий и утверждения социального равенства для всех и каждого – одна из центральных в «Русской Правде»: «Учреждение сословий непременно должно быть уничтожено... все люди в государстве должны составлять только одно сословие, могущее называться гражданским... все граждане в государстве должны иметь одни и те же права и быть перед законом все равны» [13, с. 153]. Эта идея глубоко гуманистична и прогрессивна.

В «Русской Правде» декларируется четкая позиция относительно статуса религии и церкви в обществе, а также отношения к разным видам религиозных верований. Пестель всецело был на стороне православия: эта вера должны быть *господствующей* в российском социуме. Но одновременно он проявлял религиозную толерантность. В частности, он считал, что в стране имеют право на функционирование и другие религии («законы духовные»), правда, при условии, что они не «не противны... российским законам духовным и политическим, правилам чистой нравственности и не нарушают естественных обязанностей человека» [12, с. 205]. Государство должно, по мысли Пестеля, активно поддерживать и защищать православную веру. Он обращал внимание на необходимость создания благоприятных условий для перехода в христианство представителей иных конфессий. При этом декабрист разделял мнение, что религиозная вера – это частное дело каждого индивида, поэтому никакого преследования за религиозные убеждения в России быть не должно. Интересна эволюция взглядов Пестеля на возможность существования в стране неправославного монашества. В первой редакции «Русской Правды» он демонстрировал если не одобрительное, то в целом толерантное отношение к данному явлению. Во второй же редакции мнение кардинально изменилось: неправославные монашеские ордена на российской территории необходимо запретить.

Декабрист однозначно заявлял о приоритете общественного перед личным («частным»). У него и благоденствие общественное провозглашалось важнее благоденствия личного, и государственное дело было стократ значимее всех индивидуальных дел, и реформы в стране в целом считались более необходимыми, чем реформы в какой-либо отдельной отрасли хозяйства. Такой подход не был случайным. Пестель принадлежал к числу людей, у которых были ярко, сильно и «полно выражены сверхлические, всенародные качества» [7, с. 390]. Он считал, что в ситуациях, когда нужно выбирать между личным и общественным, предпочтение обязательно следует отдавать общественному. Единственная область, в которой личное было выше общественного, – это сфера свободы. «*Личная свобода*, – писал Пестель, – есть первое и *важнейшее* право каждого гражданина и священнейшая обязанность каждого правительства. На ней основано все сооружение государственного здания, и без нее нет ни спокойствия, ни благоденствия» [12, с. 199] (курсив мой. – В.П.).

Декабристское движение в целом и «Русская Правда», как один из его программных документов, были пронизаны идеей свободы. Для лидера Южного общества свобода – это возможность каждому индивиду

действовать не так, как он того хочет, а на основе имеющихся знаний и в соответствии с законом. Пестель был убежден, что живет в историческое время, дух которого устремлен к свободе, основанной на законах. К феномену свободы он обращался на многих страницах своего сочинения, рассматривал ее как одну из важнейших ценностей человеческого бытия. Он понимал, что без подлинной свободы жизнь индивида превращается в существование, а общество лишается могучего стимула собственного развития. «Лучший способ для доставления народному богатству возможности процветать состоит в даровании *свободы*», – отмечал он [13, с. 160]. Именно свободы и была лишена львиная доля населения современной Пестелю России. Борьба за обретение простыми людьми свободы и свободное развитие российского социума стала смыслом жизни этого талантливого человека. Более или менее детально он писал о самых разных ее проявлениях – свободе личной, политической, экономической, свободе слова, вероисповедания, книгопечатания и др. Пестель подчеркивал, что индивид, удовлетворяя свои потребности и интересы, не должен вторгаться в зону свободы другого индивида.

В «Русской Правде» Пестель часто обращался к проблеме социального равенства. Он детально анализировал различные проявления антипода данной ценности человеческой жизни – неравенства – в разных сферах общества: экономике, политике, образовании, социальном бытии и др., указывал на необходимость таких преобразований в России, которые в конечном итоге создали бы соответствующие условия для утверждения равенства всех граждан перед законом. Пестель считал, что «законы сделаны для всех, и все им подвластными состоят. Никто свыше законов себя считать не может» [12, с. 202].

Значительный интерес Пестель проявил к национальному вопросу. Он предложил собственный, далеко не прогрессивный способ его решения в России: ратовал за отказ от этнического многообразия и переход различных этносов (он называл их «племенами») и народов в единую российскую народность. При этом Пестель, разделяя людей на группы, нередко необоснованно смешивал этнические признаки и такие характеристики, как место рождения и проживания. По этому поводу он писал: «Общая масса всех российских обитателей может на *три* (курсив мой. – В.Л.) главные разряда быть разделена. Первый разряд состоит из коренного народа русского. Второй из племен, к России присоединенных. Третий из иностранцев, в России живущих. Коренной народ русский есть племя славянское» [13, с. 136–137]. По мнению декабриста, «коренной народ русский» имеет пять «оттенков»: собственно россияне, малороссияне, украинцы, руснаки и белорусы. Специфику этих «оттенков» Пестель объяснял крайне поверхностно и неубедительно – территориями проживания данных этносов и групп (губерниями) и особыми правами, которые имеют соответствующие губернии, а также сложившимися в них формами управления. Иными словами, к сожалению, он не видел принципиальных различий между названными этносами и не знал, в каких сферах нужно искать этнообразующие признаки (критерии). Не потому ли в высшей мере свободно, не обременяя себя логической строгостью, он оперировал словами «племя», «народ», «народность», «нация», довольно часто используя их как сино-

нимы? Пестель наивно считал, что если после воплощения в жизнь принципов «Русской Правды» во всех губерниях России система управления будет одинакова и они получат равные права, то это существенно повлияет на процесс постепенной ликвидации этнического многообразия.

Не замечал декабрист и принципиальных различий в языках, которыми пользовались представители разных «оттенков» «коренного народа русского». Он необоснованно называл эти различия наречиями, утверждая, без всяких на то оснований, что важную роль в деле этнической унификации будет играть христианская, в первую очередь православная, вера. В результате Пестель пришел к выводу, с которым согласиться, естественно, нельзя: «Никакого *истинного различия* не существует между разрядами, коренной народ русский составляющими, и... малые оттенки замеченные должны быть слиты в одну общую форму. А посему и постановляется правилом, чтобы *всех жителей*, населяющих губернии Витебскую, Могилевскую, Черниговскую, Полтавскую, Курскую, Харьковскую, Киевскую, Подольскую и Волынскую, *истинными россиянами* почитать и от сих последних *никакими особыми названиями не отделять*» [13, с. 139] (курсив везде мой. – В.П.). Немаловажно и то, что руководитель Южного общества разделял позицию целесообразности обрусения некоренных народов России, а также постепенного введения, а при необходимости и насаждения, в их языковую культуру русского языка.

Один из параграфов второй редакции «Русской Правды» имеет название «Все племена должны слиты быть в один народ». Такая формулировка – закономерное следствие мировоззренческих установок автора работы относительно национальной политики в российском государстве после декабристского переворота. Пестель утверждал: «При всех мероприятиях временного верховного правления в отношении к различным народам и племенам, Россию населяющим, беспрестанно должно непремennую цель иметь в виду, чтобы составить из них всех только *один народ* и все различные оттенки в одну общую массу слить так, чтобы обитатели целого пространства российского государства *все были Русские*» [13, с. 149]; «...всех нынешних российских подданных... надлежит... переименовать в российские граждане» [12, с. 181]. Для достижения этой цели Пестель предлагал использовать конкретные пути, не отличающиеся демократизмом: 1) сделать так, чтобы на территории всего российского государства господствовал один только русский язык – это, по его мнению, всячески будет способствовать «однородности» образа мыслей людей; 2) не допускать (запретить) использование существующих названий этносов и этнических групп – иными словами, сделать так, чтобы «все сии различные имена были *уничтожены* (курсив мой. – В.П.) и везде в *общее название* русских во едино слиты» [13, с. 149]; 3) использовать на территории всей страны одинаковые законы и «образ управления»: вследствие этого «вся Россия на целом своем пространстве» будет иметь «вид единородства, единообразия и единомыслия» [13, с. 149].

В программном документе Южного общества, хоть и немного, уделяется внимание вопросам образования и воспитания. Последовательно проводится мысль о том, что именно воспитание является тем фактором, который наиболее влияет на благоденствие государств и народов. По

мнению Пестеля, государство должно так организовывать работу учебных заведений, чтобы в них можно было получить не только приличное образование, но и надлежащее воспитание. Особо автора интересовал нравственный облик людей. Правда, здесь он не был оригинален. Как и в других сферах общественной жизни, ставку он делал прежде всего на государство, религию и церковь. Он справедливо подчеркивал, что политика не должна противоречить морали. По мнению декабриста, «нравы народные... зависят от веры и правительства. Законы веры христианской везде требуют одинаковых правил нравственности, и правительство одинаковостью законов политических, с верою согласных, будет вере способствовать, сие святое единообразие в правилах нравственных повсюду ввести к общему всех благоденствию» [13, с. 138]. «Распространение и усиление веры в истинно христианском духе наиболее может способствовать к смягчению суровых нравов и введению просвещения и образованности» [13, с. 146]. Согласно Пестелю, законы, принимаемые в государстве, всегда определенным образом влияют на воспитательный процесс («воспитывают народы»). Писал декабрист и о важности патриотического воспитания подрастающего поколения.

* * *

Таковы основные положения социально-философского характера двух важных документов декабристского движения. Можно с ними соглашаться или же их критиковать, но и спустя почти две сотни лет после поражения декабристов «Конституция» Н. Муравьева и «Русская Правда» П. Пестеля не могут не вызывать интерес у исследователей, а их авторы – уважение за свое стремление изменить мир к лучшему.

Литература

Исследования

1. *Болебрux А.* Декабристи в суспільній думці Російської імперії ХІХ ст. // *Декабристи в Україні: дослідження й матеріали.* Т. 4 / Наук. ред. Г.Д. Казьмирчук. К.: Ін-т іст. України НАН України; Київ. нац. унів-т імені Тараса Шевченка, 2005. С. 20–27.
2. *Дружинин Н.М.* Декабрист Никита Муравьев // *Дружинин Н.М. Избранные труды.* Т. 1: Революционное движение в России в ХІХ ст. М.: Наука, 1985. С. 5–304.
3. *Казьмирчук М. П.І.* Пестель: погляд соратників з Південного товариства // *Декабристи в Україні: дослідження й матеріали.* Т. 3 / Наук. ред. Г.Д. Казьмирчук. К.: Ін-т іст. України НАН України; Київ. нац. унів-т імені Тараса Шевченка, 2003. С. 43–60.
4. *Киянская О.И.* Декабристы. М.: Молодая гвардия, 2017.
5. *Крутов В.В., Швецова-Крутова Л.В.* Белые пятна красного цвета. Декабристы. В 2 кн. Кн. 1: Новости прошлого. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2001.
6. *Федоров В.А.* Декабристы и их время. М.: МГУ, 1992.
7. *Цетлин М.* Декабристы. Судьба одного поколения. Париж: Современные записки, 1933.

Источники

8. Конституция Никиты Муравьева (из бумаг И.И. Пущина) // Дружинин Н.М. Избранные труды. Т. 1: Революционное движение в России в XIX ст. М.: Наука, 1985. С. 268–288.
9. Конституция Никиты Муравьева, написанная его рукою в каземате крепости и представленная при ответах // Дружинин Н.М. Избранные труды. Т. 1: Революционное движение в России в XIX ст. М.: Наука, 1985. С. 295–304.
10. Конституция Н. Муравьева (Текст, найденный в бумагах кн. С.П. Трубецкого) // Дружинин Н.М. Избранные труды. Т. 1: Революционное движение в России в XIX ст. М.: Наука, 1985. С. 253–267.
11. *Муравьев Н.М.* Любопытный разговор // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. В 3 т. Т. 1. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1951. С. 330–332.
12. *Пестель П.И.* Русская Правда. I редакция // Восстание декабристов. Документы. Т. 7: «Русская Правда» П.И. Пестеля и сочинения, ей предшествующие. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1958. С. 169–212.
13. *Пестель П.И.* Русская Правда. II редакция // Восстание декабристов. Документы. Т. 7: «Русская Правда» П.И. Пестеля и сочинения, ей предшествующие. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1958. С. 110–168.

Pavlov, Valery L. *Socio-philosophical ideas in the policy documents of Northern and Southern Societies of the Decembrists*

References

1. Bolebrukh, A. (2005), Dekabrysty v suspil'nyy dumtsi Rosiyskoyi imperiyi XIX st. [Decembrists in the public opinion of the Russian Empire of the 19th century], in: Kazmirchuk, G.D. (ed.), *Dekabrysty v Ukrayini: doslidzhennya j materialy* [Decembrists in Ukraine: research and documents], vol. 4, Ukrainian NAS Institute of History of Ukraine, Taras Shevchenko National University of Kiev, Kiev, pp. 20–27.
2. Druzhynin, N.M. (1985), Dekabrist Nikita Muravyov [Decembrist Nikita Muravyov], in: Druzhynin, N.M., *Izbrannyye trudy. T. 1: Revolyutsionnoe dvizhenie v Rossii v XIX st.* [Selected works. Vol. 1: The revolutionary movement in Russia in the 19th century], Nauka, Moscow, pp. 5–304.
3. Kazmirchuk, M. (2003), P.I. Pestel': poglyad soratnykiv z Pivdenного tovarystva [P.I. Pestel: the view of colleagues from the Southern Society], in: Kazmirchuk, G.D. (ed.), *Dekabrysti v Ukrayini: doslidzhennya j materialy* [Decembrists in Ukraine: research and documents], vol. 4, Ukrainian NAS Institute of History of Ukraine, Taras Shevchenko National University of Kiev, Kiev, pp. 43–60.
4. Kiyanskaya, O.I. (2017), *Dekabristy* [Decembrists], Molodaya gvardiya, Moscow.
5. Krutov, V.V., and Shvetsova-Krutova, L.V. (2001), *Belye pyatna krasnogo tsveta. Dekabristy. V 2 kn. Kn. 1: Novosti proshlogo* [White spots of red colour. Decembrists. In 2 books. Book 1: News of the past], TERRA–Knizhnyy klub, Moscow.
6. Fedorov, V.A. (1992), *Dekabristy i ikh vremya* [Decembrists and their epoch], MSU, Moscow.
7. Tsetlin, M. (1933), *Dekabristy. Sud'ba odnogo pokoleniya* [Decembrists. The fate of one generation], Sovremennyye zapiski, Paris.



МИФ ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЙ И ОТРИЦАТЕЛЬНЫЙ: СВЕРХЧЕЛОВЕК VS. БОГОЧЕЛОВЕК

Марина Савельева

Идея сверхчеловека Ницше была мифологическим отражением кризиса просвещенческого представления о человеке как субъекте самосовершенствования посредством разума, она выражала невозможность альтернативного, положительного основания философской антропологии. Критерием несовершенства человека Ницше считал биологическую смертность. «Сверхчеловек» как субъект бессмертия – это не «новый» и не «более совершенный» человек, а дискредитация традиционной метафизической концепции человека. Мифологический характер этой идеи подчеркивается наличием парадокса: чтобы освободить место сверхчеловеку, человеку нужно вернуться в прошлое, возродить условия доисторического мифа; но возвращение в прошлое – это возвращение во времена героев с целью обретения утраченных жизненных сил; в этом случае сверхчеловек оказывается ненужным. Рассматривается учение о Богочеловечестве В.С. Соловьева как реакция на философию Ницше. Идея Богочеловечества – это положительный миф, противостоящий мифу отрицательному. Богочеловечество тоже не предполагает «нового» или «более совершенного» человека, а представляет собой способ преодоления индивидуального существования человека посредством воссоединения людей в Боге как субстанциально бытийствующем Абсолюте. Для этого необходимы вселенская церковь как институт человекобожества и положительная религия как духовное основание воссоединения Богочеловечества и человекобожества. Положительную религию Соловьев определял как действительное и окончательное знание о Боге как Абсолютном Логосе, достигнутое с помощью веры.

Ключевые слова: человек, личность, сверхчеловек, Богочеловек, Богочеловечество, миф, нигилизм, субстанция, Абсолют.

Центр гуманитарного образования
Национальной академии наук Украины

The author claims that Nietzsche's idea of superman was a mythological reflection of the crisis of the Enlightenment concept of man as a subject of self-improvement through reason; therefore, this idea expressed the impossibility of an alternative, positive foundation of philosophical anthropology. Nietzsche seems to have considered biological mortality to be the criterion of human imperfection. The concept of "superman" regarded as a subject of immortality does not imply a "new" or "more perfect" person, it was introduced by Nietzsche with the aim of discrediting the traditional metaphysical understanding of man. According to the author, the mythological character of the idea of superman is emphasized by the following paradox: in order to become a superman, one needs to return to the past and revive the conditions of the prehistoric myth; but the return to the past is coming back to the times of heroes in order to regain lost vitality; in this case the superman is not necessary. Among the various reactions to Nietzsche's idea of superman, the most interesting is called the teaching of God-humanity proposed by Vladimir Solovyov. The Russian philosopher, in fact, created a positive myth to oppose the negative myth. His doctrine of God-humanity does not imply a "new" or "more perfect" man either, it was believed to be a way of overcoming the individual existence of man through the reunion of people in God as the substantially existing Absolute. In Solovyov's view, this requires a universal church as an institution of humanity-god and a positive religion as a spiritual basis for the reunification of God-humanity and humanity-god. Solovyov described the positive religion as the actual and ultimate knowledge of God as the Absolute Logos, achieved with the help of faith.

Keywords: man, personality, superman, God-man, God-humanity, myth, nihilism, substance, Absolute.

Первое дело разумной критики относительно какого-нибудь заблуждения – найти ту истину, которую оно держится и которую оно извращает.

В.С. Соловьев

Ф. Ницше:

миф как основание отрицания субстанциальности человека

Как известно, одна из первостепенных мировоззренческих задач, которые ставил перед собой Ф. Ницше, – реанимация классического античного мифа в противовес столетиями господствующим в Европе рациональным формам мироотношения, сдерживающим «жизненные силы» человека. Однако миф – это не просто внерациональный мировоззренческий опыт, отступающий под натиском становления рациональных форм – науки, философии, политики, права, морали. Прежде всего, это явление *парадокса*, при котором происходит взаимная и произвольная подмена рациональных смысловых связей без непосредственного участия логики. Именно поэтому, провозгласив необходимость возродить традиционный исторический, догомеровский миф с целью уйти от противоречий современности, Ницше в действительности не осознавал, что стал игрушкой и жертвой этого мифа и одновременно собственных мыслей о нем (ибо одно и то же – мысль и то, о чем она), говоря на самом деле не о том, о чем намеревался. Стремление возродить предвечное имело под собой также и скрытую цель и обернулось на деле созданием нового и неожиданного, поглотившего своего создателя, не распознавшего собственное творение.

Основной порочной характеристикой рациональности на любом историческом этапе является, по мнению Ницше, *чувство меры*. Он считал его пагубной чертой, которая, «став свойством характера, делает человека умеренным в действиях... она ослабляет напористую алчность, притягивает к себе большое количество наличной энергии, позволяя решать умственные задачи, и вскрывает недостаточную пользу или бесполезность и опасность всех внезапных перемен» [15, с. 275]. Мир, тысячелетиями управляемый светлым разумом Аполлона, – это мир, «построенный на иллюзии и самоограничении и искусственно огражденный плотинами» [13, с. 37], – его необходимо было взломать, чтобы открылась «истина *чрезмерности*» [13, с. 37]. Предметным же основанием этого чувства изначально был страх перед смертью как субстанциальным воплощением этой меры и понимание непреодолимости индивидуальной конечности, невозможности достигнуть безмерности индивидуального жизненного опыта, сделать его бессмертным. Последнее слово в рациональном (оптимистическом) обосновании смертности человечества как принципа осуществления исторического процесса пытались сказать представители гегельянства, марксизма, позитивизма – следовательно, на них прежде всего направлялась критика Ницше. Однако она могла быть по-настоящему результативной при условии восстановления авторитета традиционного античного мифа с его *чувством безмерного*, мотивами бессмертия богов и презрения к смерти у смертных. «*Мера чужда*

нам, сознаемся в этом, – утверждал Ницше, – нас щекочет именно бесконечное, безмерное. Подобно всаднику, мчащемуся на фыркающем коне, мы бросаем поводья перед бесконечным, мы, современные люди, мы, полуварвары, – и там лишь находим наше блаженство, где нам грозит и наибольшая опасность» [14, с. 345].

Эти эмоциональные размышления претендовали на то, чтобы стать основанием обновления традиционного мировоззрения в новых условиях. Но результат с неизбежностью был противоположным: отказывая человеку в его рациональной функции «быть мерой всего», философ не осознавал, что отказывает ему не только в существовании, но и в его *мире* и даже в *основании* этого мира, коим выступал доисторический *миф* как вещная реальность безмерного. Сознательно призывая к восстановлению мифа как вневременного, доисторического единства основания отношения к миру, Ницше не осознавал, что субстанциальное, переставшее быть таковым, восстановить невозможно. Поэтому замысел оборачивался невольным лишением восстановленного мифа положительной субстанциальности, что приводило к его негативному толкованию. Новый миф никоим образом не мог стать возрождением старого; по сути, не рациональность, а именно миф стал подлинным объектом абсолютного отрицания – объектом не только абстрактно логическим, но и переживаемым в непосредственном жизненном процессе. В противовес классическому, положительному мифу Ницше утверждал *миф отрицательный, нигилистический* – миф не просто как форму отрицания конкретных отношений, а как отрицание основания установления отношений как таковых. Иными словами, Ницше не только осознанно формировал новый миф, в котором отрицалось предыдущее историческое движение, но и одновременно неосознанно отрицал доисторический миф, из глубин которого это движение началось.

Традиционный доисторический миф зиждился на принципе утверждения положительного, то есть безусловного субстанциального единства мира, человека и мышления. *Положительность* означала, что все составляющие этого триединства обладали смыслами, проявляющимися в виде конкретных характеристик, свойств и функций, были наполнены содержанием, имели вещный статус даже при отсутствии вещественности и потому тождественны между собой. Было не только бытие, но и небытие как другое бытие; и мысль была не только тем, о чем она, но и тем, о чем она не могла быть. *Субстанциальность* означала формальную замкнутость и автономную сущностную самодостаточность: выйти за пределы такого триединого мира было невозможно, как невозможно было извне войти и стать его частью; и даже помыслить о таком было невозможно без впадения в противоречие. Триединый мир был полон и завершен, а бесконечная подмена смыслов внутри него как единственное проявление движения уравнивала и компенсировала субстанциальную оконечность. Иными словами, конечное и бесконечное были одним и тем же в своей постоянной чередности взаимных переходов.

На этом положительном основании формировался в дальнейшем весь исторический рационализм, итог которому подвел Гегель, назвав философское мышление способом примирения с действительностью [10,

с. 16]¹ в акте осознания тождества мышления и бытия. Поэтому, когда у Ницше по поводу нецелесообразности положительного определения сущности человека вырывалось раздраженно-презрительное: «В различные времена все было иначе; и потому совершенно не важно, каков ты сам» [12, с. 139], – здесь не стоит усматривать никакой иной причины, кроме логической невозможности положительного продолжения мысли Гегеля. И потому иным основанием стал фактор индивидуального мышления Ницше как новый миф или как чистая случайность.

Ницше, пожалуй, единственный, кто поставил цель преодолеть этот положительный принцип отношения ко всему, поскольку, по его мнению, именно он стал причиной исторического вытеснения мифа рациональностью, в результате чего человечество на протяжении тысячелетий загоняет себя в тупик социальных компромиссов вместо того чтобы «просто жить». И для начала он отказал мифу в его историческом смысле, в частности, отказался от положительной трактовки смерти как «изнанки жизни» и перехода в другой мир, решившись утверждать, что *индивидуальная смертность человека является основанием его сущности*. Это и стало отправной точкой и смыслом формирования идеи сверхчеловека – не новой личности как бесконечной перспективы развития и совершенствования человека как человека, как это может показаться на первый взгляд. *Сверхчеловек, Übermensch – это единство состояния и следствия осознания человеком необходимости (и, значит, возможности) сведения своих сущности и существования к нулю*. Это не «лучший», «новый» или «совершенный» человек в положительном смысле², потому что Ницше вовсе не считал, что человеку способен совершенствоваться. Его это в принципе не интересовало, поскольку он считал, что усилия своего совершенствования человек затрачивает для достижения никчемных целей. Ведь смысл совершенства всегда усматривали в том, чтобы устранить различие между настоящим и будущим, сущим и должным, стать раз и навсегда полнотой и завершенностью, обходиться без дополнительных условий и причин, пребывать на собственном основании и быть причиной самому себе³. Но философ не видел реальных путей к такому становлению в условиях стремительно растущего расслоения общества и нарастания социальных противоречий, поэтому просто отрицал

¹ Уточню: *последним* способом, когда обобщенное восприятие действительно не позволяет рассудку критиковать ее как таковую, а разум сам по себе свободен от критики, ибо в состоянии увидеть относительность ее противоречий.

² И все-таки большинство исследователей творчества Ницше соблазнились положительной трактовкой этой идеи [1–4]. Даже Хайдеггер вообразил, что это не более чем проект новой метафизики, и что «под “сверхчеловеком” Ницше подразумевает не какое-то чудесное сказочное существо, но человека, который превосходит прежнего» [9, с. 209].

³ Это означает, что сверхчеловек также не может быть равен постчеловеку или трансчеловеку конца XX – начала XXI веков: последние есть продукт автоэволюции (К.Э. Циолковский) на основании синтеза природно-телесного и высоких технологий, опять же, с целью усовершенствования предметных характеристик человека, при этом не лишая его извечной сущности.

необходимость совершенствования как такового. По его мнению, чем активнее человек ищет пути к совершенству, тем мизернее результаты его *жизненных* способностей. Поэтому, независимо от характера деятельности, человек достоин отрицания как не умеющий правильно использовать жизненные способности.

Отсюда следует, что приходящий на смену человеку сверхчеловек не может быть реальной и абсолютной личностью, даже если наделен абсолютно негативными характеристиками¹. Он не приходит на смену Христу как абсолютной личности, он не Богочеловек, чтобы отдавать себя ради других. Смысл его пришествия – отобрать все ради себя, однако он также и не антихрист как абсолютный индивид, ибо антихрист не может без Бога и людей – первый необходим ему как *абсолютное средство* удержания власти над вторыми. Поэтому антихрист не вселяет иллюзию нового бога или полного отсутствия бога, сохраняя человеку подобие жизни и надежды. Но Ницше атеист, и потому его учение о сверхчеловеке не провозвещало об антихристе. Миссией его было антихристианство как протест против напрасной жертвы одного за чужие грехи и богоборчество как протест против того, кто попустительствует этой жертве. Напрасность жертвы в том, что никакого греха недостаточно, чтобы перевесить ценность жизни. Потому и нужен сверхчеловек – следствие принесения всеобщей человеческой жертвы за недостаточную греховность ради утверждения абсолютного греховного совершенства того, кто приходит вслед человеку. Сверхчеловек, таким образом, не субъект и не субстанция, но *абсолютное состояние* (живого существа?) как *отрицание всякой субстанциальности и субъектности*. В отличие от спинозовского концепта *causa sui*, сверхчеловеческая самоосновательность не порождает и не совершенствует человеческое, а преодолевает его – не милосердно сберегает в прошлом, так сказать, про запас, а *по-настоящему* сводит к нулю, к ничто². Сверхчеловек – это содержание нового мифа отрицания и форма отрицания традиционного мифа как *положительного субстанциального отношения к миру как его конструирования*. Иначе говоря, это *отрицание*, возведенное в статус *субстанциальности*, противостоящее субстанциальности утверждения. Это антимир как реальность «ничтожности небытия», к которой человек целенаправленно должен стремиться в своей сути.

¹ Именно этим грешат многие новейшие критические исследования нигилизма Ницше. Их авторы как бы останавливаются на полпути, не доводя до логического (формального) завершения критику содержательной стороны идеи сверхчеловека и дискредитации человека. В результате сверхчеловек все равно остается «частичным человеком», иллюзией, но иллюзией достаточно опасной, ибо она превращает процесс дискредитации человека в игру [2]. Лишь немногие пытались противопоставить сверхчеловека не только человеку, но и «высшему человеку» [4, с. 324, 333; 6, с. 332]

² Это означает, что Ницше не диалектик и даже не метафизик в привычном смысле; скорее, это была попытка создать новую, *отрицательную метафизику* – метафизику устойчивого развенчания и вечной переоценки ценностей.

В этом смысле, сверхчеловек – *идеал*, но идеал *отрицательный*. Что примечательно – это не альтернатива, но *абсолютная критика какой-либо положительности идеала*. Поэтому идея сверхчеловека побуждает человека двигаться в сторону «без-образия» как разоформления себя как образа Божия [11, с. 46]. Это не идеал созидания или разрушения, а разрушение способности идеализировать. Основание этому лежит, опять-таки, в контексте христианской догматики: человечество является источником страдания и греха в широком понимании – как невозможности совершить абсолютно самостоятельное действие. Основание страданию – абсолютное несовершенство и незавершенность сущности человека как следствие сущностной вторичности, тварности и зависимости его. Выступая проявлением божественного замысла, человеческое несовершенство одновременно бросает тень на высшие смыслы, нарушая своим существованием гармонию бытия. Следовательно, будучи даже божьим подобием, невозможно представлять совершенство, поскольку идеализация есть только иллюзия. Вот почему человек не должен стремиться занять место божества, а найти свое собственное, обосновав необходимость только ему предназначенной роли в бытии – роли *абсолютно смертного*. В противном случае его причастность бытию неоднозначна и является постоянным источником хаоса и смуты. Своей смертностью он должен создать условия для смерти бога, но не убивать его, чтобы самому стать богом, и не занимать его место, а своей деятельностью сделать так, чтобы Бог лишился всемогущества: увидев невозможность сотворить себе подобного, *Сам* оставил бытие. И тогда на это абсолютно пустое место явится сверхчеловек как принцип его абсолютного и совершенного иного заполнения.

Таким образом, Ницше представил критику человека «справа» – как критику основательную и всеразрушающую, не оставляющую возможности для положительной альтернативы, потому что это разрушение формы, а не только содержания. Ницше, считая необходимым сведение к ничто становления человеческой сущности, говорил не об *анти-* или *внечеловеческом* как сосуществующей противоположности, а о превосходящем и более совершенном по сравнению с человеком. О том, кто или что оставляет человека позади как одну из ступеней, выводя его за пределы времени¹. В этом смысле, негативность идеи сверхчеловека носит не содержательный, а *формальный* характер, поскольку выражает не просто негативность отношения к человеку в целом и отдельным его сущностным характеристикам, а невозможность что-либо изменять, развивать в человеческой сущности и, следовательно, невозможность выстраивать форму отношения к человеку со стороны чего бы то ни было. И прежде всего со стороны самого человека. Мышление Ницше таково, что человек им не замечается как не способный быть ни субъектом, ни объ-

¹ Некоторые исследователи отмечали влияние языковых и ментальных особенностей на понимание термина «сверхчеловек»: в русском отражена не только отчужденная констатация факта «вне-человеческого», но и качественная оценка его как «имеющего верх» над человеком, в то время как в немецком языке эта оценка не прослеживается [5, с. 65–66].

ектом и тем более не «мерой вещей» [14, с. 16]. Все его пребывание – это понимание того, что нужно уступить место, принизить себя ради истинного, сверхчеловеческого. Но поскольку Ницше размышлял не просто над будущим, а над тем, что не имеет смысловых и субстанциальных точек соприкосновения с настоящим, то мышление философа было не рациональным, а мифологическим. И в этом причина произвольности восприятия смыслов идеи сверхчеловека: пока человек существует как род или индивид, сверхчеловек – только предчувствие, состояние мысли, идея, ожидание; когда он приходит – человека уже нет в мире. В этом смысле *ничтожность* человека обнаруживает смысловую *положительность жертвы* (бытие собственного небытия) – осознание необходимости (и неизбежности) самопреодоления ради отрицательной все-чтойности сверхчеловека. По замыслу Ницше, после пришествия сверхчеловека ничтожность человека осуществится не только содержательно, но и формально – станет основанием ничтожности человечества в целом, то есть приобретет заверченный вид. Жертва не только будет принесена, но и принята и немедленно предана забвению в поисках новой жертвы.

Но если человек смертен, и в этом его главный ущерб – то сверхчеловек, по-видимому, должен быть бессмертным? Однако как это увязывается с функцией абсолютного отрицания всего? Очевидно, что бессмертие Ницше также трактовал отрицательно, хотя это особенно сложно представить, ведь и для рационального, и для иррационального мышления бессмертие имеет безусловно положительный оттенок (наиболее полно воплощенный в христианской доктрине). Но в понимании Ницше это состояние абсолютного обесценивания и безразличия в отношении к жизни и смерти. Бессмертие не есть «отсутствие смерти» в положительном смысле – как воцарение принципа предметной неуничтожимости. Бессмертие предполагает смысловое отсутствие утраты, отсутствие переживания за утрату и, наконец, отсутствие чувства времени как переживания приближающегося конца. Бессмертие может быть бесконечным или мгновенным при отсутствии чувства времени – в этом смысле, животные бессмертны. Вот потому-то обладающий бессмертием сверхчеловек как носитель абсолютного действия по своей сути не конструктивен, а деструктивен. Он ничего не бережет, ни за что не цепляется, потому что бессмертие – не пассивность блаженного пребывания в неизменности и в бесконечности времени. Пассивное блаженство – критерий вечной смерти, которая, по мнению Ницше, точнее всего характеризует рабское состояние. Основанием бессмертия является абсолютная способность повелевать, властвовать, и этот волевой порыв распространяется на все, даже на время как форму внутреннего чувства: всецело находясь в состоянии воления и веления, сверхчеловек не успевает пережить состояние приближения к смерти, и в этом смысле смерть для него форма бытия, как и жизнь.

Это означает, что сверхчеловек не подвержен *искушениям*, ибо он преодолел в себе человеческую смертную природу вместе с божественной. У него есть лишь *безмерность желаний*, свойственная мифологическому мироотношению. Поэтому логично предположить, что искушением в этом случае может быть лишь попытка уклониться от удовлетворения

желания. Сверхчеловек не может пребывать в бездействии, ибо так он растеряет власть над всем, и кто-то или что-то окажется выше него. Пока он не перестает преодолевать себя, ему никто и ничто не страшно, ибо все остальное он преодолел раньше. И бога в том числе.

Таким образом, воцарение сверхчеловеческого принципа существования жизненной силы означает действительность свободы бесконечного отказа от всего, в том числе и от жизни, и от самости. Каков будет субъект этого состояния (и субъект ли, и будет ли), неизвестно, иначе это означало бы, что он может родиться среди людей, а это противоречит идее. Человек не должен искать среди подобных себе сверхчеловека, а прилагать все усилия, чтобы создать условия для его появления – отойти в сторону, свести проявления своей сущности к минимуму. Сверхчеловечность состоит в том, что основанием любого действия является неудержимая воля, не знающая материальных и духовных преград, так же как отсутствие воли является основанием бездействия. При этом *сверхчеловек не есть воплощенная воля к смерти*, так как последняя для него лишь средство упрочения жизни¹. Сверхчеловечность – абсолютная индивидуальность и единственность, и в этом смысле асоциальность, безотносительность ко всему. Чистый волевой поток, непрерывное самореализующееся и предельно воплощающееся действие. В этом и заключается то, что может (и должно) превзойти человека. И человек, отличаясь от животного наличием мышления, может и должен *осознанно* (= *без-воль-но*, под влиянием абсолютной причины) принести себя в жертву проявлению сверхчеловеческого начала. Признать себя как род и индивид проигравшим битву со временем. И стать средством для проявления сверхчеловеческого, безмерного и бессмертного, бесконечно волевого и неудержимого.

В.С. Соловьев:

миф как основание утверждения субстанциальности человека

Сложность понимания замыслов и суждений Ф. Ницше в целом и конкретно о сверхчеловеке не в последнюю очередь обусловлена тем, что философ не только не оставил последовательного рационального представления о нем, но и намеренно облакал нигилизм суждений в рамки художественно-эстетического описания и поэтической символики [7, с. 59]. Поэтому многие мыслители, откровенно сочувствовавшие философу, восприняли поэтику его произведений как критерий формальной несостоятельности замысла, когда невозможность отыскать соответствующую рациональную аргументацию побуждает компенсировать это яркой, волнующей и привлекательной художественной формой. Они полагали,

¹ Спустя десятилетия эта установка была истолкована буквально: как воля к *чужой* смерти и как призыв сделать *чужую* смерть средством упрочения своей жизни. Однако у Ницше все гораздо сложнее: он стремился доказать (и сделать) состояние индивидуального и общественного умирания конечным содержанием жизни – видел смерть повсюду, как это видели древние греки. И на этом основании призывал почувствовать всю бессмысленность надежды на будущее, сосредоточиваясь на настоящем.

что, примененная в несоответствующих обстоятельствах, эта форма представляется содержательно бесосновательной – как чистая поэзия, которая есть предельно абстрагированное слово.

Среди многочисленных сторонников и оппонентов немецкого философа позиция В.С. Соловьева особенно выделяется тем, что, с одной стороны, он не стремился нарочито обелять идеи Ницше, видя в них несуществующее сходство с теми или иными толерантными к действительности философскими направлениями; с другой стороны, не старался очернить социальную действительность с целью доказать мрачную правоту Ницше. По мысли русского философа, идеи Ницше являются индикатором болезни времени: подобные взгляды не могли не появиться в момент дискредитации религии, когда даже научного атеизма оказывалось недостаточно для решения насущных социальных проблем. Как только философия, религия, наука, политика, мораль, искусство попадают в мировоззренческий тупик, их место сразу же занимает миф. А в момент появления философии жизни все без исключения сферы духовной деятельности общества находились в тупике.

Соловьев, безусловно, оценил нигилистический характер трактовки сверхчеловека *не как объекта* исследования в привычном смысле слова, а как натурфилософского *принципа* переоценки актуального человека. Но отнес это к недостаткам ницшеанского субъективного понимания метафизики, а не к достоинствам его переоценки существовавшей метафизики. Вот почему он полагал, что проделанные великие усилия не достигли цели, и «стремление Ницше возвыситься над Historic и стать сверхфилологом окончилось явным торжеством филологии» [19, с. 30]¹. Очевидно, что русский философ считал идею Ницше неслучайной, однако и не трактовал ее как выражение исторической необходимости, ибо миф не может быть выражением необходимости. Как философ, Соловьев верно выявил сверхзадачу Ницше – обосновать возможность постотношения к истории и человеку. Но как человек верующий, русский философ воспринял это негативно, поскольку считал религиозную идею единственно возможным основанием философской антропологии. Поэтому он не мог согласиться с Ницше и признать «сверхфилологию» как попытку *явить новый глагол, равный божественному, сверхчеловеческий язык, который должен был содержать абсолютную истину и потому стать плотью* – но не для человека, а для сверхчеловека; для человека же этот «глагол» должен был стать приговором, умертвляющим словом. В понимании Соловьева это было слово антихриста – формально отрицательная истина, не лишенная, однако, содержания. Потому, считал он, «в том-то и беда, в том-то и трагизм положения для Ницше, что преподавать ему о сверхчеловеке решительно нечего и что вся его проповедь сводится к одним словесным упражнениям, прекрасным по литературной форме, но лишенным всякого действительного содержания» [19, с. 31]. Русский философ считал, что если какой человек и готов был преодолеть сам себя в ожидании сверхчеловека, то это сам Ницше, но даже его что-то посто-

¹ Интересно, что сказал бы русский философ, доживи он до эпохи трансгуманизма...

янно удерживало от последнего аргумента, и, в конце концов, это противоречие между словом и делом свелось к прямому *духовному* саморазрушению. Ницше заплатил собственным рассудком за вызов человечеству и Богу, правда, тем самым спас свою душу [19, с. 31]. Как видно, Соловьев пренебрежительно отнесся к тому, что невозможность сказать что-либо содержательное о сверхчеловеке являлась отличительной особенностью аргументации Ницше. Тривиальность человеческих слов не могла осквернить образа сверхчеловека, и это не трагедия, а напряженное ожидание в тишине и требование молчания от других.

Таким образом, Соловьев, не погрешив против фактической стороны дела, совершенно переосмыслил изначально вложенный Ницше смысл в идею сверхчеловека. И для этого у русского философа были основания: в своем изначальном виде эта идея не имела логического продолжения. Судя по манере и контексту рассуждений, Ницше был убежден в невозможности альтернативы сверхчеловеку: будучи воплощенным отрицанием всякой положительности, сверхчеловек, тем самым, *устраняет содержательную* альтернативу и не оставляет места для реально противостоящих субъектов. А поскольку это идея мифологическая, неоднозначная, то она не оставляла возможности и для реально противостоящих идей. Поэтому все попытки положительного, оправдательного истолкования сущности сверхчеловека как трансформированного из человеческой сущности, на все лады «прочтения между строк» с целью выявления тайных смыслов и проч. были обречены: вырывая идею из контекста рассуждений философа, ее подменяли различного рода содержанием, отчего смысл характеристик кардинально менялся.

И, тем не менее, отношение к этой идее Соловьева было не просто одной из субъективных интерпретаций на основе собственных философских предпочтений с целью сделать это мировоззренчески удобоваримым. Во-первых, русский философ разделял критическое отношение Ницше к религии, полагая, что «современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» [15, с. 3]. Во-вторых, потому что немецкий философ не учел возможности альтернативы *формальной*, то есть возможности выстраивать *иное основание* для формирования иных идей и тем самым превращать идею сверхчеловека в автономную и закрытую, исключая какое-либо к ней отношение. Этот парадоксальный прием (сохранение противоречия и одновременное его преодоление) и дал возможность Соловьеву не только обосновать идею Богочеловека и Богочеловечества как авторскую и самостоятельную, но и преподнести ее как формальную альтернативу ницшеанской идее. Правда, поскольку мифологический характер идеи сверхчеловека требовал соответствующего отношения к себе, Соловьев попал в ту же ситуацию-ловушку, что и Ницше: полагая, что обосновывает иное (истинное) отношение к идее сверхчеловека с позиций христианства, русский философ в действительности сформировал *новый миф* – *миф положительный* в ответ ницшеанскому отрицательному мифу – то есть то самое *новое основание* для формирования отношений к идее будущего человека.

Таким образом, в противовес сверхчеловеку как принципу нивелирования субстанциальности человеческой сущности *Богочеловек должен быть абсолютизированным воплощением субстанциальности человеческой сущности*. Это означает, что в идее Богочеловека религиозный мессианизм получил свое предельное натурфилософское (мифологическое) выражение, и этим же косвенно объясняется, почему «в отличие от Запада, где главную роль в интерпретации творчества Ницше играли такие понятия как “воля к власти”, “нигилизм”, “переоценка ценностей”, в России первостепенное внимание было уделено ницшеанской идее сверхчеловека» [7, с. 59].

Итак, Соловьев верно понял, что человек не может быть *путем* к сверхчеловеку. Во-первых, потому что самоуничтожение – это невозможность осуществления какого-либо пути. Во-вторых, потому что как подобие Божье человек не может следовать путем отрицания Бога. Следовательно, сверхчеловек не имеет к человеку никакого отношения, и идея Ницше не является продуктивной. Тем не менее, формально опыт Ницше пришелся к случаю, и русский философ выдвинул альтернативную идею, согласно которой человек как человек способен на собственном основании лишь *качественно совершенствовать* свои сущностные характеристики, а как подобие Божье способен *абсолютно преобразовать* их, сохраняя в то же время и свою сущность. То есть, являть свое богоподобие не только в мыслях или по ту сторону жизни, а и в объективной реальности при жизни. Эта способность, *извечно заложенная в нем свыше*, является выражением *абсолютной положительности* – иначе его сущность не имеет смысла [16, с. 234]. В свою очередь, все, что приобретается в течение общественной и индивидуальной жизни, является отрицательным и несущественным, от чего можно без ущерба избавляться. Положительность смысла существования человека и заключается в стремлении достичь богочеловеческого бытия [16, с. 241] на собственном основании путем абсолютного преобразования как следствия непосредственного постижения религиозного основания и ухода в него.

Нетрудно догадаться, что Соловьев так же, как и Ницше, утверждал Богочеловека не как абсолютную положительную индивидуальную *личность* – это место в истории было уже, так сказать, занято. Только Христос является таким непосредственно воплощенным и реальным, телесно осязаемым Богочеловеком, бытийствующим в тождестве божественного и человеческого оснований. Чем и объясняется Его единственность. Все иные попытки *физически повторить* этот путь невозможны, они могут осуществляться лишь как воплощения принципа доведения абсолютной положительности существования до уровня положительности бытия, субстанциальности. Иначе говоря, как метафизический опыт, когда мысль становится формой, направляющей материальное существование. *Богочеловек после и помимо Христа – не конкретная личность, а принцип бесконечного положительного утверждения абсолютного в человеке, человеческого как перспективного, трансцендирующего, богоподобного, бесконечно приближающего к Христу и Абсолюту мыслями и действиями.*

И здесь Соловьев не только содержательно, но и *формально, не искажая*, смог преодолеть нигилизм Ницше в своеобразном *религиозно-метафизическом позитивизме* – показать внутреннюю противоречивость идеи сверхчеловека и возможность понимать ее иначе в зависимости от поставленной цели.

Так же как когда-то Г. Гегель обратил кантовскую противоречивость познания из слабости в преимущество, Соловьев обратил способность человека относиться к себе самокритично в один из критериев истинности его бытия и *жизненную* необходимость трансцендировать, то есть «хотеть *быть больше и лучше, чем он есть* в действительности. Если он *взаправду* этого *хочет*, то и *может*, а если может, то и *должен*... Да, это есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает, но человек хотя и есть также произведение уже существующей, данной действительности, но вместе с тем эта его действительность есть, так или иначе, в той или другой мере, то, что *он сам делает* – делает более заметно и очевидно в качестве существа *собирательного*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа *личного*» [18, с. 349]. Русский философ трактовал «преодоление самого себя» как такое постоянное отношение человека к миру, когда индивид уступает место человеку, как называл его Соловьев, *собирательному*, который, обобществляя свою деятельность, трансцендирует индивидуальность в личность и тем самым «делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее время выдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности – мечтою, субъективным идеалом, утопией» [17, с. 269].

Стало быть, Соловьев представлял себе обобществление индивидуального человека не на рационально осмысливаемом основании, как это делал, скажем, К. Маркс. Следовательно, собирательный человек формировался в мифологическом пространстве, в контексте положительного отношения к миру вопреки всему, смыслом чего всегда является возможность решения необходимых задач, которые индивиду решить не под силу. Именно так и следует понимать заложенный Соловьевым смысл в представление о бесконечном совершенствовании вечной и постоянной человеческой формы, которая «способна по своему первообразу, или типу, вместить и связать в себе все, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться, – способна быть формой совершенного всеединства, или божества» [17, с. 270].

Однако понятие «собирательности» лишь на первый взгляд полностью повторяет смысл православной «соборности». В действительности же манера аргументации Соловьева ближе по смыслу рассуждениям Ницше. Последний подхватил свойственные западноевропейской философской и богословской мысли мотивы самоотрицания и самоуничижения и абсолютизировал их, не оставив человеку надежды на возвращение в лоно Божье, а значит, и в социум. Соловьев попытался использовать эти мотивы в положительном смысле – как символы пути «блудного сына» и возвращения не вечного, а единократного и окончательного: «Путь к спасению, к осуществлению истинного равенства, истинной сво-

боды и братства лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны *стоять на своем*, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведенное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом» [21, с.13]. Таким образом, если Ницше ратовал за самоотрицание человека как логическое завершение его ничтожного земного пути, то Соловьев полагал такое невозможным, ибо «из ничего и выйдет ничего». Самоотрицание возможно, но совершенно в ином смысле и с иной целью: человек собирательный совершит его не как пустое отрицание собственной жизни и принципа человеческой жизни вообще, и даже не как жертву, потому что ею не нужно будет никого выкупать, а как осознанный *дар во имя человечества*. По-другому просто не сможет – такова его сущность: ему надлежит идти тем же путем, каким шел Христос как Богочеловек-индивид, с ой лишь разницей, что его жертва будет принесена во имя себя же, и потому не будет столь тяжкой.

Как абсолютный носитель божественного откровения Богочеловек «представляет двойственное сознание: сознание границ природного существования и сознание своей божественной сущности и силы» [21, с. 169]. И потому он не только не уберезен априори от соблазна искушений, но претерпевает их сильнее и чаще, чем просто человек. Ему слишком много дано, и он слишком исключителен, чтобы безусловно быть святым и не преодолевать в себе природное. По мнению Соловьева, Богочеловека от человека отличает самое сильное из искушений – *искушение благом*: «Искушение сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством для его достижения...»; «искушение – сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности, подпасть греху ума – гордости»; «самое сильное искушение. Рабство плоти и гордость ума устранены: человеческая воля находится на высокой нравственной степени, сознает себя выше всей остальной твари; во имя этой своей нравственной высоты человек может хотеть владычества над миром, чтобы вести мир к совершенству; но мир во зле лежит и добровольно не покорится нравственному превосходству, – итак, нужно принудить его к покорности, нужно употребить свою божественную силу как насилие для подчинения мира. Но такое употребление насилия, то есть зла для целей блага, было бы признанием, что благо само по себе не имеет силы, что зло сильнее его, – это было бы *поклонением* тому началу зла, которое владычествует над миром» [21, с. 169–170]. Это искушение самое сильное и порочное – «злоупотребление этою истиною как такою во имя самой этой истины, зло во имя добра, – грех

духа; зло нравственное по преимуществу» [21, с. 173]¹. И чтобы Богочеловек укрепился в себе, Соловьев полагал необходимость человеко-божеского института – *Вселенской церкви*, нового, соответствующего ему социального пространства. Это обратная сторона Богочеловека как индивидуального воплощения Божественного откровения. Вселенская церковь превращает индивидуальность Богочеловека в универсальность, становится пространством их единения в Богочеловечестве [21, с. 180].

Как видно, различие суждений Ницше и Соловьева зависят от изначально поставленной цели, которая, в свою очередь, основывается на приоритете тех или иных ценностей. Для первого цель – стряхнуть путы условностей цивилизации, прежде всего условностей религиозных, и высвободить первозданность и непосредственность сил «природы» как (*само*)цели, сделав ее субъектом. Для второго цель – в том, чтобы отринуть дикость природы как косности и «зверства» даже в качестве средства, и вернуть утраченную божественную гармоничность человеческой сущности. Согласно логике Ницше, если принимать человека безо всяких оговорок, он весь, целиком является одной сплошной оговоркой, пояснением самому себе, постоянно умножая отношения и пребывая в их контексте. О человеке нельзя сказать, что он пребывает сам по себе, что он субстанциален, потому что, являясь, он всегда иной и в своей относительности и временности не равен ничему в каждый отдельный момент. Однако по мысли Соловьева, это не основание для человека отрицать собственную сущность. *Отрицательная безусловность* отношения как способность и постоянная потребность «переступать за всякое конечное, ограниченное содержание... не останавливаться на нем, не удовлетворяться им, а требовать большего» [21, с. 19], – не преимущество, к которому надо стремиться, как полагал Ницше, а ущербность. Потому что в этом теряется двойственность сущности человека, позволяющая ему свободно делать выбор между временной действительностью и вечной божественной идейностью. И нет такого основания, которое могло бы ограничить этот деструктивный процесс: избавившись от божественной идеи и приблизившись вплотную к природе, человеческая воля не остановится, не замрет перед ней в почтении, как думал Ницше, а двинется дальше крушить. Потому что нет Бога ни в чем. Поэтому Соловьев был убежден, что это «ненормальное отношение ко всему, это исключительное самоутверждение или эгоизм, всесильный в практической жизни, хотя бы и отвер-

¹ Примечательно, что позиция Соловьева зеркально противоположна позиции Ницше: тот полагал, что главная отличительная характеристика сверхчеловека – гордость, для русского же философа «гордость потому есть коренное зло, или главный из смертных грехов, по богословской терминологии, что это есть такое состояние души, которое делает всякое совершенствование или возвышение невозможным, потому что гордость ведь в том и заключается, чтобы считать себя ни в чем не нуждающимся, чем исключается всякая мысль о совершенствовании и подъеме. Смирение потому и есть основная для человека добродетель, что признание своей недостаточности прямо обуславливает потребность и усилие совершенствования. Другими словами, гордость для человека есть первое условие, чтобы никогда не сделаться сверхчеловеком» [18, с. 363].

гаемый в теории, это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других – и является коренным *злом* нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое... то, следовательно, зло есть общее свойство всей природы: вся природа, будучи, с одной стороны, именно в своем идеальном содержании или объективных формах и законах, только *отражением всеединой идеи*, является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании как нечто чуждое и враждебное этой идее, как нечто недолжное или дурное...» [21, с. 131]

В.С. Соловьев:

субстанциальность человека как основание положительной религии

По своим формальным характеристикам положительный миф воспринимался не как соразмерный ницшеанскому, а как совершенно другое – как новая, *положительная религия, религия Вселенской церкви*, преодолевающая ограничения существующих религий и доказывающая одновременно несостоятельность и историческую необходимость идеи Ницше. Соловьев старался обосновать положительную сущность религии как то, что позволяет религии всегда быть собой и самой по себе, вне зависимости от исторических обстоятельств и в этом смысле быть основанием постоянства сущности человека. Целью религии, по его мнению, является «*воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом*» (выделено мной. – М.С.) [21, с. 12], что никак не зависит от уровня и направления исторического развития. Именно извечное представление о религии как *отношении*, по убеждению Соловьева, рационализировало ее и делало уязвимой для критики и атеизма. Потому что на самом деле религия, выступая *абсолютным основанием* для установления отношений между миром и человеком, сама таким отношением не является.

Представление о религии как положительном основании приводило к выводу о ее *субстанциальности*, то есть самозащищенности и неустранимости. В результате Соловьев неосознанно *мифологизировал* религиозную идею, трансформируя ее из отношения к Богу и миру (из процессуальности и изменчивости в зависимости от состояния мышления) в вечную и неизменную безотносительность, то есть абсолютную предметность, догматическую сверхреальность. Если следовать его логике, *религиозное сознание является способом субстанциализации мышления, подчинением* его высшему абсолютному закону, а не способом реализации человеком отношения к внешнему миру как вторичному по отношению трансцендирующего абсолюта: религия «состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к *безусловному центральному началу*, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою» (выделено мной. – М.С.) [21, с. 13]. В этом смысле, человек оказывается не субъектом религиозного мышления и тем более не его основанием, а

лишь *приобщенным* к нему как самостоятельному началу, абсолютному Субъекту-Субстанции. Соловьев в духе натурфилософии Шеллинга полагал, что божественное начало является действительным *предметом* религиозного сознания только потому, что *воздействует* на это сознание и открывает в нем свое *содержание*. И потому «религиозное развитие есть процесс *положительный* и *объективный*, это есть *реальное* взаимодействие Бога и человека – процесс богочеловеческий» (выделено мной. – М.С.) [21, с. 36].

Согласно логике Соловьева, трансформировать отрицательную безусловность отношения в положительную человек может лишь настоящей верой в Бога – той, что, являясь чувством, одновременно есть и мысль, и действие. Человеку недостаточно воспринимать себя через действительное *проявление* в другом и трансформируясь в другого; как подобие Божье он является носителем *идеи всеединства* и должен стать ее *осознающим* субъектом, *воссоединяясь* как он есть со Всевышним в активном, но опосредованном *соучастии* в Его бытии. Иными словами, переживать себя не в нескончаемой цепи утрат, а как *не-утраченность*, как непротиворечивое восстановление своей первоначальности, вечности и неизменности. Если у Ницше это представлялось как потеря предметности и потому никак не описывалось, то Соловьев стремился аргументировать, как это может произойти предметно. Прежде всего, он ставил вопрос возможности и необходимости изменения Закона, Завета между человеком и Богом – Завета всеобщего воссоединения людей нового основания, преодолевающего их внутреннее самоопределение по отношению к Абсолюту. Ведь до сих пор Завет понимали лишь как основание для установления отношений с Богом, что означало неминуемое их разграничение и противопоставление. А нужно, «чтобы божественное начало действительно одолело злую волю и жизнь человека... чтобы оно само явилось для души как живая личная сила, могущая проникнуть в душу и овладеть ею... чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая, а *перерождая* ее. И так как душа в природном человечестве является актуально лишь в множественности индивидуальных душ, то и действительное соединение божественного начала с душой необходимо имеет индивидуальную личную форму, то есть божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек» [21, с. 159]. Это возможно лишь при условии, если божественное понимается не просто как умопостигаемая идея, а как *абсолютное субстанциальное начало*; только так субстанциальность человеческой сущности может с ней воссоединиться¹.

Соловьев был убежден, что *настоящая вера в Бога* дает возможность переживать не только сверхреальность как содержательную сторону бесконечности бытия, но и *знания о Боге как познаваемом* – как Абсолютном Логосе, субстанциальном средоточии абсолютной истины, и человеку как носителе этого Логоса; тем самым, *вера* дает *знание* о дей-

¹ Это же утверждение находим у Е. Трубецкого: «Для Соловьева в последний период его творчества Бог является единственной субстанцией в подлинном значении этого слова» [8, с. 247].

ствительной форме бесконечного бытия и именно поэтому выступает основанием всеединства. Смыслом и критерием адекватности этого знания Абсолюта есть, по мнению Соловьева, знание о сущности смерти – истинное знание, позволяющее присвоить смерть, устранить ее как вечную проблему. В этой связи русский философ вновь обращался к опыту Ницше, который он считал неудачным, ибо тот не понял, в чем состоит истинный смысл преодоления смерти в акте ее понимания. Несмотря на то, что Соловьев оперировал здесь термином «сверхчеловек», по смыслу ясно, что речь идет о Богочеловеке: «Животное не борется (сознательно) со смертью и, следовательно, не может быть ею побеждаемо, и потому его смертность ему не в укор и не в характеристику; человек же есть прежде всего и в особенности “смертный” – в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, “сверхчеловек” должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* – освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый – не один, с ним Бог, который им владеет» [17, с. 272].

По логике Соловьева, взаимное противопоставление и отчуждение индивидов, индивидуалистический характер самопознания – все это проявления отрицательного основания человеческого существования, коим является *смертность* человеческого существа. Философ полагал, что отрицательность является критерием ложности основания, поскольку в действительности оно должно подтверждать субстанциальность абсолютного замысла, следовать ему, а не опровергать его. *Смертность человека ложна*, если абсолютизируется как биологический процесс; в этом смысле она утягивает его в звериное, природное состояние. Положительная религия является следствием смены оснований и установлением биологических границ смерти, сведением ее к бесконечному минимуму относительности. Смерть может быть по-настоящему человеческой, если в ней заложена способность самопреодоления, и не только родового, а и трансцендентального. Это представлено исторически лишь однажды – смертью Христа, поправшего ее Своей смертью. По сути, это единственная настоящая смерть, в том понимании, что осознание ее сущности кладет конец ложному пониманию смертности человека. Но начало его бессмертия в состоянии бытийного всеединства произойдет лишь вследствие реального и всеобщего *переживания* факта смерти Христа, которое даст человеческому мышлению *апостольское* понимание того, что Бог дает бессмертие, находящее человеку его истинное место и истинный смысл в бытии. В этом смысл идеи положительной религии: действительная возможность устранения основания внутренней дискретности сознания как человеческого способа существования и отношения ко всему.

Дискурсивное пространство о Богочеловеке и Богочеловечестве, чтобы не быть утопией, могло разворачиваться только как пространство *натурфилософское*, где основание, терминология и логика были наполнены конкретным и положительным содержанием. Что, в свою очередь, привело к неоднозначности избираемой методологии мышления. В плане

метода Соловьев тяготел к Шеллингу, а в плане системы старался придерживаться платоновского принципа взаимоотношения материального и духовного, поскольку это был исторически первый опыт системности мышления об абсолюте: «В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Будучи реально только одним из множества существ в природе, человек, в сознании своем имея способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл (λόγος) всего существующего, является в идее как *все* и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного. Воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, – устройтелем и организатором вселенной» [21, с. 149–150]. Налицо диаметрально противоположность изначально поставленных целей: Платон обосновывал непостижимость и недостижимость абсолютной истины как основания невозможности что-либо изменить в этом мире; Соловьев же говорил о неизбежности личного воплощения истины как условия ее постижения и основания и воцарения богочеловечества. Поэтому русский философ неосознанно воспроизводил гораздо более древний принцип рассуждений досократиков, у которых терминология носила ярко выраженный «физический» характер и внутренне сопротивлялась рационалистической интерпретации: «Божественное начало сперва силою духовного тяготения связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума, и наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый духовный человек. И как в мире физическом появлению совершенного организма человеческого предшествовал длинный ряд несовершенных, но все же органических живых форм, так и в истории рождение совершенного духовного человека предварялось рядом неполных, но все же живых личных откровений божественного начала человеческой душе» [21, с. 159].

В трактовке Соловьева божественный абсолют выступает субстанциальным «началом» реальности и потому сообщает своим проявлениям в индивидах характер *первозлементов*, вследствие чего они способны бесконечно взаимодействовать с человеческой сущностью подобно тому, как физические или химические соединения взаимодействуют в организмах. Это означает, что истина предвечна и может быть познана в результате ее саморазвертывания как осуществления предзаданной цели. Эта установка достаточно наивна, но без нее русский философ не смог бы обосновать идею Богочеловека как конечного смысла и воплощения бытия Божия. Ведь реальное, а не только смысловое наличие в человеке всех несовершенных ступеней его становления связывает его непосредственно с началом человеческой истории и тем самым делает его потенциальным «вторым Адамом», который не вечно, а однажды и навсегда возвращает рай на землю и сам возвращается в него: «Мы знаем природу и материю, от-

деленную от Бога и извращенную в себе, но мы *верим* в ее искупление и ее соединение с божеством, ее превращение в *Богоматерию* и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного, совершенного человека, т.е. *Богочеловека* в Его свободной воле и действии. Истинный, рожденный свыше человек нравственным подвигом самоотречения проводит живую силу Божию в омертвевшее тело природы и весь мир образует во вселенское царство Божие» [20, с. 212].

Литература

Исследования

1. *Авксентьев Н.* Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше. СПб.: Типо-литография «Якорь», 1906.
2. *Аппель Ф.* Ницше против демократии. СПб.: Наука, 2016.
3. *Данто А.* Ницше как философ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
4. *Делез Ж.* Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003.
5. *Коренева М.Ю.* Д.С. Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гете. Притяжение и отталкивание) // На рубеже XIX и XX веков: Из истории международных связей русской литературы / Ред. Ю.Д. Левин. Л.: Наука, 1991. С. 44–77.
6. *Сафрански Р.* Ницше: биография его мысли. М.: Дело, 2016.
7. *Синеокая Ю.В.* Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение // Фридрих Ницше и философия в России: Сборник статей / Ред. Н.В. Мотрошилова, Ю. В. Синеокая. СПб.: РХГИ, 1999. С. 7–37.
8. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. 2. М.: Тов-во типографии А.И. Мамонтова, 1913.
9. *Хайдеггер М.* Ницше. В 2 т. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006.

Источники

10. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 7. М.-Л.: Соцэкгиз, 1934.
11. *Ницше Ф.В.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1888 годов в редакции Элизабет Ферстер-Ницше и Петера Гаста) // Ницше Ф.В. Полное собрание сочинений. В 13 т. Приложение. М.: Культурная революция, 2016.
12. *Ницше Ф.В.* Несвоевременные размышления II. О пользе и среде истории для жизни // Ницше Ф.В. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 1. Ч. 2. М.: Культурная революция, 2013. С. 83–172.
13. *Ницше Ф. В.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф.В. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 1. Ч. 1. М.: Культурная революция, 2012. С. 9–143.
14. *Ницше Ф.В.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф.В. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012.
15. *Ницше Ф.В.* Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф.В. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011.

16. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Собрание сочинений / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 9. СПб.: Книгоиздат. тов-во «Просвещение», 1913. С. 194–244.
17. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Собрание сочинений / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 9. СПб.: Книгоиздат. тов-во «Просвещение», 1913. С. 265–276.
18. Соловьев В.С. Лермонтов // Соловьев В.С. Собрание сочинений / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 9. СПб.: Книгоиздат. тов-во «Просвещение», 1913. С. 348–370.
19. Соловьев В.С. Словесность или истина? Воскресные письма // Соловьев В.С. Собрание сочинений / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 10. СПб.: Книгоиздат. тов-во «Просвещение», 1914. С. 28–32
20. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собрание сочинений / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 3. СПб.: Книгоиздат. тов-во «Просвещение», 1912. С. 186–218.
21. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 3. СПб.: Книгоиздат. тов-во «Просвещение», 1912. С. 3–185.

Savelieva, Marina Yu. *Positive and negative myths: superman vs. God-man*

References

1. Avksentyev, N. (1906), *Sverkhchelovek. Kul'turno-eticheskiy ideal Nitsshe* [Superman. Nietzsche's cultural and ethical ideal], typolithography "Yakor", St. Petersburg.
2. Appel, F. (2016), *Nitshe protiv demokratii* [Nietzsche against democracy], Nauka, St. Petersburg.
3. Danto, A. (2000), *Nitshe kak filosof* [Nietzsche as philosopher], Ideya-Press, Dom intellektualnoy knigi, Moscow.
4. Deleuze, G. (2003), *Nitshe i filosofiya* [Nietzsche and philosophy], Ad Marginem, Moscow.
5. Koreneva, M.Yu. (1991), Merezhkovskiy i nemetskaya kul'tura (Nitshe i Gyote. Prityazhenie i ottalkivanie) [Merezhkovsky and German culture (Nietzsche and Goethe. Attraction and repulsion)], in: Levin, Ju.D. (ed.), *Na rubezhe XIX i XX vekov: Iz istorii mezhdunarodnykh svyazey russkoy literatury* [At the turn of the 19 and 20 centuries: From the history of international connections of Russian literature], Nauka, Leningrad, pp. 44–77.
6. Safranski, R. (2016), *Nitshe: biografija yego mysli* [Nietzsche: biography of his thought], Delo, Moscow.
7. Sineokaya, Ju.V. (1999), Vospriyatie idey Nitshe v Rossii: osnovnye etapy, tendentsii, znachenie [Perception of Nietzsche's ideas in Russia: main stages, tendencies, significance], in: Motroshilova, N.V., and Sineokaya, Ju.V. (eds.), *Fridrikh Nitshe i filosofiya v Rossii: Sbornik statey* [Friedrich Nietzsche and philosophy in Russia: Collection of articles], RChHI, St. Petersburg, pp. 7–37.
8. Trubetskoy, E.N. (1913), *Mirosozertsanie Vl.S. Solovyova* [The world outlook of Vl.S. Solovyov], in 2 vols, vol. 2, A.I. Mamontov's typography, Moscow.
9. Heidegger, M. (2006), *Nietzsche*, in 2 vols, vol. 1, Vladimir Dal', St. Petersburg.

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCH



С.Л. ФРАНК И А.И. ВВЕДЕНСКИЙ: СТРАНИЦЫ ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕНИЯ (ПРЕДИСЛОВИЕ К НЕКРОЛОГУ)

Геннадий Аляев

В статье предпринята попытка реконструкции творческих и личных связей двух ведущих религиозных русских философов начала XX в. – А.И. Введенского и С.Л. Франка. Анализируется соотношение между критicismом («логицизмом») Введенского и абсолютным реализмом Франка, разработанным в книге «Предмет знания». Рассматриваются прежде всего вопросы понимания метафизики как веры или как знания, а также вопросы о связи гносеологии с онтологией. Утверждается, что в этом соотношении двух конкретных философских позиций отразилась общезначимая проблема определения предмета философии и ее взаимосвязи с религией. Кроме анализа опубликованных текстов, автор статьи опирается на архивные документы, что позволяет ему описать основные эпизоды творческого и профессионального общения двух философов: обращение Франка к отдельным идеям и тезисам Введенского, участие обоих философов в диспуте по докладу С.А. Алексева, помощь Введенского как заведующего кафедрой в организации заграничной командировки Франка и как оппонента – в защите его магистерской диссертации. Делается вывод, что, несмотря на теоретические расхождения, оба философа сохранили теплые человеческие отношения друг к другу. В приложении публикуется некролог, написанный Франком Введенскому и впервые напечатанный в эмигрантской газете «Руль» (Берлин, 1925), в котором зафиксирована общая оценка Франком философской и профессиональной деятельности Введенского, а также отражены уникальные факты их личных контактов.

Ключевые слова: русская философия, логицизм, абсолютный реализм, философия в С.-Петербурге, С.Л. Франк, А.И. Введенский.

Национальный технический университет «Днепро́вская политехника»,
г. Днепр, Украина

The article attempts to reconstruct the creative and personal relationships of the two leading Russian religious philosophers of the early twentieth century Aleksandr I. Vvedensky and Semyon L. Frank. The relationship between Vvedensky's doctrine of criticism ("logicism") and Frank's absolute realism, developed in the book "The Subject of Knowledge", is analyzed. The questions of understanding metaphysics as faith or as knowledge, as well as questions concerning the relationship of gnoseology to ontology, are considered first and foremost. The author claims that this correlation of the two specific philosophical positions reflects the generally valid problem of determining the subject of philosophy and its relationship to religion. In addition to an analysis of published texts, the author relies on archival documents, which allows him to describe the main episodes of creative and professional communication between the two philosophers: Frank's appeal to the ideas and theses of Vvedensky, the participation of both philosophers in the debate on the report of S.A. Alekseev, the help of Vvedensky as head of the department to organize a trip abroad for Frank, the role of Vvedensky as an opponent in the defence of Frank's master's thesis. It is concluded that despite their theoretical disagreements, both philosophers maintained warm human relations with each other. The appendix to the article contains Frank's obituary of Vvedensky, first published in the émigré newspaper "Ruhl" (Berlin, 1925), which records Frank's general evaluation of Vvedensky's philosophical and professional activities, and also reflects the unique facts of their personal contacts.

Keywords: Russian philosophy, logicism, absolute realism, philosophy in St. Petersburg, Semyon L. Frank, Aleksandr I. Vvedensky.

Место и роль Александра Ивановича Введенского (1856–1925) в истории русской философии и философского образования конца XIX – начала XX века достаточно хорошо известны¹. Многолетний заведующий кафедрой философии Императорского Санкт-Петербургского университета, сооснователь и руководитель Санкт-Петербургского философского общества, автор ряда учебников и изданных лекционных курсов, блестящий лектор, оригинальный философ, разрабатывавший «логицизм» как самостоятельную версию кантианства... Впрочем, если не оригинальность, то философская ценность логицизма Введенского зачастую поддается сомнению; кроме того, известно о его тяжелом нраве как руководителя кафедры в отношении к подчиненным². Такие оценки и характеристики не способствуют внимательному интересу и могут предопределять поверхностный взгляд на, как представляется, уже устоявшуюся историческую персоналию (особенно если ориентироваться на стандарты учебной и обзорной литературы).

Однако, как это иногда бывает, вдруг находятся документы, которые заставляют если не забыть, то как бы отодвинуть известные штампы и взглянуть на знакомую и не таящую (как кажется) загадок фигуру по-новому, увидеть ее глубину и полноту. Таким неожиданным открытием в отношении А.И. Введенского может стать статья-некролог Семена Людвиговича Франка (1877–1950). При том, что этот текст, затерявшийся в газетных подшивках (некролог вышел в берлинской газете «Руль» [29] – Франк уже жил в вынужденной эмиграции), на первый взгляд лишь подтверждает упомянутые выше оценки и характеристики, воспринятый в целом он передает неповторимое ощущение ценности конкретной личности – незаурядного философа и духовно сильной натуры, – что дает нам основания для его републикации.

Но прежде остановимся на страницах личного и творческого общения двух философов. Наиболее известной в этом отношении является совместная работа на кафедре философии Санкт-Петербургского университета в 1912–1917 гг. Однако их заочное, да и очное знакомство состоялось раньше.

Франк учился в Московском университете, к тому же – на экономическом факультете, а значит – во время учебы никак не мог пересекаться с заведующим кафедрой философии Санкт-Петербургского университета. Свою научную карьеру Франк начинал как экономист, написав книгу «Теория ценности Маркса и ее значение» (1900) и ряд рецензий. Осенью 1902 – зимой 1903 года он, кажется, впервые приезжает в Петербург – поводом послужило поступившее от декана экономического факультета только что основанного Политехнического института А.С. Посникова

¹ Прежде всего, следует указать на статьи ряда авторов, собранные в сборнике: [9], а также на материалы конференции: [1].

² Красноречивы в этом отношении воспоминания Н.О. Лосского, который на примере собственного опыта описывал ревностную осторожность Введенского к продвижению подчиненных [15, с. 117–118]. А.А. Ермичев приводит слова из личного письма студента А.А. Блока: «Введенский вообще большой деспот», хотя и признает, что Блок мог только передавать слухи [7, с. 185].

предложение о подготовке к профессуре – «моя книга по теории ценности привлекла его внимание». Но не случилось: «Дело расстроилось из-за моего вероисповедания» [33, с. 113]. К сожалению, мы не знаем круга контактов Франка в эти месяцы. Однако именно тогда в его текстах появляется имя А. И. Введенского.

Как раз в это время Франк-экономист быстро превращается во Франка-философа¹. В том числе, наряду с последними экономическими рецензиями, в № 12 журнала «Образование» за 1902 г. выходит его первая философская рецензия – на русский перевод работы В. Виндельбанда «История новой философии в ее связи с общею культурой и отдельными науками». Этот перевод был сделан под редакцией Введенского выпускницами Высших женских (Бестужевских) курсов Е.И. Максимовой, В.М. Неужиной и Н.Н. Платоновой [11, с. 18–19]. Франк, прекрасно знавший немецкий язык, оценил его уважительно-критически: «За правильность перевода ручается авторитетное имя его редактора. Мы не можем, однако, не заметить, что, к сожалению, стиль перевода несколько тяжел, представляя собою слишком буквальную передачу немецкого оригинала; таким образом, изящество и простота языка Виндельбанда почти пропадают» [21, с. 532]. Добавим, что к тому времени Франк уже планировал собственный перевод «Прелюдий» Виндельбанда, которые высоко оценивал «и как философское, и как художественное произведение» [30, с. 53] (перевод Франка вышел в 1904 г.).

В этой рецензии Франк еще по одному вопросу оппонировал «авторитетному редактору». Приведя высказывание В. Вундта о том, что в «Истории новой философии» Виндельбанда «связь с культурой значитесь только на обложке», рецензент посчитал это замечание слишком резким, хотя и не лишенным оснований, и тут же добавил: «Во всяком случае, еще менее можно согласиться с противоположным мнением редактора перевода проф. Введенского, будто главное значение труда Виндельбанда лежит именно в его широкой и общей исторической перспективе» [21, с. 531]. Действительно, в своем предисловии к переводу Введенский писал, что, в отличие от Куно Фишера, который «следит за связью и взаимными влияниями философии с другими факторами общеисторического процесса не так широко», Виндельбанду «удалось составить такую книгу, что при ее помощи читатель легко объединяет свои познания по истории новой философии с другими областями истории в одну цельную картину исторического процесса» [13, с. V]². Стоит отметить, что, не соглашаясь в этом вопросе с Введенским, Франк обосновывал свою позицию важным общеметодологическим положением. По его мнению, связь философии с жизненными условиями слишком «сложна и косвенна», поэтому «установление ее есть дело весьма нелегкое и достигается по большей части путем вредной схематизации философских идей и затуманивания наиболее характерных индивидуальных черт каждой от-

¹ Подробнее об этом см.: [4, с. 57–71].

² Подробнее о Введенском как историке философии см.: [8].

дельной философской системы» [21, с. 531]¹. Виндельбанд, по мнению Франка, вовсе не злоупотребляет такими приемами, поэтому «связь с культурой» обоснована у него «лишь общими и иногда еле заметными штрихами», тогда как главной его заслугой является «мастерское, сжатое и вместе с тем всегда яркое и жизненное изложение учений отдельных мыслителей» [21, с. 531].

На постоянное жительство в С.-Петербург Франк переехал в конце 1905 г., и этот переезд был связан прежде всего с его участием в издательских и политических проектах П.Б. Струве (впрочем, от политической деятельности Франк к этому времени уже практически устранился). Но очень скоро началась и его преподавательская деятельность. Его первым местом работы – в 1906–1908 гг. – стали Общеобразовательные курсы при женской гимназии М.Н. Стоюниной и сменившие их Историко-филологические и юридические вечерние высшие курсы для лиц обоего пола, основанные профессорами И.М. Гревсом и М.А. Дьяконовым. Франк читал там не только свой экспериментальный курс «Социальной психологии», но и уже собственно философские курсы – «Основные проблемы философии», «Логику общественных наук» и «Историю новой философии» [2, с. 18–19]. Одновременно он входит в круг академической элиты Санкт-Петербурга, знакомясь, в том числе, и со своими будущими коллегами по университету – на Стоюнинских курсах лекции читали в эти же годы Н.О. Лосский, И.И. Лапшин, С.А. Алексеев, И.М. Гревс, Э.Д. Grimm (при ректорстве которого Франк позднее работал в университете) и другие.

Что касается А.И. Введенского, то личное знакомство с ним, скорее всего, было связано уже с работой на Бестужевских курсах. В 1907/08 учебном году Франк, по предложению Н.О. Лосского и И.И. Лапшина, был привлечен к ведению просеминария по философии и теории познания для слушательниц историко-филологического факультета Высших женских курсов [см.: 35, ф. 113, оп. 1, ед. хр. 34, л. 39, 41, 55]², где работал и профессор Введенский. А в следующем году Франк получил уже лекционный курс за счет своеобразной «рокировки» как раз с будущим начальником по кафедре. 11 октября 1908 г. историко-филологический факультет курсов принял решение: «За отказом А.И. Введенского от чтения в нынешнем году пропедевтических курсов по философии предложено поручить С.Л. Франку прочесть курс введения в философию», – а уже в заседании 22 октября состоялось избрание, причем «баллотированный получил 11 избирательных голосов и 1 неизбирательный», и Франку было предложено «приступить к чтению лекций тотчас же по представлению резуль-

¹ Иными словами – если вспомнить, что Франк совсем недавно был еще в марксистском идейном лагере (хотя и не был «ортодоксом»), – философия как «надстройка» слишком автономна, чтобы ее можно было напрямую связывать с социально-экономическим «базисом». Немного позже с этих позиций Франк решительно выступит против «социально-объяснительной критики» А. Богданова и вообще партийно-классового подхода к философии, ярко проявившегося в дискуссии русских марксистов вокруг эмпириокритицизма (см. об этом: [3, с. 25–28]).

² Благодарю Т.Н. Резвых за возможность использовать информацию, полученную ею в Центральном государственном историческом архиве С.-Петербурга.

тата настоящей баллотировки Совету» [35, ф. 113, оп. 1, ед. хр. 34, л. 64, 68 об.; см. также: 3, с. 13]. Неизвестно, был ли инициатором такой замены сам Введенский, и тем более неизвестно, кто голосовал против Франка, но, во всяком случае, в последующие годы они параллельно преподавали на Бестужевских курсах (вместе с Н.О. Лосским и И.И. Лапшиным), читая разные философские дисциплины (причем в 1913/14 уч. году, в связи с заграничной командировкой Франка, он был «уволен в отпуск на год, а его 6 часов заменены 4 часами А.И. Введенского» [35, ф. 113, оп. 1, ед. хр. 67, л. 58 об.]).

Впрочем, еще до начала совместной работы на Бестужевских курсах, Франк и Введенский встречались на первом публичном тематическом заседании Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества 3 октября 1907 г. С докладом «О старом и новом религиозном сознании» выступал С. А. Алексеев. Введенский оппонировал своему более молодому коллеге, требуя более точного философского понимания физических явлений (речь шла о материи и свете) и выступая против произвольного включения в философскую аргументацию отсылок к религиозному откровению. Введенский отмежевывался от «области метафизической, области непознаваемого», в которой невозможна «проверка по существу» [18, т. 1, с. 54], и в завершении жаркой полемики, которую несколько раз пытался приостановить председательствующий собрания, заметил: «Для меня очень ясно, что все метафизики стараются подогнать священное писание под себя, но такой ценой, что, пожалуй, другой знаток священного писания может сказать: ты не священное писание подогнал, а какую-то отсебятину подогнал под свою философию. Вот все замечания, которые я хотел высказать. Про остальные же части доклада скажу только, что я человек некомпетентный, когда дело доходит до чаяний, которые не выразить в точных понятиях» [18, т. 1, с. 56].

Франк, философско-мировоззренческая позиция которого в это время только начинала смещаться в сторону положительного восприятия метафизики, а затем и ее собственной разработки, в этом пункте поддержал Введенского. Выступая в прениях, он заметил, что «те недоразумения, на которые обратил внимание проф. Введенский, не случайны, а вытекают из самого существа того направления мысли, которого держится докладчик» [24, с. 484]. Это направление Франк характеризовал как «материализм религиозной мысли». Поясняя свою позицию, он признавал, что «религиозная мысль должна охватывать совокупность всего, что есть, следовательно и явления физические, как и явления психические», однако нельзя отождествлять при этом религиозное понимание с пониманием физической науки. «Я могу рассуждать о свете с моральной точки зрения, но для меня этот свет не имеет ничего общего с тем светом, о котором мы учили в физике, и наоборот. Здесь одно лишь сходство слов» [24, с. 484], – резюмировал молодой философ. Нельзя здесь не вспомнить, что более чем через 30 лет рассуждения Франка о свете (и тьме) «с моральной точки зрения» воплотились в целую книгу по христианской этике и социальной философии.

Интерес к работам самого Введенского проявился у Франка в связи с его изысканиями в области социальной психологии¹. Эта наука стала для него связующим звеном между политической экономией и философией – в 1902–1905 гг. он интенсивно изучал соответствующую литературу и собирался написать книгу, а в 1906 г. впервые прочитал курс лекций по этой дисциплине. Несмотря на явный налет распространенного тогда психологизма, Франк стремился к выяснению онтологической специфики общества как духовной реальности, создаваемой индивидуальным и коллективным общением людей. В 1910–1913 гг. он читал курс «Общественной психологии» в Психоневрологическом институте. Одной из ключевых тем этого курса была «проблема общения», или «познание чужого “я”», в которой он апеллировал к «новейшим теориям интуитивного познания» Введенского, Липпса и Гомперца [23, с. 380].

Франк принимал «метафизическое чувство», постулируемое Введенским в его «новом психо-физиологическом законе» (которое сравнил с «чувством присутствия невидимого» у У. Джеймса), а также «вчувствование» Т. Липпса, интроспекцию Р. Авенариуса, «эндопатические чувства» Г. Гомперца», как варианты нерационального, интуитивного восприятия чужого сознания [23, с. 363, 365–366]. В написанной в 1911 г. статье о Ф. Шлейермахере, Франк привел эти концепции как примеры описания «эмоционального знания», которое охватывает «широкие и самые важные области жизни» – например, эстетическое и нравственное восприятие, а также «всякое познание “чужого я” или “чужого сознания”, не данного нам в рациональном опыте (Липпс, Введенский), и, следовательно, все понятия и суждения обществоведения; и оно же есть источник мистического знания религиозных истин, недоказуемое, но самодостовверное “вещей невидимых обличение” в вере» [27, с. 18–19]. Немного позже эти идеи будут развиты самим Франком в его концепции «живого знания», ставшей ключевым звеном его метафизики абсолютно реализма.

В работах Франка начала 1910-х годов можно найти и другие упоминания, свидетельствующие о его знакомстве с произведениями Введенского. Так, в дискуссии с Эрном Франк упоминал о полемике В.С. Соловьева «против кантианца проф. А.И. Введенского» по вопросу об идее Бога у Спинозы [25, с. 458]. В рецензии на перевод «Истории философии» К. Форлендера Франк назвал «безусловным недоразумением» намеченное в предисловии В.А. Савальского «отождествление антропологического критицизма проф. А.И. Введенского с “марбургским” панлогистическим идеализмом» [22, с. 199], – подчеркнув, таким образом, принципиальное отличие позиции русского кантианца от немецкого неокантианства². Издавая свой перевод «Очерка истории греческой философии» Э. Целлера, Франк в предисловии упомянул «педагогически превосходный литографированный курс лекций проф. А.И. Введенского

¹ Подробнее об этом см.: [5].

² По крайней мере, от марбургского – отметим здесь утверждение Н.А. Дмитриевой о том, что примерно с 1909–1910 гг. в работах Введенского начинает ощущаться влияние Баденской школы [6, с. 67].

(доведенный, впрочем, лишь до Аристотеля включительно)», который «к сожалению, не издан автором печатно и недоступен большинству учащихся вне Петербурга» [31, с. I]. Характеризуя в своей статье о Спинозе рационализм как склонность «рассматривать все реальные связи и отношения по образцу логических», Франк сослался на «превосходную вступительную статью проф. А.И. Введенского “Декарт и рационализм” к русскому переводу “Метафизических размышлений” Декарта» [34, с. 528]. Следует к этому добавить, что в 1911–1912 гг. Франк сдал магистерский экзамен по кафедре философии при Санкт-Петербургском университете [33, с. 114], которой в это время еще заведовал Введенский.

Возглавляемый деканом Ф. Брауном историко-филологический факультет 5 мая 1912 г. рассмотрел «прошение магистранта философии Семена Людвиговича Франка» и постановил «ходатайствовать о зачислении его в состав приват-доцентов и о допущении его в этом звании к чтению лекций по кафедре философии с осеннего полугодия сего года на тему “Основные направления этики”» [35, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 10625, л. 1]. Официально приват-доцентом кафедры Франк был зачислен с 1 июля 1912 г. [20, с. 12], и 15 сентября прочитал вступительную лекцию «Нравственный идеал и действительность» [35, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 10625, л. 7]. А уже через несколько дней заведующий кафедрой инициировал командирование нового преподавателя за границу.

Издавая позднее «Предмет знания», Франк выразил глубокую признательность факультету, по представлению которого состоялась его командировка, «и, в частности, проф. А.И. Введенскому, которому принадлежит инициатива этого представления» [32, с. VII]. Действительно, 29 сентября 1912 г. историко-филологический факультет поддержал представление зав. каф. Введенского и «постановил ходатайствовать о командировании за границу с ученой целью на один год с 15 Августа 1913 г. по 15 Августа 1914 г. приват-доцента Императорского СПб Университета С.Л. Франка с назначением ему содержания на время командировки из сумм Министерства Народного Просвещения в размере 2000 р. в год» [35, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 10625, л. 8]. Сохранилось и само представление Введенского, а также написанная им «Инструкция для заграничных занятий С. Л. Франка» [35, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 10625, л. 10, 11]. Интересно, что Введенский предлагал несколько больший срок командировки – год и четыре месяца (с 15 апреля по 15 августа), с тем, чтобы можно было провести в Германии три полных семестра, – и Франк действительно уехал уже в мае 1913 г.

Обосновывая потребность командировки, Введенский писал в представлении о начатой Франком магистерской диссертации, посвященной «вопросу о границах отвлеченного знания», и о необходимости поработать в библиотеках немецких университетов и «воспользоваться личными советами и указаниями некоторых германских ученых», среди которых называл Гуссерля, Клейна, Либмана, Эйкена и Виндельбанда¹. Призывая ока-

¹ Очевидно, с указанными Введенским учеными Франк не встречался, поскольку работал только в Марбурге и Мюнхене, где, судя по одному из сохранившихся отчетов, общался с О. Кюльпе и Т. Липпсом [35, ф. 14, оп. 3, ед. хр. 16182, л. 1].

зять своему подопечному всяческую поддержку, Введенский подчеркивал, что Франк – не новичок в русской научной литературе: «Он уже приобрел в ней почтенное имя и как автор самостоятельных трудов, свидетельствующих о его эрудиции и основательности, и как прекрасный переводчик некоторых важных произведений германской философской литературы», – кроме этого, «г. Франк приобрел репутацию искусного преподавателя философских наук, занимаясь их преподаванием с 1906 года и состоя в настоящее время преподавателем на С. Петербургских Высших Женских Курсах, в Психо-Неврологическом Институте и в Педагогической Академии» [35, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 10625, л. 10 – 10 об.]. Даже принимая во внимание необходимую условность подобных официальных характеристик, нельзя усомниться в том, что Введенский высоко оценивал научный потенциал Франка, а возможно и надеялся получить в его лице нового союзника (каковым был, например, Лапшин) в критике интуитивизма Лосского, что было в это время его *idée fixe*.

Однако, если такие надежды и были, то они не оправдались. Хотя Франк в «Предмете знания» обращается со словами «метафизика» и «метафизический» осторожно, и иногда берет их в кавычки, совершенно очевидно принципиальное отличие его философской позиции от позиции Введенского. При этом Франк, начиная свои рассуждения с чисто логического анализа, опирался на второе издание (1912) «Логики» Введенского и брал из нее примеры [32, с. 4, 201], и даже признавал, что учение Введенского и Лапшина «послужило для нас толчком к развитию нашей собственной теории» [32, с. 211], однако результатом этого толчка стала метафизика абсолютного реализма, которая выстраивалась Франком как преодоление кантианства. И если при этом Франк в чем-то критиковал и Лосского (хотя рассматривал его интуитивизм в числе наиболее близких учений), то с прямо противоположных позиций, чем это делал Введенский.

Лишь дважды в тексте «Предмета знания» Франк пишет о конкретных расхождениях с Введенским по специальным вопросам – о толковании законов мышления как естественных или нормативных и о понимании номинального и реального определения [32, с. 211, 271]. Однако частности здесь не очень важны¹; признав, как уже отмечено, инспирирующее значение логических конструкций Введенского и Лапшина, Франк одновременно заявляет: «Существо нашей позиции настолько далеко уклоняется от указанных мнений, что особое обсуждение их не может быть дано в краткой форме; основания нашего мнения и здесь заключены во всей совокупности наших размышлений» [32, с. 211]. Очевидно, что книга Франка представляла собой метафизический ответ не только кантианству вообще, но и «ближайшим» его представителям в лице кафедральных сослуживцев и будущих оппонентов на защите – их возможные вопросы были для него вполне предсказуемы: «Мы предви-

¹ Отметим, кстати, что в подготовительных набросках к «Предмету знания» (эта тетрадь сохранилась в фонде Франка в Бахметевском архиве, США [36]) можно найти больше случаев конкретной полемики или обозначения несогласия с позициями Введенского, однако не все вошли в итоговый текст.

дим, конечно, что нашему исследованию, которое далеко уклоняется от преобладающих мнений, будет прежде всего противопоставлен преюдициальный вопрос: не преступили ли мы пределов чистой “теории познания”, не впали ли мы в “догматизм”, решая вопросы гносеологии посредством онтологических исследований?» [32, с. V].

Действительно, принципиальное отличие абсолютного реализма Франка от логицизма Введенского определялось, в первую очередь, различием в понимании соотношения гносеологии и онтологии, или шире – философии и метафизики. По Введенскому, *«философия есть теория познания с присоединением связанной с нею и основанной на почве добытых ею выводов системы научно разработанного мировоззрения»* [12, с. 27]. Такое определение, по сути, противопоставлялось им как позитивистскому обнулению предметной области философии, так и ее метафизическому расширению¹. При этом «размежевание» с метафизикой основывалось на однозначном определении понятий «трансцендентный» и «имманентный», согласно которому «трансцендентные предметы» никогда не могут быть восприняты в опыте. Возникающий отсюда «главный вопрос» гносеологии о возможности знания трансцендентных предметов, или шире – о возможности метафизики в виде знания [см.: 12, с. 29–30], – Введенский решал безусловно отрицательно. Всякая метафизика, поскольку она обращается к «истинному бытию» и «трансцендентным предметам», «с логической необходимостью навсегда осуждена оставаться верой» [12, с. 351]. Гносеология же не должна исходить из предвзятого деления на истинное и кажущееся бытие, а наоборот, опираясь на естествознание и математику, *«должна взять фактически существующее бесспорное знание и именно его рассматривать с целью выяснить условия, делающие его возможным»* [12, с. 36].

Для Франка подобный подход означал фактическую самоизоляцию гносеологии, ее отрыв от онтологии, и отрыв знания от предмета знания. Так, он критиковал позицию имманентного объективизма (в частности, марбургской школы), для которого «сам факт знания есть первая, самоочевидная основа, из которой должно исходить гносеологическое мышление», и знание тем самым превращается в «“абсолютный, самодовлеющий и всеобъемлющий космос”, из которого мы только и можем познать, что такое есть его “предмет”» [32, с. 71]. Признавая определенную ценность и плодотворность этой теории, Франк, однако, подчеркивал, что простой ссылкой на «имманентность» предмета знанию нельзя уйти от ответа на вопрос, каким образом независимо от знания существующий, в себе пребывающий предмет «может быть нам “дан” до “знания” о нем, т. е. почему мы имеем эту двойственность между “предметом” и “знанием о нем”» [32, с. 75]. Иными словами – и тут уже явно просматривается полемика с Введенским, – «необходимое преодоление понятия метафизической, реальной трансцендентности предмета не

¹ Характерно, что в своей ранней статье «О критическом идеализме» (1904) Франк с кантианских позиций также стремился достичь «философского синтеза, равно далекого как от доктринерской узости позитивизма, так и от фантастичности метафизических построений» [28, с. 206].

должно вести к признанию “предмета” чисто *логической* категорией. Между предметной природой сознания как *условием* всякого знания и всеми чисто логическими категориями, выражающими отношения между содержаниями знания, имеется принципиальное, неустранимое различие» [32, с. 75]¹.

Магистерская диссертация Франка в результате получилась не о «границах отвлеченного знания» по Введенскому – т. е., об отграничении теории познания от метафизической веры, – а об ограниченных возможностях отвлеченного знания как такого, которому доступно только предметное бытие, схватываемое в логических категориях и законах, но также о доступности абсолютного бытия (того самого «истинного», которое Введенский выводил за рамки гносеологии) металогическому живому знанию, знанию-переживанию. В своем выступлении на защите Франк говорил о кризисе гносеологии, которая «не может, не впадая в порочный круг, опираться на какое-либо материальное знание: она должна быть наукой “без предпосылок”, ибо она сама обосновывает предпосылки всех других наук» [26, с. 34]. В свою очередь, Франк солидаризовался с теми направлениями современной философии, в которых, так или иначе, совершается «покаянное отречение гносеологии от самой себя» и ее возвращение к онтологии [26, с. 35]. Как бы упреждая возражения Введенского, Франк уточнял, что речь идет не о старой онтологии, крушение которой «было обусловлено вовсе не тем, что она была метафизикой или онтологией, а тем, что она была *плохой* онтологией» [26, с. 38]. Речь идет о «новой онтологии», выросшей из недр критицизма и его гносеологии – она есть «до конца додуманная критическая гносеология», «она исследует не трансцендентное нашему сознанию бытие, а то безусловно имманентное, первичным образом данное нам бытие, на почве которого впервые возникает сама противоположность между субъектом и объектом, сознанием и предметным бытием» [26, с. 36].

30 апреля 1916 г. состоялась «предзащита» – на заседании историко-филологического факультета были заслушаны «отзывы профессоров А.И. Введенского, И.И. Лапшина и прив.-доц. Н.О. Лосского о труде прив.-доц. С. Л. Франка “Предмет Знания. Об основах и пределах отвлеченного Знания” Петроград 1915 г., представленном на соискание степени магистра философии», и факультет постановил «допустить означенный труд к защите на публичном диспуте в качестве диссертации на искомую степень» и «устроить диспут прив.-доц. С.Л. Франка 15 Мая с.г. в 1 час дня» [35, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 10625, л. 20]. Диспут, состоявшийся «в одной из Университетских зал» «при большом стечении публики» [16, с. 168, 171], очевидно, был жарким. Председательствовал декан Ф.А. Браун, официальными оппонентами выступали те же сослуживцы

¹ В подготовительных заметках, показывая противоречивость наглядных представлений, Франк заключал: «Отсюда вывод (противоположный выводу Введенского) об имманентных (а не трансцендентных) границах логически-аналитического. Логика ограничена не алогическим “миром вещей в себе”, а алогическим “наглядным миром”. Логика – отвлеченная ориентировка, не овладевающая полнотой явлений» [36].

Франка по кафедре – Введенский, Лапшин и Лосский, неофициальным – П.Б. Струве. Прения затянулись на несколько часов. Интересные подробности этого события находим в воспоминаниях Татьяны Франк: «Помню хорошо этот торжественный день, помню мою радость и гордость за него. Он высокий, во фраке, как всегда сосредоточенный и спокойный, защищал свою книгу, помню его оппонентов – Лосского, Введенского, Лапшина и как бы “вольного” П.Б. Струве. Все кроме Введенского требовали сразу присуждения степени доктора, но Введенский сказал, что пусть напишет еще одну книгу. Вечером мы были одни и оба радовались, что этот большой день так хорошо прошел» [14, с. 213]. Возражение Введенского стало решающим. Знал ли он, что «еще одна книга» была уже почти готова? Во всяком случае, что касается Франка, то очевидно, что не по логике карьерных соображений, а по логике разворачивания своей системы, уже через три месяца он завершил книгу «Душа человека», которую, однако, не успел защитить как докторскую работу в силу отмены после Октябрьской революции степеней и званий.

Надо отметить, что, в отличие от Лосского, критика интуитивизма которого заполняла целые страницы в работах Введенского, а также была постоянной темой его лекций и даже включалась им в экзаменационные билеты [10, с. 23] (доставалось и другим «защитникам метафизики», например Н.А. Бердяеву [12, с. 359–362]), с Франком он печатно не дискутировал. Возможно, просто не успел – «Предмет знания» Франка вышел в конце 1915 г., когда Введенский, очевидно, уже завершал переработку текста «Логики, как части теории познания» для третьего издания. Со своей стороны, Франку потребовалось не очень много времени, чтобы, прежде всего из личного общения (уникальные факты которого зафиксированы в некрологе), но также из последних работ Введенского сделать вывод, что его настойчивое разграничение знания и веры означало не позитивистско-нигилистическую борьбу против веры, а наоборот, ее ревностную защиту от пагубной рационализации. За внешностью строгого логицизма скрывался своеобразный религиозный мыслитель, а за проявлениями начальственной грубости – скромный и добрый, и одновременно мужественный и готовый на мученичество ради своей веры человек.

В сентябре 1917 г. Франк переехал в Саратов. Из публикуемого некролога следует, что при этом он не утратил связь со своим бывшим начальником и оппонентом – между ними была переписка (к сожалению, сами письма, видимо, не сохранились). Из писем Франка к Гершензону нам известны некоторые обстоятельства его жизни в Саратове; в том числе, из них следует, что упоминаемые в некрологе «хлебовые посылки» Франки отправляли в Петроград до лета 1918 г., после чего сами оказались «в положении голодающих» [19, с. 29]. Осенью 1919 г. они вновь могли бы работать вместе – в Петрограде был сформирован Единый Петроградский университет, и «в заседании факультета общественных Наук» 25-го октября были утверждены «в должности профессоров Философского Отделения», среди других, также А.И. Введенский и С.Л. Франк [35, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 10625, л. 27]; сохранилось письмо ректора С.А. Жебелева с предложением Франку «отправиться в Петроград для

исполнения в Петроградском Университете Ваших служебных обязанностей» [35, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 10625, л. 26], однако Франк не поехал.

Он вернулся осенью 1921 г. в Москву, где проработал год в университете, Академии духовной культуры и Академии художественных наук, при этом, конечно, поддерживал контакты со своими петербургскими коллегами, в том числе с Философским обществом, которое, правда, Введенский в это время по нездоровью уже не возглавлял. В журнале «Мысль», в котором вышла упоминаемая в некрологе статья Введенского, Франк тоже успел опубликовать одну статью (в № 3 – «О задачах обобщающей социальной науки»). В издательстве Философского общества «Academia» вышла его книга «Введение в философию в сжатом изложении». Очевидно, весной 1922 г. он выступал с докладом в Петроградском философском обществе¹. Трудно сказать, виделись ли Франк и Введенский лично до отправки «философского парохода», на котором Франк с семьей навсегда покинул Россию². Но из публикуемой далее статьи-некролога видно, что написанные ими вместе страницы философского и человеческого общения оставили у обоих теплые чувства и добрую память.

Литература

Исследования

1. Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: к 150-летию со дня рождения / Материалы междунар. науч. конф. «Философия как наука и учебная дисциплина», 16–18 нояб. 2006 г. / Ред. И.Д. Осипов. СПб.: СПбГУ, 2006.
2. *Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н.* Предисловие. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1903–1907 // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 2: 1903–1907. М.: ПСТГУ, 2019. С. 5–56.
3. *Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н.* Предисловие. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1908–1910 // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: ПСТГУ, 2020. С. 5–44.
4. *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Предисловие к первому тому. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1877–1902 // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 1: 1896–1902. М.: ПСТГУ, 2018. С. 21–71.
5. *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Социальная психология: незавершенный проект С.Л. Франка. Предисловие к публикации // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2019 год. Вып. 15 / Ред. М.А. Колеров. Ярославль: Модест Колеров, 2019. С. 235–267.
6. *Дмитриева Н.А.* Критицизм или мистицизм? А.И. Введенский и русское неокантианство // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский,

¹ Этот факт инкриминировался Франку в печально знаменитом Постановлении Политбюро ЦК ВКП(б) 10 августа 1922 г. – он якобы призывал «к созданию единого философско-политического фронта определенно противосоветского характера» [17].

² Известно, что Введенский прощался с группой своих учеников (Лапшин, Лосский, Карсавин) 15 ноября, перед отправкой «петербургской» группы высылаемых [9, с. 211], но Франк входил в «московскую» группу, которая была отправлена 29 сентября 1922 г.

- Иван Иванович Лапшин / Ред. В.Н. Брюшинкин, В.С. Попова. М.: РОССПЭН, 2013. С. 40–73.
7. *Ермичев А.А.* О том, как поссорились два ученых мужа. Очерк истории нравов университетской профессуры в России XX в. // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / Ред. В.Н. Брюшинкин, В.С. Попова. М.: РОССПЭН, 2013. С. 182–200.
 8. *Малинов А.В.* История философии как философия: приемы историко-философского исследования А.И. Введенского // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / Ред. В.Н. Брюшинкин, В.С. Попова. М.: РОССПЭН, 2013. С. 101–108.
 9. Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / Ред. В.Н. Брюшинкин, В.С. Попова. М.: РОССПЭН, 2013.
 10. *Орлова Н.Х.* Философские штудии на Бестужевских курсах // Дискурс. 2018. № 1. С. 19–28.
 11. *Ростовцев Е.А.* Надежда Николаевна Платонова (Шамонина): очерк жизни и научной деятельности // Платонова Н.Н. Дневник (1889–1921) / Ред. Е.А. Ростовцев, П.А. Трибунский. Рязань, 2020. С. 17–28.

Источники

12. *Введенский А.И.* Логика, как часть теории познания. 3-е, вновь перераб. изд. Пг.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1917.
13. *Введенский А.* Предисловие к русскому изданию // Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Пер. со 2-го нем. изд. Е.И. Максимовой, В.М. Нежежиной и Н.Н. Платоновой. Под ред. [и с предисл.] проф. С.-Петерб. ун-та А.И. Введенского. Т. I: От Возрождения до Канта. СПб.: Тип. В. Безобразова и К^о, 1902. С. V–VIII.
14. Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // С.Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2006. С. 182–222.
15. *Лосский Н.О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина; коммент., публ. текстов в прилож. О.Т. Ермишина и С.М. Половинкина. М.: Викмо – Русский путь, 2008.
16. Отчет о состоянии и деятельности Императорского Петроградского университета за весеннее полугодие 1916 года / Сост. орд. проф. В.В. Бартольд. Пг.: Тип. Б.М. Вольфа, 1916.
17. Постановление Политбюро ЦК РКП(б) об утверждении списков высылаемых деятелей интеллигенции 10.08.1922 // Архив Александра Н. Яковлева. URL: <http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/56068>.
18. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009.
19. С.Л. Франк. Из писем М.О. Гершензону (1912–1919) / Публ., подг. текста, вступ. ст. и коммент. М.А. Колерова // De visu. Историко-литературный и библиографический журнал. 1994. № 3/4. С. 23–33.
20. Список лиц, состоящих на службе в С.-Петербургском Учебном Округе к 1 апреля 1913 года. СПб.: Тип. В.Д. Смирнова, 1913.

21. Франк С. [Рецензия на:] В. Виндельбанд. «История новой философии в ее связи с общео культурой и отдельными науками» // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 1: 1896–1902. М.: ПСТГУ, 2018. С. 529–532.
22. Франк С. [Рецензия на:] К. Форлендер. История философии. Т. I. Авториз. пер. с 2-го нем. изд. Под ред. проф. В. А. Савальского. СПб., 1911 г. // Русская мысль. 1911. Кн V. Критическое обозрение. С. 198–199.
23. Франк С.Л. <Материалы по социальной психологии 1902–1913 гг.> / Публ. и коммент. Г.Е. Аляева и Т.Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2019 год. Вып. 15 / Ред. М.А. Колеров. Ярославль: Модест Колеров, 2019. С. 268–382.
24. Франк С.Л. <О докладе С.А. Аскольдова. Выступление на заседании Религиозно-философского общества 3 октября 1907 г.> // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 2: 1903–1907. М.: ПСТГУ, 2019. С. 483–486.
25. Франк С. Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф. Эрнэ // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: ПСТГУ, 2020. С. 455–463.
26. Франк С. Кризис современной философии // Русская мысль. 1916. Кн. IX. Отд. 2. С. 33–40.
27. Франк С. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская мысль. 1911. Кн. IX. Отд. 2. С. 1–28.
28. Франк С. О критическом идеализме // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 2: 1903–1907. М.: ПСТГУ, 2019. С. 205–250.
29. Франк С. Памяти А.И. Введенского // Руль. 1925. 17 апр. № 1328. С. 2–3.
30. Франк С.Л. Письма к П.Б. и Н.А. Струве (1901–1905) // Колеров М.А. Изнутри. М.: Изд. книжн. маг-на «Циолковский», 2018. С. 52–107.
31. Франк С. Предисловие переводчика // Целлер Э. Очерк истории греческой философии /С 9-го нем. изд. перев. С.Л. Франк. М.: Изд-во журнала «Русская мысль», 1912. С. I–II.
32. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг.: Тип. Р.Г. Шредера, 1915.
33. Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД. № 146. Париж; Нью-Йорк; М., 1986. С. 103–126.
34. Франк С. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. IV (114). С. 523–567.
35. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб).
36. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 15. [В.11 предварительные заметки к Предмету знания 1913–1914 Мюнхен].

Aliaiev, Gennadii E. *S.L. Frank and A.I. Vvedensky: pages of philosophical communication (preface to obituary)*

References

1. Osipov, I.D. (ed.) (2006), *Aleksandr I. Vvedensky i yego filosofskaya epokha: k 150-letiyu so dnya rozhdeniya* [Aleksandr I. Vvedensky and his philosophical era: to the 150th anniversary of his birth], SPbSU, Saint Petersburg.

2. Aliaiev, G.E., Antonov, K.M., and Rezvykh, T.N. (2019), Predislovie. S.L. Frank: zhizn' i tvorchestvo, 1903–1907 [Preface. S.L. Frank: life and work, 1903–1907], in: Frank, S.L., *Polnoye sobraniye sochineniy. T. 2: 1903–1907* [Complete works. Vol. 2: 1903–1907], St. Tikhon's Orthodox University, Moscow.
3. Aliaiev, G.E., Antonov, K.M., and Rezvykh, T.N. (2020), Predislovie. S.L. Frank: zhizn' i tvorchestvo, 1908–1910 [Preface. S.L. Frank: life and work, 1908–1910], in: Frank, S.L., *Polnoye sobraniye sochineniy. T. 3: 1908–1910* [Complete works. Vol. 3: 1908–1910], St. Tikhon's Orthodox University, Moscow.
4. Aliaiev, G.E., and Rezvykh, T.N. (2018), Predislovie. S.L. Frank: zhizn' i tvorchestvo, 1896–1902 [Preface. S.L. Frank: life and work, 1896–1902], in: Frank, S.L., *Polnoye sobraniye sochineniy. T. 1: 1896–1902* [Complete works. Vol. 3: 1896–1902], St. Tikhon's Orthodox University, Moscow.
5. Aliaiev, G.E., and Rezvykh, T.N. (2019), Sotsialnaya psikhologiya: nezavershenny proekt S.L. Franka. Predislovie k publikatsii [Social psychology: an unfinished project by S.L. Frank. Preface to publication], in: Kolerov, M.A. (ed.), *Issledovaniya po istorii russkoy mysli: Yezhegodnik za 2019 god* [Studies in the history of Russian thought: 2019 yearbook], no. 15, Modest Kolerov, Moscow.
6. Dmitrieva, N.A. (2013), Krititsizm ili mistitsizm? A.I. Vvedenskiy i russkoe neokantianstvo [Criticism or mysticism? A.I. Vvedensky and Russian neo-Kantianism], in: Bryushinkin, V.N., and Popova, V.S. (eds.), *Neokantianstvo v Rossii. Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy, Ivan Ivanovich Lapshin* [Neo-Kantianism in Russia. Aleksandr Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin], ROSSPEN, Moscow, pp. 40–73.
7. Yermichev, A.A. (2013), O tom, kak possorilis' dva ychyonykh muzha. Ocherk istorii nraov universitetskoy professury v Rossii XX v. [About how two learned men quarreled. Essay on the history of the mores of university professors in Russia in the 20th century], in: Bryushinkin, V.N., and Popova, V.S. (eds.), *Neokantianstvo v Rossii. Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy, Ivan Ivanovich Lapshin* [Neo-Kantianism in Russia. Aleksandr Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin], ROSSPEN, Moscow, pp. 182–200.
8. Malinov, A.V. (2013), Istoriya filosofii kak filosofiya: priyomy istoriko-filosofskogo issledovaniya A.I. Vvedenskogo [History of philosophy as philosophy: methods of historical and philosophical research by A.I. Vvedensky], in: Bryushinkin, V.N., and Popova, V.S. (eds.), *Neokantianstvo v Rossii. Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy, Ivan Ivanovich Lapshin* [Neo-Kantianism in Russia. Aleksandr Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin], ROSSPEN, Moscow, pp. 101–108.
9. Bryushinkin, V.N., and Popova, V.S. (eds.) (2013), *Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy, Ivan Ivanovich Lapshin* [Neo-Kantianism in Russia. Aleksandr Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin], ROSSPEN, Moscow.
10. Orlova, N.Kh. (2018), Filosofskiye shtudii na Bestuzhevskikh kursakh [Philosophical studies at the Bestuzhev courses], in: *Diskurs* [Discourse], no 1, pp. 19–28.
11. Rostovtsev, E.A. (2020), Nadezhda Nikolaevna Platonova (Shamonina): ocherk zhizni i nauchnoy deyatel'nosti [Nadezhda Nikolaevna Platonova (Shamonina): essay on life and scientific activity], in: Rostovtsev, E.A., and Tribunsky, P.A. (eds.), *N.N. Platonova. Dnevnik (1889–1921)* [N.N. Platonova. Diary (1889–1921)], Ryzan, pp. 17–28.

ПРИЛОЖЕНИЕ

С. Франк

ПАМЯТИ А.И. ВВЕДЕНСКОГО¹

Скончался А.И. Введенский. Я испытываю личную – скажу прямо: религиозную – потребность помянуть его добрым словом, поделиться хоть вкратце воспоминаниями о нем и его судьбе.

Тут необходимо начать – вопреки правилу: *de mortuis nil nisi bene*² – с того, что в нем было слабого и неудовлетворительного. Сюда принадлежит, прежде всего, его собственная философская система. Чисто объективно-научная ее ценность – очень невелика. За вычетом некоторых основательных и остроумных соображений по частным вопросам логики, его философские теории поражали всех действительно компетентных читателей, с одной стороны, своей грубоватостью и топорностью, а с другой – своей устарелостью. А.И. Введенский создал свою философскую систему в 80-х годах прошлого века, в эпоху, когда и на западе уровень философской мысли был довольно низок и новейший подъем ее только что начинался. Имея сразу при своем выступлении большой академический успех (Введенский был замечательным лектором и преподавателем) и сразу же, в молодые годы, заняв кафедру в петербургском университете, А.И. Введенский, как это, к сожалению, часто бывает с русскими учеными, перестал следить за развитием науки, мало читал и всю жизнь разрабатывал и приводил в систематический порядок идеи, зародившиеся у него в самом начале его философской работы. Из философии Канта он создал себе некое упрощенное кантианство, приблизительно соответствовавшее уровню немецкого кантианства 70-х годов 19-го века, и всю жизнь упрямо отстаивал его не только против всякой «метафизики», но и против всего дальнейшего немецкого развития кантианства (которое он, впрочем, знал больше понаслышке). Это умственное состояние поддерживалось в нем типичными чертами его характера – властностью, истинно-русским «самодурством». Он не терпел возражений и критики и все новое в философской мысли заранее резко осуждал, не обнаруживая даже желания внимательно в него вдуматься. Свои собственные, упрощенные и примитивные теории он излагал и доказывал с какой-то утомительно-чрезмерной – как говорил Ницше о таких произведениях – «оскорбительной» ясностью³: читатель, к которому он обращался, был студент или курсистка без самостоятельного суждения – существо, которому надо вбить в голову некоторые простые и на вид бесспорные истины, и из головы которого надо неумолимо-логичным «приведением к не-

¹ Впервые опубликовано: Рувль. 1925. 17 апр. № 1328. С. 2–3. Подпись: С. Франк.

² О мертвых ничего, кроме хорошего (*лат.*)

³ См.: «Джон Стюарт Милль, или оскорбительная ясность» (*Ницше Ф.* Сумерки идолов / Пер. Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 60).

ясности» выбить всякую ненаучную «дурь» и всякие «фантазии». В его литературном стиле было что-то от Чернышевского или от стиля философских рассуждений Льва Толстого.

Неудивительно, что он должен был вести неустанную, ожесточенную и часто несправедливую борьбу со всеми зачинателями и участниками новейшего русского философского движения. Много пришлось нам всем, работникам в области русской философии, воевать с ним, и с обеих сторон война не всегда оставалась на почве идейного спора, а слишком часто переходила в личные столкновения. Добавлю тут же, что под слоем грубости и самодурства таилась в А.И. Введенском скромность и доброта, и часто он первый стыдливо извинялся перед нами, своими младшими товарищами, в допущенных резкостях.

И все-таки – не только теперь, после его смерти, но и задолго до нее я сознавал, что этот с научно-систематической стороны примитивный и устарелый философ был оригинальным и замечательным русским мыслителем, и что в его во многом несправедливой борьбе против возрождающейся русской метафизики и религиозной философии была своя правда и притом подлинная, последняя – *религиозная* правда.

Начну с указания, что его «кантианство» было, как бы о нем ни судить по существу, совершенно самобытным и в исключительной мере национально-русским. Помнится, на юбилее А.И. Введенского в 1912 году¹ его главный идейный противник, проф. Н.О. Лосский, сказал в своей речи, что Введенский проповедует «не риккертанство и не когеннианство, а введеннианство». И это совершенно верно. Не углубляясь здесь в подробности, достаточно сказать, что Введенский, не примыкая ни к одному из немецких толкований Канта, создал из многосложной, хрупкой и туманно-воздушной системы Канта какую-то очень увесистую, выпуклую, «не ладно скроенную, но крепко шпитуую»² философию здравого смысла, проникнутую и примитивной верой в научное знание, и примитивным, цельным, чисто русским скептицизмом. В культурно-философском смысле это совсем не было туманным «идеализмом», напротив, гносеологический идеализм выражал здесь настоящий здоровый реализм, веру в конкретную земную природу человека и человеческого ума, направленного на земную жизнь и в тщету всяких превысшенных умствований.

В пылу борьбы с А.И. Введенским мы принимали его философию за типично-русский *нигилизм*. Но то была ошибка. Последние интимные философские мотивы свои он целомудренно скрывал, и нелегко было их разобрать. Лишь понемногу удавалось распознать, что он был своеобразным религиозным мыслителем умственного типа Паскаля или Якоби, мыслителем, который боролся с религиозной философией и метафизикой

¹ 17 февраля 1913 г. отмечалось 30-летие научно-педагогической деятельности А.И. Введенского (см.: Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / Ред. В.Н. Брюшинкин, В.С. Попова. М.: РОС-СПЭН, 2013. С. 209).

² «Не ладно скроен, да крепко шит» – название небольшой детской сказки К.Д. Ушинского.

и яростно отстаивал бессилие человеческого ума за пределами чувственной реальности – в интересах охранения подлинной религиозной веры от ее *рационализации*. Прежде всего, при более близком личном знакомстве обнаруживалось, что он был верующим христианином и при том не в каком-либо идеалистически-философском смысле, а в смысле принадлежности к православной церкви. Как-то случайно, во время ужина в излюбленном университетской публикой ресторанчике Панча на 1-й линии Вас<ильевского> острова, обнаружилось, что он соблюдает пост; «так оно здоровее» – мотивировал он стыдливо, но не трудно было догадаться, что он думал не об одном лишь телесном здоровье. В своих научных речах и писаниях он тоже лишь случайно «проговаривался» в этом смысле. Так в последнем издании его «Логики» полемика против метафизики и религиозной философии завершается внушительно-суровым указанием с ссылкой на ап. Павла, что христианство есть не метафизика и не теория, а вера, целиком опирающаяся на факт воскресения Христа – факт, который «философски» никак нельзя «доказать»¹. Повторяю, его скептицизм был сродни скептицизму Паскаля или Якоби или отца церкви Тертуллиана, но вместе с тем в какой-то оригинальной типично русской вариации этого умственно-духовного склада. Надо воспитывать в людях уважение к знанию и логической дисциплиной научить их мужественной последовательности и трезвости мысли, и вместе с тем строго обуздывать все поползновения мысли разобраться в последнем божественном смысле бытия, чтобы дерзновением мысли не исказить смиренности веры, не заменить призрачной бесплодностью человеческих теорий – таков примерно последний интимный смысл философствования А.И. Введенского.

¹ Франк, очевидно, имеет в виду третье издание 1917 г. (в конце 1922 г. вышло еще одно издание, но Франк к этому времени был уже выслан; к тому же, оно фактически повторило издание 1917 г.). Завершая полемику с Лосским и Бердяевым, Введенский подчеркивал: «Вся суть христианства в живой вере в воскресение Христа. В *вере*? Да! Но если эту *веру* мы назовем *знанием*, да еще *разумным знанием*, то как нам быть не только с кучкой толстовцев, но и с многомиллионными евреями, мусульманами, буддистами? У них своя вера, отвергающая нашу: суть каждой из них в *отрицании* нашей, в отрицании *воскресшего Христа*» (*Введенский А.И. Логика*, как часть теории познания. 3-е, вновь перераб. изд. Пг.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1917. С. 361). Разводя единое знание и множество метафизических вер, Введенский добавлял, что оцениваться они должны по иным критериям – по критериям общеобязательных нравственных требований и любви к людям. «И если в любви есть достаточно веские мотивы, то можно смело исповедовать любую из метафизик, не боясь ее опровержения со стороны знания. Неопровержима даже и такая метафизика, которая допускает противоречия в истинном бытии и в его отношениях к миру явлений, т. е. такая метафизика, которая обывательскому уму должна казаться, по выражению ап. Павла, явным “безумием”» (Там же. С. 362). Кроме известных слов ап. Павла – «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23; Введенский писал вместо «соблазн» – «скандал», *σκανδαλον*, обосновывая возможность именно так, буквально переводить это место. См.: Там же. С. 353), – он приводил еще целый ряд цитат из посланий апостола Павла, а одну из них (1 Кор. 14:20) даже сделал эпиграфом всей книги.

С полной ясностью это раскрылось лишь совсем недавно, уже после укрепления большевизма в России. Мыслитель, который при старом режиме заслужил репутацию скептика, в эпоху свирепого деспотизма атеистической власти, рискуя последними грошами своего жалования, на которое он поддерживал свое голодное существование (он тогда еще не был удален из университета), а может быть и гораздо большим, больной и почти уже умирающий, выступил в 1921 году (в петербургском журнале «Мысль», вскоре потом запрещенном) с смелой, по большевицким нравам, дерзкой статьей «Судьбы веры в Бога в борьбе с атеизмом»¹. Он доказывал, что атеизм, как и религиозность есть не научная истина, а слепая *вера*, которая, однако, и с моральной и с логической стороны имеет за себя гораздо меньше оснований, чем вера в Бога и которую только невежество может принимать за научно доказанную истину. И с чисто-свифтовским сарказмом он предлагал властям исповедать на практике свой атеизм – декретом, разрешающим убивать старых и ненужных членов общества и питаться их телами. Надо представить себе обстановку и условия, среди которых то писалось, чтобы понять всю духовную значительность этой статьи. Это было открытое, готовое на мученичество исповедание веры в Бога и религиозные основы нравственной жизни перед лицом торжествующего атеистического бесчинства – исповедание совершенное умирающим стариком².

Наступление и укрепление большевизма подействовало на А.И. Введенского удручающе – многие, и даже из его сверстников по возрасту, сумели хоть внешне образом приспособиться к новому режиму – он не смог; он как-то сразу одряхлел не только физически, но и душевно и молча умирал, но вместе с тем духовно ни на йоту не поддавался «новому режиму» – как свидетельствует его указанное выступление. И одновременно исчезло все тяжелое и властное в его характере, и он производил трогательное впечатление своей добротой и мягкостью. В 18–20 гг. я, живя в Саратове, находился с ним в частной переписке; мы, провинциалы, тогда считали своей обязанностью подкармливать хлебными посылками наших голодающих петербургских и московских друзей; такие посылки несколько раз посылал я и А.И. Введенскому³. Трогательна бы-

¹ Введенский А. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // Мысль. 1922. № 2. С. 3–20.

² О последовавшей уничижительной критике Введенского со стороны официального идеологического рупора см.: Мотовникова Е.Н. «Под знаменем марксизма» – «Мысль»: герменевтическая коллизия 1922 г. // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 123–136.

³ Как уже сказано в статье, переписка Франка и Введенского нам неизвестна, но о посылке продуктовых посылок из Саратова Франк упоминает в письме к М.О. Гершензону от 5 октября 1918 г.: «Прошлой зимой и еще летом мы многое посылали в Петрогр<ад> знакомым, теперь же сами внезапно оказались в положении голодающих среди богатого края – по причине строжайшей социализации» (С.Л. Франк. Из писем М.О. Гершензону (1912–1919) / Публ., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. М.А. Колерова // De visu. Историко-литературный и библиографический журнал. 1994. № 3/4. С. 29).

ла его благодарность за них, вся проникнутая глубоким религиозным чувством. Престарелый ученый призывал благословение Божие на меня и мою семью за черный хлеб, доходивший до него черствым и часто наполовину сгнившим. Но также трогательно он отзывался и на мои бедствия. Когда я однажды сообщил ему, что моей семье угрожает выселение из квартиры¹, он ответил мне: «Молю Бога, да минует Вас это испытание», и я чувствовал, что это не фраза!

Это объединение среди бедствий, принесенных революцией, было думается, не только внешним, под ним скрывалась помимо воли осознанная духовная солидарность. Теперь, перед только что закрывшейся его могилой, сознаешь насколько мало значительна была в сущности наша идейная борьба с А.И. Введенским по сравнению с тем главным, что нас соединяло. Своим особым путем шел А.И. Введенский к последней правде, не понимая других и ими не понимаемый, и он честно учил молодежь – учил ее сразу и строгой научной мысли, и вере; и никогда не соблазнял он никого из «малых сих». Тяжкие страдания испытал он в конце своей жизни, потерял все земные блага, но не потерял своей веры. В историю русского философского просвещения он навсегда записал свое имя; то, что его преемникам представлялось устаревшим в его идеях, в свое время было новым и нужным; и борясь с «метафизикой», он одновременно боролся за право философии и за уважение к ней против всяческого варварства и нигилизма. Дай Бог, чтобы Россия не забыла его имени и его последней работы.

¹ Возможно, речь идет об октябре 1918 г. – в том же письме к М.О. Гершензону Франк сообщал: «Разгром, которому мы подверглись, состоит в том, что власть здесь выселила чуть не полгорода из квартир и вселила их в другие. К нам переехали выселенные родственники Тат<ьяны> Серг<еевны> в количестве 10 чел<овек>, и кроме того семья Н.В. Болдырева (5 чел<овек>), итого с нами и прислугами 23 чел<овека>. Квартира представляет собою соединение постоянного двора с мебельным магазином. К этому присоединяется возможность быть выселенными и из этой квартиры, из-за чего приходится жить на бивуаках, не раскладываясь (Там же. С. 29–30).



ДВА ПАТРОЛОГА: ВЛАДИМИР ЛОССКИЙ И ВАСИЛИЙ КРИВОШЕИН*

Тереза Оболевич

В статье рассматриваются взаимоотношения двух выдающихся представителей патристического ренессанса в XX в.: архиепископа Василия Кривошеина и Владимира Лосского. Лосский считается сторонником идеи неопатристического синтеза. Василий Кривошеин, который имел выдающиеся заслуги в области патристических штудий, скептически относился к этой идее, полагая, что для ее реализации еще не пришло время. В 1956 г. Лосский и Кривошеин посетили СССР в составе делегации Западно-Европейского экзархата, это была их первая поездка на родину после эмиграции. Они побывали в Москве, Троице-Сергиевой лавре, Владимире, Ленинграде и Киеве, посетили духовные академии и впоследствии поделились своими впечатлениями о церковной жизни в Советском Союзе. Лосский и Кривошеин принимали активное участие в международных патрологических съездах в Оксфорде, а их работы получили мировое признание. Оба подчеркивали важность апофатического метода, хотя каждый по-своему понимали его роль для философско-богословских изысканий. В статье также рассматривается инициатива приглашения советских ученых на Второй патрологический конгресс в Оксфорд, исходящая от Кривошеина и поддержанная Лосским. Указываются те трудности, с которыми пришлось столкнуться организаторам конгресса. Публикуется письмо В. Лосского о. Василию Кривошеину, отправленное в 1955 г.

Ключевые слова: В. Кривошеин, В. Лосский, патрология, неопатристический синтез, апофатика.

Папский университет Иоанна Павла II
в Кракове, Польша

This article examines the relationship between the two prominent representatives of the patristic renaissance in the twentieth century Archbishop Vasily Krivoshein and Vladimir Lossky. Lossky is considered a proponent of the idea of the Neopatristic synthesis. On the contrary, Vassily Krivoshein, who had distinguished himself in the field of patristic studies, was skeptical of the idea, believing that the time was not yet ripe for its realization. In 1956, Lossky and Krivoshein visited the USSR as part of a delegation from the Western European Exarchate, it was their first trip to their homeland since emigration. They visited Moscow, Trinity-Sergius Lavra, Vladimir, Leningrad, and Kiev, attended the theological academies, and later they expressed their impressions of church life in the Soviet Union. Lossky and Krivoshein took an active part in international patrological congresses in Oxford, and their works received worldwide recognition. Both religious thinkers emphasized the importance of the apophatic method, though each understood its role for philosophical and theological inquiry in his own way. The article also describes the circumstances surrounding Krivoshein's initiative, supported by Lossky, to invite Soviet scholars and church hierarchs to the Second Congress on Patrology in Oxford. The difficulties encountered by the organizers of the congress are pointed out and explained. As an appendix to this article, the author publishes a letter from Vladimir Lossky to Fr. Vasily Krivoshein, sent in 1955.

Keywords: Vasily Krivoshein, Vladimir Lossky, patrology, Neopatristic synthesis, apophatics.

© Оболевич Т., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.1.111>

* Статья подготовлена в рамках реализации гранта «Философия в неопатристике. Новые фигуры и новые интерпретации», поддержанного Национальным центром науки Республики Польша, УМО–2018/31/В/НС1/01861.

Владимир Лосский (1903–1958) и о. Василий Кривошеин (1900–1985) – два выдающихся богослова и философа, чье творчество особенно сильно повлияло на возрождение патристики в XX в. как в среде русских эмигрантских мыслителей, так и среди зарубежных (особенно французских и английских) исследователей, а впоследствии и в России. В настоящем очерке, предваряющем публикацию письма Владимира Лосского о. Василию Кривошеину, мы рассмотрим некоторые пересечения жизненных путей обоих мыслителей, а также сходные черты их богословского наследия. Особое внимание будет уделено о. Василию Кривошеину – адресату письма Лосского.

Владимир Лосский и Всеволод (имя, данное при крещении) Кривошеин были почти ровесниками; детство и юность они провели в Петербурге и прибыли в Европу после Октябрьской революции: Лосский вместе со своим отцом, известным философом Николаем Онуфриевичем Лосским (1870–1965) приехал в Прагу в 1922 г. и стал студентом исторического факультета Карлова университета, а Кривошеин – еще в 1919 г. прибыл в Париж, где окончил филологический факультет Сорбоннского университета. Оба мыслителя уже в студенческие годы проявили интерес к раннему христианству. Владимир перевелся из Праги в Сорбонну для изучения средневековой истории и философии, изучая творчество Мейстера Экхарта под руководством именитого Э. Жильсона. Всеволод одно время пытался поступить в Оксфордский университет, заручившись поддержкой П.Б. Струве, о чем сообщал матери 1 октября 1920 г.: «Струве обещает устроить меня в Оксфорд. Это так хорошо, что я не смею даже мечтать» [14, с. 52]. Подтверждение этих слов находим в письме самого Струве, отправленном из Новороссийска 10 февраля 1920 г. сыну Глебу: «К тебе обратится Александр Васильевич Кривошеин, который хочет поместить своего сына Всеволода в Оксфордский университет. Помогите ему своими указаниями... При сем пишу об этом Мих. Ив. Ростовцеву и Павлу Гавр. Виноградову» [20]. Однако в Оксфорд Кривошеин попадет только почти тридцать лет спустя, уже в качестве видного ученого-патролога.

В апреле 1925 г. Всеволод Кривошеин стал студентом недавно созданного Свято-Сергиевского православного богословского института [1, с. 207; 8, р. 16], но уже в сентябре, во время паломничества на Афон, он принял решение поступить в русский монастырь св. Пантелеймона. Одним из мотивов было намерение изучать рукописи отцов церкви, хранящиеся в богатой афонской библиотеке. Год спустя он получил монашеское имя Валентин, а в 1927 г. принял монашеский постриг с именем Василий. О своей жизни на Афоне монах Василий писал матери 17/30 января 1932 г.: «Не могу сказать, чтобы я хоть сколько-нибудь преуспел на этом пути. Характер мой за эти годы почти не изменился сравнительно с тем, что было в миру. Больше читаю о духовной жизни, нежели прохожу ее на деле. Читаю вообще много и в ущерб молитве. Хорошо только, что в монастыре имеются некоторые старцы большой духовной жизни (большей частью простые монахи – как, например, о. Силуан) – от них можно многому научиться» [14, с. 57].

Исследовательская работа на Афоне была связана с многочисленными трудностями. По воспоминаниям владыки Василия, после поступления в

монастырь его вместе с будущим о. Софронием (Сахаровым, 1896–1993) отправили к старцу, который спросил у последнего: «“Для чего Вы сюда приехали?” – “Для одинокой созерцательной жизни”. – “Вот хорошо, так вот ты пойдешь и стань помощником сторожа дверей”», в то время как с Валентином состоялся следующий разговор: «“А Вы для чего приехали?” – “Я приехал заниматься исследованиями богословскими, рукописями афонскими”. – “Вот хорошо, так ты иди на кухню”» [12, с. 6]. Кроме того, манускрипты не были каталогизированы. Сокровищница патристического наследия была практически неизвестна не только научному миру [2, с. 196], но даже собственному монашескому кругу. Результаты своей длительной и кропотливой работы с источниками о. Василий представил в обширной статье с тщательно выверенным критическим аппаратом (занимающим две третьих самого текста), озаглавленной «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы». Она была опубликована в 1935 г. в издании «*Seminarium Kondakovianum*». Современный комментатор отмечает: «Возможно, на выбор места для опубликования своего первого богословского труда оказала влияние и существовавшая традиция русского богословия и церковно-исторической науки в Европе публиковаться в трудах *Seminarium Kondakovianum*, которая восходит еще к В.Н. Лосскому, в 1929 г. поместившему на страницах издания свое “Отрицательное богословие св. Дионисия Ареопагита” (на который ссылается Кривошеин. – Т.О.)... Выбор богословско-исторической проблематики был обусловлен не в последнюю очередь известным скептицизмом самого Н.П. Кондакова в отношении русского религиозно-философского ренессанса, свойственным и его ученикам. Профессор весьма нелицеприятно высказывался о бывавшем в Праге Сергии Булгакове как “объявившемся пророке” и о его “подхвостнике Егорке Флоровском”» [4, с. 36]. Как известно, впоследствии отношения Флоровского и Булгакова охладились, особенно после обвинения последнего в «софиологической ереси». В то же время, и Владимир Лосский, и Василий Кривошеин в той или иной степени (владыка Василий, впрочем, с большой долей критики) разделяли идеи Г.В. Флоровского, касающиеся возрождения патристики (оставим в стороне вопрос о роли С.Н. Булгакова в святоотеческих исследованиях). Возвращаясь к биографии Кривошеина, добавим, что в 1938–1939 гг. вышел английский перевод его знаковой статьи о Григории Паламе, а затем и ее немецкий вариант. Без преувеличения можно сказать, что эта работа сразу же принесла Кривошеину всемирную известность. Титанический труд русского подвижника афонского монастыря, благодаря которому увидели свет (в прямом смысле слова!) тексты византийского монаха XIV в., привел к новому витку интереса к мысли св. Григория Паламы. На труд Кривошеина ссылался, среди прочих, Владимир Лосский и другие представители неопатристического синтеза.

Монах Василий писал Флоровскому с Афона 23 ноября/6 декабря 1937 г.: «Как Вы уже знаете, Ант<он> Вас<ильевич> (Карташев. – Т.О.) предлагает мне держать экзамен экстерном на аттестат Богос<ловского> Института. После некоторых колебаний я решил согласиться на его предложение. Затруднения следующие: 1) из-за ограниченного моего времени, далеко недостаточного для изучения рукописей пр. Максима и

вообще патрологии, придется уделить известную часть на прохождение таких предметов, как церковное право, нравственное богословие и т.д., и на чтение учебных курсов к ним; 2) как раз таких учебных курсов у нас часто не имеется» [16]. Однако этим планам не было суждено сбыться.

Кривошеин занимал в монастыре довольно высокие должности, но политическая ситуация, сложившаяся после Второй мировой войны, привела к тому, что он был обвинен в коллаборационизме и после двадцати двух лет подвижничества на Афоне был вынужден покинуть Святую Гору, хотя по-прежнему считался насельником Свято-Пантелеймоновского монастыря (он вновь смог посетить Афон только в 1977 г.). В 1947 г. монах Василий уехал из Греции и после различных перипетий по приглашению видного англиканского богослова Дж.У.Х. Лампе (Geoffrey W.H. Lampe, 1912–1980) прибыл в Оксфорд, где написал ряд статей для «Греческого святоотеческого словаря» («A Patristic Greek Lexicon»), вышедшего в 1961 г. Кривошеин писал Флоровскому 11 декабря 1951 г.: «Нас сейчас работает 10 человек, каждому даны отдельные буквы алфавита. Я работаю над Т, на эту букву начинаются очень многие важные слова» [16]. Ранее, 22 мая 1951 г., Кривошеин был рукоположен в священники в юрисдикции московского патриархата, поскольку, подобно Владимиру Лосскому, именно его он считал канонической и легитимной структурой. Кроме того, отвечая на вопрос его племянника Никиты, владыка объяснил, что решил остаться в лоне Московского патриархата «ради будущего»: «Внутри Церкви необходима преемственность хоть какой-то части людей свободных, могущих быть опорой для лучшей части иерархии внутри страны, людей хотящих и не боящихся говорить правду» [3, с. 45]. 7 февраля 1958 г. в Париже умер Владимир Лосский, а 26 мая 1958 г. Священный Синод назначил архимандрита Василия Кривошеина вторым викарием Экзархата с титулом епископа Медонского с пребыванием во Франции, хотя в результате его епископская хиротония – во епископа Волоколамского – состоялась год спустя в Лондоне, а в Париж он переехал в ноябре 1959 г. Полгода спустя, 31 мая 1960 г., владыка Василий получил Бельгийскую кафедру Московской патриархии.

Возвращаясь к наиболее продуктивному, оксфордскому периоду творчества о. Василия, стоит добавить, что он не только вел интенсивную научную деятельность, но, служа в Благовещенском храме, стал также духовным ориентиром для многих преподавателей и студентов. В частности, он оказал существенное влияние на будущего епископа Каллиса Уэра, который вспоминал, что Кривошеин возил с собой три печатные машинки: с русской, латинской (английской) и греческой клавиатурой. Несомненно, этот факт красноречиво свидетельствует об укорененности о. Василия в нескольких культурах с сохранением верности русскому православию.

В 1963–1965 гг. в престижном издательстве «Sources Chrétiennes» вышло три тома «Огласительных слов» прп. Симеона Нового Богослова, которые отредактировал и подготовил к изданию архиепископ Кривошеин. Это исследование также было сопряжено с титаническим трудом. Отцу Василию вначале предстояло отыскать рукописи, о чем он писал брату 9 июня 1956 г.: «Приходится работать по рукописям (XI–XII вв.), которые разбросаны в библиотеках многих стран. С целью изучения этих рукописей я

ездил в Париж и Рим, но главным образом я работаю по микрофильмам с рукописей прп. Симеона Н. Богослова. Кстати, в Москве в Историческом музее имеется одна интереснейшая рукопись прп. Симеона Н.Б., и я надеюсь, если Бог даст, побывать в Москве, изучить ее основательно на месте» [14, с. 66]. Необходимо было также составить каталог различных вариантов, сравнить тексты друг с другом и расшифровать греческие письма, перевести и написать подробные комментарии (при этом стоит помнить, что Кривошеин еще в молодости потерял два пальца правой руки) [2, с. 200]. В письме Флоровскому от 30 октября 1952 г. он сообщал: «Мне удалось вполне разобраться в сложном вопросе о двух редакциях проповедей пр. Сим. Нов. Богослова, их взаимном отношении, группами проповедей, принадлежащих той или иной редакции, и т.д. Все это исключительно интересно... и никто этим до сих пор не занимался!», продолжая 11 мая 1953 г.: «К сожалению, у меня недостает несколько важных рукописей (Московской Синодальной Библиотеки, а также Афонские рукописи), но все же и по имеющемуся у меня материалу можно установить довольно хороший греческий текст» [16]. За эту подвижническую работу Ленинградская духовная академия в 1964 г. присвоила архиепископу Василию звание почетного доктора богословия. Как патролог, Кривошеин также издал монументальный труд «Преподобный Симеон Новый Богослов. Жизнь. Духовность. Учение» (1980) и ряд других работ и переводов. В результате усилиями Кривошеина было устранено еще одно «белое пятно» в истории византийской патристики [9].

Сам Кривошеин в письме брату Игорю от 9 июня 1956 г. Охарактеризовал свою деятельность следующим образом: «После церкви и связанной с ней церковной деятельности мой главный интерес – богословская наука. В частности – патристика, то есть наука об отцах церкви, их творениях, идеях, учении и т.д. Конечно, меня прежде всего интересуют греческие и византийские отцы (I–XV веков), и среди них – аскетические и мистические писатели. “Византийская мистика” – вот, если хочешь, моя “ученая специальность”. Еще более точно: прп. Симеон Новый Богослов, величайший византийский мистик (X–XI веков) и замечательный в литературном отношении писатель» [14, с. 66]. Исследовательская работа о Василии была сосредоточена вокруг четырех восточно-христианских авторов: кроме вышеупомянутых трудов о прп. Симеоне Новом Богослове и св. Григории Паламе, следует также отметить сочинения, посвященные каппадокийским отцам: св. Василию Великому и св. Григорию Нисскому.

Излагая концепцию отцов церкви, Кривошеин особенно подчеркивал значение апофатического богословия, но при этом обращал внимание, что даже св. Григорий Палама допускал возможность богопознания: «...“обнаружение” Бога в мире в Его бесчисленных несозданных энергиях, доступность в них Божества для твари и реальность ее причастия в несозданном и Божественном, все это подчеркивается в учении св. Григория Паламы с не меньшей силой и настойчивостью, чем та, с какой говорится о недоступности и “скрытности” Бога в Его “тайной сверхсущности”» [11, с. 88]. Иначе говоря, катафатика в интерпретации Кривошеина не столько дополняет апофатический метод (как это имеет место у Владимира Лосского), сколько представляет собой интегральную часть бого-

словия. Монах Василий объяснял это антиномическим характером богопознания в восточной традиции, которого лишено западное богословие, в частности томизм [11, с. 89–90, 103]. Спустя годы, в письме Флоровскому от 30 декабря 1973 г. Кривошеин писал об «опасном» направлении в православном богословии, представляемом учеником Лосского Оливье Клеманом (1921–2009) и Христом Яннарасом: «Их крайний апофатизм не что иное, как капитуляция перед богословием “смерти Бога”... Эти богословы совершенно не поняли св. Григория Паламу. Основная интуиция или богословская задача Паламы была именно присутствие Бога в нашем духовном опыте, видение Бога в Божественном Свете, а вовсе не Его “отсутствие”. Все это относится преимущественно к Яннарасу. О Клемане не приходится много говорить. Богословская мысль у него Действительно “отсутствует”, заменяется риторикой и лирикой» [16].

Василий Кривошеин в своих исследованиях значительное внимание уделял вопросу о простоте Бога, отмечая, что учение восточных отцов церкви не только не отрицает эту истину, но и акцентирует положение, согласно которому в Боге нет никаких разделений. Божественная энергия, отличная от Божественной сущности, является не акциденцией, не чем-то пассивным, зависимым, имеющим меньший онтологический статус (что оправдывало бы тезис о наличии в Боге разделения), а активным началом, действием самого Бога. Кривошеин с присущей ему скрупулезностью предпринял попытку интерпретации учения о различии между Божественной сущностью и Божественной энергией с помощью схоластических категорий, описывающих различные виды дистинкций. Согласно его мнению, различие между сущностью и энергией не есть ни «реальное разделение», ни «мысленное различие», которое существует только в уме познающего субъекта. «В этом смысле различие между сущностью и энергией может весьма условно все же быть уподоблено схоластическому “*distinctio realis minor*”, то есть существующему в объекте, но не нарушающему его единства (например, душа и ее способности). Но... обозначение это будет очень неточным, ибо в тварном мире нет того неумаленного обнаружения сущности в ее проявлениях, вследствие которого наряду с их различием мы можем одновременно утверждать их тождество и тем самым простоту. Поэтому обозначение “богоприличное различие” представляется нам наилучшим образом выражающим учение св. Григория Паламы» [11, с. 107]. В 1975 г. во время патрологического съезда в Оксфорде Кривошеин прочел доклад «Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому», в котором подчеркнул, что этот восточно-христианский автор вместо понятия «Божественная сущность» (противопологаемой энергии) использовал термин «Божественная природа» [17, с. 614, 620]. В то время как понятие «природа» (φύσις) имеет онтологическое значение, термин «сущность» (οὐσία) несет эпистемологический смысл, выражающий непостижимость Бога.

Кривошеин был лично знаком с Владимиром Лосским. Он цитировал его книги «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и «Боговидение», а после смерти Лосского опубликовал ему некролог. В нем он упомянул о незаконченной диссертации Лосского об Экхарте, добавляя: «Для него изучать Мейстера Экхарта означало также служить Православию. В

его представлении только подобные труды, посвященные духовным реальностям Запада, способны открыть доступ православному свидетельству, вскрывая из недр самого Запада родственные ему темы и реальности, которые тем не менее выходят за обычные рамки римской схоластики и догматики, что в известной степени мы и обнаруживаем в мистике немецкого средневековья... Владимир Лосский намеревался показать, как часто Экхарт и его школа в своей мистической интуиции были близки основным темам паламизма, как они пытались освободиться от латинской средневековой схоластики и в то же время как филиоквизм, оставившийся их основной догматической установкой, мешал им понять и полностью разрешить эти богословские и духовные проблемы» [13, с. 156].

В письме Георгию Флоровскому от 1 июня 1955 г. иеромонах Кривошеин рассуждал: «Совершенно согласен с Вами относительно “русской религиозной философии”, но не могу к ней причислить В.Н. Лосского. Он ее решительный противник. Я думаю, что на формацию его ума повлиял не Карсавин, а Мейстер Экхарт и латинская схоластика. Он не “софианец навыворот”, но скорее “томист навыворот”, хотя это и преувеличено. Я его ценю как православного богослова» [16].

Иеромонах Василий и Владимир Лосский входили в состав делегации Западно-Европейского экзархата, которая вместе с членом Экзаршего Совета архимандритом Дионисием (Шамбо, 1899–1965), иеромонахом Петром (Л’Юиллье, 1926–2007), Д.Д. Оболенским (1918–2001), Оливье Клеманом, И.М. Левандовской и А.Л. Мещерской (1908–2009) с 8 по 25 августа 1956 г. посетила СССР. Это была их первая поездка на родину после эмиграции (ставшая для Лосского также последней). Члены делегации побывали в Москве, Троице-Сергиевой лавре, Владимире, Ленинграде и Киеве. И на Кривошеина, и на Лосского эта поездка произвела неизгладимое впечатление. Владимир Лосский впоследствии писал: «Назвать русский народ “богоносцем” – оценка, слишком категорическая и потому неверная, лишенная нюансов. Но верно, что этот народ отличается исключительной религиозной одаренностью, тесно связанной с еще чем-то, что можно назвать – способностью страдания... Плоды этой глубокой черты, свойственной всем не обесчеловеченным жителям СССР, а таких все-таки подавляющее большинство, проявляются, конечно, в церкви, в церковном народе. Тут русская “тяжесть” преобразуется в нечто противоположное: поразительная, нездешняя “легкость”, окрыленность, свобода молитвы в этих переполненных до отказа храмах, во время очень длинных, по четыре часа, богослужений, которые выстаиваешь, не замечая усталости, не отвлекаясь посторонними мыслями. Какая-то невероятная сила в этом молящемся народе: я все время чувствовал стыд и какой-то “*complexe d’infériorité*” перед этими толпами простого народа. А о. Василий Кривошеин, человек сдержанный и скорее сухой (петербургская бюрократическая семья и афонская духовная выправка) сказал мне: “Не знаю, что со мною делается, – я здесь все время плачу во время богослужений”. И до сих пор (я видел его две недели назад) он не может говорить об этом нашем опыте без глубокого волнения» [18, с. 262–262]. Сам Кривошеин из Оксфорда сообщал жене брата Нине Александровне Кривошеиной 8 сентября 1956 г.: «Я был очень взволнован вновь увидеть Ленин-

град, он так красив, но самое сильное мое впечатление – от церковной жизни в Советском Союзе. Большое впечатление!» [15]. Однако в письме Флоровскому от 4 января 1957 г. Кривошеин признавался: «Были в обоих Академиях, но из-за каникулярного времени не могли достаточно ознакомиться с богословской жизнью. Во всяком случае, темы кандидатских сочинений интересные – о Симеоне Н. Б., о Николае Кавасиласе и т.д. Но, конечно, чувствуется оторванность от общего развития богословской науки, недостаток источников и пособий, перерыв богословской и философской традиций. Впрочем, молодое духовенство (в больших городах оно преобладает) производит прекрасное впечатление. Но, конечно, и много грустного: закрытые полуразвалившиеся церкви и т.д. Но общее впечатление от церковной жизни скорее оптимистическое» [16].

Кривошеин был активным участником девяти международных съездов патрологов, которые проводились в Оксфорде начиная с 1951 г., где встречался, среди прочего, и с В. Лосским. Он вспоминал, что «во время одного из конгрессов хорошо известный англиканский богослов Е. Маскалл, парадоксальным образом сочетающий искреннюю симпатию к православию с томистским образом мыслей, в своем докладе развивал идею о том, что в будущем веке видение Бога будет состоять для человека в его соучастии видению Сыном Божества Отца, – тема, вдохновленная Фомой Аквинским. Владимир Лосский немедленно возразил, что он видит в этой концепции смесь оригеновского субординационизма с несторианским разделением Христа на две личности (иначе говоря, искажение и триадологии, и христологии). Однако тот же Маскалл очень ценил четкость богословских формулировок Владимира Лосского и непрестанно противопоставлял их расплывчатости и путанице “софиологических” течений русской религиозной философии» [13, с. 157].

Публикуемое ниже письмо Владимира Лосского Кривошеину касается участия в патрологической конференции в Оксфорде в 1955 г. советских специалистов. Инициатором этой идеи был Василий Кривошеин, который считал, что международные контакты «не только обогатят отечественное богословие, но и поднимут престиж Русской Церкви за рубежом» [4, с. 197]. Биограф Кривошеина сообщает, что о. Василий хотел, чтобы в Оксфорд приехали епископ Михаил (Чуб, 1912–1985) и профессор Ленинградской духовной академии Н.Д. Успенский (1900–1987). Обстоятельства приглашения участников из СССР выглядели следующим образом: «...с 4 по 21 июля в Англии и Шотландии по приглашению Британского Совета церковью находилась делегация религиозных деятелей из СССР, в которую входили: митрополит Минский и Белорусский Питирим (Свиридов), ректор МДА протоиерей К. Ружицкий, профессор ЛДА Н.Д. Успенский, доцент МДА иеромонах Филарет (Денисенко), председатель Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов Я.И. Жидков, его заместитель Н.А. Леванданто, архиепископ Евангелическо-Лютеранской церкви в Латвийской ССР Г. Турс и архиепископ Евангелическо-Лютеранской церкви в Эстонской ССР Я. Кийви. В связи с этим Англиканская церковь устроила прием, где владыка встретился с советником посольства СССР в Лондоне, “неким Тихвинским”, по его оценке, развязным господином, совершенно невежественным в церковных вопросах, впоследствии

высланным из США за действия, несовместимые со званием дипломата. В завязавшейся беседе, в процессе которой пришлось долго объяснять, что такое патрология, владыке удалось заинтересовать того идеей, что участие православных богословов в оксфордской конференции будет полезно для престижа как РПЦ, так и СССР. С.Л. Тихвинского, будущего академика, больше всего волновал вопрос, не связано ли это с “происками Ватикана” и как будут выглядеть специалисты из СССР на мировом уровне. Владыка, не будучи уверенным в правильности положительного ответа, все же сказал, что “в общем” они могут оказаться на том же уровне, добавив, что ходатайство советского посольства в Лондоне могло бы сильно облегчить все дело. “Хорошо, – сказал Тихвинский. – Постараемся это устроить”. Неизвестно, что именно он устроил, но в результате приехали не высококлассный специалист по творениям свт. Мефодия Патарского епископ Михаил (Чуб) (с ним владыка Василий все-таки встретится, но лишь 7–11 июня 1958 г., на Ламбетской конференции) и признанный специалист в области литургики Н.Д. Успенский, а совсем другие люди. Русскую Церковь на II патрологической конференции представляли профессора ЛДА Л.Н. Парийский и К.А. Сборовский...). То, что ни Парийский, ни Сборовский не говорили на иностранных языках, не позволило им принять активное участие в работе конференции. Недаром владыка “покривил душой”, отвечая положительно на вопрос Сергея Тихвинского, окажутся ли советские богословы на том же профессиональном уровне, что и западные. Больше подобных опытов не было» [4, с. 197–198].

Отец Георгий Флоровский, указывая на роль В. Лосского, писал о делегатах из СССР: «Они были на более элементарном уровне, чем остальные участники конференции, и профессор Лосский (который был председателем специальной секции, организованной с этой целью вне программы) объяснил, что богословские школы в Советском Союзе в настоящее время ограничены подготовкой к служению и пока не находятся на уровне богословских школ других стран» [6, р. 60]. Впоследствии, 9 июня 1956 г., о. Кривошеин сообщал брату Игорю: «Мне пришлось в прошлом году встречаться в Лондоне с членами церковной делегации из Советского Союза, а также с участниками Международного съезда патрологов в Оксфорде профессорами Ленинградской духовной академии. Так отрадно, что в настоящее время стали возможны такие встречи и что мы чувствуем себя менее оторванными от того, что происходит на родине. Это верно вообще, а в частности распространяется и на церковные отношения, и на богословскую науку. Дай Бог, чтобы в дальнейшем эти связи укреплялись и расширялись!» [14, с. 65].

По признанию Кривошеина в письме Флоровскому от 21 июля 1955 г., на Втором международном конгрессе патрологов, проходившем в сентябре 1955 г. в Оксфорде, он собирался говорить на тему «Литературные источники пр. Симеона Н. Б.» [16]. А известный философ Н.О. Лосский сообщил архиепископу Иоанну (Шаховскому, 1902–1989) 30 сентября 1955 г.: «Оксфордский университет организовал съезд 400 патрологов! Владимиру предложили прочитать большой доклад; его тема – “Видение Бога лицом к лицу по учению восточных отцов церкви”» [19]. Об этом «великолепном докладе» вспоминал и Кривошеин: «Слушатели были

буквально потрясены колоссальной эрудицией, которую развернул Владимир Лосский в первой части своего доклада: он показал ошибочность суждений римско-католических богословов XVI и XVII веков, в частности небезызвестного Дионисия Петавия, обвинявших в ереси почти всех восточных отцов: святителей Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста и многих других – за то, что их творения содержат учение о непостижимости и недостигаемости Божественной сущности, никак не согласующееся с концепциями Фомы Аквинского. Только впоследствии, поняв несостоятельность подобного обвинения, Петавий направил все свои нападки на одного святителя Григория Паламу, хотя в его учении “о сущности и энергиях” нет ничего, что не было бы уже сказано отцами древности» [13, с. 157].

Как уже отмечалось, Кривошеин написал некролог после смерти В.Н. Лосского, в свою очередь, сын последнего, Николай Лосский (1929–2017), написал некролог архиепископу Василию, который был «образцом редкой интеллектуальной честности и необыкновенной верности православию и церкви» [7]. Согласно Н. Лосскому, верность В. Кривошеина православию состояла не «столько в следовании формулировкам отцов церкви, которых он так хорошо знал, сколько в том, чтобы разделять с ними тот церковный опыт Бога, который составляет подлинное православное богословие всех времен и народов. Это богословие, которое никогда не бывает умозрением о Боге для интеллектуального удовлетворения мыслителя, но, если можно так сказать, “утилитарное” богословие, которое всегда ориентировано на спасение, предлагаемое Богом человеку» [7].

Публикуемое ниже письмо В. Лосского о В. Кривошеину – это яркое свидетельство духовной и интеллектуальной связи двух выдающихся русских мыслителей и патрологов. Автограф: Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 20. Л. 1–1 об.

Письмо Владимира Лосского о Василию Кривошеину

Париж,
13 февр. 1955

Дорогой Отец Василий,

простите мне мое очень долгое молчание. Январь и февраль для меня самые трудные месяцы в году: приходится усиленно работать, чтобы преподавать в Centre National de la Recherche Scientifique¹, до начала марта, отчеты об уже сделанном и программу работы на следующий год.

Вчера написал Dr. Cross² о целесообразности продления границы патрологии, для Православного Востока, до падения Константинополя, указывая на то, что ограничение святоотеческой письменности восьмью

¹ Национальный центр научных исследований, основанный в 1939 г. французским физиком Жаном Батистом Перреном. В.Н. Лосский был сотрудником Центра, начиная с 1942 г. до своей смерти.

² Фрэнк Лесли Кросс (Frank Leslie Cross, 1900–1968) – англиканский священник, ученый-патролог, профессор Оксфордского университета, основатель международных патрологических конгрессов в Оксфорде.

первыми веками для Востока – искусственно¹. Написал также (дабы поддержать Вашу инициативу) о полезности привлечения на конгрессы профессоров двух русских Богословских Академий². На днях напишу об этом и Святейшему Алексию³, на его именины (15 февр.). Надо всячески стараться разрушать китайскую стену, в которой заключена почти 40 лет русская богословская наука: все ссылки на западные труды обычно не идут дальше 1914 года. Конечно, об этом я не буду говорить в письме к Святейшему: он и сам это, конечно, понимает. Укажу на не икуменический, а внеконфессиональный, чисто научный характер конгресса, где православная наука должна, однако же, быть представлена с возможной полнотой.

До сих пор еще не имел времени прочесть Вашу статью о писаниях Св. Симеона Нового Богослова⁴: она лежит у меня на столе, в ряду других книг и брошюр, на очереди к прочтению. Ужасно много времени уходит на окончательную редакцию моей диссертации⁵, и времени для

¹ Ранее мысль о «раздвижении» границ патристики высказывал о. Георгий Флоровский: «Конец “Святоотеческого Века” определяется по-разному. Обычно преп. Иоанна Дамаскина считают “последним Отцом” на Востоке, а свтт. Григория Двоеслова и Исидора Севильского – “последними” на Западе. В наше время эта концепция справедливо оспаривается. Чем же не Отец хотя бы преп. Феодор Студит? Мабийон утверждает, что Бернар Клервосский, “сладчайший доктор”, был “последним из Отцов и, конечно, несравнимым с более ранними”. Все это больше, чем просто вопрос периодизации... Сейчас нередко слышится, что “Век Отцов” окончился даже раньше Дамаскина. Очень часто его ограничивают временами Юстиниана и даже Халкидонским собором... Мы часто забываем, что знаменитая формула *Consensus quinquesaecularis* [согласие пяти столетий] есть формула протестантская, восходящая к специфически протестантскому “богословию истории”. Это ограничительная формула, хотя тем, кто желал бы затвориться в Апостольском Веке, и она кажется слишком широкой. Но дело в том, что обычная Восточная формула “Семи Вселенских Соборов” не намного лучше, если она – как это обычно и происходит – стремится ограничить духовный авторитет Церкви первыми восемью столетиями, как будто Золотой Век Церкви уже миновал, и мы живем в Железном Веке, стоящем несравненно ниже на лестнице духовного горения и опыта... В конце концов, не так уж важно, каким веком мы ограничиваем авторитет Церкви – первым, пятым или восьмым. Здесь не должно быть никаких ограничений... Церковь сейчас обладает не меньшим авторитетом, чем в прошедшие столетия, и Дух Святой живет ее не менее, чем в былые времена» [5].

² В результате в работе конгресса приняли участие профессора Ленинградской духовной академии Константин Александрович Сборовский (1883–1965) и Лев Николаевич Парийский (1892–1972).

³ Патриарх Алексей I (1877–1970) – епископ Русской православной церкви; патриарх Московский и всея Руси с 1945 г.

⁴ См. [10].

⁵ Диссертацию на тему «*Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*» («Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта») В. Лосский закончил за несколько дней перед смертью, но успел ее защитить; Сорбонский университет посмертно присвоил В. Лосскому титул *doctorant-è-lettres*.

чтения остается очень мало: читаю урывками, в метро или в автобусе. Когда прочту, этим способом, *The Writings of St. Symeon*, напишу Вам. Из-за занятости до сих пор еще не имел времени остановиться на сюжете моей communication для предстоящего конгресса. Интересно было бы сделать сводку о святоотеческой экзегезе текста *In. 17:5*: «славы, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира». Но материал большой, а времени у меня для приготовления доклада будет немного. Придется выбрать что-либо менее интересное¹.

Еще раз прошу Вас извинить мое упорное молчание, вызванное перегруженностью работой и внешними заботами. Мы часто с любовью о Вас вспоминаем и радуемся, что Никола² и Вероника³ находятся в Вашем духовном окормлении. С отъездом Ивана⁴ в Америку и Катюши⁵ в Оксфорд мы остались втроем в Париже. Моя жена⁶ и Маша⁷ шлют Вам приветы.

С любовью,
Ваш Владимир Лосский

Литература

Исследования

1. Бобринской Б. Памяти архиепископа Василия Брюссельского (1900–1985) // Вестник русского христианского движения. 1986. № 2. С. 207–209.
2. Иларион (Алфеев). Архиепископ Василий (Кривошеин) как патролог // Церковь и время. 2006. № 4. С. 196–206.
3. Кривошеин Н. Хождение по мукам мирянина-эмигранта // Посев. 2003. № 8. С. 43–45.
4. Мусин А. Биографическое вступление // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 22–60, 144–213, 306–342, 368–412.

¹ В. Лосский прочел по-французски доклад, озаглавленный «Le Probleme de la “Vision Face Face” et la Tradition Patristique de Byzance».

² Николай Владимирович Лосский (1929–2017) – сын В.Н. Лосского, ассистент Парижского университета в Nanterre и Grand Palais, затем профессор кафедры истории Западной Церкви Свято-Сергиевского богословского института, священник с 2006 г.

³ Вероника Константиновна Лосская (урожд. Юдина-Бельская, 1931–2018) – невестка В.Н. Лосского, жена Н.В. Лосского, профессор Сорбонского университета и Свято-Сергиевского богословского института, переводчица поэзии Марины Цветаевой на французский.

⁴ Иван Владимирович Лосский (1932–1971) – сын В.Н. Лосского, филолог, синхронный переводчик ООН в Женеве.

⁵ Екатерина Асланова (урожд. Лосская, 1936–2000) – дочь В.Н. Лосского.

⁶ Магдалина Исааковна Малкиель-Шапиро (1905–1968) – жена В.Н. Лосского, церковный деятель.

⁷ Мария Семон (урожд. Лосская, род. 1934) – дочь В.Н. Лосского, филолог, историк литературы, преподаватель Парижского университета в Nanterre.

5. *Флоровский Г.* Святой Григорий Палама и традиция отцов. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/svjatoj-grigorij-palama-i-traditsija-ottsov.
6. *Florovsky G.* The Oxford Conference on Patristic Studies. September, 1955 // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1955–1956. No. 4. P. 57–62.
7. *Lossky N.* Son Eminence Monseigneur Basile, Archevêque de Bruxelles et de Belgique. In memoriam. URL: <http://basilekrivocheine.org/fr-memoires/son-eminence-monseigneur-basile-archeveque-de-bruxelles-et-de-belgique/>.
8. *Model S.* Mgr Basile et le Mont Athos // Messenger de l'Église Orthodoxe Russe. 2009. No. 15. P. 16–20.
9. *Rossum J., van.* Mgr Basile Krivochéine et la découverte en Occident de saint Syméon le Nouveau Théologien // Messenger de l'Église Orthodoxe Russe. 2009. No. 15. P. 9–14.

Источники

10. *Krivocheine B.* The Writings of St. Symeon the New Theologian // *Orientalia Christiana Periodica*. 1954. No. 20. P. 298–328.
11. *Кривошеин В.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 61–135.
12. *Кривошеин В.* Две встречи. СПб.: Сатись, 2003.
13. *Кривошеин В.* Памяти Владимира Лосского // Богословские труды. 1985. Сб. 26. С. 156–158.
14. *Кривошеин В.* Письма о горнем и дольном. Богословские труды, проповеди, воспоминания, письма. СПб.: Сатись, 2010.
15. *Кривошеин В.* Письмо Н.А. Кривошеиной // Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Ф. 160. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 1.
16. *Кривошеин В.* Письма Г. Флоровскому // Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 26. Folder 7.
17. *Кривошеин В.* Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 614–643.
18. *Лосский В.Н.* Встреча с русским народом // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 12. СПб.: Atheneum, Феникс, 1993. С. 258–262.
19. *Лосский Н.О.* Письмо к о. Иоанну Шаховскому // Amherst Center for Russian Culture, Amherst College. Archbishop Ioann Shakhovskoy Papers. Box 11. Folder 21.
20. *Струве П.Б.* Письмо Г.П. Струве // Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 2.

Obolevich, Teresa. *Two patrologists: Vladimir Lossky and Fr. Vasily Krivo-shein*

References

1. Bobrinskoy, V. (1986), Pamyati arkhiepiskopa Vasiliya Bryusselskogo (1900–1985) [Archbishop Basil of Brussels (1900–1985). In Memoriam], in: *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian Movement], no. 2, pp. 207–209.

2. Парийон (Алфеев) (2006), Архиепископ Василий (Кривошеин) как патролог [Archbishop Vasily (Krivoshein) as a patrologist], in: *Tserkov i vremya* [Church and Time], no. 4, pp. 196–206.
3. Krivoshein, N. (2003), Khozhdenie po mukam miryanina-emigranta [The walk in the woes of the migrant layman], in: *Posev* [Seeding], no. 8, pp. 43–45.
4. Musin, A. (2011), Biograficheskoe vstuplenie [Biographical introduction], in: Архиепископ Василий (Кривошеин), *Bogoslovskie trudy* [Theological works], Khristianskaya biblioteka, Nizhniy Novgorod, pp. 22–60, 144–213, 306–342, 368–412.
5. Florovsky, G., Svyatoy Grigory Palama i traditsiya ottsov [St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers], URL: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/svjatoj-grigorij-palama-i-traditsija-ottsov.
6. Florovsky, G. (1955–1956), The Oxford Conference on Patristic Studies. September, 1955, in: *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, no. 4, pp. 57–62.
7. Lossky, N., *Son Eminence Monseigneur Basile, Archevêque de Bruxelles et de Belgique. In memoriam*, URL: <http://basilekrivocheine.org/fr-memoires/son-eminence-monseigneur-basile-archeveque-de-bruxelles-et-de-belgique>.
8. Model, S. (2009), Mgr Basile et le Mont Athos, in: *Messenger de l'Église Orthodoxe Russe*, no. 15, pp. 16–20.
9. Rossum, J., van (2009), Mgr Basile Krivochéine et la découverte en Occident de saint Syméon le Nouveau Théologien, in: *Messenger de l'Église Orthodoxe Russe*, no. 15, pp. 9–14.



РУКОПИСНАЯ «ЛОГИКА» Е.Б. СЫРЕЙЩИКОВА В КОНТЕКСТЕ ЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ*

Лариса Тоноян

Рассматривается научное наследие профессора Московского императорского университета Е.Б. Сырейщикова (1757–1791), преподававшего логику в гимназии при университете. Особое внимание уделяется анализу научной и педагогической деятельности Сырейщикова в С.-Петербурге, куда он переехал в 1784 г. На основе архивных материалов исследуется история создания им одного из первых учебных пособий по логике, написанных на русском языке. Рукописная «Логика», составленная Сырейщиковым в 1788 г., долгое время была не известна и не упоминалась среди его трудов. Ее впервые обнаружили в 1956 г. в архиве ЦГИАЛ (ныне РГИА – Российский государственный исторический архив), а в 1959 г. атрибутировали как текст Сырейщикова. На основе изучения архивных материалов также рассматривается деятельность Сырейщикова в Петербургской Комиссии об устройстве народных училищ. Приводится общее описание рукописной «Логике» Сырейщикова, а сама эта работа сравнивается как с опубликованными, так и с неизданными в тот период сочинениями по логике. Воспроизводится список литературы (на латинском, немецком и французском языках), предлагавший Сырейщиковым «желающим более успеть в сей науке» и позволяющий определить тот круг источников, который использовался для написания не только «Логике» Сырейщикова, но и других сочинений по логике второй половины XVIII в.

Ключевые слова: Е.Б. Сырейшков, история логики в России, учебник логики, петербургские учебные заведения XVIII века.

Русская христианская гуманитарная академия; Санкт-Петербургский государственный университет

The article examines the scientific heritage of the professor of the Moscow Imperial University Evgeny Borisovich Syreishchikov (1757–1791), who taught logic at the gymnasium at the university. Particular attention is paid to the scientific and pedagogical activities of Syreishchikov in St. Petersburg, where he moved in 1784. On the basis of archival materials, his teaching and translation activities in St. Petersburg are investigated, and, in particular, the creation of one of the first textbooks on logic, written in Russian. The handwritten “Logic” compiled by Syreishchikov in 1788 was not known for a long time and was not mentioned among his works. It was first discovered in 1956 in the Central State Historical Archive of Leningrad (now Russian State Historical Archive), and in 1959 it was attributed as a text by Syreishchikov. On the basis of a study of archival materials, Syreishchikov’s activities in the St. Petersburg Commission on the arrangement of public schools are also examined. A general description and analysis of Syreishchikov’s manuscript “Logic” is given, and the work itself is compared with both published and unpublished works on logic at the time. The author of the article reproduces the list of references (in Latin, German, and French) offered by Syreishchikov to “those who would like to be more successful in this science”. This list makes it possible to determine the range of sources used by Syreishchikov in writing his “Logic” and by other authors who wrote about logic in the second half of the 18th century.

Keywords: E.B. Syreishchikov, history of logic in Russia, textbook on logic, St. Petersburg educational institutions of the 18th century.

* Исследование проводится при поддержке гранта РНФ № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

Вехи биографии и педагогической деятельности

История преподавания логики в России XVIII в. мало исследована, как, впрочем, и многие достижения этого блестящего века в истории Российской империи. Среди множества рукописей, не дошедших по разным причинам до публикации, мы хотим обратить внимание на учебник «Логики» Е.Б. Сырейщикова. Имя его вряд ли известно историкам философии, разве что кто-то вспомнит его как профессора Московского университета. Видимо, по этой причине в современных справочных изданиях можно найти только следующую краткую информацию о нем: Сырейщиков Евгений Борисович (1757 – август 1791) – русский философ, педагог, филолог, писатель и переводчик, экстраординарный профессор Императорского Московского университета, а впоследствии, с 1784 г. и до смерти – преподаватель Санкт-Петербургского Главного народного училища.

Биографические данные о Е.Б. Сырейщикове не столь точны и не столь многочисленны. В словаре, выпущенном к 100-летию Московского университета в 1855 г., о нем сказано следующее: «Сырейщиков, Евгений Борисович, экстраординарный профессор логики и нравов, коллежский ассессор, вступил в Московский университет в 1770 году и с похвалою кончил в нем курс наук под руководством своего родственника, профессора Барсова. По окончании учебного курса преподавал с 1779 года в гимназии правила русского слога и славянского языка, логику и нравственность и исправлял должность переводчика и издателя “Московских Ведомостей”. По вниманию к его способностям, усмотренным во время службы его при гимназии, он произведен в экстраординарные профессора. В 1784 году Сырейщиков оставил Московский университет и вступил в Петербургскую комиссию Главного народного училища преподавателем российской словесности в учительской гимназии, и в сей должности кончил жизнь» [8, с. 478–479]. Далее приводится неполный список его трудов.

В 25-томном «Русском биографическом словаре» приводятся более подробные сведения: «Сырейщиков, Евгений Борисович, педагог-писатель и переводчик, экстраординарный профессор Московского университета; учился в Московском университете, куда вступил студентом в 1770 г. на историко-филологический факультет. Университетский курс проходил под руководством проф. Барсова и кончил с похвалою. 11 сентября 1779 г. был назначен преподавателем правил русского слога и славянского языка, а также логики и нравственности в университетской гимназии. Вместе с тем он исправлял должность переводчика и издателя “Московских Ведомостей”. Во внимание к его “способностям, усмотренным во время его службы при гимназии”, С. произведен был в экстраординарные профессора. 22 мая 1784 г. был переведен на службу в Петербург, в комиссию об устройстве народных училищ и стал одним из сотрудников Янковича де Мириево по подготовке учителей и составлению учебников для народных школ. В организованной Янковичем учительской семинарии С. преподавал русский и славянский языки, российскую словесность, логику, нравственность, т.е. особенно ответственные предметы, и состоял редактором журнала “Растущий Виноград”, в котором главным образом

сотрудничали ученики учительской семинарии. В «Растущем Винограде» помещены некоторые переводы его из Тацита. Умер С. в Петербурге в 1790 г. Из учебников им составлены «Краткая российская грамматика в пользу юношества» (Москва, 1793), «Краткая российская грамматика, изданная для народных училищ», выдержавшая 7 изданий (СПб., 1787–1805). Напечатаны две его речи: «Слово на высокотожественный день рождения Импер. Екатерины II, произнесенное в публичном университетском собрании 24 апреля 1780 г.» (М., 1780) и «Речь о пользе нравоучения при воспитании юношества, произнесенная в университетском собрании 30 июня 1783 г.» (М., 1783). Из переводов его вышли в свет: «Открытое зеркало для всех, или редкое чудо нынешнего века, о свойствах дружества», соч. Карачкиоли, с французского (М., 1775); «Опыт истолкования гиероглифов и надписей, находящихся на некоторых древних монетах», соч. Ивана Коха, с латинского (СПб., 1788.); «Крестьянка-философка, или приключения графини М.А. Де-Румие», с немецкого (М., 1767 г., изд. 2-е – 1788 г.); «Опыт изъяснения свингов» соч. И. Коха, с латинского (СПб, 1798 г.)» [12, т. 20 (1912), с. 223–224].

Заметим, что ни в том, ни в другом изданиях нет года рождения Сырейщикова. В разных источниках можно встретить указание как на 1750, так и 1757 год его рождения. Видимо, эта неопределенность стала основой для следующих утверждений исследователей университетского образования: «Абсолютный рекорд для второй половины XVIII в. зафиксирован в случае с Евгением Сырейщиковым: он был произведен в студенты Московского университета из гимназии в возрасте 11 лет в 1768 г., когда студенческий состав был значительно ослаблен после изъятия нескольких десятков студентов для работы в Уложенной Комиссии» [6, с. 4]. Прочие исторические справочники в основном повторяют указанные сведения.

При знакомстве с биографией Сырейщикова возникает вопрос о причине его переезда в Петербург. Возможно, переезд в столицу давал большие карьерные возможности, но ведь в Москве он уже имел вполне достойную должность экстраординарного профессора Московского университета. По всей видимости, переезд был связан с проводившейся в столице реформе образования, инициатором которой стал известный деятель Федор Иванович Янкович. Был ли переезд в Петербург личной инициативой Сырейщикова или он был послан в Петербург по решению начальства, неизвестно. Можно предположить, что Сырейщикова все же направили в Петербург, учитывая его успехи на педагогическом поприще.

Следует сказать несколько слов об училище, в которое был назначен Сырейщиков, и о его директоре. Федор Иванович Янкович (де Мириево) (1741–1814) – сербский и российский педагог, член Российской Академии наук (с 1783 г.), являлся разработчиком и активным участником реформ образования в Австрийской и Российской империях во второй половине XVIII в. Он считается одним из последователей Я.А. Коменского. Из того же «Биографического словаря» можно узнать, какими путями шел Ф.И. Янкович, прежде чем стал первым директором народных училищ Санкт-Петербурга. Ф.И. Янкович происходил из древнейшего сербского рода, который после завоевания Сербии турками переселился в

1549 г. в Венгрию. Образование Ф.И. Янкович получил в Венском университете. Свою службу в качестве секретаря православного епископа Викентия он начал в Темешварах, где жило много православных сербов. «В 1773 г. был определен первым учителем и директором народных училищ в Темешварском банате, приняв в то же время участие и в осуществлении обширной учебной реформы, предпринятой императрицей Марией-Терезией. Целью этой реформы было введение в Австрии новой системы народного образования, явившейся сначала в Пруссии и разработанной настоятелем Саганского августинского монастыря Фельбигером. Преимущества новой системы, узаконенной уставом 1774 г., заключались в стройной концентрации начальных и высших народных школ, тщательной подготовке учителей, рациональных приемах преподавания и установлении специально учебной администрации... В 1776 г. он посетил Вену и подробно ознакомился с тамошней учительской семинарией, после чего перевел на сербский язык немецкие руководства, введенные в новые школы, и составил руководство для учителей своей провинции под заглавием: “Ручная книга, потребная магистрам иллирийских не-униатских малых школ”. В 1774 г. императрица Мария-Терезия пожаловала Янковичу дворянское достоинство Австрийской империи с присоединением к настоящей фамилии названия де Мириево, по имени села, принадлежавшего предкам его в Сербии... Вскоре после того, как новая система народного образования утвердилась в Австрии, императрица Екатерина II решила ввести эту систему в России. Познакомил с нею императрицу император Иосиф II при свидании в Могилеве, причем тогда же выписал для нее все учебники австрийских нормальных школ и указал ей на Янковича как на “человека, трудившегося уже в устройении народных школ в землях владения его величества императора Римского, как знающего язык российский и наш православный закон исповедующего”. С этого времени Янкович посвятил себя новому своему отечеству и в течение 20-ти с лишком лет трудился на пользу его неутомимо и с самоотвержением» [12, т. 25, с. 135–136].

13 декабря 1783 г. Ф.И. Янкович стал директором народных училищ Санкт-Петербургской губернии, а через полгода, 22 мая 1784 г., Сырейщиков из Москвы был переведен в комиссию об устройстве народных училищ для преподавания в учительской семинарии.

В Петербурге в 1788 г. им была написана интересующая нас «Логика». Дореволюционные издания, сообщающие сведения о Е.Б. Сырейщикове, не содержат упоминания о его «Логике». Объясняется это тем, что «Логикю» он написал незадолго до смерти, будучи уже не профессором Московского университета, а работая в петербургской Комиссии об устройстве народных училищ. В современных справочниках по истории логики в России также не отмечено место его учебника в преподавании логики. Поскольку учебник Сырейщикова был одним из первых логических пособий, написанных на русском языке, рукопись заслуживает более пристального внимания и введения в историко-философский оборот.

История знакомства автора данной статьи с «Логикой» Сырейщикова такова. В 1956 г. эта рукопись была обнаружена студентами философского факультета ЛГУ в Центральном государственном архиве СССР

(ЦГИАЛ, сейчас РГИА) [4, с. 133–134]. Один из них, обучавшийся на кафедре логики ЛГУ Владимир Михайлович Зверев, позже защитивший кандидатскую диссертацию по истории логики в России, приступил к изучению рукописи, однако результаты этого исследования, к сожалению, не были опубликованы. Некоторые материалы данного исследования, а именно машинописная копия рукописи «Логики», выписки из архива комиссии об учреждении народных училищ Министерства народного просвещения, были переданы им на кафедру логики ЛГУ, где они и хранятся. Кроме рукописи «Логики», В.М. Зверев разыскал в архиве документы, дополняющие биографию ее автора и характеризующие его личность. В результате своих поисков В.М. Зверев установил, что данная рукопись была написана в 1788 г. и была предназначена «для употребления будущих Университетов и гимназий», поскольку среди учебных книг, доставленных из Вены в 1786 г. для перевода на русский язык, учебника логики не оказалось. Комиссия об учреждении народных училищ Министерства народного просвещения признала «Логика» «весьма способною» к употреблению. Сочинителю было определено награждение в 200 руб. [11, Ф. 730. Оп. 2. 1788. Д. 7, л. 23].

Сырейщиков был принят на должность учителя русского языка в Главное народное училище с годовым окладом коллежского регистратора. К окладу ученому добавили 100 руб. за заведование библиотекой и корректорскую работу в Комиссии [11, Ф. 730. Оп. 1. 1783–1801. Д. 49, л. 25, 26]. Несмотря на неустанный труд, отношения с коллегами и с начальством у него не сложились.

Сырейщиков, вероятно, привез в Петербург некоторое свободомыслие и демократические нравы Московского университета, о чем можно судить и по его книге о нравственном воспитании юношества [14]. Его педагогический дар и забота о студентах вызвали ответную любовь учащихся и, видимо, зависть его коллег. Уже в мае 1785 г. зрителем училища А.Е. Хертвигом на него был подан донос, в котором говорилось, что с появлением нового профессора в студентах произошли перемены в худшую сторону, поскольку он «водил с собою казенных учеников в Константиновский и другие харчевни... и вперял им худые и наказания достойные правила против своих начальников» [11, Ф. 730. Оп. 1. 1783–1801. Д. 49, л. 38–39]. Любопытно отметить, что Янкович, который отличался уважительным отношением к студентам и отменил всякие телесные наказания, был директором Главного народного училища и учительской семинарии как раз до мая 1785 г. По-видимому, новый директор не стал покровительствовать Е.Б. Сырейщикову. Последний по-прежнему старался заботиться о студентах. Ученики на казенном счету недоедали, и Е.Б. Сырейщиков пытался по мере сил поддержать студентов в их потребностях и прошениях. Донесения А.Е. Хертвига о недостойном поведении «г. профессора» продолжались, и дело закончилось тем, что Е.Б. Сырейщикова все-таки отстранили от должности «без аттестата». Только через год бедствующего без работы и средств к существованию ученого «призрели», определив переводчиком с окладом 100 руб. в год и по 10 руб. с каждого «подлинного листа перевода». Видимо, именно в это время Е.Б. Сырейщиков перевел «Философию» Федера, «Поли-

тические науки» Зонненфельса и написал «Краткую Российскую грамматику» – учебник, выдержавший в 1787–1809 гг. восемь изданий общим тиражом 77 тыс. экз. «Грамматика» интересна тем, что написана в духе учения М.В. Ломоносова о родном языке и свидетельствует о методическом таланте Е.Б. Сырейщикова. Но уже в августе 1791 г. Сырейщиков умер. Можно только догадываться о причинах, приведших его к смерти в довольно молодом возрасте. В декабре того же года во вторичном прошении его вдовы Екатерины Сырейщиконой написано: «Находящейся мне с дочерью в несчастном и бедственном состоянии, лишенной всякой помощи, нуждающейся уже в дневном пропитании, представился весь ужас бедности, грозящей поглотить меня и низринуть в род отчаяния...» [11. Ф. 730. Оп. 1. 1787–1810. Д. III, л.1–25].

Вдове выдали 200 руб. (фактически не полученное награждение за «Логика») и остаток жалованья. «Логика» так и не была напечатана (можно надеяться, что эти средства, вырученные за учебник, помогли вдове Сырейщикова и его дочери пережить трудный период их жизни). Причинами того, что «Логика» осталась в рукописи, послужили, по всей вероятности, не только неожиданная смерть автора, но и изменившаяся культурная атмосфера в российском обществе, вызванная политической реакцией на Французскую революцию: стала строже цензура, с чиновники брали подписку о благонадежности и т.п. В «Табели о рангах» должность профессора не относилась к высокому чину. В конце жизни Е.Б. Сырейщиков имел чин коллежского асессора, который относился к восьмому классу. Он занимал должность профессора, хотя не имел защищенной диссертации.

«Частная жизнь и нравственный характер нам неизвестен», – писали о нем современники. Архивные источники училища дают более полное представление о личности, нравственности и частной жизни Е.Б. Сырейщикова.

«Логика» Е.Б. Сырейщикова – один из первых учебников по логике на русском языке

В Московском университете долгое время логику преподавал Дмитрий Сергеевич Аничков (1733–1788) – ординарный профессор логики, метафизики и чистой математики. В новом светском университете он первым из «природных россиян» стал читать логику, после того как И.Г. Фроманн в 1765 г. освободил кафедру логики и вернулся на родину, в Германию. Д.С. Аничков читал логику сначала на латыни, позже на русском языке, но издал учебник по логике, написанный под влиянием вольфианцев И.Г. Винклера и Ф.Х. Баумейстера, на латинском языке [14]. После смерти Д.С. Аничкова в 1788 г. логику читал А.А. Барсов по руководству И.Г.Г. Федера (1740–1821) – учебнику, получившему весьма широкое распространение в Германии [16].

А в Санкт-Петербургской академии наук (Академическом университете) с 1727 по 1741 и с 1766 по 1783 гг. физику, математику, а иногда и логику преподавал ученый мирового уровня Леонард Эйлер (1707–1783). Преподавал он также на латыни, но известно, что Л. Эйлер довольно быстро выучил русский язык. Логика Л. Эйлера изложил в «Письмах к не-

мецкой принцессе о разных физических и философских материях» (письма 95–103), где впервые использовал метод круговых схем, которые с тех пор названы кругами Эйлера [2].

Учебник Е.Б. Сырейщикова не был единственным или первым учебником на светском русском языке, сформировавшемся в результате деятельности М.В. Ломоносова. Еще за двадцать лет до этого, в 1758 г. архимандрит Макарий Пётрович (1733–1765), сверстник Аничкова, уже преподавал логику в Славяно-греко-латинской академии и позже в Тверской семинарии по рукописи, написанной им на русском языке. Изучали по ней логику и в Санкт-Петербургской семинарии, где хранился экземпляр рукописи. На создание учебников на русском языке о. Макария вдохновил ректор Славяно-греко-латинской Академии архимандрит Гавриил Петров (1730–1801), впоследствии митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский, один из столпов ученого монашества XVIII в. [5].

В связи с о. Макарием можно отметить сербско-русские связи в области образования. Марк Пётрович (имя, которое он носил до принятия монашества) был сербом, родившимся в Темешвари. В 1750 г. он приехал в Россию, сначала в Киево-Могилянскую академию, где традиционно училось немало сербов, а после перебрался в Московскую Славяно-греко-латинскую академию. Заметим, что именно в Темешвари начал свою деятельность вышеупомянутый реформатор образования Ф.И. Янкович, привлекая Е.Б. Сырейщикова к преподаванию в новом столичном училище.

К сожалению, рукопись о. Макария также не была напечатана, но сохранилась в трех списках (в настоящее время его «Логика» готовится к критическому изданию). Не была она напечатана, видимо, вследствие ранней смерти о. Макария: он скончался от чахотки 24 декабря 1765 г. в возрасте 32 лет. Неактуальным издание учебника о. Макария сделало преподавание логики в недавно открытом Московском университете по учебнику Ф.Х. Баумейстера, ученика Хр. Вольфа, к которому, видимо, питал уважение М.В. Ломоносов.

Нельзя не отметить еще один учебник по логике [10] на русском языке, опубликованный в 1790 г. в Петербурге, через два года после написания Е.Б. Сырейщиковым его «Логики». Учебник этот написал преподаватель Санкт-Петербургского Горного училища Иван Степанович Рижский, закончивший семинарию Троице-Сергиевой лавры. Учебник был написан на основе критической переработки трудов Баумейстера, Вольфа, Гольмана и др. [1].

А.Н. Круглов в статье «Преподавание логики в Императорском Московском университете XVIII века» признавал: «(Сырейщиков б. г.). Является ли это собственным сочинением Сырейщикова или переводом – в этом случае наиболее вероятно Федер как автор – без знакомства с рукописью сказать невозможно» [3, с.165].

Год написания теперь известен (1788), и в общих чертах мы можем сказать о рукописи «Логики» следующее. Она занимает 75 листов размером 20 на 31 см, разделена на 7 глав с 286 параграфами. Текст выписан каллиграфическим почерком. Написана «Логика» ясным, понятным русским языком. Латинские логические термины приведены в скобках

езде, где есть русский аналог. В этом также чувствуется влияние «Грамматики» и «Риторики» М.В. Ломоносова, введшего многие логические термины. В рукописи «желающим более успеть в сей науке» рекомендован обширный список литературы, который весьма примечателен. Это восемь учебников на латинском языке (среди них И.Г. Гейнекций, Ламберт и др.), три на немецком (в том числе упомянутый учебник Федера), шесть на французском языке (среди которых обращают на себя внимание труды Мальбранша и Локка). А.Н. Круглов отмечает учебник И.Г.Г. Федера (1740–1821) как наиболее передовой для этого периода преподавания логики и указывает, что в Москве в 1786 г. Е.Б. Сырейщиков готовил перевод этого учебника [3, с. 174]. «Возможно, – добавляет исследователь, – рукописное сочинение Сырейщикова, о котором шла речь выше, и было переводом Федера» [3, с. 175]. Подтверждением или опровержением этого предположения мы намерены заняться при более тщательном сравнении рукописи Е.Б. Сырейщикова с учебниками Федера и других авторов. Сейчас же можно отметить, что список рекомендованных им учебников на трех языках позволяет предположить, что, составляя свое пособие, Е.Б. Сырейщиков не ограничивался одним учебником Федера.

Заключая, отметим, что во второй половине XVIII в. в Российской империи появился целый ряд учебников по логике на русском языке, исследование которых расширяет и углубляет наши знания о философском образовании в России XVIII в. и об истории отечественной логики.

Литература

Исследования

1. *Гончарко О.Ю.* История преподавания логики и риторики в Горном университете: опыт И.С. Рижского // Современные образовательные технологии в подготовке специалистов для минерально-сырьевого комплекса: Сборник научных трудов III Всероссийской научной конференции 5–6 марта 2020 г. Санкт-Петербургский горный университет. СПб.: Санкт-Петербургский горный университет, 2020. С. 876–880.
2. *Кобзарь В.И.* Элементарная логика Л. Эйлера // Логико-философские штудии. Т. 3. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 130–152.
3. *Круглов А.Н.* Преподавание логики в Императорском Московском университете XVIII века // Логико-философские штудии. Т. 18. № 2. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2018. С. 161–195.
4. *Кушков Г.Н.* Работа студентов над архивами // Вестник Ленинградского университета. 1958. № 23. С. 133–134.
5. *Тоноян Л.Г.* Преподавание логики в Славяно-греко-латинской академии // Историческое сознание и постматериальные ценности: сборник научных статей / Авт.-сост. К.В. Султанов. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2019. С. 369–380.
6. *Феофанов А.М.* Университет и общество: студенты Московского университета XVIII – начала XIX века (социальное происхождение и быт) // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. 2010. № 4. С. 62–72.

7. *Феофанов А.М.* Профессура Московского университета второй половины XVIII – первой четверти XIX в. // Вестник ПСТГУ. История, история русской православной церкви. 2013. Вып. 1(50) С. 7–28.

Источники

8. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета за истекающее столетие со дня учреждения января 12-го 1755 года, по день столетнего юбилея января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей, занимавших кафедры в 1854 году, и расположенный по азбучному порядку. Т. II. М.: Университетская тип., 1855.
9. Зверев Владимир Михайлович // Логика. Биобиблиографический справочник (Россия – СССР – Россия). СПб.: Наука, 2001. С.170.
10. *Рижский И.С.* Умословие, или Умственная философия, написанная в Санкт-Петербургском горном училище в пользу обучающегося в нем юношества. СПб.: Типография Горного училища, 1790.
11. Российский государственный исторический архив (РГИА).
12. Русский биографический словарь в 25 томах. СПб.; М.: Императорское русское историческое общество, 1896–1918.
13. *Сырейщиков Е.Б.* Логика коллежского асессора Сырейщикова: для употребления будущих университетов и гимназий. 1788. Рукопись // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 732. Оп. 1. Д. 471. Л.1–75.
14. *Сырейщиков Е.Б.* Речь о пользе нравоучения при воспитании юношества. М.: Университетская типография, 1783.
15. *Aničkov D.S.* Annotationes in logicam et metaphysicam ex variis probatissimis auctoribus excerptae et usibus Rossicae juventutis una cum parte polemica et variis exercitationibus, ex logica disputatrice selectis, adornatae a collegiorum assessore, logices, metaphysices et matheseos purae in Universitate Imperiali Mosquensi professore publico ordinario Demetrio Anitschcow. Mosquae: Impensis N. Novicow et societatis In Typographia Universitatis apud N. Novicow, 1782.
16. *Feder J.G.H.* Lehrbuch der Logik und Metaphysik. Göttingen, 1769.

Tonoyan, Larisa G. E.B. Syreishchikov's manuscript "Logic" in the context of logic education in Russia

References

1. Goncharko, O.Yu. (2020), Istoriya prepodavaniya logiki i ritoriki v Gornom universitete: opyt I.S. Rizhskogo [History of teaching logic and rhetoric at the Mining University: the experience of I.S. Rizhsky], in: *Sovremennyye obrazovatelnyye tekhnologii v podgotovke spetsialistov dlya mineralno-syryevogo kompleksa: Sbornik nauchnykh trudov III Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii 5–6 marta 2020 g. Sankt-Peterburgskiy gornyy universitet* [Modern educational technologies in the training of specialists for the mineral resource complex: Collection of scientific papers of the III All-Russian scientific conference. March 5–6, 2020. St. Petersburg Mining University], St. Petersburg Mining University, St. Petersburg, pp. 876–880.
2. Kobzar, V.I. (2003), Elementarnaya logika L. Eylera [Elementary logic of L. Euler], in: *Logiko-filosofskie shchudii* [Logical and philosophical studies], vol. 3, St. Petersburg Philosophical Society, St. Petersburg, pp. 130–152.

3. Kruglov, A.N. (2018), Prepodavanie logiki v Imperatorskom Moskovskom universitete XVIII veka [Teaching logic at the Imperial Moscow University of the 18th century], in: *Logiko-filosofskie shtudii* [Logical and philosophical studies], vol. 18, no. 2, St. Petersburg Philosophical Society, St. Petersburg, pp. 161–195.
4. Kushkov, G.N. (1958), Rabota studentov nad arkhivami [Student work on archives], in: *Vestnik Leningradskogo universiteta* [Bulletin of Leningrad University], no. 23, pp. 133–134.
5. Tonoyan, L.G. (2019), Prepodavanie logiki v Slavyano-greko-latinskoy akademii [Teaching logic at the Slavic-Greek-Latin Academy], in: Sultanov, K.V. (ed.), *Istoricheskoe soznanie i postmaterialnyye tsennosti: sbornik nauchnykh statey* [Historical consciousness and post-material values: a collection of scientific articles], Herzen University, St. Petersburg, pp. 369–380.
6. Feofanov, A.M. (2010), Universitet i obshchestvo: studenty Moskovskogo universiteta XVIII – nachala XIX veka (sotsialnoe proiskhozhdenie i byt) [University and society: students of Moscow University in the 18th and early 19th centuries (social origin and life)], in: *Vestnik Volzhskogo universiteta im. V.N. Tatishcheva* [Bulletin of the Volzhsky University named after V.N. Tatishchev], no. 4, pp. 62–72.
7. Feofanov, A.M. (2013), Professura Moskovskogo universiteta vtoroy poloviny XVIII – pervoy chetverti XIX v. [Professors at Moscow University in the second half of the 18th – first quarter of the 19th century], in: *Vestnik PSTGU. Istoriya, Istoriya Russkoj Pravoslavnoj cerkvi* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University. History, History of the Russian Orthodox church], no. 1 (50), pp. 7–28.



ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В УКРАИНЕ

Геннадий Аляев

Татьяна Суходуб

Исследуется состояние академической дисциплины «История русской философии» в Украине, а также отношение к русской философии как культурному феномену в украинском научном и образовательном сообществе. Проанализированы основные схемы и принципы истории украинской философии как самостоятельного предмета в контексте проблемы соотношения украинской и русской философий. Рассмотрены трансформации истории русской философии как научной дисциплины в академической сфере Украины, подчеркнута особая роль исследований киевской философской школы. На примере дискуссии о национальной и отечественной философии показаны противоположные идейные установки по вопросу о роли русской философии в Украине в прошлом и настоящем. Показана история Общества русской философии в Украине и его научно-исследовательская, культурно-просветительская, издательская деятельность, направленная на изучение русской философско-культурной традиции в ее взаимодействии с украинской. Сделан вывод, что доминирующей тенденцией является практически полное исключение русской философии из украинского историко-философского процесса, учебного, научно-просветительского дискурса, публичного пространства (что сопровождается частичной «приватизацией» русской философии в качестве украинской). Такое положение, обусловленное политизированной фрагментацией исторической памяти, не только является разрушительным для русской философии в Украине, но чревато искаженным и ограниченным пониманием украинской культуры и философии.

Ключевые слова: русская философия, украинская философия, Общество русской философии в Украине, Киевская философская школа.

© Аляев Г.Е., 2021

© Суходуб Т.Д., 2021

Национальный технический университет «Днепропетровская политехника»

Центр гуманитарного образования
Национальной академии наук Украины

The study focuses on the state of the academic discipline “History of Russian Philosophy” in Ukraine, as well as the relation to Russian philosophy as a cultural phenomenon in Ukrainian academic and educational community. Within the context of correlation of Ukrainian and Russian philosophy, it has been analysed the main schemes and principles of the history of Ukrainian philosophy as an independent subject. The paper considers the transformations of the history of Russian philosophy as an academic discipline in Ukraine, the role of Kiev Philosophical School studies is emphasized. Taking as an example the discussion of national and Ukrainian philosophy, it demonstrates opposite ideological attitudes on the role of Russian philosophy in Ukraine in the past and present. The practice of teaching the history of philosophy in the context of the presence (or marginalization) of Russian philosophy in the disciplines is also analyzed. The article shows the history of the Russian Philosophy Society in Ukraine and its research, cultural, educational, and publishing activities aimed at the study of the Russian philosophical and cultural tradition in its interaction with the Ukrainian. The conclusion is made that the dominant trend is the almost complete exclusion of Russian philosophy from the Ukrainian historical and philosophical process, educational, scientific and educational discourse, public space (which is accompanied by partial “privatization” of Russian philosophy as if it were Ukrainian). This situation, caused by the politicized fragmentation of historical memory, is not only destructive for Russian philosophy in Ukraine, but also fraught with a distorted and limited understanding of Ukrainian culture and philosophy.

Keywords: Russian philosophy, Ukrainian philosophy, Society of Russian Philosophy in Ukraine, Kiev Philosophical School.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.1.113>

Вступление. Постановка проблемы

В названии предлагаемой статьи есть сознательно заложенная двусмысленность. С одной стороны, оно предполагает ознакомление с состоянием дел в Украине в области научных исследований и образовательных программ, касающихся специальности «История русской философии». Это, можно сказать, академический срез проблемы. С другой стороны, предмет статьи можно (и нужно) понять как историю существования русской философии в Украине, т.е. существования не просто бумажных программ и научных отчетов, а некоего культурного феномена, занимающего определенное место в идейных процессах и вызывающего определенное отношение и оценки. Это, скорее, уже общественно-идейный, а иногда и политический срез данной проблемы. Безусловно, обе эти проблемные плоскости пересекаются, точнее, являются, по сути, одним и тем же проблемным полем, только раскрываемым под разными углами зрения. Можно также предположить, что академическое состояние дисциплины в большей степени зависит от реальной жизни культурного феномена, чем наоборот, хотя не исключено и обратное влияние.

Период конца 80-х – начала 90-х годов XX в. был во многом переломным временем для истории русской философии как науки. Смена идеологической парадигмы, начатая горбачевской «перестройкой», повлекла за собой серьезную переоценку историко-философской традиции: возвращались забытые или запрещенные имена, а вместе с ними и тексты (заметим: составляющие, безусловно, золотой фонд русской философской мысли), другие имена, наоборот, оказывались в забвении или существенно меняли свое место на шкале историко-философских оценок. Эти процессы начались в последние годы существования Советского Союза и интенсивно продолжились уже после его распада, прежде всего в России, для которой проблема объективной интерпретации истории русской философии стала важнейшей частью вопроса национально-государственной самоидентификации. Последнее обстоятельство, между прочим, неизбежно накладывает идеологическую тень на научную объективность, что, впрочем, происходит со *всякой* историей во *всякой* стране постольку, поскольку политическая власть использует историю в государственных (государевых?) интересах. Однако речь сейчас не о России, а об Украине – о том, как сложилась судьба русской философии и ее истории как научной дисциплины в новом независимом государстве со столицей в Киеве, «матери городов русских».

На первом этапе «новый образ» русской философии, складывавшийся из публикаций возвращаемых на родину философов – Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, П.И. Новгородцева, С.Л. Франка и других, вырисовывался прежде всего как образ демократической мысли, раскрывшей в свое время «истоки и смысл русского коммунизма», обозначившей «вехи» на пути идейного развития русской интеллигенции и констатировавшей постреволюционное «крушение кумиров» в ее умах. Этот образ, отражавший, заметим, преимущественно публицистическую или историсофскую стороны русской философии, в определенном смысле был созвучен лозунгам национальной демократии, которые провозглашались в только обретающей государственную самостоятельность

Украине. Однако одновременно как идейная аксиома распространялся афоризм, приписываемый то Владимиру Винниченко, то Михаилу Грушевскому, то Симону Петлюре, то еще кому-нибудь, о том, что «российская демократия заканчивается на украинском вопросе»¹. Иными словами, *русская философия* никак не могла претендовать на роль идейного фундамента национально-государственной самоидентификации в *Украине* – такую роль могла сыграть только философия *украинская*.

Украинская философия и «схема» Дм. Чижевского

Здесь следует напомнить, что понятие «украинская философия» возникло в конце XIX – начале XX в., когда были предприняты первые попытки ее исторического обозрения. Работы К. Ганкевича и В. Щурата в этой области, впрочем, оцениваются сегодня как пионерские, но в целом слабые². Общеизвестным основателем разработки этого историко-философского поля стал Дмитрий Иванович Чижевский. В своих книгах, изданных на украинском языке – «Философия на Украине. Опыт историографии вопроса»³ (1926, 2 изд. – 1929; за эту работу ему было присвоено звание профессора Украинского педагогического института им. М. Драгоманова в Праге), «Очерки по истории философии на Украине»⁴ (1931) и «Философия Г.С. Сковороды»⁵ (1934), а также в многочисленных статьях он действительно сформулировал исходную схему и основные принципы разработки истории украинской философии как самостоятельного предмета.

Схема состояла в том, что начало украинской философии возводилось к Киевской Руси, точнее – к принятию христианства. При этом, впрочем, весь период «Старої України» – от XI до XVIII в. – характеризовался скорее как «история *обучения* философии», чем «история философии» [40, с. 28]. Первым самостоятельным мыслителем выступает Сковорода, которому уделяется особое внимание. Далее предметом интереса Чижевского являются: линии влияния немецкого идеализма на украинских философов (что, конечно, пересекается с его известной немецкой диссертацией «Гегель в России»); мировоззренческие идеи представителей Кирилло-Мефодиевского братства (Костомаров, Кулиш, Шевченко, Гулак); еще две персоналии, которые заслужили, как и Сковорода, самостоятельного рассмотрения – Николай Гоголь и Памфил Юркевич; наконец, «философия на службе науки», где были упомянуты А. Потеня, В. Лесевич, А. Спир, К. Ганкевич, М. Туган-Барановский, Б. Кистяковский и некоторые другие. Хотя формат «Очерков», как пояснял сам автор, был вынужденным, поскольку более основательная рукопись вме-

¹ См., напр., статью В. Крыжановского, посла Украины в Москве в то время [37].

² Речь идет о книге филолога Климентия Ганкевича «Основные черты славянской философии», изданной в 1869 г. в Кракове на немецком языке, и небольшой работе поэта-переводчика Василия Щурата «Украинские источники к истории философии», вышедшей в 1908 г. во Львове на украинском языке.

³ «Філософія на Україні. Спроба історіографії питання».

⁴ «Нариси з історії філософії на Україні».

⁵ «Філософія Г.С. Сковороди».

сте с подготовительными материалами была утеряна, тем не менее, «Очерки» Чижевского стали исходной платформой для разработки истории украинской философии уже в независимой Украине, при этом некоторые его идеи, конечно, претерпевают модификацию.

Каким образом решается вопрос о взаимоотношении или разграничении украинской и русской философий и их историй в схеме Чижевского и в ее последующих трансформациях в украинской историографии? Ведь нельзя сразу не заметить, что историко-философский материал, маркируемый как «украинская» или как «русская» философия, в определенной его части совпадает, образуя своеобразное «поле пересечения» предметов двух научных дисциплин.

Подход Чижевского к формированию истории украинской философии формировался на нескольких методологических основаниях. Исходным выступал территориальный принцип – предметом рассмотрения становились те явления и персоналии, которые имели прямое (родились, учились, работали) или хотя бы косвенное (например, иностранцы, работавшие в Украине) отношение к этнической территории Украины, как она выглядела уже в XX в. Этот принцип фактически является основной опорой и современных историков украинской философии, имеющих возможность теперь «обращать в прошлое» существующие государственные границы независимой Украины, которой при Чижевском не было. При этом некоторые из них заходят гораздо дальше вглубь веков, а также как бы восполняют критическое замечание одного рецензента в адрес Чижевского по поводу того, что он недостаточно обратил внимание на «философов-украинцев, которые не проявили выразительно своей связи с Украиной» [35, с. 494], т.е. зачисляют в украинские философы всех родившихся в Украине, даже если они в своей сознательной творческой жизни как субъективно, так и объективно принадлежали иным национальным традициям.

Территориальный принцип, впрочем, являлся у Чижевского лишь исходной платформой (которую можно назвать «философия на/в Украине»), на которой строилось уже более сложное, но и более важное понятие «украинская философия», т.е. делалась попытка выявить особенности философии данной национальности, в которых откроются «глубины национального духа» [40, с. 11]. Надо сразу заметить, что и в этом отношении, в определении ментальных черт украинской философии современные наследники Чижевского ушли гораздо дальше него – по крайней мере, в безапелляционности утверждения этих черт (особенно «кордоцентризма», или «философии сердца») и в категоричности их противопоставления ментальным чертам других национальных традиций, среди которых, как правило, «оппонентом» выбирается русская. Сам Чижевский относился к этому вопросу крайне сдержанно, считая, что выделить такие особенности украинской философии очень сложно, во-первых, потому, что «украинская культурная жизнь не всегда была четко и выразительно отдельной и самостоятельной» (в том числе и в плане языка), во-вторых, потому что «славянской (в частности украинской) философии нужно еще ждать своего “великого философа”», который бы «создал синтез мирового значения» [40, с. 10, 11].

Последнее утверждение определялось еще двумя исходными позициями, на которых стоял Чижевский и которые сегодня разделят далеко не все его преемники. Во-первых, он был категорически против определения в качестве особенности украинской (и славянской вообще) философии ее преимущественно «практический», а не «теоретический» характер, т.е. устремленность на решение каких-то жизненных, социальных проблем. С точки зрения Чижевского, философия есть, прежде всего, чистое теоретическое знание, и ее практическая устремленность может лишь базироваться на теоретическом фундаменте, а не заменять его. Утверждение «практической наклонности» как характеристики национальной философии означает, по его мнению, утверждение фактического отсутствия собственно философии. Понятно, что широко распространенные сегодня штампы относительно сентиментализма, эстетизма, кордоцентризма, антеизма украинской философии и тем более попытки свести ее к обоснованию национальной идеи никак не сочетаются с такой позицией Чижевского. Во-вторых, Чижевский искал не только отличия, но и сходства между украинской и русской, а также другими славянскими философскими традициями, и поэтому позволял себе писать о «славянской» философии как о некоем целом, выступая при этом фундаментальным историком не только украинской, но и русской, и чешской, и словацкой философий. Вот уж что – по крайней мере, в отношении философии русской – современная историография украинской философии в своем подавляющем большинстве сознательно не принимает.

Русская философия в академической науке Украины

Становление и развитие украинской государственности сопровождается институциональным оформлением необходимых атрибутов исторической памяти, среди которых свое место занимает история украинской философии и... теряет история философии русской. В качестве примера такой институционализации обратимся к опыту Института философии Национальной академии наук Украины им. Г.С. Сковороды. В конце 2016 г. Институт отметил свое 70-летие, что стало поводом к своеобразным самоотчетам его отделов, опубликованным в журнале «Філософська думка» (2016. № 6). К историко-философской парадигме непосредственно причастны два подразделения института – Отдел истории философии Украины и Отдел истории зарубежной философии. Понятно, что Отдела истории русской философии в украинском академическом учреждении нет. Но, может быть, русская философия все-таки как-то присутствует в исследовательских разработках названных отделов?

Сразу отметим, что Отдел истории зарубежной философии философией русской не занимается. В поле его исследовательского зрения попадает прежде всего философия западная – как европейская, так и англо-американская [23]. Одно из приоритетных направлений, например, – коммуникативная практическая философия. Здесь сделано немало, особенно в плане перевода на украинский язык современных немецких философов. Есть и интересные переводы с французского – «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартра, например. Относительно недавно в Отделе был создан сек-

тор истории восточной философии. Истории русской философии, повторимся, тут нет.

Не приобретя статуса зарубежной, русская философия в украинской академической историографии утратила статус отечественной. Во всяком случае, в исследовательских интересах Отдела истории украинской философии она не фигурирует [17]. Впрочем, есть одно интересное исключение – история философии советской. Действительно, в последние годы советская философия привлекала определенное внимание украинских исследователей – например, в 2009 г. вышел специальный тематический номер того же академического журнала «Філософська думка», посвященный феномену советской философии. В этом отношении, однако, просматриваются две тенденции. С одной стороны, советская философия характеризуется как «філософія-покруч»¹ [22]. А. Лой вкладывает в эту метафору черты неоднородности, несбалансированности и противоречивости советской философии, связывая их с ментальностью советского человека – «совка», – «когда думают про одно, говорят про другое, а делают третье». «Философское сообщество, – продолжает автор, – оказалось бессильным перед малообразованностью, клановостью, непрофессионализмом, nepoтизмом и другими негативными явлениями. Философия, которая не укрепляет основания здравого смысла, вынуждена терять контакт с реальностью, она невольно симулирует его наличие, превращаясь в функциональный “симулякр”» [22, с. 26]. С другой стороны, предметом специального – и отнюдь не критического, а, скорее, апологетического – рассмотрения становится Киевская философская школа, возникающая в 60-х годах прошлого века, т.е. в рамках советской философии, однако как бы автономно, со своими – чисто украинскими – характеристиками, одновременно приближающими ее к философии западной. Выходит интересная картина: «Философия в заточении: диамат и истмат vs красный позитивизм и красный экзистенциализм» (используя название еще одной публикации, представленной в этом номере [12]).

Что такое Киевская философско-мировоззренческая школа? Интересно, что, с одной стороны, ее создание связывается не с этническим украинцем, а с москвичом П.В. Копниным, работавшим десять лет в Киеве, в том числе в 1962–1968 гг. – директором Института философии. В эти немногие годы ему действительно удалось придать определенное ускорение и направление философской мысли в Украине – прежде всего, имеется в виду вектор логико-методологических исследований. С другой стороны, нельзя предать забвению и философскую деятельность в Киевском университете М.Л. Злотиной, уроженки Брянской области, студентки знаменитого МИФЛИ (Московского института философии, литературы и истории), ушедшей добровольцем на фронт и завершившей образование уже на философском факультете МГУ. С 1947 г. Мария Львовна воспитала не одно поколение профессиональных философов. По свидетельству В.Г. Табачковского, «Владимир Илларионович Шинкарук, слушавший ее лекции, часто вспоминал, что в послевоенное время рав-

¹ Согласно словарю украинского языка Б. Гринченка, «покруч» переводится как «ублюдок» или «метис» [39, с. 279].

ных Марии Львовне не было» [29, с. 3], поэтому «не случайно после приезда в Киев незабываемого Павла Васильевича Копнина в 1958 году Мария Львовна сразу же оказывается в кругу общения этого интеллектуала и остролова» [29, с. 4]. Свобода злотинского философского инакомыслия, острота ее реакции на какие-либо события или высказывания коллег, предельно честная их оценка были такими, что иногда думается, что сложившиеся формы современного философского процесса в Украине при М.Л. Златиной могли бы быть другими. Авторитет М.Л. Златиной и П.В. Копнина непререкаем до сих пор в кругу современных ученых, помнящих о них.

Из философских 1960-х гг. в Украине вышла целая плеяда оригинальных философов: В.А. Босенко, И.В. Бычко, В.П. Иванов, А.С. Канарский, С.Б. Крымский, М.В. Попович, В.Г. Табачковский, В.И. Шинкарук, А.И. Яценко. Многие из них были известны и в Москве еще в советские времена, и Киев тогда рассматривался как один из философских центров Советского Союза. Другое дело, что в современной российской историко-философской историографии не присутствует понятие «Киевская философская школа», которая характеризуется украинской историографией как неомарксистская, с которой связывается экзистенциально-антропологический поворот и в которой выделяются два направления – «красный позитивизм» и «красный экзистенциализм».

И все-таки, было бы неверно сказать, что русская философия сразу исчезла из академического дискурса в независимой Украине. Если ей не нашлось институционального места, то она более-менее присутствовала в кандидатских и докторских диссертациях, научных статьях и монографиях. Так, в диссертациях по специальности «История философии», защищенных в 1990-е – 2000-е гг., можно встретить в качестве ключевых персоналий В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, Н.Я. Данилевского, Н.Я. Грота, Л.Н. Гумилева, Н.А. Бердяева, Г.Г. Шпета, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Л. Шестова, А.Ф. Лосева, а также феномен космизма, сборник «Веги» и др. Естественно, при этом все большей популярностью пользовались историко-философские сюжеты и персоналии, которые могли быть уверенно промаркированы в качестве украинских (философия в Киево-Могилянской академии, Т. Шевченко, М. Грушевский, М. Драгоманов, Л. Украинка, И. Франко), или те, которые попадали в то самое «поле пересечения» украинского и русского историко-философского материала (Г.С. Сковорода, П.Д. Юркевич, В.В. Лесевич, Д.И. Чижевский и другие).

Не говоря о научной глубине и новизне конкретных исследований, отметим лишь общие тенденции разрешения вопроса о соотношении понятий «русская» и «украинская» философия. С одной стороны, безусловно, в академической науке Украины можно встретить работы, в которых феномены украинской и русской философии понимаются как взаимосвязанные, во многих своих исторических ипостасях совпадающие, во всяком случае, взаимно обогащающие друг друга. Принципиальной методологической основой подобного подхода является «вынесение за скобки» политических оснований и оценок, особенно в их нынешней, радикальной постановке. В качестве примера можно привести работы

Н. Филиппенко, посвященные исследованию истории киевских философских обществ: в 2009 г. вышла ее монография, посвященная Киевскому религиозно-философскому обществу [31], а в 2021 г. опубликован (правда, уже в Москве) расширенный вариант книги, включающий также историю Киевского научно-философского общества [30]. Еще одним примером является деятельность Научно-исследовательского и образовательного центра имени Г.В. Флоровского в Одессе [9]. До недавнего времени была возможна и разработка общих научных тем академическими институтами Украины и России – так, в 2008–2013 гг. осуществлялись совместные научные проекты НАН Украины и РГНФ в области истории отечественной философии («Философия “Серебряного века” в России и Украине в европейском контексте (новейшие исследования)», «Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли»). Стоит упомянуть и об издательском проекте «Антология украинской мысли»¹ [24], в рамках которого на языке оригинала, т.е. на русском, начиная с 2007 г. (особенно интенсивно в 2012–2015 гг.), были переизданы произведения философов, работавших в XIX – начале XX в. в университетах и духовных учебных заведениях Киева, Харькова, Одессы и других городов Украины: А.А. Козлова, А.Н. Гилярова, П.И. Линицкого, В.В. Лесевича, Н.Я. Грота, В.Н. Карпова, П.П. Кудрявцева, И.Г. Михневича, Г.И. Челпанова, Е.В. де Роберти, И.М. Скворцова, П.Д. Лодия, С.С. Гогоцкого, П.С. Авсенева, О.М. Новицкого. Наконец, отдельного рассмотрения заслуживает деятельность Общества русской философии при Украинском философском фонде, о чем далее.

С другой стороны, институциональное «вымывание» русской философии из академического дискурса сопровождалось и сопровождается (особенно интенсивно после 2014 г.) усилением противоположного подхода, в рамках которого проблема соотношения русской и украинской философий формулируется как проблема разделения – по аналогии с политическим дискурсом суверенизации, преодоления «колониального наследия», десоветизации и декоммунизации, формулирования национальной идеи и украинизации, имеющей, в первую очередь, в том числе и в научно-образовательной сфере, форму дерусификации². Реализация этой научной и идейной стратегии сопровождается, во-первых, обоснованием различия и даже противоположности ментальных характеристик украинской и русской философской мысли, причем в характеристиках последней акцент делается на такие моменты, которые ее скорее дискредитируют или ставят под сомнение ее эвристичность («хоровое начало» как подавление индивидуальности, религиозность или публицистичность как

¹ «Антологія української думки».

² Напомним, что с июня 2020 г. вступила в силу статья 22 Закона Украины «Про обеспечение функционирования украинского языка как государственного», согласно которой научные издания публикуются «на государственном языке, на английском и/или других официальных языках Европейского Союза», диссертации пишутся «на государственном языке или английском языке», языком публичных научных мероприятий также может быть только государственный язык и/или английский язык. Русский язык в этих законодательных нормах не присутствует.

ненаучность и т.п.¹). Во-вторых, упомянутое выше «поле пересечения» все более однозначно и даже эмоционально-агрессивно окрашивается в сине-желтые тона². Эти тенденции, эволюционно развивавшиеся в первые два десятилетия украинской независимости, приобрели радикальный характер с началом «горячей» фазы украинско-российских политических отношений – так, можно говорить о фактическом запрете упоминания прилагательного «русский», «русская» (философ, философия) в названиях диссертаций и научных работ, исполняемых в научных и образовательных учреждениях системы Министерства образования и науки Украины; соответственно, были запрещены организованные контакты и совместные проекты с российскими академическими центрами и университетами, не рекомендовано включение в отчеты о научной работе публикаций в российских изданиях и т.п.

Дискуссия о национальной и отечественной философии

Противоположность и несовместимость указанных тенденций можно проиллюстрировать на примере дискуссии вокруг проблемы: «Может ли быть национальная философия точно очерченным исследовательским объектом?», которая была организована в 2014 г. в журнале «Sententiae»³. С одной стороны, обратим внимание на статью С. Иваныка, предложившего свою стратегию развития украинской философии [13]. Все беды украинской философии автор усматривает в односторонних внешних влияниях, и прежде всего – во влиянии русской философии. «Патогубность влияния русской философии на украинскую, состоит не только в его односторонности, но и в том, что, без всякого сомнения, рус-

¹ В качестве яркого примера приведем книгу Н.Г. Китова «Русская национальная философия в контексте украинской истории и культуры» [18]. У истоков русской философской традиции автор видит «філософію князівського здириництва» (вымогательства) периода Киевской Руси (со стороны «русских» князей в отношении «автохтонного украинского населения»), а среди характерных черт русской национальной философии особенно подчеркивается ее пронизанность идеями мессианизма, в том числе политического, «апокалиптическое напряжение», «доктринерский радикальный монизм», имперсонализм, «паразитирование» на идее славянского единства, «невроз исключительности» и «глубокий политический паталогизм» [18, с. 387–394].

² В изданном кафедрой истории философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко в 2005 г. историко-философском словаре [16] было предложено, как один из способов разрешения проблемы «поля пересечения», сразу две статьи о Н. Бердяеве – соответственно, в разделах о русской и об украинской философии (подготовленные соответственно Г.Е. Аляевым и И.В. Бычко). Это, однако, не помешало критикам обвинить редакторов словаря в «причислении к русской философии» Г. Флоровского, Г. Челпанова, Л. Шестова, Г. Шпета, В. Зеньковского и других, т.е. в том, что мы легко «отдаем» другой стране (т.е. России) «своих» (т.е. украинских) философов [34].

³ Этот единственный, по сути, в Украине специальный историко-философский журнал отличается достаточно высокой планкой научных требований к публикуемым материалам (главный редактор – профессор О.И. Хома).

ская философия всегда развивалась (и развивается до сих пор) как философия ненаучная, неаналитическая (или даже антианалитическая), во всех своих проявлениях она всегда выполняла роль “*ancilla ideologiae*” и развивала свою специфику прежде всего в значении определенного мировоззрения, а не в значении науки» [13, с. 135]. Отсюда вывод: сначала «устранение доминирования русского влияния через его уравновешивание другими иностранными влияниями», а потом – полная замена «ненаучной философии» (в разряд которой, между прочим, попадает не только русская как таковая, но и, например, взгляды Г. Сковороды и Т. Шевченко, которым «в новой истории украинской философии может совсем не оказаться места») философией аналитической [13, с. 137].

С такой – и подобными ей – точкой зрения спорить довольно трудно, но не по причине их истинности, а по причине огульности их подхода к отвергаемому предмету. Реальный анализ русской философии в такого рода критике трудно найти – его заменяют как бы уже не требующие доказательств утверждения о ненаучности, метафизичности, идеологичности и прочих «системных» грехах «несистемной» русской философии, ставшей в результате основанием российского тоталитаризма и империализма, а подкрепляются эти утверждения, как правило, хлесткими (и самокритичными по своей сути) цитатами Н. Бердяева.

Понятно, что в случае С. Иванька мы имеем, скорее, не специфически украинский, а специфически *аналитический* вариант критики русской философии. Такая критика сама является односторонней, поскольку базируется на *отождествлении философии и науки* (то ли в виде аналитической философии, то ли в виде феноменологии и т.п.), каковое (отождествление) вовсе не является общепризнанным (и на Западе тоже). С точки зрения такого понимания философии *нефилософами* (или, во всяком случае, *неактуальными*, поскольку *неаналитичными*) являются и Платон, и Августин, и Паскаль, и (как уже замечено) Г. Сковорода, и еще очень многие... да, пожалуй, вся философия сведется тогда к нескольким ныне живущим докторам, цитирующим друг друга в исключительно англоязычных наукометрических журналах.

В рамках этой же дискуссии была опубликована статья Г.Е. Аляева «Двойственность национального сознания как экзистенциал и предмет анализа (опыт В.В. Зеньковского)» [4]. Лейтмотивом статьи, иллюстрированным мыслями Зеньковского из его воспоминаний «Пять месяцев у власти» и примерами его жизненного опыта, было утверждение: «*Отечественной* в Украине является не только философия *украинская* – определенная как таковая то ли по географическому, то ли по ментальному принципу, но и философия *русская* – в той мере, прежде всего, в которой ее носители так или иначе связаны с Украиной, но также и по более широким соображениям – на основании глубокого исторического переплетения духовных судеб и потенциалов русского и украинского народов (их «гениев»), в основе которого – единство религиозной веры» [4, с. 21].

Такая позиция сразу нашла оппонентов, использовавших в дискуссии, впрочем, не столько научную аргументацию, сколько печально известный прием «оярлычивания». Доцент Киево-Могилянской академии И. Лысый написал так: «Геннадий Аляев пытался реанимировать им-

перские в своей основе представления Василия Зеньковского про русско-украинский культурный синкретизм и на этой основе именовать философию украинцев не украинской, а отечественной. Эти попытки выглядят – особенно на фоне постколониальных исследований – не только еще более архаично, по сравнению с попытками применить к культуре древнего мира национальные означающие, но и как гуманитарный курьез» [20, с. 166]. Следствием таких «имперских представлений», засвидетельствованных, по заключению рецензента, данным текстом, является «настойчивое длительное вытеснение из академических исследований национальной проблематики и парадигматики, стремление денационализировать гуманитарную мысль» [20, с. 168]. Можно в связи с этим лишь с сожалением констатировать, что обоснованные Зеньковским концепции двойственности национального сознания и культурного параллелизма, которые могли бы стать подлинным проявлением уникальности и залогом исторической силы украинского народа, находят сегодня все меньше поддержки в украинской академической среде, не говоря уже о политике. Примеры Зеньковского – приглашение читать лекции в украинском университете на русском языке и такое развитие украинской школы, при котором бы «ни одна русская школа не была насильственно закрыта», – представляются сегодня почти утопическими.

Характерно, что в другой статье И. Лысого был подвергнут критике и тезис С. Иванька относительно исключительного большого влияния русской философии на украинскую. Признавая, что едва ли не большинство нынешних активных участников культурной жизни в Украине формировалось в поле доминирующей русской культуры или «общерусского» культурного процесса, Лысый, однако, утверждал, что удельный вес русской философии и русских культурных влияний стремится к нулю или очень мизерен. Если Иваньк видит главной причиной плохого состояния украинской философии пагубное влияние русской философии на украинскую, то Лысый подчеркивает обратное влияние – начиная от киево-могилянских академиков во главе с Ф. Прокоповичем и С. Яворским и завершая П.Д. Юркевичем, учеником которого был основатель русской религиозно-философской школы В.С. Соловьев. В конце концов, задается автор риторическим вопросом, на кого из известных украинских философов, начиная от автора первого в России многотомного «Философского лексикона» С. Гогоцкого, продолжая В. Лесевичем и А. Потемней и завершая В. Олексюком и М. Поповичем, оказала такое мощное влияние русская философия? [21, с. 172–173]. Для него ответ очевиден – таких украинских философов нет.

Русская философия в учебниках и учебных программах

Следует заметить, что априорно негативное отношение к русской философии, ее отмежевание и противопоставление философии украинской, размывание ее статуса как философии вообще или однозначное определение в терминологии «русской идеи» или идеи «русского мира», враждебного Украине, к сожалению, все основательнее входит не только

в сферу научных дискуссий или расхожего общественного мнения¹, но и в преподавательскую практику. Прежде всего, отметим, что до 2014 г. в учебных программах философских факультетов украинских университетов можно было встретить курсы истории русской философии, а также можно было найти посвященные русской философии разделы в учебниках и учебных пособиях по общей истории философии² (хотя и не всегда³). Правда, содержательное наполнение этих курсов зависело в первую очередь от мировоззренческих установок конкретных преподавателей и в некоторых случаях могло бы вызвать недоумение или даже протест российских историков философии. Для примера приведем основное содержание программы курса «История русской философии» («Історія російської філософії»), который в течение ряда лет читал в Киевском университете им. Тараса Шевченко профессор И.В. Бычко [15, с. 189–194]⁴:

Тема 1. Этно-социальные предпосылки культуросозидающего процесса в России (отметим такие тезисы этой темы: «Владими́ро-Суздальское княжество как первое государственное образование прароссиян, сепаратистская политика этого государства в отношении Киева»; «Изменение духовного вектора прароссийской культуры с окцидентального на ориентальный (XII–XV вв.)»).

Тема 2. Культурный «климат» в Московии в XIV–XVII в. (здесь к случаю приходится Бердяев: «Московия – “безмысленный” и “бессловесный” характер ее культуры как “культуры христианизированного татарского царства” (Бердяев)», «Формирование московского имперского государства» и т.п.).

Тема 3. Возникновение русской («ро́сійської») философской мысли в XVIII в. (традиционной тематике от М. Ломоносова до славянофилов и западников предпосылается лейтмотивом тезис со ссылкой на евразийца

¹ В этом особенно преуспел первый Президент Украины Л.М. Кравчук. В своих интервью, записанных в 2015 г., он, например, высказывался так: «Философия России состоит в том, что Украина должна быть только с Россией, а точнее, под Россией. Украины как отдельного государства для них не существует, а существует Украина как часть России, и вся философия России именно на этом построена» [38]. И еще: «Русская философия – это философия агрессии, это философия уничтожения Украины как независимого, самостоятельного государства» [36].

² Так, большие разделы были посвящены русской философии в учебниках истории философии, издававшихся кафедрой истории философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко в 2002–2010 гг. [14], а также в упомянутом выше словаре «История философии» [16], который вышел в 2012 г. вторым изданием.

³ Тщетно искать, например, русскую философию в историко-философской части в целом довольно приличного учебника «Философия» для высших учебных заведений Е.Н. Причепия, А.М. Черния и Л.А. Чекаля [26].

⁴ В числе составителей данной программы в опубликованном сборнике значится и фамилия одного из авторов данной статьи: Г.Е. Аляев, действительно, вел несколько лет курс «История русской философии» на философском факультете КНУ (на заочном отделении), однако по совсем иной программе.

Н. Трубецкого: «“Освоение” достижений украинской и белорусской культур – “украинизация” русской культуры (Н. Трубецкой)»).

Тема 4. Влияния украинской философской культуры на Россию (здесь: «Киевская школа неогегельянства (П.С. Авсенева, С.С. Гогоцкий, О.М. Новицкий)»; «Влияние на русскую философию экзистенциальной традиции украинской философии (Н. Гоголь)»; «“Философия сердца” П. Юркевича»; «Киевская школа экзистенциальной философии (Н. Бердяев, Л. Шестов, В. Зеньковский)»).

Тема 5. Русская философия второй половины XIX в. (К. Леонтьев, Вл. Соловьев, В. Розанов).

Тема 6. Русская философия конца XIX – начала XX в. (от Н. Федорова до А. Лосева).

Тема 7. Феномен русского марксизма как тоталитарной философии.

Впрочем, как и в сфере академической, в сфере образовательной русская философия в 2014–2015 гг. полностью исчезает из учебных программ. Между тем, за период независимости появилось уже – не сказать необозримое, но достаточное количество учебников и учебных пособий по истории философии украинской. Среди значимых авторов отметим И.В. Бычко и А.К. Бычко, Ю.О. Федя и Н.Г. Мозговую, И.В. Огородника и М.Ю. Русина, И.С. Захару, М.Л. Ткачук, П.М. Кралука.

Классическим учебником истории украинской философии можно считать учебник В.С. Горского, в основе своей созданный на основе курса лекций 1993–1995 гг. и выдержавший несколько переизданий [10]. Можно сразу сказать, что «схема» истории украинской философии (и ее соотношения с философией русской) Горского в основном соответствует «схеме Чижевского». Принципиальным методологическим отличием является введение понятия «двух уровней исследования» украинской философии, а именно – истории профессиональной философской теории в Украине и истории философской культуры украинского народа. В какой-то части, впрочем, эта идея тоже коррелируется с подходом Чижевского – а именно, с его отличением эпохи «изучения философии» от эпохи собственно «истории философии в Украине», однако акцент ставится на другой аспект. Под философской культурой понимается «совокупность философских идей, которые реально функционировали в границах культуры украинского народа, создавая философско-мировоззренческую основу этой культуры» [10, с. 25]. Надо отдать должное Вилену Сергеевичу, что при этом он не углублялся в мифологические рассказы, где некоторые авторы отыскивают «ярчайшие» перлы этой «философско-мировоззренческой» почвы.

Следуя Чижевскому, Горский начинает исследование «бытия философии в украинской культуре» с Киевской Руси, продолжает периодом XVI–XVIII вв., который в историческом разрезе характеризуется как время «козаччины», а в культурологическом – как период барокко, для истории философии собственно отмеченный началом становления профессиональной философской теории в стенах Киево-Могилянской академии. Вершиной этой эпохи предстает философия Г.С. Сковороды. Третий период истории украинской философии, по Горскому (и тут уже есть существенные разночтения со «схемой» Чижевского), – это XIX и первая

треть XX в. Разночтение состоит прежде всего в общей характеристике: для Горского определяющей чертой философии этого периода является постановка проблемы «человек – нация», что связывается с влиянием романтизма. При этом так же, как и у Чижевского, ключевыми фигурами философии XIX в. являются Гоголь, Юркевич, кирилло-мефодиевские братчики; уделяется внимание академической философии и философии в науке – Потебне, Лесевичу, Кистяковскому, Гилярову и другим. Более значительную роль, однако, играют уже литературно-общественные проекты конца XIX – начала XX в., в которых отслеживаются «философские идеи»: «громадовское» движение и М. Драгоманов; поколение «Молодая Украина» в лице И. Франко и Леси Украинки; историософские концепции М. Грушевского и В. Винниченко; разработка национальной идеи в версиях Д. Донцова, В. Липинского, Ю. Липы, М. Сциборского; национал-коммунизм Н. Срыпника и М. Хвылевого.

Однако далеко не все историки украинской философии удовлетворяются классической схемой, которую мы условно можем теперь назвать «схемой Чижевского – Горского». В качестве примера обратимся к курсу истории украинской философии профессора Острожской академии П.М. Кралука. Напомним: Острожская славяно-греко-латинская школа, основанная в 1576 г. литовским князем Константином Острожским, была в 1994 г. возрождена как «Острожский коллегийум», а в 1996 г. переименована в академию (получив позднее статус национального университета).

Ключевое понятие историко-философской методологии у Кралука – «философская традиция», которая понимается как «передача комплекса базовых философских идей как во временном, так и в этнически-территориальном измерениях» [19, с. 26]. Украинская земля, по убеждению автора, занимает уникальное место в развитии философских традиций. Эта уникальность раскрывается в нескольких принципиальных тезисах: 1) Украина имела непосредственное отношение к становлению европейской философской традиции; 2) Украина была причастна к индийской философской традиции; 3) Украина стала территорией, где существовали и сосуществуют разные «малые» философские традиции, среди которых оказываются, между прочим, досократики, древнегреческая классика и философия эллинизма, православно-славянская философская традиция, ренессансная философия и неосхоластика, а также были представлены «чужие» национальные философии, среди которых, наряду с немецкой, польской, еврейской упоминается и русская (религиозная философия конца XIX – начала XX в. и «русифицированный марксизм» [19, с. 29–30]. Что до этих «чужих», то они, по мнению Кралука, играли двоякую роль: с одной стороны, «знакомили украинцев с новыми философскими идеями, способствовали философской коммуникации»; во взглядах представителей «чужих философских традиций» даже «иногда отражались особенности украинского мировосприятия», что делает возможным «частично рассматривать их философию в украинском культурном контексте» [19, с. 30]; но, с другой стороны, эти традиции «выполняли не только конструктивную, но и деструктивную роль – навязывали украинцам чужие для них символы, идеи, разрушая тем самым их символи-

ческий мир», а потому эти традиции заслуживают «неприятия, “отторжения”, маргинализации» [19, с. 30].

Что же касается собственно украинской философии, то «ее становление и развитие осуществлялось в неблагоприятных условиях колониальной зависимости, когда украинцы не могли создавать институции, в среде которых культивировалась бы философия» [19, с. 30]. Она начала формироваться только в конце XVI в., хотя фактически философская традиция «на украинских землях» прослеживается автором с античных времен. В результате получается следующая схема, совмещающая хронологический и территориальный принципы с принципом «философских традиций»:

1. Античная философия на украинских землях (как претендент на первого философа «из украинских земель» рассматривается легендарный Сальмоксий – Залмоксис, но уже несомненными «философами Украины» выступают Анахарсис, Сфер Боспорский, Бцион Борисфенит, Дион Хризостом и ряд других персонажей).

2. Украинская предфилософия (кроме «философского потенциала украинского фольклора», этот этап презентуют «Велесова книга» и «Повесть временных лет»).

3. Философская мысль Киевской Руси. Православно-славянская философская традиция.

4. Философская культура Украины периода «темных веков» (имеется в виду XIV–XV столетия; между прочим, уделяется внимание распространению в Украине идей исихазма).

5. Западные (гуманистические, реформационные, контрреформационные) влияния на культуру украинских земель в XV–XVII вв. Ренессансная философская мысль в Украине.

6. Острожская академия и проблемы становления украинской философской традиции.

7. Брестская уния и ее влияние на развитие философской мысли на украинских землях.

8. Киев как главный центр украинского философствования XVII–XVIII в. (здесь в центре внимания – философия в Киево-Могилянской академии).

9. Философская мысль в Черниговском культурном центре (Лазарь Баранович, Иоанникий Галятовский и Дмытро Туптало – в России больше известен как святитель Димитрий Ростовский).

10. Философская проблематика в поэзии и исторической беллетристике украинского барокко.

11. Философия Григория Сковороды.

12. Польская философская традиция на украинских землях в конце XVIII – начале XX в.

13. Профессиональная университетская философия на украинских землях в конце XVIII – начале XX в.

14. «Академическая» философия в Украине в XIX – начале XX в. (имеется в виду философия в Киевской духовной академии, центральным представителем которой выступает П. Юркевич).

15. Философия украинского романтизма (Н. Гоголь, Н. Костомаров, П. Кулиш, А. Потебня).

16. Тарас Шевченко как мыслитель.

17. Адаптация идей позитивизма и социализма на украинской почве (вторая половина XIX – начало XX в.) (М. Драгоманов, В. Лесевич, Б. Кистяковский, И. Франко, Л. Украинка, В. Антонович, М. Грушевский).

18. Философия «Киевского круга» (А. Козлов, А. Гиляров, Г. Челпанов, Г. Шпет, Е. Спекторский, Н. Бердяев; особо отметим параграф «Русская религиозная философия в Киеве», в котором упоминаются русские философы, часть профессиональной биографии которых оказалась связанной с Киевом или другими украинскими городами – Е. Трубецкой, П. Тихомиров, С. Булгаков; сюда же попал и В. Зеньковский, хотя он и родился в Украине, – как «типичный представитель малороссийства»).

19. Мусульманская философская мысль на украинских землях.

20. Еврейская философская мысль на украинских землях.

21. Осмысление вызовов XX в. в украинской философской мысли (В. Липинский, идеология украинского национализма, А. Ричинский, Г. Костельник, В. Вернадский, Д. Чижевский, Н. Шлемкевич).

22. Советский марксизм на украинских землях.

23. Философская проблематика в украинской художественной литературе и публицистике XX в. (В. Винниченко, М. Хвылевой, В. Пидмогильный, У. Самчук, В. Стус).

При всей оригинальности, а подчас субъективности (если не сказать – сумбурности) «схемы» Кралука, нельзя не увидеть в ней, как и в заявленном методологическом подходе, общие для господствующей сегодня в украинской историографии черты, в том числе тенденции «неприятия», «отторжения», маргинализации» русской философской традиции с одновременным включением – насколько это только возможно – в украинскую философскую традицию тех персоналий, направлений и сюжетов, которые, как минимум, имеют прямое отношение и к традиции русской философии или вообще принадлежат к ней в первую очередь. К сожалению, на таком пути выстраивания украинского историко-философского процесса даже прямые высказывания самих философов не имеют значения, ибо персоналии не вписываются в те или иные традиции на основе научного анализа их творчества, а приписываются к ним в соответствии с требованиями политического времени и согласно ускоренно созданным на их основе управленческим документам. Вопрос же о том, насколько корректно менять определяемую самим философом собственно его самость, выносится за скобки – такого рода знание перестало быть нужным. Не важно, например, что Н. Бердяев идентифицировал себя недвусмысленно – и в плане национально-культурной принадлежности и в плане идейно-политическом: «Я русский мыслитель и писатель. И мой универсализм, моя вражда к национализму – русская черта» [33, с. 10].

За тридцать лет независимого государства в Украине сформировались собственная историко-философская наука и свой формат историко-философского преподавания, в которых переплетены идеи Д. Чижевского и других представителей украинской эмигрантской историографии, в

том числе откровенно националистической, а также наработки советского периода и новые научные и псевдонаучные достижения. Основным «контентом» украинской историко-философской памяти можно считать сегодня, во-первых, утверждение самостоятельности украинской философии, которая хотя и выводится – в той или иной форме – с конца XVI–XVII в., но в принципе охватывает всю «философскую традицию» на «украинских землях», начиная с Киевской Руси (Велесовой книги? Античности? Триполья? эпохи санскрита? – в зависимости от патриотического экстаза) и до наших дней. Основной интенцией украинской историко-философской историографии – в полном соответствии с интенцией политической – является стремление всячески дистанцироваться от русской философии, которая, особенно в последние годы, полностью вымарана из научно-академического и учебного дискурса. При этом фигурируют разнообразные формы разрешения «неудобных» вопросов относительно многовековой духовной общности или близости наших народов: однозначное зачисление в состав «украинских философов» мыслителей, которые объективно принадлежат обеим культурам или даже связаны с Украиной только фактом рождения или учебы, обоснование схемы происхождения русской философии от украинской («Вл. Соловьев – ученик П. Юркевича»), отыскание принципиальных различий или даже противоречий в ментальных чертах двух народов, что находит свое отражение и в философии, наконец, придание русской философии – как и государству Россия – имперско-колониального статуса.

Общество русской философии в Украине¹

На этом фоне деятельность Общества русской философии в Украине (ОРФ) представляется сегодня скорее исключением, чем правилом.

Идея создания Общества родилась в 1998 г. во время работы философской школы в киевском курортном пригороде Пуца-Водица. Такие философские школы проводились там в течение нескольких лет под эгидой Украинского философского фонда, созданного в 1994 г., в свою очередь, под патронатом фонда «Возрождение». При поддержке Украинского философского фонда в конце 1990-х – начале 2000-х гг. возникло сразу несколько философских обществ, или общественно-научных организаций: Антропологическое, Кантовское, Феноменологическое, Паскалевское (союз исследователей современной философии) общества.

Помнится разговор, состоявшийся между одной из слушательниц школы – Т.Д. Суходуб и одним из преподавателей, которые приглашались, кстати, не только из Киева, но и из России, Германии, Франции (приезжали, например, К.-О. Апель и О. Хеффе) – Э.Ю. Соловьевым: «Вот в следующем году Николаю Александровичу Бердяеву исполняется 125 лет со дня рождения. Боюсь, что никто об этом даже и не вспомнит... А ведь все они – Николай Александрович, как и Густав Густавович, Георгий Иванович, Лев Исаакович, Сергей Николаевич, Василий Василье-

¹ В данном разделе частично использован материал нашей статьи, опубликованный в коллективной монографии «Культура украинских философских сообществ: ситуация трансформации» [6].

вич, Яков Эммануилович, Евгений Николаевич, Валентин Фердинандович¹ и многие другие – здесь были, рождались, жили, ходили киевскими улицами, мучились “временем перемен”, озадачивались “вечными” философскими вопросами, встречались, дружили, расходились во взглядах, влюблялись... кто-то преподавал в университете, кто-то – в киевских гимназиях, кто-то, как Николай Александрович и Густав Густавович, посидели в печально знаменитой “Лукьяновке”... Но как бы не складывалась их жизнь, Киев – *их* город, пространство их бытия... и это навсегда, этого не пересмотреть». Ответ Эриха Юрьевича, как истинного философа-мудреца, был краток и предельно точен, прозвучав, по смыслу, так: «Хочешь, чтобы помнили, – сделай так, чтоб вспомнили...». Потом, во время прогулки тропинками пуще-озерной рощи, беседа выстраивалась вокруг известного римского выражения о том, что мы там, где мы есть (и *так, как мы есть*), что никто не сделает за другого того, что именно ему суждено и должно... В общем, было над чем призадуматься всерьез.

Сначала возникло желание провести конференцию, посвященную Н.А. Бердяеву. Постепенно вызревала и идея создания философского общества. Осенью 1998 г. усилия эти получили новый импульс. Инициативу поддержали С.Б. Бурого, М.Н. Громов, В.В. Кизима, С.Б. Крымский, Ю.В. Павленко, С.В. Пролев, В.Г. Табачковский. 19 октября состоялось учредительное собрание, на котором присутствовало 16 человек. Предлагалось несколько названий нового философского общества – «Вольная Академия духовной культуры»², «Бердяевское философское общество», «Бердяевское общество русской философии», «Общество русской философии». После дискуссии большинством голосов было утверждено последнее название как такое, что содержательно широко охватывает философскую традицию. Сопредседателями Общества были избраны Т.Д. Суходуб и В.В. Кизима (с 2009 г. сопредседателем вместо В.В. Кизимы, добровольно сложившего свои полномочия, был избран Г.Е. Аляев). Неизменный ученый секретарь Общества – Л.В. Мишакова.

В разработанном инициативной группой положении об ОРФ записано: «Концептуальной основой деятельности Общества является понимание того, что культура жива конкретными людьми, духовная связь между которыми составляет феномен традиции. Этим обуславливается задача организационного объединения исследователей русской культурной традиции в Украине в единый философско-культурологический центр – Общество русской философии... Основные цели Общества – научно-исследовательская, культурно-просветительская, издательская и др. деятельность, направленная на изучение русской философско-культурной традиции, ее связь с украинской и мировой; пропаганда гуманистических ценностей восточнославянской культуры, поддержка развития современной русскоязычной философской и культурной традиции в Украине».

¹ Речь о Н.А. Бердяеве, Г.Г. Шпете, Г.И. Челпанове, Л.И. Шестове, С.Н. Булгакове, В.В. Зеньковском, Я.Э. Голосовкере, Е.Н. Трубецком, В.Ф. Асмусе.

² В память об одноименной организации, работавшей в Москве в 1919–1922 гг.

Хотелось бы подчеркнуть здесь принципиальную позицию, на которой основывается деятельность нашего Общества независимо от того, куда дуют политические ветры. Философские идеи русских мыслителей остаются сегодня еще в значительной степени скрытым богатством, что дает свободу разного рода субъективистским толкованиям мировоззренческого и практического содержания русской философии. Для украинского философского сообщества такая ситуация является крайне опасной и может в конце концов обернуться искажениями в толковании истории украинской философии. Ведь невозможно отрицать факт длительного совместного существования русской и украинской философских традиций в границах единого интеллектуального пространства¹. Не отбрасывая и не преуменьшая ментальных различий украинского и русского мировоззрений, нужно признать, что это длительное совместное существование определило значительное пространство смешения и единения, а также существенные линии тяготения и влияния, без учета которых невозможно адекватно воспроизвести ни российский, ни украинский историко-философский процесс.

Общество существует уже более двадцати лет. За это время проведено более десятка международных научных конференций, несколько «круглых столов», изданы сборники научных работ и коллективные монографии. С 2011 г. работает сайт нашего Общества. Если суммировать проделанную за данный период работу по двум основным направлениям – проведение конференций и издательская деятельность, то конкретные результаты следующие².

Непосредственно нашим Обществом организовано и проведено 16 международных конференций и круглых столов³. В основном они прохо-

¹ Впрочем, как оказалось, его вполне возможно либо замалчивать, либо подавать в контексте «колониально-имперского» понимания соотношения украинской и русской истории.

² Здесь следует подчеркнуть, что Общество никогда не имело систематической материально-финансовой поддержки иных организаций (и даже – несмотря на звучное название – Украинского философского фонда, к которому формально «приписано»). В подавляющем большинстве наши конференции и издательские проекты осуществлены на энтузиазме и за собственные деньги самих участников (в качестве редких исключений можно вспомнить поддержку в издании Программы Международных Бердяевских чтений Международным фондом «Відродження» в 1999 г. и сборника статей по результатам этой конференции благотворительной организацией «Центр практической философии» (президент А.В. Толстоухов) в 2003 г., а также участие представительства Росзарубежцентра (Россотрудничества) в Украине в издании четырех наших сборников в 2005–2010 гг. и издание еще одного в 2010 г. при финансовой помощи со стороны Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка).

³ Международные Бердяевские чтения (посвященные 125-летию со дня рождения Н.А. Бердяева) (1999); Международная научная конференция «Героизм и подвижничество». Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (2001); Научная конференция «Ф.М. Достоевский и канун третьего тысячелетия» (2001); Международная научная конференция «Философия права в России: Отечественная

дили в Киеве, однако были и «выездные»: в 2003 г. конференцию, приуроченную к 170-летию выхода в свет пушкинского «Евгения Онегина», гостеприимно приняла Одесса (Одесский национальный университет имени И.И. Мечникова). А в 2007, 2011, 2013 и 2015 гг. проводились конференции в Полтаве (на базе Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка). Естественно, обязательной составной частью этих встреч была экскурсионная программа – например, в 2011 г. участники побывали не только на поле Полтавской битвы и в Крестовоздвиженском монастыре, но и в Гоголево, Опошне, Диканьке. Был и опыт «заочной» «Интернет-конференции». Интересно, что ее тематика, точнее, главный персонаж – Николай Васильевич Гоголь – особенно заинтересовал польскую аудиторию, результатом чего стало большое интервью одного из авторов этой статьи Г. Аляева корреспонденту Польского радио А. Марчинскому.

Как измерить значимость этих событий – их, формально говоря, «научный уровень»? Можно, конечно, как это делается в отчетах, приводить данные о количестве участников, тематике докладов и т.п. Для примера: в конференции 2011 г. в Полтаве приняли непосредственное участие 82 исследователя (заявок было подано 180), среди которых академик и член-корреспондент НАН Украины, 22 доктора наук и профессора; участники представляли 26 городов и три страны. Конечно, гораздо важнее этих сухих цифр – непосредственная атмосфера общения, дискуссий, подчас достаточно острых, и, конечно, душевных культурных разговоров.

Были и другие инициативы, которые поддерживало наше Общество. Так, кафедрой философии Национального авиационного университета (г. Киев) под руководством Л.Г. Дротянюк в 2005–2007 гг. были проведены три конференции «Философия космизма и современная авиация». Особенно следует отметить неустанный подвижнический труд по пропаганде философии и культуры Серебряного века коллектива кафедры философии Дрогобычского государственного педагогического университета

война 1812 года и развитие российской политической культуры» (2002); «Смысл человека есть он сам». В.С. Соловьев и духовные традиции Серебряного века и современности (на эту тему прошла серия «круглых столов» в 2003 г.); Международная научная конференция «Поэзия в философии – философия в поэзии» (2003); Международные Киевоведческие чтения «Образ города в контексте истории, философии, культуры» (2004); Научно-теоретическая конференция «Становление и развитие классической российской философской традиции: от И.В. Киреевского до Д.Л. Андреева» (2006); Историко-философские чтения «Коллизии синтеза философии и религии в истории отечественной философии (к 180-летию Памфила Юркевича и 130-летию Семена Франка)» (2007); Международная научно-теоретическая конференция «Феномен философской критики в культуре русского Серебряного века» (к 100-летию выхода сборника статей о русской интеллигенции «Вехи») (2009); Историко-философские чтения к 200-летию со дня рождения Н.В. Гоголя (2009); Международная научная конференция «Русская философия: история, методология, жизнь» (2011); две Всеукраинские научные конференции «История философии в отечественной духовной культуре» (2013 и 2015).

имени Ивана Франко (В.С. Мовчан, В.С. Возняк, В.В. Лимонченко). С 2006 г. Общество русской философии выступает соорганизатором проводимых в Дрогобыче конференций, за этот период их прошло двенадцать¹.

Следует отметить, что в последние годы на фоне свертывания и разрыва всяких официальных научных контактов Украины с Россией Общество русской философии в Украине, наоборот, такие контакты расширило. Так, с 2015 г. Общество выступает соорганизатором ежегодных научных конференций под общим названием «Творчество как национальная стихия», проводимых на базе Санкт-Петербургского государственного экономического университета, рассматривая их как одну из редких сегодня площадок для научного общения украинских и российских ученых-гуманитариев [5]. С этого же года Общество является соорганизатором Международных чтений по истории русской философии, которые проводятся Санкт-Петербургским государственным университетом и другими институциями, а ряд членов общества участвует в работе созданного на базе СПбГУ Международного центра изучения русской философии.

Еще одно направление работы, измеримое не только качественно, но и количественно и воплощенное в конкретных, осязаемых вещах – издательская деятельность. Прежде всего, наши усилия были направлены на издание материалов проводившихся конференций. С самого начала была избрана единая форма издания – «Украинский журнал русской философии – Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде». Наш «журнал» не стал периодическим изданием – мы к этому не стремились, но его 12 выпусков сполна отражают содержательную сторону прошедших конференций². Отметим также, что принци-

¹ «Российский Серебряный век: рецепция немецкой классической философии» (2006), «Философия Льва Шестова в контексте культуры российского Серебряного века» (2007), «Проблема смысла в философии и культуре российского Серебряного века» (2008), «Проблема субъективности в философии и культуре российского Серебряного века» (2009), «Жизнь в измерениях Абсолюта как проблема философии и культуры русского Серебряного века» (2010), «Дух – душа – тело как проблема философии и культуры русского Серебряного века» (2011), «Эсхатологическая проблематика в философии и культуре русского Серебряного века» (2012); «Творчество П.А. Флоренского в контексте философии и культуры русского Серебряного века» (2012); «Рецепция философии И. Канта в философии и культуре русского Серебряного века» (2014); «Творчество Н.О. Лосского в контексте философии и культуры русского Серебряного века» (2015); «Феномен искусства как проблема философии и культуры Серебряного века» (2017); «Творчество С.С. Аверинцева как ответ философии и культуры русского Серебряного века» (2018).

² *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва): Український часопис російської філософії*. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. К., 2003. 648 с.; *Героїзм і подвижництво. Творчество С.Н. Булгакова в сучасному дискурсі (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова)*. Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вип. 2. К., 2005. 407 с.; *Філософія права в Росії: Вітчиз-*

альной характеристикой «Вестников» является двуязычность, которую отражают и их титулы; в зависимости от того, на каком языке подавалась большая часть материалов, выходили «Вестники» или «Вісники».

Следующим этапом нашего издательского творчества стала публикация коллективных монографий. Первым опытом была книга «О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки», вышедшая в 2010 г. и приуроченная к 75-летию известного историка русской философии, корифея в этой области, профессора Екатеринбургского университета Б.В. Емельянова [25]. В 2013 г. был осуществлен более масштабный проект – коллективная монография «Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли», объединившая исследования пятнадцати авторов [8].

Наконец, в 2016 г. была начата серия коллективных монографий под названием «Киевомышление», имеющая целью рассказать о философах, причастных как к русской, так и к украинской (а подчас и к европейской) культуре и объединяемых своим прямым отношением к Киеву.

няна війна 1812 року і розвиток російської політичної культури: Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Українська Академія русистики. К., 2006. 423 с.; Поэзия в философии – философия в поэзии (к 170-летию юбилею полного издания романа в стихах А.С. Пушкина «Евгений Онегин»): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 4. К., 2008. 492 с.; Ф.М. Достоевский и канун третьего тысячелетия. Становление и развитие классической русской философской традиции: от И.В. Киреевского до Д.Л. Андреева. К., 2010. 357 с. (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде»; вып. 5–6); Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. Полтава, 2007. 636 с.; Феномен философской критики в культуре российского Серебряного века (к 100-летию выхода сборника статей о русской интеллигенции «Вехи»). Полтава, 2009. 472 с. (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде»; вып. 8); Н.В. Гоголь: духовное измерение жизни и творчества (к 200-летию со дня рождения). Полтава, 2010. 300 с. (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде»; вып. 9); Русская философия: история, методология, жизнь. Полтава, 2011. 912 с. (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде»; вып. 10); Історія філософії у вітчизняній духовній культурі. Полтава, 2014. 816 с. (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді»; вип. 11); Історія філософії у вітчизняній духовній культурі. Полтава, 2016. 580 с. (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді»; вип. 12). По матеріалам одної із конференцій Общества был также издан сборник вне серии: Образ міста в контексті історії, філософії, культури: Києвознавчі читання. К., 2005. 200 с.

Собственно, идея серии возникла как бы «задним числом»; как написала в предисловии ко второй книге один из редакторов (и автор прекрасных обложек) М.Ю. Савельева, после выхода монографии о Льве Шестове «осталось ощущение длящегося начала», исследование оснований мышления выдающегося, известного в мире соотечественника «подводило к мысли о глубинной, бытийной взаимосвязи сознания и этоса – места, где оно впервые себя проявляет». «В результате появилась идея объединить известных философов, культурологов, историков, литераторов по общему для всех признаку – факту рождения в *Киеве*, независимо от того, как долго они здесь прожили. Объединить, чтобы понять, стал ли киевский этос *топосом* – общим основанием их творческих биографий» [27, с. 6]. К моменту написания данной статьи уже изданы шесть книг: о Льве Шестове [3], Максимилиане Волошине [11], Николае Бердяеве [1], Густаве Шпете [32], Якове Голосовкере [28], Михаиле Булгакове [2], и серия, надеемся, будет иметь продолжение¹.

Каковы формообразующие «маркеры» серии? Их три: Киев, философия и философы (в широком смысле этих понятий), русская (опять же, в широком смысле) культура. По всем трем маркерам необходимо некоторое уточнение.

Первое – Киев как место рождения. Здесь как бы все однозначно, хотя вполне могут возникнуть сомнения – а не слишком ли это формальный критерий? Разве не могут родившиеся в Киеве в силу каких-то причин утратить или вовсе не иметь связи с киевским топосом? Или, наоборот, киевлянами по сути и духу могут стать рожденные в иных местах, но жившие и работавшие в Киеве? Тем не менее, в основу серии положена идея, сформулированная недавно М.Ю. Савельевой в названии ее публичной лекции: «У-местность мышления: малая родина как судьба». Отличительной особенностью некоторых из уже вышедших монографий стали, между прочим, результаты архивных изысканий, раскрывающие до сих пор малоизвестные факты биографий наших героев, связанные с их жизнью в Киеве².

Второе – философы (философия). Уже из имеющегося состава томов ясно, что философия понимается здесь не в узко-школьном, предметном смысле. Речь идет о философии как цельном мышлении о мире, или как мышлении о целостном бытии, что позволяет объединить в серии известных философов, культурологов, историков, литераторов (художников-мыслителей).

¹ Монографии презентовались на проходивших в Киеве «круглых столах»: ««Культурное пограничье» Льва Шестова» (2016); «...Мы выносили силу неодолимую любви» (к 140-летию юбилею Максимилиана Волошина) (2017); ««Человек – микрокосм и заключает в себе все»: памяти Н.А. Бердяева» (2018); «Чем должны быть наполнены времена? (к 140-летию со дня рождения Густава Шпета)» (2019); «Есть жизни, которые таят в себе миф...» (к 130-летию со дня рождения Якова Голосовкера) (2020).

² Впрочем, не только с жизнью в Киеве – например, стоит отметить публикацию конспекта «лекций о культуре», читавшихся Н.А. Бердяевым в Религиозно-философской академии в 1920–1930-е гг. [1, с. 331–469].

Третье – русская культура. Она понимается как органичная для Киева XIX – начала XX в., рассматривается в ее внутреннем духовном единстве с культурой украинской, а также во внутренних духовных связях с культурами еврейской, французской, польской. Заметим при этом, что авторами наших монографий уже стали ученые не только Украины, но и России, Польши, Китая, Молдовы, Словакии, Италии, Беларуси, Германии, Франции.

Тематика монографий и докладов, прочитанных на конференциях, настолько многоаспектна, актуальна, сложна, что описать ее компактно не представляется возможным, тем более что книги на то и существуют, чтобы их не описывать, а просто читать. Здесь хочется отметить другое – созданное более двадцати лет назад ученое сообщество стало, по сути, *сдружеством* духовно-лично близких людей, соединенных не столько интеллектуальной ниточкой интереса к традиции или той или иной персоне, сколько памятью сердца.

Так, оглядываясь назад, можно восстановить какие-то важные страницы деятельности Общества, а по сути – собственной жизни и жизни других. Вот мы все вместе путешествуем по гоголевским местам Полтавщины – и так нам всем хорошо, что кажется, что вот-вот присоединится к нам если уж не сам Николай Васильевич, то кто-то из его героев. Тогда, возможно, и восстановится, не распадется окончательно «связь времен», тогда, наверняка, не только мы великим Гоголем будем спасаемы и спасены, но и он нами, *помнящими*. Удерживает в душе (и тем поддерживает) общая память сердца и о других дорогих «местах на земле» – Пушкинском гроте и памятнике Поэту, Стеле декабристов и памятниках им и П.И. Чайковскому. Звуки семейного рояля Давыдовых, помнящего руки великого композитора, и слова пушкинского послания другу-декабристу В.Л. Давыдову: «Тебя, Раевских и Орлова, / И память Каменки любя...» и ныне звучат, как представляется, во многих сердцах членов нашего сообщества, или, лучше сказать, собратьев по ОРФ. Возможно ли нам только вернуться в тот, уже далекий 2002 г.? И где найти нас тогдашних? Сейчас другая эпоха...

Вспомним для примера круглый стол «Культурное пограничье Льва Шестова», состоявшийся 27 октября 2016 г., а также музыкально-литературно-философский вечер с таким же названием, прошедший в рамках «Международного научно-художественного журнала на сцене “Collegium”» в Доме актера и последовавшую за этими встречами месячную выставку, посвященную памяти философа, в Музее украинской диаспоры (г. Киев). В работе «круглого стола» приняли участие исследователи из Украины, Беларуси, Польши, а семью философа представили внучатые племянницы Льва Исааковича Татьяна Игоревна Балаховская (Россия) и Анна Лоран (Anne Laurent) (Франция), вторую родину философа – исполнительный директор Французского института в Украине Матье-М. Арден (Matthieu-M. Ardin).

По-своему интерпретируя иррациональную философию Льва Шестова, каждый из участников своеобразного Дня памяти философа действительно, как хочется думать, помнил полемику Льва Исааковича с представителями власти, установившейся в Киеве осенью 1919 г. Диалог

этот, по сути, раскрывает укорененную и в современный «жизненный мир» праформу взаимоотношений, скажем так, круга «ученого люда» и круга «властвующих», соответственно – напряженно-проблемное событие культуры философствования и псевдо/лже/культуры властвования. Речь идет о том, что однажды философа пригласили на публичное собрание, председатель которого высказался вполне определенно: *«Революция сметет всех Аристотелей, Платонов и даже Шестовых, если они откажутся предоставить свой талант на службу революции. Им не надо больше думать о том, что сказать. Им это будет указано. С них требуют только их талант.* На это Шестов ответил, что эта революция – не первая. Что Аристотель и Платон были уже сметены несколько раз. Несмотря на это, через несколько столетий люди выкапывали то, что осталось от Аристотеля и Платона, и этому поклонялись... Если рабочий приходит ко мне, сказал Шестов, то для того, чтобы узнать, что я имею ему сказать. *Он хочет знать, к чему я пришел в моих размышлениях, а не то, что я скажу по повелению свыше»* (курсив наш. – Г.А., Т.С.) [7, с. 164–165].

Так не в этом ли главный смысл деятельности философских сообществ – помнить о «Платонах, Аристотелях и Шестовых», их идеях и жизненных путях и память эту передавать тем, кто будет после нас?..

Выводы

Описанный процесс существования русской философии в Украине, ее нынешнее институциональное положение, фактически отсутствующее место в украинском историко-философском процессе, учебном, научно-просветительском дискурсе, публичном пространстве духовного бытия, конечно, не дает ни малейшего шанса на ее естественное развитие в условиях современной Украины. Даже частичная «приватизация» русской философии в качестве украинской не спасает дело историка русской философии. Последний невозможен по определению, прежде всего в силу «отсутствия» в социокультурном дискурсе феномена и, соответственно, предмета его научных изысканий. Как оказалось, запрет на слова, ставший не так давно одним из популярных технологических инструментов современного управления государством, легко завершился запретом и на научно-познавательную деятельность в области русской культуры и философии. В основе таких решений – ложное «знание», не принимающее в первую очередь исторический подход к анализу процесса становления и развития культуры (в том числе и культуры философствования), фрагментарная историческая память, жестко выверенное идеологическое основание допустимых концептуализаций философского процесса, возможных оценок традиций, персоналий, направлений развития философии.

Желание иметь «чистые» (исключительно украинские) национальные формы и их идеологическое обоснование, сознательная или несознательная сегрегация русской философской традиции могут привести только к одному – ограниченному пониманию и украинской культуры, обеднению содержания современного историко-философского познания, искажению реальной картины становления и развития философии в границах современной Украины.

Творчески продуктивный процесс познания и развития как украинской, так и русской философии и культуры мог бы идти в соответствии с принципом дополнительности, предполагающим согласование концептуальных подходов, истолкование взаимного влияния традиций, выявление особенностей способов философствования, формирующихся в границах единого религиозно-культурно-духовно-интеллектуального пространства. В этом случае работала бы установка на «свое другое» или «другое своего». Пока же философский процесс, как и историко-философский дискурс, движется разрушительно для русской философии в Украине, опираясь на принципиально иное начало: есть «свое» и есть (пока) «чужое». Значит, последнее подлежит искоренению, должно быть предано забвению. Могло ли быть иначе в эпоху постправды, когда знание курсирует наравне с незнанием, а научное исследование подменяется прописанным и предписанным сценарием? Вопрос, конечно, риторический...

Литература

И с с л е д о в а н и я

1. «Великий киевлянин» Николай Бердяев / Ред. М.Ю. Савельева, Т.Д. Суходуб, Г.Е. Аляев / Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Общество русской философии при Украинском философском фонде / Серия «Киевомышление». К.: Изд. дом Дмитрия Бурого, 2018.
2. «Вечный дом» Михаила Булгакова / Ред. М.Ю. Савельева, Т.Д. Суходуб, Г.Е. Аляев / Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Общество русской философии при Украинском философском фонде / Серия «Киевомышление». К.: Изд. дом Дмитрия Бурого, 2021.
3. «Культурное пограничье» Льва Шестова / Ред. Г.Е. Аляев, М.Ю. Савельева, Т.Д. Суходуб / Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Общество русской философии при Украинском философском фонде / Серия «Киевомышление». К.: Изд. дом Дмитрия Бурого, 2016.
4. *Аляев Г.Е.* Двойственность национального сознания как экзистенциал и предмет анализа (опыт В.В. Зеньковского) // *Sententiae*. 2014. № 1 (XXX). С. 7–23.
5. *Аляев Г.Е.* Петербургская конференция о творчестве: взгляд из Полтавы // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 207–211.
6. *Аляев Г.Е., Суходуб Т.Д.* Философское сообщество как философское содружество (об истории Общества русской философии при Украинском философском фонде) // *Культура украинских философских сообществ: ситуация трансформации* / Ред. Л.Н. Богатая. Одесса: издатель С.Л. Назарчук, 2020. С. 16–26.
7. *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. I. Paris: La Presse Libre, 1983.
8. Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли. Генезис і шляхи розвитку російської та української філософської думки: Монографія / Ред. Г.Е. Аляев, Н.А. Куценко, Т.Д. Суходуб. Полтава: АСМИ, 2013.
9. *Голубович И.В., Петриковская Е.С.* Научно-исследовательский и образовательный центр имени Г.В. Флоровского в Одессе и традиции историко-философического факультета Императорского Новороссийского университета // *Русская философия: история, методология, жизнь* / Ред. Г.Е. Аляев, Т.Д. Суходуб. Полтава: АСМИ, 2011. С. 881–891.

10. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії: Підручник для студентів вищих навчальних закладів. К.: Либідь, 2004.
11. Гражданин мира Максимилиан Волошин / Ред. М.Ю. Савельева, Г.Е. Аляев, Т.Д. Суходуб / Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Общество русской философии при Украинском философском фонде / Серия «Киевомышление». К.: Изд. дом Дмитрия Бураго, 2017.
12. Гусев В. Ув'язнена філософія: діамат та істмат vs червоний позитивізм та червоний екзистенціалізм // Філософська думка. 2009. № 3. С. 16–20.
13. Іваник С. Що таке польська філософія й що вона може дати українській філософії? // Sententiae. 2015. № 1 (XXXII). С. 128–142.
14. Історія філософії: Підручник / Ред. В.І. Ярошовець. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2010.
15. Історія філософії: Програма / Ред. В.І. Ярошовець. К.: Сузір'я, 2008.
16. Історія філософії: Словник / Ред. В.І. Ярошовець. К.: Знання України, 2005.
17. Йосипенко С. Відділ історії філософії України: від філософів Давньої України до сьогодення // Філософська думка. 2016. № 6. С. 34–37.
18. Кітов М.Г. Руська національна філософія в контексті української історії та культури: Монографія. К.: ПАРАПАН, 2008.
19. Кралюк П.М. Історія філософії України: Підручник. К.: КНТ, 2015.
20. Лисий І. Проблемність національно-культурної ідентифікації української філософії (за матеріалами XXX тому Sententiae) // Sententiae. 2015. № 1 (XXXII). С. 165–172.
21. Лисий І. Чому тільки аналітика? // Sententiae. 2015. № 2 (XXXIII). С. 166–176.
22. Лой А. «Філософія-покруч» // Філософська думка. 2009. № 3. С. 25–28.
23. Лях В. Відділ історії зарубіжної філософії: здобутки і перспективи // Філософська думка. 2016. № 6. С. 38–44.
24. Мозгова Н.Г., Матюшко Б.К. Від першого ювілею і до сьогодні (здобутки одного видавничого проекту) // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Ред. Г. Аляев, Т. Суходуб. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 534–554.
25. Аляев Г.Е., Емельянов Б.В., Мозговая Н.Г., Суходуб Т.Д. О религиозных философах России и Украины: персоналогические очерки. Полтава: АСМІ, 2010.
26. Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А. Філософія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів. К.: Академвидав, 2005.
27. Савельева М.Ю. Здесь вся земля от века сведена... Вместо предисловия // Гражданин мира Максимилиан Волошин / Ред. М.Ю. Савельева, Г.Е. Аляев, Т.Д. Суходуб. К.: Изд. дом Дмитрия Бураго, 2017. С. 5–12.
28. Степени жизни Якова Голосовкера / Ред. М.Ю. Савельева, Т.Д. Суходуб, Г.Е. Аляев / Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Общество русской философии при Украинском философском фонде / Серия «Киевомышление». К.: Изд. дом Дмитрия Бураго, 2020.
29. Табачковский В.Г. Вступительное слово // Злотина М.Л. Диалектика. К.: ПАРАПАН, 2008. С. 3–5.
30. Филиппенко Н. Киевские философские общества начала XX века. М.: Модест Колеров, 2021.
31. Филиппенко Н.Г. Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории. Монография. К.: ПАРАПАН, 2009.
32. Философское самоопределение Густава Шпета / Ред. М.Ю. Савельева, Т.Д. Суходуб, Г.Е. Аляев / Центр гуманитарного образования Национальной академии

наук Украины, Общество русской философии при Украинском философском фонде / Серия «Киевомышление». К.: Изд. дом Дмитрия Бураго, 2019.

Источники

33. Бердяев Н. Самопознание: Опыт философской автобиографии. Париж: YMCA-PRESS, 1983.
34. Бойко А. И кто же эти другие? // Зеркало недели. Международны́й общественно-политический еженедельник. 2005. № 46. 26 нояб. – 2 дек.
35. В. З[аїкін]. Українська філософія // Дмитро Іванович Чижевський і його сучасники. Листи, спогади / Упоряд.: І. Валявко, О. Чуднов, В. Янцен. Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2013. С. 491–508.
36. Кравчук підганяє Порошенка щодо референдуму про вступ до НАТО // Сайт Радіо Свобода. URL: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/27268305.html>.
37. Крыжановский В. «Российская демократия заканчивается на украинском вопросе» // Столица. 1992. № 36 (94). С. 11–12.
38. Леонід Кравчук: Росія – ворог номер один для України // Сайт Радіо Свобода. URL: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/27573638.html>.
39. Словник української мови / Упор. з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. В 4 т. Т. 3. К.: АН УРСР, 1958.
40. Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Дм. Філософські твори. У 4 т. Т. 1. К.: Смолоскип, 2005. С. 1–162.

Aliaiev, Gennadii E., & Sukhodub, Tatyana D. *History of Russian philosophy in Ukraine*

References

1. Savelieva, M.Yu., Sukhodub, T.D., and Aliaiev, G.E. (eds.) (2018), “*Velikiy kievlyanin*” *Nikolay Berdyaev* [Great Kievite Nikolai Berdyaev], Publishing House of Dmitriy Burago, Kiev.
2. Savelieva, M.Yu., Sukhodub, T.D., and Aliaiev, G.E. (eds.) (2021), “*Vechnyy dom*” *Mikhaila Bulgakova* [“The eternal house” of Mikhail Bulgakov], Publishing House of Dmitriy Burago, Kiev.
3. Aliaiev, G.E., Savelieva, M.Yu., and Sukhodub, T.D. (eds.) (2016), “*Kulturnoe pogranychye*” *Lva Shestova* [Cultural frontier of Lev Shestov], Publishing House of Dmitriy Burago, Kiev.
4. Aliaiev, G.E. (2014), *Dvoystvennost’ natsional’nogo soznaniya kak ekzistentsial i predmet analiza (opyt V.V. Zen’kovskogo)* [The duality of national consciousness as an existential and a subject of analysis (the experience of V.V. Zenkovsky)], in: *Sententiae*, no. 1 (XXX), pp. 7–23.
5. Aliaiev, G.E. (2016), *Peterburgskaya konferentsiya o tvorchestve: vzglyad iz Poltavu* [Petersburg conference on creativity: a view from Poltava], in: *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], no. 3, pp. 207–211.
6. Aliaiev, G.E., and Sukhodub, T.D. (2020), *Filosofskoe soobshchestvo kak filosofskoe sodruzhestvo (ob istorii Obschestva russkoy filosofii pri Ukrainskom filosofskom fonde)* [Philosophical association as a philosophical community (on the history of the Society of Russian Philosophy at the Ukrainian Philosophical Fund)], in: Boga-

- taya, L.N. (ed.), *Kul'tura ukrainських filosofskikh soobshchestv: situatsiya transformatsii* [Culture of Ukrainian philosophical associations: the situation of transformation], Publishing House of S.L. Nazarchuk, Odessa, pp. 16–26.
7. Baranova-Shestova, N. (1983), *Zhizn' Lva Shestova. Po perepiske i vospominaniyam sovremennikov. I* [The life of Lev Shestov. According to the correspondence and memoirs of contemporaries. I], La Presse Libre, Paris.
 8. Aliaiev, G.E., Kutsenko, N.A., and Sukhodub, T.D. (eds.) (2013), *Genезis i puti razvitiya russkoy i ukrainiskoy filosofskoy mysli. Genезis i shlyakhy rozvytku rossiyskoyi ta ukraiyinskoyi dumky* [Genesis and ways of development of Russian and Ukrainian thought], ASMI, Poltava.
 9. Golubovich, I.V., and Petrikovskaya, E.S. (2011), *Nauchno-issledovatel'skiy i obrazovatel'nyy tsentr imeni G.V. Florovskogo v Odesse i traditsii istoriko-filologicheskogo fakul'teta Imperatorskogo Novorossiyskogo universiteta* [Research and Educational Center named after G.V. Florovsky in Odessa and the traditions of the Faculty of History and Philology of the Imperial Novorossiysk University], in: Aliaiev, G.E., and Sukhodub, T.D. (eds.), *Russkaya filosofiya: istoriya, metodologiya, zhizn'* [Russian philosophy: history, methodology, life], ASMI, Poltava pp. 881–891.
 10. Gorsky, V.S., and Kyslyuk, K.V. (2004), *Istoriya ukraiyins'koyi filosofii* [History of Ukrainian Philosophy], Lubid', Kiev.
 11. Savelieva, M.Yu., Aliaiev, G.E., and Sukhodub, T.D. (eds.) (2017), *Grazhdanin mira Maksimilian Voloshin* [World citizen Maximilian Voloshin], Publishing House of Dmitriy Burago, Kiev.
 12. Gusev, V. (2009), *Uvyaznena filosofiya: diamat ta istmat vs chervonyy pozytyvizm ta chervonyy ekzystentsializm* [Imprisoned philosophy: dialectical materialism and historical materialism vs. red positivism and red existentialism], in: *Filosofs'ka dumka* [Philosophical Thought], no. 3, pp. 16–20.
 13. Ivanyk, S. (2015), *Shcho take pol's'ka filosofiya j shcho vona mozhe daty ukraiyins'koyi filosofii?* [What is Polish philosophy and what can it give to Ukrainian philosophy?], in: *Sententiae*, no. 1 (XXXII), pp. 128–142.
 14. Yaroshovets, V.I. (ed.) (2010), *Istoriya filosofii: Pidruchnyk* [History of philosophy: Textbook], Publishing Centre “Kiev university”, Kiev.
 15. Yaroshovets, V.I. (ed.) (2008), *Istoriya filosofii: Programa* [History of philosophy: Program], Suzirya, Kiev.
 16. Yaroshovets, V.I. (ed.) (2005), *Istoriya filosofii: Slovnyk* [History of philosophy: Dictionary], Znannya Ukrayiny, Kiev.
 17. Yosypenko, S. (2016), *Viddil istorii filosofii Ukrayiny: vid filosofiv Davnyoyi Ukrayiny do syogodennya* [Department of History of Philosophy of Ukraine: from philosophers of Ancient Ukraine to the present], in: *Filosofs'ka dumka* [Philosophical Thought], no. 6, pp. 34–37.
 18. Kitov, M.G. (2008), *Rus'ka natsional'na filosofiya v konteksti ukraiyins'koyi istoriyi ta kultury* [Russian national philosophy in the context of Ukrainian history and culture], PARAPAN, Kiev.
 19. Kralyuk, P.M. (2015), *Istoriya filosofii Ukrayiny: Pidruchnyk* [History of Ukrainian philosophy: Textbook], KNT, Kiev.
 20. Lysyy, I. (2015), *Problemnist' natsional'no-kul'turnoyi identyfikatsii ukraiyins'koyi filosofii* [Problems of national and cultural identification of Ukrainian philosophy], in: *Sententiae*, no. 1 (XXXII), pp. 165–172.

21. Lysyy, I. (2015), *Chomu til'ky analityka?* [Why only analytics?], in: *Sententiae*, no. 2 (XXXIII), pp. 166–176.
22. Loy, A. (2009), “*Filosofija-pokruch*” [Philosophy-bastard], in: *Filosofs'ka dumka* [Philosophical Thought], no. 3, pp. 25–28.
23. Lyakh, V. (2016), *Viddil istorii zarubizhnoyi filosofii: zdobutky i perspektyvy* [Department of History of Foreign Philosophy: achievements and prospects], in: *Filosofs'ka dumka* [Philosophical Thought], no. 6, pp. 38–44.
24. Mozgova, N.G., and Matyushko, B.K. (2016), *Vid pershogo yuvileyu i do syogodni (zdobutky odnogo vydavnychogo proektu)* [From the first anniversary to the present day (achievements of one publishing project)], in: Aliaiev, G.E., and Sukhodub, T.D. (eds.) *Istoriya filosofii u vitchyznyaniy dukhovniy kul'turi* [History of philosophy in the national spiritual culture], ASMI, Poltava, pp. 534–554.
25. Aliaiev, G.E., Yemelyanov, B.V., Mozgovaya, N.G., and Sukhodub, T.D. (2010), *O religioznykh filosofakh Rossii i Ukrainy: personologicheskie ocherki* [On the religious philosophers of Russia and Ukraine: personological essays], ASMI, Poltava.
26. Prychepiy, Ye.M., Cherniy, A.M., and Chekal, L.A. (2005), *Filosofija: Pidruchnyk dlya studentiv vyshchykh navchal'nykh zakladiv* [Philosophy: Textbook for students of higher educational institutions], Akademvydav, Kiev.
27. Savelieva, M.Yu. (2017), *Zdes' vsya zemlya ot veka svedena... Vmesto predisloviya* [Here, the whole earth has been brought together from ages past... Instead of a preface], in: Savelieva, M.Yu., Aliaiev, G.E., and Sukhodub, T.D. (eds.), *Grazhdanin mira Maksimilian Voloshin* [World citizen Maksimilian Voloshin], Publishing House of Dmitriy Burago, Kiev, pp. 5–12.
28. Savelieva, M.Yu., Sukhodub, T.D., and Aliaiev, G.E. (eds.) (2020), *Stepeni zhizni Yakova Golosovkera* [The degrees of life of Yakov Golosovker], Publishing House of Dmitriy Burago, Kiev.
29. Tabachkovskiy, V.G. (2008), *Vstupitel'noe slovo* [Introduction], in: Zlotina, M.L. *Dialektika* [Dialectics], PARAPAN, Kiev, pp. 3–5.
30. Filippenko, N. (2021), *Kievskie filosofskie obshchestva nachala 20 veka* [Kiev philosophical societies of the early twentieth century], Modest Kolerov, Moscow.
31. Filippenko, N.G. (2009), *Kievskoe Religiozno-filosofskoe obshchestvo (1908–1919)* [Kiev Religious and Philosophical Society], PARAPAN, Kiev.
32. Savelieva, M.Yu., Sukhodub, T.D., and Aliaiev, G.E. (eds.) (2019), *Filosofskoe samoopredelenie Gustava Shpeta* [Philosophical self-definition of Gustav Shpet], Publishing House of Dmitriy Burago, Kiev.

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ
PHILOSOPHICAL ESSAYS



ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ ЧИЖЕВСКИЙ: В ДВУХ МИРАХ*

Бригитте Фликингер

Статья посвящена Д.И. Чижевскому (1894–1977), философу украинского происхождения, который в 1911–1913 гг. учился в С.-Петербургском университете, а затем с отличием окончил Киевский университет. Его ждала многообещающая академическая карьера, но в 1921 г. по политическим причинам он был вынужден покинуть страну. Чижевский полагал, что национальные культуры не являются фиксированными образованиями, а постоянно трансформируются, будучи прочно связанными друг с другом. В своих работах он обосновывал этот тезис посредством анализа культур Европы, их взаимозависимости и взаимовлияния на протяжении столетий. Отсюда следовал вывод, согласно которому межкультурный обмен может преодолеть непохожесть, а также политические разногласия. В 1921 г. Чижевский уехал в Германию, учился у Э. Гуссерля во Фрайбурге, познакомился с М. Хайдеггером и Х.-Г. Гадамером, поддерживал контакты с влиятельными философами своего времени. В Праге он присоединился к лингвистическому кружку Р. Якобсона, в Гааге и Берлине принимал участие в конференциях Международной гегелевской ассоциации. Он стал всемирно известным ученым, специалистом в области истории философии, русской и украинской филологии, славяно-немецких межкультурных отношений. Данное интеллектуально-биографическое эссе основано на документах из немецких архивов, многие из которых пока не исследованы. Кроме того, в основу статьи положены впечатления от личного знакомства автора с Чижевским в его гейдельбергский период (1960–1970-е гг.).

Ключевые слова: философские контакты в Германии, межкультурные отношения, Пражский лингвистический кружок, С. Скворода, Я.А. Коменский, славяноведение в Гейдельбергском университете.

Институт философии Гейдельбергского университета, Германия

The article is devoted to Dmitry I. Chizhevsky (1894–1977), a philosopher of Ukrainian origin who studied at St. Petersburg University in 1911 to 1913 and later graduated with distinction at Kiev University. As a young man in an epoch of crucial political changes he found himself arrested and threatened to be shot. This traumatic experience haunted him throughout his life. It also caused him to leave his country. In philosophy Chizhevsky held a cultural concept that could make a change. From his point of view national cultures are not fixed entities. They are in constant flux and strongly linked to each other. In his scholarly research Chizhevsky showed how national cultures in Europe over centuries were in a continuous process of mutual influence and relation to each other. Thus, intercultural exchange can bridge otherness as well as political differences. Chizhevsky went to Germany in 1921, he studied with E. Husserl in Freiburg, met M. Heidegger and H.-G. Gadamer and stayed in contact with influential philosophers of his time. In Prague he joined R. Jakobson's famous linguistic circle, in The Hague and Berlin he took part in the conferences of the International Hegel Association. He became an internationally renowned scholar, expert on the history of philosophy, on Russian and Ukrainian philology and Slavic-German intercultural relations. Despite his incredible academic productivity Chizhevsky remained a foreigner in his adopted country. This intellectual-biographical essay is based on documents from German archives. Most of them have not yet been taken into account by other researchers. The article also benefits from its author's personal acquaintance with Chizhevsky in his late Heidelberg years, 1960s and 1970s.

Keywords: philosophical contacts in Germany, intercultural relations, Prague Linguistic Circle, S. Skovoroda, J.A. Komenský, Slavic studies at Heidelberg University.

© Фликингер Б., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.1.114>

* Перевод с немецкого языка Д. Кузнецова.

Профессор Дмитрий Иванович Чижевский (23.03.1894–18.04.1977), философ и славист, является автором многочисленных философских и литературных исследований. Он жил на Западе уже более трех десятилетий, по большей части в Германии, когда весной 1956 г. впервые получил предложение от немецкого университета занять кафедру, стать ординарным профессором. На тот момент ему было уже 62 года. Он очень долго ждал такого шанса. Эта новость застала его в США, где он несколько лет преподавал в качестве приглашенного доцента в Гарвардском университете. Но все же оставаться в США он не хотел ввиду растущего политического давления, поэтому немедленно начал готовиться к своему возвращению в Германию: перед новым стартом – подведение итогов! Он переработал 21 из своих небольших статей, написанных в 1929–1952 гг., для нового издания и передал известному голландскому издательству «Мутон» (Mouton) права на публикацию сборника, с помощью которого хотел достойно представить себя на своем новом месте работы – философском факультете Гейдельбергского университета.

В книге под названием «Из двух миров» [18], опубликованной в том же 1956 г. на немецком языке, автор обозначает уже новое место своей деятельности: «Дмитрий Чижевский, Гейдельберг». Выбор статей для сборника отражает широкое поле исследований опытного ученого. Оно охватывает русскую, украинскую, болгарскую и чешскую истории культуры и идей, их взаимоотношения, а также более крупные темы, выходящие за пределы отдельных эпох и регионов: «Платон в Древней Руси», «Коменский и западная философия», «Немецкая мистика» и в особенности «Якоб Беме в России». Два мира – духовная и культурная история славянских народов и западная, а именно немецкоязычная, культурная и идейная традиция, – согласно взгляду Чижевского, основанному на обширном знании обеих культур, являются не противоположностями, а парой, стороны которой связаны между собой во многих отношениях. Они сформировали его исследовательскую программу и определили его жизнь. В основе этой программы лежит остающийся в силе и сегодня тезис ученого, согласно которому эти плодотворные культурные взаимоотношения существовали на протяжении веков. С тех пор, как в 1921 г., в смутное время Гражданской войны Чижевский покинул в возрасте двадцати семи лет Россию и свою малую родину, южную Украину, он работал над тем, чтобы обнаружить связующие линии, исследовать их и сблизить два мира при помощи своих текстов. Это относилось ко всем пунктам его пребывания: Гейдельбергу, Фрайбургу, Праге, Галле и Марбургу. Перспектива возвращения в Гейдельберг из США теперь обещала возможность продолжить эту работу.

На протяжении своей жизни Чижевский был неутомимым исследователем и писателем. Он оставался верным самому себе и своей Родине, несмотря на то, что не имел возможности вернуться в Советский Союз. В Германии он пережил тяжелое время по окончании Первой мировой войны, зловецкие и опасные годы гитлеровского правления и Второй мировой войны, а после нес – голодные годы в скрыто пронизанной антирусскими настроениями атмосфере. В США, во время маккартизма, он стал жертвой политической травли и преследований, направленных про-

тив предполагаемых коммунистов. Все это он смог вынести, будучи убежденным в важности своих философских и культурологических изысканий, со свойственным ему юмором, который не давал ему пасть духом даже в самые мрачные периоды жизни.

Даже запоздалое удовлетворение от приглашения в Гейдельберг заведовать специально для него основанной кафедрой славистики не осталось для Чижевского неомраченным. Какие бы проблемы Чижевский не исследовал, ему везде удавалось снискать академическое признание благодаря невероятной начитанности, необъятному охвату знаний, междисциплинарной компетентности, многообразию и оригинальности творчества. Что касается признания административного, то в данном случае мелочный бюрократизм воспрепятствовал ученому получить подобающее ему звание ординарного профессора из-за его преклонного возраста. В этом случае после активной преподавательской деятельности Чижевский мог бы сохранить свои академические права и принадлежность к университету до конца своей жизни, быть уверенным в обеспеченной старости, выйдя на пенсию. Но он остался всего лишь приглашенным профессором без права на пенсию, хотя его коллеги по философскому факультету активно протестовали против этой несправедливости [42Cd].

К счастью, ему не пришлось испытать последние проявления этого министерского пренебрежения. В 2009 г. появился «Словарь гейдельбергских ученых 1936–1986 гг.» [23]. Однако тщетно было бы искать на его страницах имя Дмитрия Ивановича Чижевского, всемирно известного ученого. Этот претенциозный справочник, строго говоря, упоминает не всех ученых Гейдельбергского университета, а только лишь его профессоров, состоящих на государственной службе.

В представленной статье сделана попытка дать портрет ученого: его жизни, творчества и личности. Статья основана на богатом, отчасти не обнародованном ранее материале гейдельбергских архивов, а также на моих собственных воспоминаниях. Чижевский был моим преподавателем и научным руководителем при написании докторской диссертации в Гейдельберге в 60-х и начале 70-х гг. Наше общение с ним не прекращалось вплоть до его кончины в 1977 г.

При жизни Чижевскому было посвящено несколько юбилейных сборников [25; 30], а после смерти – ряд мемориальных монографий и статей [1; 3; 9; 20; 28]. Его собственное научное наследие представляет собой почти тысячу произведений в разных предметных областях¹. Гейдельбергский университет приобрел после смерти Чижевского очень ценную личную библиотеку ученого, состоящую из почти 14000 томов на двадцати языках. Теперь она находится в открытом доступе в университетской библиотеке – настоящее сокровище не только для его бывших учеников и коллег. Библиотека содержит множество раритетов, фило-

¹ Ср.: Д. Герхард [26] насчитывает 519 публикаций 1912–1954 гг., среди которых более 30 монографий. Х.-Й. цум Винкель [30, с. 35–48] продолжает этот перечень и добавляет к нему еще 196 наименований сочинений, опубликованных до 1965 г. Списка публикаций Чижевского за последние 12 лет его жизни не существует.

софских и филологических работ, собрания сочинений русских, украинских и других славянских писателей, поэтов и мыслителей. Ее долгие годы систематично собирал страстный книжный коллекционер, блестящий знаток славянской и немецкой литературы, истории идей, религии и философии. Его собственные тематические акценты – это философия Гегеля, Гуссерля и Канта, творчество философа и педагога Коменского, украинского философа и поэта Г. Сковороды, писателей и мыслителей Гоголя и Достоевского. Чижевский занимался сравнительными исследованиями мистицизма и пиетизма в Западной и Восточной Европе. В литературных изысканиях основное его внимание было направлено на эпохи барокко, романтизма, символизма и футуризма. С тех пор, как Чижевский стал членом Пражского лингвистического кружка, в который входили Р. Якобсон, Н. С. Трубецкой, Ю. Н. Тынянов, Я. Мукаржовский и др., он занимался лингвистикой, философией языка, формализмом и структурализмом. Русская, украинская и немецкая философия, история идей и культуры входили в сферу его интересов на протяжении всего жизненного пути.

Гейдельбергская библиотека Чижевского – это одно из крупнейших частных собраний из числа приобретенных университетом у своих сотрудников и одно из наиболее востребованных. Книги обозначены в общедоступном каталоге специальным библиотечным шифром «TSCHI», что означает «Чижевский».

Dmitrij Tschizewskij, как он писал свое имя в Германии, – это своеобразная комбинация из транскрипции, взятой из классического немецкого словаря «Дуден», и буквальной научной транслитерации на основе чешского алфавита. Она нередко вызывала недовольство окружающих¹, но все же такое написание устоялось в немецком языковом ареале и используется в нем по сей день.

В университетской библиотеке, помимо книг ученого, в отделе рукописей хранится ценная графическая коллекция Чижевского, авторские рукописи и большая часть его эпистолярного наследия 1944–1977 гг., которое до его смерти находилось у него в квартире [42A]. Только эта часть его наследия занимает 20 метров – во много раз больше того, что оставили своему университету другие гейдельбергские профессора. Кроме того, часть наследия хранится в архиве Гейдельбергского универ-

¹ Один немецкий педант [42A, Хеегер] укорял его: «95 % [немецкого] народа не знают, как произносится “ž”». Он не учел, что буква “ž” удачно замещает отсутствие подходящего звука в немецком языке. Мягкая “ж” чужда немецкому артикуляционному аппарату, и два разных шипящих, расположенные близко друг к другу, очень легко ошибочно ассимилировать. С помощью “*Tschizewskij*” можно, таким образом, избежать “*Tschitschewskij*” при условии, что говорящий осведомлен, что обозначает эта неизвестная буква. Другие способы написания имени и фамилии Чижевского отражают множество языков, на которых он публиковался: Дмитро Чижевський, Дмитрий Чижевский, Dmytro Čyževskij, D. Chyževsky и т.д. Чижевский был столь же своеобразен в обращении с календарем: родившись 23 марта 1894 г. по юлианскому летоисчислению, он праздновал свой день рождения согласно григорианскому календарю, но 5-го апреля вместо 4-го.

ситета. Среди прочего – письма бывшей сокурснице из Фрайбурга, которые охватывают период в 20 лет (с 1924 по 1944 гг.), т.е. все время, проведенное Чижевским в Праге и в Галле. До сих пор эти письма не использовались в исследованиях по Чижевскому, не были опубликованы и здесь привлекаются впервые. Они воссоздают живой образ их автора и в то же время являются документом межвоенного периода, свидетельством опыта жизни во время национал-социализма и Второй мировой войны¹.

С июля 1957 г. до самой смерти Чижевский жил в историческом центре Гейдельберга, на улице бездельников – Унтерер Фаулер Пельц, дом 2 – по адресу, полностью соответствующему чувству юмора и самоиронии этого профессора, который был совсем не ленивым человеком. Дом «под надежной охраной», как любил замечать Чижевский, прилегает непосредственно к «Фаулер Пельц», гейдельбергской городской тюрьме². Вместе с тем, дом располагается в непосредственной близости к богатому традициями университету, чьи гуманитарные, культурологические институты, лекционные залы находятся в прилегающих исторических зданиях. Можно предположить, что подобное соседство пробуждало желание «прогуляться летом на лекцию босиком». Насколько мне известно, Чижевский не осуществил этот план, но сама мысль об этом казалась нам, умеренно левым «студентам 68-го года», проявлением солидарности с нами. Украинскому профессору были совершенно чужды – это я могу подтвердить собственными воспоминаниями³ – профессорские замашки. Он расценивал на признание своих научных достижений, но в остальном потомственный украинский дворянин хранил удивительную внутреннюю свободу.

Жилище Чижевского представляло собой, в общем-то, просторную четырехкомнатную квартиру, если бы только прихожая, комнаты и даже кухня не были заставлены книгами настолько плотно, что сам жилец с трудом мог передвигаться среди них. Посетителей провожали в большой кабинет, где книги не только были аккуратно разложены по полкам, но и покрывали пол стопками метровой высоты. В центре комнаты стоял большой стол, у каждой из длинных сторон которого стояло по свободному стулу, что позволяло расположиться для беседы друг напротив друга. Больше свободного места не было.

¹ Доступ к этому конволюту долгое время был закрыт [42Ca]. В ближайшем будущем появится обширная биография Чижевского на немецком языке, в которой автор данной статьи продолжит использование этой корреспонденции в качестве документа эпохи. Далее я буду ссылаться на эти письма по номерам их архивных файлов.

² Сейчас в «Fauler Pelz» больше не содержат заключенных, а ставят спектакли. Такая «смена декораций» наверняка пришлась бы Чижевскому по душе.

³ С летнего семестра 1964 г. я училась у профессора Чижевского в Институте славистики Гейдельбергского университета и в 1974 г., будучи его аспиранткой, получила докторскую степень по славистике, защитив диссертацию по литературоведению и истории культуры. Моими дополнительными предметами были философия, англистика и восточноевропейская история, которую также преподавал Чижевский.

В последние годы жизни Чижевского гейдельбергская библиотека требовала вернуть книги, взятые ученым, отправив ему несколько напоминаний о необходимости возврата, и, наконец, попыталась принудить его к исполнению этого требования, подав против него судебный иск. Истец легко мог бы убедиться на месте, что найти недостающие экземпляры университетской библиотеки среди 14000 собственных книг Чижевского решительно невозможно. В конце концов, эта потеря была многократно возмещена, когда университетская библиотека после смерти Чижевского в 1977 г. смогла приобрести у его дочери всю его библиотеку, которая оценивалась в сто тысяч немецких марок, чуть больше чем за половину стоимости. Среди приобретенных наверняка были и те самые пропавшие книги.

Рабочая «берлога» неутомимого и без остатка преданного науке ученого могла бы создать впечатление, что он проводил свои исследования в одиночестве и изоляции. Однако это далеко от истины. Он был чрезвычайно открытым человеком и с радостью общался с коллегами, знакомыми и студентами. Во время учебы в университете его всегда можно было попросить о личной беседе, а на письменные вопросы по поводу своей работы или по поводу особых научных находок вы неизменно получали подробные и снабженные ценными указаниями ответы. Это всегда было общением на равных. Я сохранила некоторые из писем Чижевского ко мне. По ним можно судить, что Чижевский всем сердцем содействовал научному росту молодых ученых. Разумеется, мы были в курсе его симпатии к курьезным вещцам. Поэтому мы отправляли ему открытки с примечательными видами из наших путешествий или приносили ему что-нибудь, что впоследствии долго находилось на его рабочем столе рядом с книгами и бумагами¹. Также он с удовольствием показывал свои диковинки, например свой фотопортрет на почтовой марке. Позже он охотно принимал участие в нашем журфиксе – философско-литературных пятничных вечерах в «Винном погребе Фишера», во время которых он порой с явным удовольствием развлекал собравшихся удивительными научными открытиями.

Для Чижевского частью академической жизни были, кроме того, многочисленные визиты к нему домой и в институт его издателей, а также коллег из Германии и из-за рубежа. Он был связан с ними обширными интересами в истории философии, сравнительном литературоведении, а также исследованиями в области языка и культуры. Кто приезжал в Гейдельберг, тот также посещал и Чижевского. То, что это было само собой разумеющимся, связано с тем, что Чижевский не только был неутомимым исследователем, но и таким же неутомимым корреспондентом, поддерживающим интенсивные контакты с бесчисленным количеством адресатов. Объем его корреспонденции напоминает о минувших веках, когда путешествия были делом трудным и продолжительным и

¹ Многие из наших подарков он сохранил. Я увидела их вновь, когда помогала его дочери убирать квартиру после его смерти. До сегодняшнего дня даже наши студенческие письма и открытки хранятся в его эпистолярном наследии, как будто они являются частью истории института.

ученые общались с помощью переписки. Он делал и то, и другое. Поездки предусматривали ответные визиты, а вместе с этим, как это происходит и сегодня, научные доклады. Многие из его писем, даже деловых, обладают литературным достоинством. Многие являются богатым источником информации о повседневной жизни, которая в наполненные катастрофами годы была вдвойне трудной для лишённого гражданства эмигранта.

Жизнь и работа

Дмитрий Чижевский вырос в родовом имении, находившемся в южноукраинском городе Александрия Херсонской губернии. Сначала, в 1911–1913 гг., он изучал в Петербурге математику и астрономию, статьи по которой он публиковал уже в восемнадцатилетнем возрасте, а дополнительно – философию. Как политически активный социал-демократ, он вступил в конфликт с властями в эти последние, бурные годы царского правления перед началом Первой мировой войны. Он попал в тюрьму, а после освобождения перевелся в сопоставимый по известности с Санкт-Петербургским Киевский университет, где полностью сосредоточился на философии и русской филологии. В 1919 г. Чижевский успешно закончил обучение и получил приглашение от двух киевских вузов занять преподавательскую должность, а также получил возможность писать диссертацию по философии в Академии наук. Затем он снова подвергся политическим преследованиям, на сей раз со стороны большевиков. Социал-демократически ориентированный философ вновь был арестован и едва избежал расстрела, о чем позже рассказывал¹. Это стало для него внешним толчком к тому, чтобы покинуть страну.

Весной 1921 г. Чижевский бежал со своей женой Лидией Маршак² через польскую границу в Германию и решил, чтобы извлечь пользу из своего бегства, дополнить свое философское образование несколькими учебными семестрами за рубежом.

Гейдельберг

В мае 1921 г. Дмитрий Чижевский впервые оказался в Гейдельберге. На тот момент там уже учился его шурин, друг и товарищ по Киевскому университету Яков Маршак. Несмотря на действующие ограничения присма в баденские университеты иностранцев³, Чижевский смог посту-

¹ В. Беркефельд [30, с. 29] пишет о «нерасстрельном дне» в стиле, характерном для забавных рассказов Чижевского. Беркефельд принадлежал к кружку учеников Чижевского в Галле.

² Лидия Маршак (8.02.1897–26.10.1983) – украинская социал-демократка, вышла замуж за Чижевского в 1919 г. Их дочь Таня, по прозвищу Топси, появилась на свет в Париже 18 июня 1924 г.

³ Министерство культурных дел и образования, исходя из последствий войны, разъясняет (3.02.1920): «Причины вводимых нами ограничений основаны, во-первых, на желании избежать поступления политически неблагонадежных иностранцев, а во-вторых, на переполненности наших высших учебных заведений, и наконец – на существующем недостатке продуктов питания и нехватке жилья» [42Сб].

пить в Гейдельбергский университет на зимний семестр 1921/22 гг. Вместе с Маршаком¹ он посещает философские семинары «Логика Гегеля» профессора Г. Риккерта и «Критика практического разума Канта» профессора Г. Майера [42Сс]. Таким образом, через Канта и Гегеля Чижевский вернулся к углубленному изучению немецкой философии, которая и прежде была его учебным приоритетом. Психиатр и представитель экзистенциальной философии К. Ясперс только что был назначен, наряду с Риккертом, вторым ординарным профессором. Чижевский посещает его лекции по курсу «Психология религии», а также лекции по курсу «Значение психопатологии в исследованиях культуры» доктора медицины Вальтера Груле.

Там Чижевский познакомился с Н. фон Бубноффом (1880–1962). Урожденный петербуржец, он защитил в Гейдельберге «промоцион» и «габилитацион» – кандидатскую, а затем и докторскую диссертации по философии. В качестве доцента он читал курсы лекций «Философия греков», «Шопенгауэр и Ницше», «Религиозная философия», а также вел практикум по русской литературе и истории мысли. В университете не было отдельной специальности «Славистика». Однако за пределами университета с 1920 г. существовал так называемый «Славянский институт», который был создан «Фондом Эдуарда фон Портхайма» для оиротевшей библиотеки бывшего «Русского читального зала Пирогова»².

Чижевский покидает Гейдельберг уже по завершении семестра. Сам он никак не комментировал смену ВУЗа. Мы можем, однако, предположить, что молодой философ ищет чего-то более актуальное, чем подчеркнуто традиционная философия ценностей неокантианца Риккерта. После смертоносной Первой мировой войны «Философия жизни» (1920) Риккерта с ее фундаментальной критикой «модных тенденций нашего времени» в области философии [31, с. 50 и сл., с. 151; 8, с. 230 и сл.] кажется малоубедительной, тем более что она полемизирует с экзистенциальной философией К. Ясперса и феноменологией Э. Гуссерля. Чижевский уже в Киеве восхищался гуссерлевской философией [7, с. 400]. Первая часть «Логических исследований» уже в 1909 г. вышла в русском переводе в Санкт-Петербурге [40]. В 1911 г. последовала публикация статьи Гуссерля «Философия как строгая наука» [41]. Уже тогда благо-

¹ Позднее шурин защитил докторскую диссертацию по экономике и «габилитацию» – высшую степень академической квалификации – в Гейдельбергском университете. Стремясь избежать преследований со стороны нацистов, он бежал в 1933 г. в Англию под именем Jacob Marschak, а затем сделал блестящую карьеру в США. Незадолго до своей смерти в 1977 г. он был избран президентом «Американской экономической ассоциации».

² «Русский читальный зал» был оборудован в XIX в., когда в 1862 г. в Гейдельберг для оказания попечительства русским студентам был направлен врач Н.И. Пирогов. К началу Первой мировой войны библиотечный фонд вырос приблизительно до 3000 единиц хранения: это были книги, газеты, «толстые журналы». Росло в нем и число революционных журналов и листовок [29]. Только в 1932 г. эта библиотека вошла в состав университета. Позже она стала ядром специализированного университетского «Славянского Института» [11, с. 172 и сл.].

даря ученику Гуссерля Г. Шпету и рецепции философии Гуссерля А. Лосевым в России зародилось «феноменологическое движение» [41, с.15 и сл.; 2, с. 15–21].

Представления Чижевского, приехавшего в Гейдельберг в 1921 г., несомненно, все еще находились под влиянием сообщений русских студентов довоенной поры. Еще десятью годами ранее он обнаружил бы в этом университете целую «русскую колонию» – студентов, которые после революции 1905 г., исполненные оптимизма, отправились из Российской Империи учиться в Германию, причем многие выбрали именно Гейдельберг. Они учились, дискутировали, отмечали праздники и имели прекрасные отношения с остальной частью студентов. К «русской колонии» Гейдельберга принадлежали тогда Ф.А. Степун (1884–1965), который в 1910 г. получил докторскую степень за исследование под руководством В. Виндельбанда религиозной философии В. Соловьева, будущий исследователь Гегеля Б.В. Яковенко (1884–1949), ученик Риккерт С.И. Гессен (1887–1950). «Немецко-русский круг друзей» и в особенности «Русский читальный зал Пирогова»¹ были местами публичных философских встреч в Гейдельберге. Многие из студентов жили в старой части города, «Altstadt», и встречались не только на лекциях, но и на улицах, в пивных барах или будучи приглашенными в дома профессоров [10, с. 73]. Основанный в 1910 г. «Логос, международный ежегодник по философии культуры», был совместным русско-немецким проектом. В редакционный совет входили Степун, Гессен, Яковенко вместе с Р. Кронером и Г. Мехлисом. С самого начала «Логос» задумывался как европейский, транснациональный философский журнал, который должен был выходить «на четырех или пяти европейских языках». С 1910 по 1914 гг. было выпущено 8 номеров русского издания. Однако с началом Первой мировой войны свет погас. Иностранцам студентам пришлось покинуть страну.

1921 г. – совсем другое время. Послевоенная жизнь скудна. Оптимизм в отношении прогресса уступил место разочарованию. Боевые действия и человеческие потери Первой мировой оставили глубокие шрамы как на Западе, так и на Востоке.

Фрайбург

Весной 1922 г. Чижевский отправляется во Фрайбург на кафедру к Э. Гуссерлю. Фрайбург – это еще один небольшой город, в котором легко установить академические контакты. Кроме того, Шварцвальд предлагает страдающему от хронической астмы и тоскующему по южному теплу украинцу лучший, более мягкий климат. Однако решающее значение для смены города имеют философские интересы ученого. Во Фрайбурге Чижевский может лично посещать лекции Гуссерля и подробнее изучить его феноменологию. В 1920-е гг. Гуссерль считается самым значительным из живущих немецких философов. Чижевского привлекает тот факт, что Гуссерль сначала изучал математику и астрономию и от есте-

¹ Степун живо описывает в своих воспоминаниях студенческую жизнь в читальном зале и вокруг него [32, с. 140–146].

ствознания через логику пришел к философии. Для молодого поколения философов послевоенных лет феноменология была притягательной именно ее претензией на строгую научность. Таким образом, в 1922 г. вокруг 63-летнего Гуссерля во Фрайбурге собралась большая группа одаренных учеников: студентов, аспирантов и окончивших обучение философии. В этой среде Чижевский получает возможность завести много интересных и важных для его жизни знакомств и дружеских связей. С 1919 г. личным ассистентом Гуссерля является М. Хайдеггер (род. в 1889 г.). Он все еще занимает эту должность, когда Чижевский приезжает во Фрайбург на летний семестр 1922 г. В следующем году Хайдеггер покидает эту должность, чтобы посвятить себя работе над диссертацией на соискание ученой степени «Habilitation». Уже в зимнем семестре 1923/24 гг. его назначают на должность экстраординарного профессора в Марбурге. Ассистентом Гуссерля становится Л. Ландгребе, которому был всего 21 год. Позже Чижевский вновь встречает его в Пражском лингвистическом кружке [5, с. 40–42]. В близкий круг общения Чижевского входит также Р. Кронер. Этот ученик Риккерта, на десять лет старше Чижевского, соучредитель «Логоса» и друг Степуна, становится в 1930 г. президентом Международного гегелевского союза (Internationaler Hegelbund), основанного в Гааге. Еще одним собеседником Чижевского во Фрайбурге был Ю. Эббингхауз (род. в 1885 г.), который защитил в Гейдельберге докторскую диссертацию, написанную под руководством В. Виндельбанда, о развитии философии от Канта до Гегеля. После своей габилитации (также по Гегелю) он стал приват-доцентом у Гуссерля во Фрайбургском институте, позже получил должность профессора в Марбурге, а по окончании войны, в 1945 г. – как раз тогда, когда Чижевский приехал из Галле в Марбург, американские оккупационные власти назначили его ректором Марбургского университета. Об этом речь пойдет позже, здесь же я упоминаю об этом только для того, чтобы показать, что Фрайбург является для Чижевского источником почти всех его философских связей.

Чижевский с летнего семестра 1922 г. посещает учебные курсы по философии, наслаждается оживленными дискуссиями на семинарских занятиях и совместными выездами на природу. В том же году во Фрайбург приезжает Степун, после того как он был выслан советскими властями из России «без права на возвращение». Кроме того, Чижевский знакомится здесь с Х.-Г. Гадамером, который после получения докторской степени в Марбурге ищет новое направление для своей габилитации. Гадамер возлагает большие надежды на Хайдеггера, но первое впечатление от встречи с ассистентом Гуссерля было для него шокирующим: «...совершенное потрясение от слишком ранней самоуверенности», – вспоминает Гадамер в книге «Философские учебные годы» [25, с. 23]; превосходство Хайдеггера вызвало в нем глубокую неуверенность в себе.

У студента из Киева, который участвует в институтской жизни в известной мере «вне конкурса», таких проблем нет. Второе образование, которое он получает во Фрайбурге, в первую очередь его стимулирует и обогащает. Это не заставляет его радикально порвать со своими прошлыми интересами, в особенности с Кантом и Гегелем, в пользу феноме-

нологии. Первая философская книга Чижевского, вышедшая в Праге в 1924 г., – это украинский текст лекций по логике [47]. Философские связи, сложившиеся за время четырех семестров обучения во Фрайбурге, несмотря на богатую переменами жизнь Чижевского, навсегда остаются для него теми связями, к которым он может обратиться. За короткое время, проведенное во Фрайбурге, Чижевский не получил докторской степени, как это порой утверждают.

Прага

Как и в случае с побегом из Советской России не сам Чижевский, а суровая действительность определяет его дальнейший жизненный путь. Безденежье и семейные обязательства вынудили его в марте 1924 г. покинуть Фрайбург и принять должность преподавателя философии в Украинском высшем педагогическом институте в Праге. Этот институт не принадлежит к числу трех наиболее значимых пражских университетов, и его не следует путать с Украинским свободным университетом. Чижевский не получает никаких перспектив для академической карьеры. Там он чувствует себя изолированным, и ему не хватает фрайбургского круга философов. Кроме того, его философские курсы посещают лишь несколько студентов, что снижает его доходы, зависящие от количества слушателей. Но по крайней мере политическая ситуация в Праге в те годы, при Т. Масарике, была относительно либеральной и демократической. После Вены и Берлина Прага является третьей крупной международной культурной столицей. Наряду с чешскими, словацкими и немецкоязычными жителями здесь особенно много эмигрантов из России. Впрочем, они не составляют единую группу, поскольку причинами их отъезда из страны были разные политические убеждения. Это разделяет их и за рубежом. И вскоре в письме к своей фрайбургской однокурснице Ф.Х.¹ Чижевский констатирует, что он, вероятно, был для своих соотечественников, «как оказалось, не в достаточной степени русофобом... как Вы знаете, таковым я и не являюсь» [42Са, №2]. Его удрученное состояние нашло себе наглядное выражение в образном описании пражской погоды. Тем не менее, он намерен не позволить себе пасть духом: «14 мая 1924 г. ...отвратительно холодно, сыро, туманно и – что здесь в порядке вещей – ужасно грязно. Не нужно быть пессимистом, чтобы видеть все в черном цвете, об этом в достаточной мере заботятся все пражские дымоходы, дым из которых чудесным образом уходит не в небо, а вниз к земле (по пути – [к]

¹ С 1924 г. в течение двадцати лет Чижевский был связан с ней дружеским сотрудничеством и перепиской (почти исключительно на немецком языке). Она корректировала его немецкоязычные рукописи, делала копии, помогала обставить его квартиру в Галле и обеспечивала его продуктами во время войны. Она защитила докторскую диссертацию и стала ассистентом в Мюнстерском университете. На 10/11 марта они договорились о еще одном ее визите в Галле [42Са, №361]. Затем переписка обрывается. В марте 1944 г. она умирает в Галле при неизвестных обстоятельствах. По официальным данным, 23 марта 1944 г. в Галле была объявлена двухсотая по счету воздушная тревога, однако о каком-либо ущербе не сообщалось.

нашим легким). Но я не так уж пессимистичен (я вообще никогда не пессимистичен). Существует, однако, и объективный пессимизм, основанный не на моих воззрениях, а на действительности» [42Са, №26].

Пражский климат усугубляет астму Чижевского. В первое время в еще большей степени удручала его нехватка общения с разделяющими его философские интересы людьми. Учебные курсы, которые он взялся читать, эту нехватку восполнить не могли. Из-за низкой зарплаты доцента и сложностей с получением визы планы путешествия, о котором он несколько раз пишет: «Дрезден – Берлин – Франкфурт – Гейдельберг – Фрайбург», остаются лишь мечтой: «У меня все время чувство, что я очень скоро, “уже завтра”, поеду в Германию... К сожалению, “завтра” имеет для меня уже почти чешское значение. По-чешски слово “сегодня”, собственно, означает в основном “в течение месяца”, а “завтра” означает никогда» [42Са, №10].

После рождения дочери Татьяны в Париже 18 июня 1924 г. его жена Лидия с ребенком тоже переезжают в Прагу. О совместной жизни, хотя бы по финансовым причинам и с учетом его работы, нечего было и думать. Татьяна живет у матери, и в дневное время, пока Лидия изучает медицину, находится в монастыре на попечении его немецкоговорящих насельниц. Лишь изредка, когда Топси болеет или Лидия не может быть в Праге из-за работы, заботу о ребенке берет на себя отец и учит говорить по-русски [42Са, №70].

Желание Чижевского как можно скорее покинуть Прагу не исполняется. Чтобы не оставаться на обочине научной жизни и повысить доходы семьи, он достигает невообразимой продуктивности: с 1924 г. по 1932 г. пишет более сотни рецензий для российских, украинских, чешских и немецких специализированных журналов. Это позволяет ему быть в курсе последних исследований и делает его посредником между культурами. Кроме того, известность Чижевского выходит за пределы региональных профессиональных кругов. В то же время, растет его авторитет среди пражских интеллектуалов, и, что не менее важно, его личная библиотека «прирастает» бесплатными экземплярами рецензируемых им изданий. Отсюда, в свою очередь, проистекают бесчисленные предложения выступить с докладами, что приводит к установлению дальнейших контактов. Помимо прочего, в эти годы Чижевский пишет три книги на украинском языке, редактирует сборник статей на немецком и публикует более восьмидесяти журнальных статей (некоторые статьи были написаны на польском, хорватском и французском языках) [26].

Вскоре Чижевский встречает в Праге своих старых знакомых Ф. Степуна и С. Гессена, также здесь поселились русский феноменолог Н.О. Лосский и неокантианец И.И. Лапшин. Последних двух Чижевский знает по учебе в Санкт-Петербурге. Вместе они основали в 1926 г. Русское философское общество в Праге. Обычно они встречаются еженедельно, читают друг другу доклады и публикуют протоколы собраний – сначала в различных журналах, а вскоре уже в собственном, соименном обществу печатном органе. В этом кругу Чижевский находит возможность продолжить свои феноменологические штудии, и время от времени ему все же удается проводить каникулы во Фрайбурге. Тогда он снова селится в

районе Церинген, посещает Гуссерля, Эббингхауза и других фрайбургских философов, а с 1928 г. и Хайдеггера, вернувшегося во Фрайбург из Марбурга.

Во множестве его публикаций пражских лет можно выявить тематические линии и основные акценты его исследований. Для него по-прежнему остается актуальной философия Гегеля, а к ней добавляется интерес к Сквороде и Достоевскому. В 1926 г. Чижевский публикует важный труд по истории философии «Философия на Украине» [46]. В сборник вошла не только украинская философия в узком смысле слова, но и украинские авторы, писавшие на русском языке, а также русские, и даже немцы, занимавшиеся философией на Украине (например, ученик Фихте И. Б. Шад). В 1929 г. Чижевский начинает многолетнее изучение творчества Г. Сквороды, самого значительного украинского философа XVIII в. Он исследует связь идей Сквороды с античностью и христианством, влияние неоплатонизма, параллели его символично-образного языка с немецкой мистикой. Статья «Скворода и немецкая мистика» публикуется на чешском языке в «Трудах Русского народного университета в Праге» (1929). Статью «Скворода, украинский философ (1722–1794)» [38] Чижевский посвящает Э. Гуссерлю ко дню его 70-летия. Она появляется в Бонне в журнале «Русская мысль» («Der Russische Gedanke»). Этот журнал, издававшийся на немецком языке Б. Яковенко, был полностью в духе Чижевского задуман как «европейская трибуна, призванная служить не только русским философам, живущим в изгнании, но и всем современным направлениям русской философской мысли и русской духовной культуры» [24, с. 113]. Он должен был познакомить Запад с русской философией и ее взаимодействием с европейскими традициями. В том же номере журнала в статье «Эдмунд Гуссерль и русская философия» [27, с. 210 и сл.] Яковенко отдает должное влиянию Гуссерля на русскую мысль. Об этом же говорится и в работе Чижевского «О формализме в этике», написанной под воздействием гуссерлевской феноменологии [4].

В то же время, Чижевский своими многочисленными философскими и лингвистическими докладами и статьями о Достоевском, а также в качестве издателя сборника «Dostojevskij-Studien» вносит свой вклад в изучение творчества великого русского писателя, вызывавшего на тот момент огромный интерес у европейского читателя. Выпуск 22-томного издания произведений Достоевского в немецком переводе издательства «Пипер» (Piper) в 1920-е гг. еще больше усилил увлечение русским классиком. Особенно большой успех имеет статья Чижевского «К проблеме двойника у Достоевского. Попытка философской интерпретации» [17].

В 1928 г. на польском языке, а спустя год на украинском языке в научном журнале своего института Чижевский публикует статью о Гегеле и французской революции [44]. Статья «Гегель и Ницше» выходит 1929 г. в Париже [16]. Однако его все больше интересует вопрос о том, какую роль играет «Гегель у славянских народов». Об этом в апреле 1930 г. он делает доклад на учредительном конгрессе Международного гегелевского союза под председательством Р. Кронера в Гааге [39, т. 1]. На втором Международном гегелевском конгрессе в Берлине в октябре 1931 г. Чи-

жевский принимает участие уже в качестве члена президиума Гегелевского союза [39, т. 2, с. 200]¹.

В пражские годы оформляется тезис Чижевского о культуре: различные культуры, в зависимости от их коллективного исторического опыта, обычаев и традиций, насквозь пропитаны национальными особенностями. Однако как культуры они и не статичны, и не замкнуты, а развиваются дальше и постоянно воздействуют друг на друга. Выяснение взаимовлияний становится основным предметом его исследований, не ограничивающихся духовной историей отдельных наций и эпох. В связи с этим он все больше сосредотачивается на художественной литературе, публикуя ряд исследований: «Тютчев и немецкий романтизм» (1927), «Шиллер и братья Карамазовы» (1929), «Dostojevskii i zapadno-evropska filozofija» (Загреб, 1931), «Гете в России» (1932), «Немецкая мистика у восточных славян» (1932).

С 1929 г. Чижевский активно участвует в работе Пражского лингвистического кружка, ставшего впоследствии легендарным. 27 января 1930 г. он читает там доклад «Фонология и психология», 9 января 1933 г. – «К истории русской философии», 23 апреля 1934 г. – «Новая философия языка» и 18 марта 1935 г. – «Поэзия барокко» [5, с. 611, 612]. В кружке он находит теоретический базис, открывший для него путь к соединению философии и филологии, феноменологии Гуссерля и формалистских, или структуралистских, методов языкового и литературного анализа в том виде, в каком они разрабатывались в Праге с 1926 г. Р. Якобсоном и другими членами кружка.

Но уже давно стало понятно, что «в Праге институт ожидает медленная смерть» [42Са, №63]. После публикации «Философии на Украине» в 1926 г. Чижевский получает право носить звание профессора в Праге², но

¹ Тридцать лет спустя Гадамер обращается к Чижевскому как к «единственному члену правления прежнего [Международного] гегелевского союза, находящемуся сегодня в Германии», с просьбой принять участие в запланированном после Второй мировой войны повторном основании Союза с целью возрождения его традиций. Гадамер пишет, что Кронер, который находился со времен нацизма в изгнании в Америке, а затем в Швейцарии, также готов принять участие. Для этого новое объединение должно прийти на смену Обществу Гегеля доктора Бейера [42А, письмо Гадамера от 19 февраля 1960 г.] Таким образом, в 1962 г. было основано Международное гегелевское объединение (Internationale Hegel-Vereinigung e.V.). Но бейеровское Общество Гегеля тоже сохранилось. С 1958 г. оно существует также с добавлением «Международное» и ложно обозначает себя как «старейшее общество, посвященное гегелевской философии».

² Согласно рецензии С.И. Гессена в «Der russische Gedanke», 1 (1), 1929, с. 105–106 [ср. 46]. Но украинская габилитация Чижевского относится к непроясненным пунктам его биографии. 26 октября 1927 г. он пишет в частном письме: «В 17-м году мне было 22 года. Затем произошла революция. В 1919 г. я закончил [учебу] и сразу же был арестован, затем уехал, во всяком случае до начала 21-го года почти не работал. Потом я габилитировался – Бог знает каким образом – но сразу уехал» [42Са, №43]. В его резюме, которым он представил себя Гейдельбергской академии наук в 1962 г., его габилитация датируется 1929 г. и в качестве габилита-

надежды на место профессора в немецкоязычном Карловом университете или в Русском народном университете в Праге, или же в Берлинском университете не оправдываются [42Са, №35]. Несмотря на рекомендательное письмо Гуссерля, до сотрудничества с немецкими философами из Карлова университета дело не доходит. В своих пражских воспоминаниях Чижевский высказывается критически: «Ординарный профессор немецкого университета [Оскар] Краус был преданным последователем Франца Brentano и даже настолько преданным, что, по его собственным словам, у него в Философском институте не было сочинений “Канта и подобных ему людей”. Несмотря на мой интерес к Brentano, я не мог разобраться в пражских философских традициях. Меня особенно удивило то, что немецкий ординарный профессор, родившийся в Праге, не знал ни слова по-чешски. А философы в чешском университете были... на мой взгляд, не философами, а тупоумными позитивистами» [34, с. 16].

Посредством переписки Чижевский внимательно следит за «философскими событиями» в Германии. Х.-Г. Гадамер и Г. Крюгер габилитировались в Марбурге, Гуссерль досрочно отправился на пенсию. Его фрайбургскую кафедру занимает Хайдеггер, чья инаугурационная речь горячо обсуждается среди философов. Кронер приглашен в Киль. Праги достигла также и новость о том, что Гуссерль слышал в Париже множество хвалебных отзывов о русских работах Чижевского и сам публично признал высочайший уровень его исследований.

Супруги Чижевские живут в Праге, однако в стесненных обстоятельствах. Чижевский даже подумывает о продаже части своей библиотеки, чтобы какое-то время иметь возможность спокойно писать и таким образом получить немецкую академическую квалификацию [42Са, №89]. Он мечтал бы сделать это в мягком климате южной Германии, на своей второй «родине» во Фрайбурге, где он уже сейчас, по возможности, проводит свободное от лекций время. Но цена, которую за это пришлось бы заплатить, – продажа библиотеки – была слишком высока.

Галле/Заале

В 1932 г., через 11 лет после своего побега из Советской России, Чижевский впервые получает должность в немецком университете. Его приглашают в Галле не как профессора, а лишь как лектора, и даже не как философа, а как слависта. Но это для него, при его широком междисциплинарном подходе, согласно которому литература и язык тесно связаны с философией, историей культуры и идей, не является препятствием. Для него важно иметь возможность продолжать здесь свои германо-славянские межкультурные исследования и вдохновлять немецких студентов на работу в этой новой области. То, что университет в Галле во время экономического кризиса (уровень безработицы составляет почти 30%) вводит новую должность и даже открывает новую филологическую учебную специальность – славистику (наряду с германистикой, англистикой и романистикой), граничит с чудом. «Достаточно высокая зар-

ционной диссертации указана работа «Гегель и французская революция». Однако в 1929 г. на эту тему была опубликована лишь одна статья [ср. 44].

плата» (несмотря на вычет 20% в соответствии с «чрезвычайным постановлением») позволяет философу надеяться на то, что вскоре он сможет расплатиться со своими долгами [42Ca, №126]. Даже если поначалу «город Галле и его окрестности» кажутся ему «настолько непривлекательными, насколько это только возможно», а университетский стиль – застывшим и традиционным, то дружеский прием на философском факультете переубеждает его, так что вскоре он констатирует: «...вообще в академических кругах здесь можно чувствовать себя очень хорошо» [42Ca, №127]. Полный ожиданий, он готовится читать в летнем семестре 1932 г. лекционный курс «Гоголь и Достоевский» и четыре языковых курса: русский для начинающих, русский для продвинутых и краткие (одночасовые) занятия по украинскому языку. Однако начало семестра действует отрезвляюще. На всех его курсах в совокупности присутствует лишь 11 участников, из которых всего двое числятся студентами. Лекционный курс отменен. «Мне действительно не ясно, как министерство могло решиться назначить лектора на такую должность», – пишет он после первой недели семестра [42Ca, №128] и опасается, что его немедленно уволят, тем более что срок действия разрешения на проживание, выданного полицией, истекает уже в середине мая. До увольнения, которого он опасался, дело не доходит. Правда, начальник полиции Галле действительно пытается препятствовать зачислению эмигранта на должность. Однако он терпит фиаско из-за сопротивления либерального руководства университета, которое решительно вступает за своего нового преподавателя, чьи профессиональные качества были горячо рекомендованы крупным берлинским славистом М. Фасмером¹.

За короткое время вокруг Чижевского собралась группа заинтересованных учеников, вдохновленных богатыми знаниями, «универсальностью» [29, с. 19] и личной увлеченностью своего «профессора». Фактически этот преподаватель выполняет профессорские обязанности. «Уже во втором семестре в Галле Чижевский [представляет] всю литературную, интеллектуальную и церковную историю славянских народов» [15, с. 29], а также берет на себя преподавание славистики в Йенском университете. Вскоре у Чижевского появляется несколько докторантов, которые защищают диссертации под руководством «лектора» вследствие «экстраординарного разрешения со стороны философского факультета Галле»². Один из них – Д. Герхард, впоследствии ставший ординарным профессором в Мюнстере и Гамбурге.

Курьезность этого институционально двусмысленного положения напоминает анекдоты самого Чижевского: в то время как он, вопреки всем

¹ В Галле до сих пор чтут память о знаменитом жителе: <https://www.catalogus-professorum-halensis.de/tschizewskydimitry.html>. В 1990-е гг. выдающийся вклад в осмысление творчества Чижевского как слависта в Галле внесли, прежде всего, славист А. Рихтер [1; 3; 22] и специалист по Я. А. Коменскому В. Кортхаазе [6; 12; 20]. В 2007 г. публицист В. Янцен издал первый чрезвычайно содержательный том запланированного им трехтомного собрания материалов к биографии Чижевского в русском переводе [45].

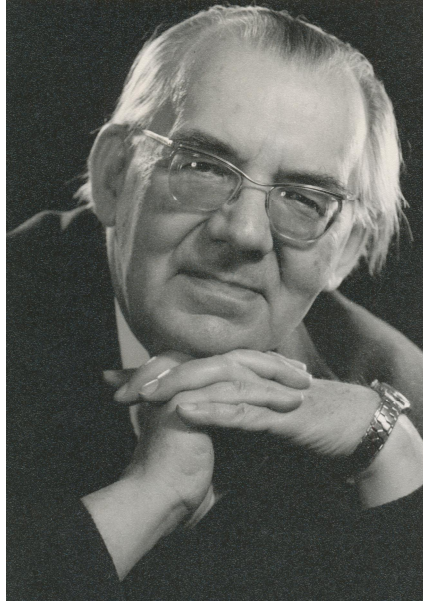
² Автобиография Чижевского (23/VI 1962) [42B].

академическим правилам, даже руководит написанием докторских диссертаций, «лектор профессор Димитрий Чижевский», согласно сообщению в «Хронике университета г. Галле 1933–36 гг.» (стр. 26), «избран действительным членом Украинского научного общества им. Шевченко в Лемберге (Польша)». В то же время происходит, наконец, защита докторской диссертации на философском факультете. В качестве диссертации Чижевский представляет свой 250-страничный философский труд «Гегель в России». 8 июля 1933 г. он пишет в частном письме: «В среду я сдал экзамен (с отличием, *summa cum laude*). Ничего интересного при этом не произошло. Моя подготовка заключалась в том, что я поручил погладить мой черный костюм, выпил перед экзаменом мокко и съел мороженое» [42Ca, №164]. Его основной предмет на экзамене – философия, второстепенные предметы: индогерманистика и история церкви. Славистика – область, в которой он трудоустроен – в этом *Rigorosum* не фигурирует. С публикацией «Гегеля в России» в 1934 г. процедура получения докторской степени завершена («Хроника университета г. Галле 1933–36 гг.», стр. 230). Чижевский публикует эту работу вместе со своей статьей «Гегель у словаков» и работами других авторов по философии Гегеля у поляков, чехов, югославов, болгар в одном томе под названием «Гегель у славян» [21]. Книга до сих пор считается одним из самых важных его произведений по истории философии. Часть, посвященная России, опубликована, помимо этого, отдельно на русском языке в Париже [43].

Чижевский обустраивается в Галле по-домашнему, переезжает из двух меблированных комнат «в очень хорошем районе» (Kurallee, 12) в расположенную неподалеку квартиру (Reilstraße, 87), которую он обставляет согласно собственному вкусу. Он наслаждается интенсивной концертной жизнью в родном городе Генделя и академическими беседами с коллегами-профессорами. Он поддерживает тесные контакты со швабским теологом Э. Бенцем и классическим филологом и философом Ю. Штенцелем.

Э. Бенц, который в 1931 г. габилитировался в Галле в области истории церкви и вероучения, изучает теперь русский язык с Чижевским и путешествует с ним по южнославянским землям с целью знакомства с наследием Восточной церкви. В 1935 г. Э. Бенца приглашают принять экстраординарную профессию в Марбурге¹. Профессор Ю. Штенцель, общепризнанный знаток Платона, в качестве наказания был переведен из Киля, где уже давно бесчинствовали антисемитские национал-консервативные и национал-социалистические студенческие группы, как «политически неблагонадежный служащий» в Галле. Здесь несгибаемый гуманист, женатый на еврейке, живет в практически полном обособлении от общественной жизни. Но для своих учеников и друзей в 1933/34 учебном году он все же организует в своей частной квартире вечера философских чтений, в которых охотно участвует и Чижевский. В 1935 г. Ю. Штенцель умирает в возрасте всего лишь 52 лет. Его жене с сыном удается эмигрировать в США.

¹ См. публикации Э. Беца в сотрудничестве с Чижевским: «Дух и жизнь Восточной церкви» и «Русские легенды о святых» (пер. Д. Чижевского и др.) [13; 14].



Д. И. Чижевский. 1960-е гг.
 Архив Гейдельбергского университета. UAH, BA Pos. I 3076

Чижевский продолжает традицию вечерних чтений, которые организовывал почитаемый им коллега, у себя дома на Рейльштрассе. Он полностью отдает себе отчет в возрастающем политическом давлении и небезопасности своего собственного положения при национал-социалистической власти. Как выходец из Восточной Европы, без гражданства и посредством своего брака, по выражению того времени, “породнившийся с еврейством”, он может в любой момент быть арестован и депортирован в лагерь¹. Парадоксально, но именно понижение академического статуса с «пражского профессора» до «лектора в Галле» обеспечивает ему определенную защиту: поскольку с 1933 г. в университетах выражение «приверженности Адольфу Гитлеру и национал-социалистическому государству» требуется только от профессоров², то его, как лектора, который является не «государственным служащим», а лишь внештатным сотрудником «среднего академического звена», оставляют в покое, пока он не проявляет себя политически. И так он проживет во «внутренней эмиграции» двенадцать лет до конца войны в 1945 г. Альтернативы, например покинуть Галле, у него нет.

¹ Его жена и дочь по-прежнему живут в Праге. Лишь в 1939 г., перед вступлением Гитлера в Прагу, они бегут в США.

² Как мы знаем сегодня, многие молодые преподаватели ВУЗов, заявившие о своей «приверженности» нацизму, заплатили дорогую цену за свою университетскую карьеру. К ним относятся Г.-Г. Гадамер и Э. Бенц. Оба обязаны своим академическим успехом не в последнюю очередь своей покорности национал-социализму. Филолог-классик Ю. Штенцель, напротив, своей жизнью заплатил за отказ покориться.

Как и прежде в Праге, научные исследования в Галле являются для Чижевского одновременно страстью и спасением. Его убежищем становится библиотека в бывшем здании сиротского приюта, относящаяся к учреждениям Франке, в которой находится одно из самых значительных собраний немецкой литературы XVII века, пиетизма в Галле, мистицизма и эмблематики. Здесь он проводит изыскания сначала для своих «Исследований творчества Сквороды» [37], а затем – исследования германославянских культурных взаимодействий в целом. При этом он делает эпохальное открытие: находит считавшуюся утерянной «Пампедию», главный педагогический труд Я.А. Коменского, моравского философа и педагога XVII столетия. Коменский видел во «всеобщем воспитании» – всестороннем образовании, сочетавшемся со свободным воспитанием человека в согласии с Богом и природой, путь к пансофии, всеобщей мудрости и всеобщему совершенствованию человеческой жизни. Трудно представить себе более резкий контраст, чем между мудростью и человечностью этого сочинения и человеконенавистническим духом национал-социалистической действительности 1934 г. Публикации Чижевского 1935–1943 гг. на чешском, немецком, украинском и русском языках дают представление о том, как сильно укрепило его дух в мрачные годы немецкого фашизма богатое философское наследие его библиотечного убежища. «Пампедия» была опубликована только в 1960 г. [19].

В марте 1944 г. умирает коллега Чижевского, его подруга и деятельный помощник в предшествующие двадцать лет его жизни. В июне 1945 г., когда, в соответствии с ялтинскими соглашениями, американские оккупационные войска в Галле должны были уступить место советским, Чижевский бежит на Запад с несколькими чемоданами, полными рукописей. После того, как он выжил в годы национал-социализма и Второй мировой войны в полном уединении, перспектива быть достигнутым войсками И. Сталина сейчас, спустя двадцать четыре года после его побега из Советской России, вызывает у Чижевского панику. Он спешно покидает свою квартиру. Его библиотека [22, с. 18], состоящая из более чем 4000 томов, остается в Галле. Он едет через Геттинген в Марбург, где в конце ноября 1945 г. должен вновь открыться университет, в котором Ю. Эббингхауз будет профессором философии.

Марбург

В последние два года войны публикационная деятельность была практически полностью парализована, но дух и моральное состояние русско-украинского мигранта в его «двух мирах» западно-восточной культуры и философии не были сломлены.

В октябре 1945 г. Чижевский отправляет письмо Т. Манну и тем самым энергично присоединяется к актуальным немецким дебатам о культуре¹. В мае 1945 г. многие немецкие писатели обратились к Т. Манну с просьбой «ради человечества» вернуться в Германию из его калифорний-

¹ Thomas Mann, Frank Thieß, Walter von Molo: Ein Streitgespräch über die äußere und innere Emigration. Dortmund: Druckschriften Vertriebsdienst 1946 (Дискуссия о «внутренней и внешней эмиграции»).

ской эмиграции и стать духовной опорой для немецкого народа в деле послевоенного восстановления. Т. Манн отказался. Он эмигрировал в США в 1938 г., чтобы защитить себя и свою семью от опасностей гитлеровского режима. Благодаря своему состоянию, которое удалось вывезти за границу, гостевой профессуре в Принстоне и танъемам от издательств за опубликованные в США сочинения, нобелевский лауреат устроил себе в Калифорнии комфортную жизнь. В период с октября 1940 г. по май 1945 г. он, согласно пожеланию BBC, выступал на ее радиостанции перед немецкой публикой, обращаясь к ней с речами в передаче «Немецкие слушатели». В них он разъяснял гнусность национал-социализма, сообщал о преследовании евреев и действительном ходе войны. В эфир вышло пятьдесят пять его выступлений, в которых Т. Манн обращался к совести немецкого народа и от своего лица апеллировал к человечности¹.

В августе 1945 г. Т. Манн обосновывает свой отказ в открытом письме: «На этом величественном берегу, который дышит будущим, я возвел свой дом, под защитой которого я хотел бы завершить дело моей жизни – будучи причастным атмосфере силы, разума, изобилия и мира». Это, должно быть, ранило тех немцев, которые не могли покинуть страну после 1933 г., которые с большим трудом пережили ужасные годы войны и нацистского правления в Германии во «внутренней эмиграции» и которые теперь страдали от голода и прозябали в руинах. Интеллектуалов еще сильнее задевает сокрушительный обобщающий приговор: «...в моих глазах книги, которые вообще могли быть напечатаны в Германии с 1933 по 1945 гг., меньше чем не имеют ценности».

Чижевский обращается в своем семистраничном письме к Т. Манну как эмигрант к эмигранту. Его послание – это выражение конкретного опыта жизни в двух мирах. Он одобряет «открытое и энергичное выступление Манна против национал-социализма» в радиопосланиях из-за океана, но решительно опровергает утверждение Манна, «что все книги, которые можно было напечатать в Германии в период с 1933 по 1945 гг., меньше чем не имеют ценности и должны быть уничтожены... Итак, Вы полагаете, что все мы, немцы и не-немцы, жившие в Германии, были в течение двенадцати лет если не целиком внутренне пронизаны национал-социализмом, то, по крайней мере, каким-то образом заражены, разъедены им изнутри и проштампованы гитлеровской печатью. Я верю и надеюсь, что Вы сильно заблуждаетесь. Я знаю многих крупных, некрупных и очень небольших деятелей культуры, ученых, писателей, музыкантов и даже учителей, которые в течение двенадцати лет не сказали и не сделали ничего, что они не сказали бы и не сделали, даже если бы Гитлера никогда не было» [42А, Чижевский – Т. Манну]².

¹ Mann Th. (2013), Deutsche Hörer. Radiosendungen nach Deutschland aus den Jahren 1940–1945. Frankfurt: Fischer TB, 2013. (Немецкие слушатели. Радиопередачи для Германии с 1940 по 1945 гг.)

² Дубликат этого письма, хранящийся в архиве университетской библиотеки, не имеет даты написания. Она (27/X 1945) была установлена на основании изысканий В. Янца [28, с. 135].

Русский эмигрант, сам вынужденный выживать в Германии и страдать в течение этих двенадцати немислимых лет, защищает здесь немецкую культуру и тех немцев, которые, в отличие от Т. Манна, не имели возможности эмигрировать, и все же сохранили свою культурную и моральную суверенность. Чижевский призывает Т. Манна выступить все же в качестве посредника для «взаимопонимания между Германией и окружающим миром». Мы не знаем, дошло ли это письмо, которое должно было быть доставлено окольными путями из Марбурга через Швейцарию и Чикаго, до своего адресата¹. Неизвестно, что ответил Т. Манн. Важно, однако, то, что – в отличие от эгоцентричного Т. Манна – кантианец Чижевский имеет в виду общее благо, для которого культура при установлении мира играет незаменимую роль.

Ситуация в Марбургском университете приносит Чижевскому разочарование. Было запланировано создание кафедры славянской филологии, которую он должен был возглавить, однако этого так и не произошло. Интриги и клевета в адрес, якобы, «советского шпиона», кажется, препятствуют ему занять должность заведующего кафедрой. Ничего не меняется, когда за друга вступаются два влиятельных экс-фрайбуржца: назначенный в 1945 г. американскими оккупационными властями ректором Марбургского университета философ Ю. Эббингхауз и Х.-Г. Гадамер, который был на тот момент ординарным профессором философии в еще одном гессенском городе – Франкфурте-на-Майне. Четыре года Чижевский преподает в Марбурге лишь в качестве временно исполняющего обязанности руководителя «Славянского семинара». Все попытки с помощью многочисленных друзей в Галле спасти для него его обширную личную библиотеку из этого города [22] также терпят неудачу. Его квартира и библиотека якобы конфискованы мэром Галле, а тома классических произведений были распределены среди русских военных.

В голодные послевоенные годы Чижевский выживает благодаря гуманитарной помощи («CARE packet»), которую ему отправляют из Америки жена и дочь. Но они тоже живут там в нужде. У Лидии скудная зарплата сотрудницы клиники в Чикаго, из которой она также оплачивает учебу Тани. Несмотря на это, женщины делают все возможное, чтобы обеспечить Дмитрия продуктами питания, одеждой, сигаретами и кофе. Обо всем этом можно в деталях узнать из их переписки [42A]. Тана, которая вместе с матерью перебралась из немецкоязычной части Праги в США в возрасте 15 лет, сейчас 21 год. Она не видела своего отца 10 лет. Сначала она шлет ему письма на английском языке, которого отец не понимает, потом переходит на немецкий. Хотя она понимает рус-

¹ Почтовое сообщение американской оккупационной зоны с США в мае 1946 г. действовало. 13 апреля 1946 г. Лидия подтвердила поступление письма Т. Манну в Чикаго. Она пишет: «Жаль, что Т. Манн не получил это письмо немного раньше. Именно сейчас он очень болен и находится на лечении здесь, в больнице Чикагского университета. Но на следующей неделе мы передадим письмо его дочери (Элизабет). Ее муж (профессор Боргезе) читает курс лекций о Данте – каждый вторник вечером, и мы обе [Лидия и Таня] ходим на его лекции, поскольку они превосходны» [42A, Маршак-Чижевская, 13/IV 1946].

ский язык, но писать по-русски не может. Лидия сначала тоже пишет на немецком языке, опасаясь, что письма на русском, возможно, не будут пересылаться американскими цензорами.

В США Таня старается восстановить прежние контакты отца с преподающими сейчас в американских университетах русскими профессорами, чтобы найти для него возможность работать в Америке. В Нью-Хейвене она навещает Г. В. Вернадского, который раньше жил в Праге, а теперь преподаёт русскую историю в Йельском университете. Р. Якобсон также покинул Прагу перед вторжением Гитлера в 1939 г. С 1943 г. он преподаёт феноменологический структурализм в Колумбийском университете в Нью-Йорке. Ему удастся добиться учреждения для Чижевского должности в Колумбийском университете. Но Чижевский медлит. Письма Тани, умоляющие о приезде, не находят отклика. С трудом добытое место в университете оказывается потеряно.

Даже не зная мнения Чижевского на этот счёт, нетрудно понять, что он опасается, что не сможет продолжить свои германо-славянские культурные исследования после переезда в Америку. В 1946–1947 гг. он работает в Марбурге над «Историей древнерусской литературы XI, XII и XIII веков». Этот том о Киевской эпохе составляет первую «часть далеко идущих планов по истории литературы славянских народов» [33, с. 12]. В нём он указывает на десять других изданий, которые будут посвящены европейской культуре и находятся на стадии подготовки, в том числе «Я. А. Коменский и его план союза народов 1666 г.» (задолго до идеи Канта 1784 г.!) и «Восточная и западная мистика в эпоху барокко». Однако в Марбурге разгораются также и личные конфликты.

США, Гарвардский университет, Кембридж/Массачусетс

В США Р. Якобсон переходит в 1949 г. в Гарвардский университет и снова приглашает Чижевского в качестве гостевого лектора, но теперь с перспективой получения постоянной профессуры в Гарварде. На этот раз Чижевский принимает предложение. Осенью 1949 г. он приступает к работе на «Славянском факультете», где имеет возможность вести свои курсы на русском и украинском языках. Директором отделения является историк М. Карпович, один из основателей американской славистики и издатель выходящего в Нью-Йорке ежеквартального «Нового журнала» (Novyj žurnal).

Несмотря на успешное сотрудничество с М. Карповичем – они выступают соредакторами «Русского литературного архива» – уже в 1953 г. Чижевский хочет вернуться в Европу. В США нарастает массовое антикоммунистическое безумие эпохи Маккарти, при котором все восточно-европейское вызывает подозрение. Происходит травля людей, которых бесосновательно обвиняют в «антиамериканских происках»¹. Проблемы с американской миграционной службой приводят Чижевского в беспо-

¹ Даже Т. Манну приходится защищаться в 1949 г. перед «Комитетом по антиамериканским проискам», который обвинил его в том, что он является «одним из самых значительных в мире защитников Сталина и его сотоварищей». Через год Манн возвращается в Европу и селится со своей семьёй в Швейцарию.

койство. В третий раз в жизни он сталкивается с угрозой политического преследования. «Для меня США – опасная страна», – пишет он 30 января 1956 г. из Гарварда Х.-Г. Гадамеру [42Cd]. Чтобы как можно скорее покинуть страну, в которой он не может освоиться, он сначала ведет переговоры с Кельнским университетом. Но затем Х.-Г. Гадамер, который с 1949 г. является преемником К. Ясперса в должности ординарного профессора философии в Гейдельбергском университете, прикладывает все усилия, чтобы заполучить Чижевского для Гейдельбергского университета. В кратчайшие сроки ему удается добиться учреждения новой кафедры славистики, а университетский комитет по назначениям выдвигает кандидатуру гарвардского доцента самым почетным образом – *unico loco*, как единственного кандидата. Х.-Г. Гадамер в своей рекомендации министерству культуры подчеркивает широкую компетенцию и «несравненную оригинальность» ученого: «Чижевский может считаться одним из первых славистов, которые смелой рукой и мощной силой убеждения вплетают славянскую интеллектуальную историю в европейскую. Тем самым, для немецкого образования была открыта неизведанная земля, а для славянского – доказательство его собственной принадлежности к Западу» [42Cd, 15/II 1956].

Гейдельберг

Приглашение отправлено. Уже 11 мая 1956 г., еще до назначения на должность и подписания контракта, администрация университета заявляет, что «господин профессор Дмитрий Чижевский в летнем семестре проводит лекции и практические занятия на философском факультете» [42Cd].

Круг географически замыкается. Гейдельберг, ставший в 1921 г. отправной точкой его жизни на Западе, тридцать пять лет спустя становится местом исполнения его жизненной цели – получения должности профессора в Германии. Хотя и не профессора философии, как первоначально хотелось Чижевскому, но зато с возможностью создания в университете нового института, новой учебной программы и специализированной библиотеки по славистике, в согласии с его представлениями об истории культуры, духовной истории, лингвистике и литературе.

Однако это была бы не настоящая жизнь и уж точно не жизнь Чижевского, если бы его неиссякаемый оптимизм, который позволил ему выстоять в Праге, Галле, пережить национал-социализм и военные годы, клевету в Марбурге и подозрения в США, не потребовался и сейчас. Когда экономная баденская администрация, как уже отмечалось в начале статьи, буквально в последнюю минуту решает не предоставлять 62-летнему Чижевскому должности ординарного профессора, потому что он превысил «максимальный возрастной ценз» и, несмотря на все его заслуги, трудоустроить его всего лишь в качестве гостевого профессора и исполняющего обязанности директора Славянского института, она обязывает его, тем не менее, «надлежащим образом представлять данную область науки на лекциях и практических занятиях». Решив не возвращаться в США, он принимает условия – и преподает до своего 81-летия.

Следует сказать, что Чижевский, невзирая на собственное положение, всегда энергично заступался за своих студентов, докторантов и сотрудников (не все остались ему благодарны). Он четко знал, как продемонстрировать декану, а при необходимости и ректору, недостаток в чем-либо и неотложность решения институтских задач, шла ли речь о дополнительных преподавательских должностях, помещениях, мебели или бюджете на закупку книг. Порой все это было не лишено гоголевского юмора (и превращает чтение институтских документов того времени в литературное удовольствие) [42Cf]. Он добивался своих целей и, возможно, именно это вызывало у некоторых зависть или недоброжелательство.

До начала 1970-х гг., пока филологические специальности еще относились к философскому факультету, связи славистики с философией и историей оставались тесными. Чижевский прибыл в Гейдельберг в 1956 г. с работой «Шеллинг у славян» [42Cd, 7/IV 1956]. В 1959 и 1961 гг. он публикует в двух томах свою работу «Русская история идей» [35; 36]. История культуры славянских стран также относится к сфере его преподавательской деятельности. Лишь в 1964 г. по его инициативе была основана кафедра истории Восточной Европы со своим собственным институтом. Помимо преподавания в Гейдельберге, он также занимает должность экстраординарного профессора кафедры литературоведения Кельнского университета.

В Гейдельберге Чижевский принадлежал к ближайшему кругу Х.-Г. Гадамера. В 1962 г. они совместно инициировали воссоздание Международного общества Гегеля. В этом же году Чижевский по рекомендации Гадамера был принят в члены Гейдельбергской Академии наук в области философии. В письменном «Обосновании» подчеркивалась необычайная широта его научных познаний: «Языковедение, стилистика, эстетика, психология, философия, история религии, социология, но также и специальные области, такие как эмблематика и иконография объединены его всеохватывающим знанием» [42B, 23/VI 1962].

С 1963 г. Чижевский участвовал в работе авторитетной исследовательской группы «Поэтика и герменевтика», созданной Г. Блюменбергом, которая раз в два года проводила коллоквиумы на разнообразные темы¹, делающие возможным плодотворный диалог между философами и теоретиками литературы. В восьмом коллоквиуме «Поэтики и герменевтики» на тему «Идентичность» в 1976 г., за несколько месяцев до своей смерти, он уже не мог принять участие. Сборник материалов конференции, опубликованный в 1979 г., посвящен Дмитрию Чижевскому. Он умирает 18 апреля 1977 г. в возрасте 83-х лет. Его могила находится на кладбище Бергфридхоф в Гейдельберге.

¹ По их результатам в мюнхенском издательстве «Wilhelm Fink», под редакцией различных авторов, публикуются сборники материалов конференции, содержащие дискуссионные доклады.

Литература

Исследования

1. Dmitrij I. Tschizewskij. Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte / Richter A., Klosterberg B. (Hg.). Münster: LIT, 2009.
2. Haardt A. Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Alexej Losev. München: Wilhelm Fink, 1993.
3. In memoriam Dmitrij Tschizewskij (1894–1977). Beiträge des Festkolloquiums am 30.4.1997. Slavica varia Halensia / Richter A. (Hg.). Halle (Saale): Institut für Slavistik, 1997.
4. Janzen, W. Die unveröffentlichte Magisterdissertation von Dmitrij I. Tschizewskij Zur Kritik des Formalismus in der Ethik und sein Buch Über den Formalismus in der Ethik // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie / Haardt A., Plotnikov N. (Hg.). Berlin: LIT, 2011. S. 125–136.
5. Kochis B. List of lectures given in the Prague linguistic circle (1926–1948) // Sound, Sign and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle / Matejka L. (ed.). Ann Arbor: University of Michigan, 1978. P. 607–622.
6. Korthaase W. Der Philosophiehistoriker, Literaturwissenschaftler und Comeniusforscher Dmytro Čyževskýj, Berlin: DCG-MS-Druck, 2000
7. Pritsak O., Ševčenko I. Dmytro Čyževs'ky, in memoriam (23 March 1894 – 18 April 1977) // Harvard Ukrainian Studies. 1977. Vol. 1. No 3. P. 379–406.
8. Roller K. Zwischen Tradition und Moderne. Anmerkungen zu einer Kontroverse in der Heidelberger Philosophie // Auch eine Geschichte der Universität Heidelberg / Buselmeier K., Harth D., Jansen Ch. (Hg.). Mannheim: Edition Quadrat, 1985. S. 229–250.
9. Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894–1977) / Lachmann R. (Hg.). München: Wilhelm Fink, 1983.
10. Treiber H. Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903–1955) // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise / Treiber H., Sauerland K. (Hg.). Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995. S. 70–118.
11. Winkel H.-J. Das Slavische Institut der Universität Heidelberg. Zur Geschichte seiner Gründung // Heidelberger Jahrbücher. 1981. Bd. 25. S. 165–178.
12. Кортхаазе В. Дмитрий Чижевский и Родина его выбора – Германия. Берлин: Немецкое общество имени Яна Амоса Коменского, 2003.

Источники

13. Benz E. Geist und Leben der Ostkirche. Hamburg: Rowohlt, 1957.
14. Benz E. Russische Heiligenlegenden / Übersetzung von D. Tschizewskij. Zürich: Die Waage, 1953.
15. Berkefeld W. Ein kleiner Kreis in Halle // Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag / Gerhardt D., Weintraub W., Winkel H.-J. (Hg.). München: Wilhelm Fink, 1966. S. 27–33. 29a.
16. Čiževskij D. Hegel et Nietzsche // Revue d'Histoire de la philosophie. 1929. Nu. 3. P. 321–347.
17. Čiževskij D. Zum Doppelgängerproblem bei Dostojevskij. Versuch einer philosophischen Interpretation // Dostojevskij-Studien. Reichenberg: Stiepel, 1931. S. 19–50.

18. *Čiževskij D.I.* Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. Leiden; 'S-Gravenhage: Mouton & Co., 1956.
19. *Comenius J.A.* Pampaedia. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung / Hg. von D. Tschizewskij. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1960.
20. Comenius und unsere Zeit. Dmitrij Tschizewskij zum 100. Geburtstag gewidmet / Golz R., Korthaase W., Schäfer E. (Hg.). Baltmannsweiler: Schneider, 1996.
21. *Čyževskij D.* Hegel bei den Slaven. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1934; 2. Aufl. Reichenberg i. B.: Stiepel, 1961.
22. Dimitrij I. Tschizewskij und seine Hallesche Privatbibliothek / Richter A. (Hg.). Münster: LIT, 2003.
23. *Drüll D.* Heidelberger Gelehrtenlexikon 1933–1986. Heidelberg: Springer, 2009.
24. Erklärung des Herausgebers // Der russische Gedanke. 1929. 1(2). S. 113–115.
25. *Gadamer H.-G.* Philosophische Lehrjahre. Frankfurt: Klostermann, 1977.
26. *Gerhardt D.* Schriftenverzeichnis von D.I. Čyževskij (1912–1954) // Festschrift für Dmytro Čyževskij zum 60. Geburtstag / Vasmer M. (Hg.). Berlin, Wiesbaden: Harrassowitz, 1954. S. 1–34.
27. *Jakovenko B.V.* Edmund Husserl und die russische Philosophie // Der russische Gedanke. 1929. 1(2). S. 210–212.
28. *Janzen W.* D. I. Tschizewskij an Thomas Mann // Bielfeldt S. Dmitrij Tschizewskij und Ludolf Müller erinnernd: Abendland, Morgenland. München: Otto Sagner, 2015. S. 135–152.
29. *Kasack W.* Heidelberger russische Periodika: alphabetisches Verzeichnis der 154 russischen Periodika des Slavischen Instituts und der Universitätsbibliothek Heidelberg. Heidelberg, 1952.
30. Rede Prof. Dr. D. Gerhardts (Hamburg) am 5. April 1964 // Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag / Gerhardt D., Weintraub W., Winkel H.-J. (Hg.). München: Wilhelm Fink, 1966. S. 19–21.
31. *Rickert H.* Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen: Mohr, 1920.
32. *Stepun F.* Vergangenes und Vergängliches. Aus meinem Leben. I. München: Kösel, 1947.
33. *Tschizewskij D.* Altrussische Literaturgeschichte im 11., 12. und 13. Jahrhundert. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1948.
34. *Tschizewskij D.* Prager Erinnerungen: Herkunft des Prager linguistischen Zirkels und seine Leistungen [1975] // Sound, Sign and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle / Matejka L. (Ed.). Ann Arbor: University of Michigan, 1978. P. 15–28.
35. *Tschizewskij D.* Russische Geistesgeschichte. I. Das heilige Russland, 10.-17. Jahrhundert. Hamburg: Rowohlt, 1959.
36. *Tschizewskij D.* Russische Geistesgeschichte. II. Zwischen Ost und West. 18.-20. Jahrhundert. Hamburg: Rowohlt, 1961.
37. *Tschizewskij D.* Skovorda-Studien // Zeitschrift für slavische Philologie (ZfslPh). 1930. No. 7 (1–2). S. 1–33; ZfslPh. 1933. No. 10 (1–2). S. 51–72; ZfslPh. 1935. No. 12 (1–2). S. 53–78; ZfslPh. 1935. No. 12 (3–4). S. 308–332; Literarische Lesefrüchte III. ZfslPh. 1934. No. 11 (1–2). S. 21–33; ZfslPh. 1936. No. 13 (1–2). S. 51–76; ZfslPh. 1937. No. 14 (3–4). S. 331–354.
38. *Tschizewskij D.* Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph (1722–1794) // Der russische Gedanke. 1929. 1(2). S. 163–176.

39. *Wigersma B.* Internationaler Hegel-Bund. Bd. 1: Verhandlungen des ersten Hegelkongresses 22.-25. April 1930 im Haag, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1931. S. 127–145; Bd. 2: Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses 18.-21. Oktober 1931 in Berlin: Konferenzschrift, 1932.
40. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Часть первая: Прологомены к чистой логике. СПб.: Книгоиздательство «Образование», 1909.
41. *Гуссерль Э.* Философия, как строгая наука // Логос. Кн. 1. М., 1911. С. 1–56.
42. Источники из Гейдельбергских Архивов:
 - А. Университетская библиотека, рукописный отдел: Heid.Hs.3881: Часть личной корреспонденции 1945–1977 гг.;
 - В. Гейдельбергская Академия наук: HAW 481, 115;
 - С. Университетский архив:
 - a. УАН Rep. 133, 1–372 Письма Чижевского приятельнице Ф. Х., 1924–1944 гг.;
 - b. УАН В-8025/1 Допущение иностранцев к зачислению, 1919–1921 гг.;
 - c. УАН Академическая квестура: ведомости записей иностранцев (Rep 29-433);
 - d. УАН Н-IV-582/1 Дело назначение Чижевского;
 - e. УАН РА 7252 Личное дело Чижевского 1956–1977 гг.;
 - f. УАН Rep. 164/4 Институт славистики.
43. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. Париж, 1939.
44. *Чижевский Д.И.* Гегель и французская революция // Научный сборник Украинского педагогического института в Праге. 1929. Т. 1. С. 469–504.
45. *Чижевский Д.И.* Избранное: В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В. Янцена. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье», 2007.
46. *Чижевський Д. І.* Філософія на Україні. 2-е вид. Прага: Sijatsch, 1926.
47. *Чижевський Д. І.* Логіка: Конспект лекцій, прочитаних у Вищому педагогічному інституті ім М. Драгоманова у Празі в літньому семестрі 1924 року. Прага, 1924.

Flickinger, Brigitte. *Dmitry Ivanovich Chizhevsky: in two worlds*

References

1. Richter, A., Klosterberg, B. (Hg.) (2009), *Dmitrij I. Tschizewskij. Impulse eines Philologen und Philosophen für eine komparative Geistesgeschichte*, Münster: LIT.
2. Haardt, A. (1993), *Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Alexej Losev*, München: Wilhelm Fink.
3. Richter, A. (Hg.) (1997), *In memoriam Dmitrij Tschizewskij (1894–1977)*, Halle (Saale): Institut für Slavistik, Beiträge des Festkolloquiums am 30.4.1997, in der Reihe: Slavica varia Halensia.
4. Janzen, W. (2011), Die unveröffentlichte Magisterdissertation von Dmitrij I. Tschizewskij Zur Kritik des Formalismus in der Ethik und sein Buch Über den Formalismus in der Ethik, in: Haardt A., Plotnikov N. (Hg.), *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*, Berlin: LIT, S. 125–136.
5. Kochis, B. (1978), List of lectures given in the Prague linguistic circle (1926–1948), in: Matejka, L. (ed.), *Sound, Sign and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle*, University of Michigan, Ann Arbor, pp. 607–622.

6. Korthaase, W. (2000), *Der Philosophiehistoriker, Literaturwissenschaftler und Comeniusforscher Dmytro Čyževskýj*, Berlin: DCG-MS-Druck.
7. Pritsak, O., Ševčenko, I. (1977), Dmytro Čyževs'ky, in memoriam (23 March 1894 – 18 April 1977), in: *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 1, no. 3, pp. 379–406.
8. Roller, K. (1985), Zwischen Tradition und Moderne. Anmerkungen zu einer Kontroverse in der Heidelberger Philosophie, in: Buselmeier K., Harth D., Jansen Ch. (Hg.), *Auch eine Geschichte der Universität Heidelberg*, Mannheim: Edition Quadrat, S. 229–250.
9. Lachmann, R. (Hg.) (1983), *Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894-1977)*, München: Wilhelm Fink.
10. Treiber, H. (1995), Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903–1955), in: Treiber H., Sauerland, K. (Hg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 70–118.
11. Winkel, H.-J. (1981), Das Slavische Institut der Universität Heidelberg. Zur Geschichte seiner Gründung, in: *Heidelberger Jahrbücher*, Bd. 25, S. 165–178.
12. Korthaase, V. (2003), *Dmitriy Chizhevskiy i Rodina yego vybora – Germaniya* [Dmitry Chizhevsky and the Homeland of His Choice – Germany], Berlin: Nemet-skoye obshchestvo imeni Yana Amosa Komenskogo.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Аляев Геннадий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор Национального технического университета «Днепровская политехника» (Днепр, Украина); gealyaev@gmail.com

Бильченко Евгения Витальевна – доктор культурологии, доцент, ведущий научный сотрудник Института культурологии Национальной академии искусств Украины (Киев, Украина); yevzhik80@gmail.com

Возняк Владимир Степанович – доктор философских наук, профессор Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Дрогобыч, Украина); volodimir.voznyak@gmail.com

Лимонченко Вера Владимировна – доктор философских наук, профессор Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Дрогобыч, Украина); limonchenko57@gmail.com

Оболевич Тереза – доктор философии, профессор Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, Польша; tereza.obolevich@urjp2.edu.pl

Павлов Валерий Лукьянович – кандидат философских наук, доцент Национального университета пищевых технологий (Киев, Украина); vpavlov52@gmail.com

Савельева Марина Юрьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины (Киев, Украина); mars6464@gmail.com

Суходуб Татьяна Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины (Киев, Украина); borftata@gmail.com

Тоноян Лариса Грачиловна – кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург, Россия); tonoyan2003@list.ru

Фликингер Бригитте – доктор философии, доцент Института философии Гейдельбергского университета (Гейдельберг, Германия); Brigitte.Flickinger@urz.uni-heidelberg.de

CONTRIBUTORS

Aliaiev Gennadii Evgenievich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Dnipro University of Technology (Dnipro, Ukraine); gealyaev@gmail.com

Bilchenko Ievgniia Vitalievna – Doctor of Culturology, Associate Professor, principal scientist, Institute of Cultural Studies, National Academy of Arts of Ukraine; yevzhik80@gmail.com

Flickinger Brigitte – Ph.D., assistant professor, Institute of Philosophy, University of Heidelberg (Heidelberg, Germany); Brigitte.Flickinger@urz.uni-heidelberg.de

Limonchenko Vera Vladimirovna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Drogobych State Pedagogical University named after Ivan Franko (Drogobych, Ukraine); limonchenko57@gmail.com

Obolevich Teresa – PhD, professor, Pontifical University of John Paul II in Krakow (Krakow, Poland); tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Pavlov Valery Lukyanovich – Candidate of Philosophical Sciences, Docent, National University of Food Technologies (Kiev, Ukraine); vpavlov52@gmail.com

Savelieva Marina Yurievna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Centre for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kiev, Ukraine); mars6464@gmail.com

Sukhodub Tatyana Dmitrievna – Candidate of Philosophical Sciences, assistant professor, Center of arts education of National Academy of Sciences of Ukraine (Kiev, Ukraine); borftata@gmail.com

Tonoyan Larisa Grachikovna – Candidate of Philosophical Sciences, associate professor, researcher at the Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg, Russia); associate professor, St. Petersburg State University; tonoyan2003@list.ru

Voznyak Vladimir Stepanovich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Drogobych State Pedagogical University named after Ivan Franko (Drogobych, Ukraine); volodimir.voznyak@gmail.com

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

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

Страница журнала на сайте МЦИРФ (СПбГУ):
<http://philosophy.spbu.ru/rusphil/1558/15486>

Электронная почта редакции: 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:

Аляев Геннадий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, Украина;

Дебласио Алисса – доктор философии, доцент в Дикинсон колледже, США;

Ботева-Рихтер Бианка – доктор философии, преподаватель Венского университета, Австрия;

Ионайтис Ольга Борисовна – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

Налдонцова 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;

Симосато Тосиюки – доктор философии, профессор Университета образования Дзёэтцу, Япония;

Соболева Майя Евгеньевна – доктор философских наук, профессор Альпийско-адриатического университета Клагенфурга, Австрия;

Стейла Даниэла – доктор философских наук, профессор Туринского университета, Италия.

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;

Савельева Марина Юрьевна – доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины;

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;

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>

Journal page on the ICSRF (SPbSU) website:
<http://philosophy.spbu.ru/rusphil/1558/15486>

e-mail: 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:

Aliaiev Gennadii Evgenievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Poltava National Technical University named after Yuri Kondratyuk, Ukraine;

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;

Naldoniova Lenka – Doctor of Philosophy, Associate Professor, University of Ostrava, Czech Republic;

Obolevich 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;

Sakanawa Atsushi – Doctor of Philosophy, Professor, Waseda University, Japan;

Shimosato Toshiyuki – Doctor of Philosophy, Professor, Joetsu University of Education, Japan;

Soboleva Maya Evgenievna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Alps Adriatic University of Klagenfurt, Austria;

Steila Daniela – Doctor of Philosophy, Professor, University of Turin, Italy.

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;

Evlampiev Igor Ivanovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Emelyanov Boris Vladimirovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

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;

Kravchenko Victoria Vladimirovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Moscow Aviation Institute, Russia;

Kozlovsky Vladimir Vyacheslavovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Osipov Igor Dmitrievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Savelieva Marina Yurievna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Center for Humanities Education of the National Academy of Sciences of Ukraine;

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;

Hoblik Jiří – Doctor of Theology, Associate Professor, University of Jan Evangelista Purkyně in Usti nad Labem, Czech Republic;

Epstein Mikhail Naumovich – Doctor of Philosophy, Professor, Emory University, USA, Durham University, UK.

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

2021

Выпуск 1
Issue 1

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 12.06.2021.
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная.
Объем 9,8 авт. л. Заказ № 144.

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020, Санкт-Петербург,
наб. Обводного канала, д. 199.