

# ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

2023. Том 1. Номер 2

## Редакция

*В.В. Сидорин* – главный редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),  
*А.Ф. Макарова* – заместитель главного редактора (Институт философии РАН, Москва, Россия),  
*М.В. Шпаковский* – научный редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),  
*К.В. Ворожжихина* – редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),  
*А.М. Куксюк* – ответственный секретарь (Институт философии РАН, Москва, Россия).

## Редакционная коллегия

*Ф.Е. Анзимов* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *К.М. Антонов* (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.Н. Белов* (Российский университет дружбы народов, Москва, Россия), *К.Ю. Бурмистров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.А. Кара-Мурза* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.П. Козырев* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *С.А. Коначева* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *О.И. Кусенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Малинов* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *М.А. Маслин* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *Б.В. Межуев* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.В. Михайловский* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Н. Порус* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *Б.И. Пружинин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *В.В. Сербиненко* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Е.А. Тахо-Годи* (Дом А.Ф. Лосева, Москва, Россия), *А.А. Тесля* (Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия), *А.В. Углева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *Т.Г. Щедрина* (Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия).

**Учредитель** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 2023 г.

**Журнал зарегистрирован:** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-85108 от 25 апреля 2023 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 316

Тел.: +7 (495) 697-91-28  
e-mail: of@iph.ras.ru  
сайт: <https://np.iphras.ru>

---

# NATIONAL PHILOSOPHY

(OTECHESTVENNAYA FILOSOFIYA)

2023. Volume 1. Number 2

---

## Editors

*Vladimir V. Sidorin* – Editor-in-Chief (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),  
*Anna F. Makarova* – Deputy Editor-in-Chief (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),  
*Mikhail V. Shpakovsky* – Science Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),  
*Ksenia V. Vorozhikhina* – Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),  
*Aleksey M. Kuksyuk* – Executive Secretary (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia).

## Editorial Board

*Felix E. Azhimov* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia),  
*Konstantin M. Antonov* (Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia),  
*Vladimir N. Belov* (The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia),  
*Konstantin Y. Burmistrov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey A. Kara-Murza*  
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey P. Kozyrev* (Lomonosov Moscow State  
University, Moscow, Russia), *Svetlana A. Konacheva* (Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia), *Olga I. Kusenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey V. Malinov*  
(St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Mikhail A. Maslin* (Lomonosov Moscow  
State University, Moscow, Russia), *Boris V. Mezhuiev* (Lomonosov Moscow State University,  
Moscow, Russia), *Alexander V. Mikhailovsky* (National Research University – Higher School  
of Economics, Moscow, Russia), *Vladimir N. Porus* (National Research University – Higher School  
of Economics, Moscow, Russia), *Boris I. Pruzhinin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),  
*Vyacheslav V. Serbinenko* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia),  
*Andrey V. Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Elena A. Takho-Godi* (House  
of A.F. Losev, Moscow, Russia), *Andrey A. Teslya* (Immanuel Kant Baltic Federal University,  
Kaliningrad, Russia), *Anastasia V. Ugleva* (National Research University – Higher School of  
Economics, Moscow, Russia), *Tatiana G. Shchedrina* (Moscow Pedagogical State University,  
Moscow, Russia).

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
Frequency: 2 times per year  
First issue: 2023

**The journal is registered** with the Federal Service for  
Supervision of Communications, Information Technology,  
and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media  
Registration Certificate No. FS77-85108 on April 25, 2023

All materials published in the “National Philosophy” journal  
undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow  
109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-91-28  
e-mail: [of@iph.ras.ru](mailto:of@iph.ras.ru)  
website: <https://np.iphras.ru>

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИССЛЕДОВАНИЯ

*Владимиров П.В.* Контент-анализ восприятия философии Г.В.Ф. Гегеля в диалектическом материализме конца XIX – первой половины XX века..... 5

### ДИСКУССИЯ

*Антонов К.М., Ванчугов В.В., Герасимов Н.И., Забелин К.В., Малинов А.В., Маслин М.А., Порус В.Н., Сидорин В.В., Тесля А.А., Червяков Н.А., Шиндяпин А.В., Шпаковский М.В.* Проблемы преподавания истории русской философии в высшей школе..... 29

### АРХИВ

*Ворожжихина К.В.* Борис Шлёцер о философии России начала XX века..... 74

Приложение 1. Шлёцер Б. <Рецензия на книгу:> Н. Бердяев. Смысл творчества (Опыт оправдания человека)..... 78

Приложение 2. Шлёцер Б. Новая метафизика (По поводу книги С. Франка «Предмет знания»)..... 80

Приложение 3. Шлёцер Б. <Рецензия на книгу:> Вячеслав Иванов. Борозды и Межи (Опыты эстетические и критические)..... 83

Приложение 4. Шлёцер Б. <Рецензия на книгу:> Вячеслав Иванов. Родное и Вселенское..... 84

Приложение 5. Шлёцер Б. Русская философская мысль..... 86

*Антонов К.М., Резвых Т.Н.* Лекции С.Л. Франка «Философия религии» и «Religionsphilosophie»: аудитория, идеи, контекст..... 93

Приложение 1. Франк С.Л. Лекции по философии религии..... 103

Приложение 2. Франк С.Л. Religionsphilosophie..... 112

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

*Нофал Ф.О.* «Пробуждать мысль». Рецензия на: Павлюченков Н.Н. Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. 608 с. .... 121

*Павлов А.С.* В поисках советской философии сознания. Рецензия на: Советская философия сознания: этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2023. 336 с. .... 128

Информация для авторов..... 137

## TABLE OF CONTENTS

### RESEARCH

*Pavel V. Vladimirov.* The Content Analysis of Reception of Hegel's Philosophy  
in Dialectical Materialism (the Late 19<sup>th</sup> – the First Half of the 20<sup>th</sup> Century).....5

### DISCUSSION

*Antonov K.M., Vanchugov V.V., Gerasimov N.I., Zabelin K.V., Malinov A.V., Maslin M.A.,  
Porus V.N., Sidorin V.V., Teslya A.A., Chervyakov N.A., Shindyapin A.V., Shpakovsky M.V.*  
The Problem of Teaching the History of Russian Philosophy in Higher Education.....29

### ARCHIVE

*Kseniya V. Vorozhikhina.* Boris de Schloezer on the Early 20<sup>th</sup> Century Russian Philosophy.....74

Appendix 1. B. Schloezer. <Book Review:> N. Berdyaev. The Meaning of Creativity  
(The Experience of Justifying a Man).....78

Appendix 2. B. Schloezer. New Metaphysics (About S. Frank's Book "The Subject of Knowledge").....80

Appendix 3. B. Schloezer. <Book review:> Vyacheslav Ivanov. Furrows and Boundaries  
(Aesthetic and Critical Experiments).....83

Appendix 4. B. Schloezer. <Book review:> Vyacheslav Ivanov. Native and Universal.....84

Appendix 5. B. Schloezer. Russian Philosophical Thought.....86

*Konstantin M. Antonov, Tatiana N. Rezvykh.* S.L. Frank's Lectures "Philosophy of Religion"  
and "Religionsphilosophie": Their Audience, Ideas and Context.....93

Appendix 1. S. Frank. Lectures on Philosophy of Religion.....103

Appendix 2. S. Frank. Religionsphilosophie.....112

### CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

*Faris O. Nofal.* "Awakening Thought". Review on: Pavlyuchenkov N.N.  
Theology of Unity: from F.W.J. Schelling to the Priest P.A. Florensky.  
Moscow: "Izd-vo PSTGU" publ., 2023. 608 pp. ....121

*Alexey S. Pavlov.* In Search for Soviet Philosophy of Consciousness.  
A Review on: Soviet Philosophy of Mind: Etudes on History of Ideas.  
Ed. by A.D. Maydanskiy. Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitatsiya", 2023. 336 p. ....128

Information for authors.....137

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*П.В. Владимиров*

### **Контент-анализ восприятия философии Г.В.Ф. Гегеля в диалектическом материализме конца XIX – первой половины XX века**

**Владимиров Павел Викторович** – соискатель кафедры истории зарубежной философии. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: pvladimirov@mail.ru

В статье рассматривается вопрос о характере восприятия работ Гегеля в отечественной марксистской философии конца XIX – первой половины XX в. Приводятся основные результаты комплексного исследования, проведённого на основании порядка 200 произведений по диалектическому материализму. Обозначены основные направления интерпретаций как философии Гегеля в целом, так и отдельных её аспектов. Показаны как разнообразие существовавших трактовок, так и их внутренняя противоречивость. Рассмотрена проблематика постепенного ухудшения отношения к философии Гегеля в указанном периоде, что может быть объяснено как внутренними причинами, свойственными диалектическому материализму, так и внешними обстоятельствами, в том числе политическими и историческими. Исследование проведено с использованием методологии контент-анализа, применяемой как для выделения ключевых интерпретационных тезисов из философских работ, затрагивающих гегелевскую проблематику (с их последующей группировкой по темам и направлениям интерпретаций), так и для определения отношения авторов произведений по диалектическому материализму к философии Гегеля в целом либо отдельным её аспектам (по шкале от крайне негативного до крайне позитивного).

**Ключевые слова:** Гегель, гегельянство, советская философия, философия марксизма, диалектический материализм, исторический материализм, контент-анализ

**Для цитирования:** *Владимиров П.В.* Контент-анализ восприятия философии Г.В.Ф. Гегеля в диалектическом материализме конца XIX – первой половины XX века // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 2. С. 5–28.

## Введение

Гегель, безусловно, является ключевой фигурой во всей истории развития философии диалектического материализма (далее – диамат). За исключением «классиков» марксизма-ленинизма, Гегель – это наиболее часто упоминаемый философ во всём корпусе произведений по диамату. В этой связи, анализ проблемы восприятия Гегеля и интерпретации его идей может быть интересен и показателен с точки

зрения лучшего понимания истории отечественной философии в той её части, которая связана с марксизмом.

Если мы отвлечёмся от той «канонической» и «выверенной» версии отношения к гегелевской философии, которая наиболее хорошо знакома многим по позднесоветским учебным курсам диалектического материализма, и обратим своё внимание на более ранние, в том числе дореволюционные произведения по диамату (не ограничиваясь при этом только работами «классиков»), то мы сможем увидеть, насколько широким, разнообразным, многоплановым, динамично изменяющимся и подчас внутренне противоречивым было содержание отечественной философии марксизма, связанное с именем Гегеля. Это разнообразие идёт вразрез с теми зачастую упрощёнными, схематичными представлениями о роли и месте немецкого мыслителя в диалектическом материализме, которые и по сей день встречаются в оценках соответствующего периода развития отечественной философии. Разбор проблемы интерпретаций Гегеля может быть интересен и в качестве средства для понимания такого исторического явления, как диамат в целом. Так, в частности, на примере рецепции Гегеля можно увидеть, что явление это было весьма неоднородным и меняющимся в своём содержании; что оно не сводилось лишь к «пересказыванию» тех или иных идей «классиков марксизма-ленинизма» (и, более того, некоторые из этих идей могли, пусть и осторожно, но критиковаться); что даже в непростых условиях сталинского периода отечественная философская мысль не останавливалась в своём развитии, а проявлялась в различных, разносторонних и зачастую противоположных позициях, в живых спорах и обсуждениях, в стремлении к сохранению определённой независимости и самостоятельности мнений у ряда авторов – даже если это могло представлять для них серьёзную угрозу.

Кроме того, обращение к вопросу об истории российских трактовок Гегеля позволяет взглянуть на проблему восприятия, адаптации и развития идей западной философии в отечественных условиях. В этой связи возможно отметить, что те противоречивые направления интерпретаций гегелевского наследия, которые складываются на относительно ранних этапах развития отечественного диалектического материализма, в некоторой своей части, как ни странно, повторяют тот путь, который был пройден задолго до этого западной философской мыслью в форме возникновения и противоборства различных школ гегельянства. Несмотря на отличие контекста и условий обращения к наследию Гегеля, между отечественной и западной философией прослеживаются определённые параллели в характере такого обращения (пусть и не по всем направлениям).

В настоящей статье, с учётом вышесказанного, представлены некоторые итоги диссертационного исследования характера интерпретаций философии Гегеля в диалектическом материализме конца XIX – первой половины XX в., проведённого на базе кафедры истории зарубежной философии РГГУ под научным руководством доктора философских наук, профессора А.Н. Круглова<sup>1</sup>.

### Методология исследования

Основной целью исследования являлось определение состава ключевых направлений интерпретаций философии Гегеля (а также отношения к ней или отдельным её аспектам) в произведениях диалектического материализма конца XIX – первой половины XX в. Подобного рода исследование сопряжено с необходимостью анализа большого массива текстов, относящихся к данному философскому

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Владимиров П.В.* Интерпретации философии Г.В.Ф. Гегеля в диалектическом материализме конца XIX – первой половины XX века. Дис. ... канд. филос. наук. М.: РГГУ, 2022.

направлению. В этой связи в качестве основного инструмента исследования был использован метод контент-анализа, позволяющий обрабатывать, группировать и сопоставлять информацию из многочисленных и зачастую неоднородных текстовых источников (в т.ч. с применением количественных характеристик)<sup>2</sup>.

В первичную выборку текстов были включены доступные произведения философской направленности конца XIX – первой половины XX в. (вплоть до 1954 г. как завершения сталинского этапа развития отечественной философии), отнесённые к направлению «диалектический материализм» – в т.ч. статьи в философских журналах, сборники, книги по философии, отдельные работы представителей диамата, лекции, предисловия к изданиям Гегеля и т.п. (всего более 2 тыс. произведений). Из этих работ были отобраны (в т.ч. с использованием контекстного поиска) те произведения, в которых содержались тезисы, связанные с той или иной относительно развёрнутой интерпретацией философии Гегеля – всего 194 произведения.

Далее, в отобранных 194 работах были выделены первичные единицы контент-анализа – интерпретационные *тезисы* о философии Гегеля – всего 1766 тезисов. Основные принципы выделения тезисов: (1) каждый тезис должен быть связан с гегелевской проблематикой (т.е. в качестве тезисов не рассматриваются те части анализируемых произведений, в которых отсутствует содержание, связанное с философией Гегеля); (2) каждый тезис должен представлять собой условно целостное, тематически направленное высказывание ограниченного объема (как правило – до одного абзаца); (3) тезисы могут дословно не совпадать с текстом тех частей анализируемых текстов, которые служат источником для выделения тезисов, но должны основываться на этих частях и передавать их основное содержание и смысл; (4) повторяющиеся в целом по смыслу и содержанию высказывания в рамках одних и тех же работ могут быть объединены в один тезис; (5) высказывания (части текста анализируемых произведений), которые могут быть явно отнесены к пересказу содержания работ Гегеля в анализируемых произведениях и по которым не прослеживается та или иная их интерпретация, не выделяются в качестве тезисов.

Каждый из тезисов был оценён, на основании своего содержания, по ряду параметров, в т.ч. по выраженному в нём авторскому отношению к философии Гегеля (или её аспектам) по следующей шкале: (1) *негативная оценка* – для тезисов, в которых выражено критическое или отрицательное отношение со стороны авторов (например, при интерпретациях, связанных с обозначением Гегеля в качестве идеолога германского милитаризма, прямого провозвестника «фашистских расовых теорий» и т.п.); (2) *условно-негативная оценка* – для тезисов, в которых критическое или отрицательное отношение со стороны авторов преобладает, но выражено неявно или сочетается с умеренно положительной либо нейтральной оценкой (например, при интерпретациях, в которых обозначается превалирование т.н. «реакционных сторон» философии Гегеля, но в которых также отмечается и некоторое, пусть и второстепенное, положительное значение некоторых его идей); (3) *нейтральная, или сбалансированная оценка* – для тезисов, в отношении которых сложно выделить преобладание критической (отрицательной) или положительной оценки со стороны авторов (например, при интерпретациях, в которых обозначается противоречивость и двойственный характер философии Гегеля или отдельных её аспектов, но

---

<sup>2</sup> Основной использованный методологический источник по контент-анализу: Neuendorf, K. The content analysis guidebook. Thousand Oaks, London, New Dehli, 2002. Более подробно о методологии исследования см.: Владимиров П.В. Интерпретации философии Г.В.Ф. Гегеля в диалектическом материализме конца XIX – первой половины XX века. Дис. ... канд. филос. наук. М.: РГГУ, 2022. С. 20–37; Владимиров П.В. Количественные методы историко-философских исследований на примере восприятия гегелевской философии в диалектическом материализме // Научный альманах Центрального Черноземья. 2022. № 1–10. С. 235–255.

без суждения о преимущественном значении той или иной стороны либо в интерпретациях, где какая-либо их авторская оценка отсутствует); (4) *условно-положительная оценка* – для тезисов, в которых положительное отношение со стороны авторов преобладает, но выражено неявно или сочетается с умеренно негативной либо нейтральной оценкой (например, при интерпретациях, в которых говорится о серьёзной значимости и ценности тех или иных идей Гегеля, но при этом подчёркивается и то, что идеи эти присутствовали в «искажённом виде» в силу гегелевского идеализма и т.п.); (5) *положительная оценка* – для тезисов, в которых выражено положительное отношение со стороны авторов (например, при интерпретациях, связанных с обозначением гениальности, прогрессивности, особой значимости тех или иных идей Гегеля). Определение оценок, безусловно, имеет некоторый элемент субъективности, однако при этом, в силу большого количества оцениваемых тезисов, данные аспекты не оказывают существенного влияния на общие выводы по результатам оценки.

Для возможности проведения анализа с использованием количественных методов эти оценки отношения были переведены в числовые показатели (баллы) по шкале от (-2) для негативных оценок до (+2) для положительных. Кроме того, все тезисы были разнесены по смысловым группам, выделенным на основании их содержания по принципу «снизу вверх»: (1) «Тема тезиса» и (2) «Направление интерпретации внутри темы».

Также в рамках исследования была проведена группировка тезисов по хронологическим периодам, характеризующим несколько этапов развития гегелевской проблематики в диалектическом материализме. Периоды выделены на основании следующих принципов: (1) относительная сбалансированность по количеству произведений, распределяемых между периодами; (2) наличие значимых для развития диалектического материализма событий как в области истории, так и в области философии, в соответствии с которыми возможно провести разграничение между периодами; (3) возможность выделения признаков (тенденций, ключевых характеристик), позволяющих выделить как определённые сходства в части интерпретаций гегелевской философии внутри обозначенных периодов, так и провести различие между периодами (в т.ч. в части преобладающих оценок гегелевской философии).

Исходя из указанных принципов, выделены следующие периоды, в рамках которых был проведён анализ:

- *Период 1* – до 1921 г. включительно (ранний этап развития диалектического материализма: от начала употребления термина «Диалектический материализм» в качестве обозначения философского направления в рамках развития марксизма до формирования диалектического материализма в качестве ведущего философского учения Советской России).

- *Период 2* – с 1922 г. по 1930 г. включительно. Значимые события, связанные с периодом: (1) основание журнала «Под знаменем марксизма» (1922); (2) статья В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма» (1922), в которой прозвучал призыв к систематическому изучению диалектики Гегеля; (3) философские споры по вопросу о Гегеле между так называемыми «механистами» и «диалектиками», или «деборинцами» (позднее обозначаемыми как «меньшевиствующие идеалисты»); (4) публикация ленинских конспектов ряда произведений Гегеля; (5) беседа И.В. Сталина с членами бюро ячейки ВКП(б) Института красной профессуры философии и естествознания о положении на философском фронте и задачах борьбы на два фронта в философии (9 декабря 1930 г.).

- *Период 3* – с 1931 г. по 1937 г. включительно. Значимые события, связанные с периодом: (1) выход Постановления ЦК ВКП(б) от 25.01.1931 «О журнале “Под знаменем марксизма”»; (2) период так называемой «борьбы на два фронта в философии» (т.е. против механистов и меньшевиствующих идеалистов); (3) широкие

репрессии по отношению к советским философским работникам; (4) начало обсуждения проблематики использования гегелевского наследия фашистскими идеологами.

- *Период 4* – с 1938 г. по 1947 г. включительно. Значимые события, связанные с периодом: (1) публикация работы И.В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме» (1938 г.); (2) выпуск III тома «Истории философии» (1943 г.) и последующее принятие Постановления ЦК ВКП(б) «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX века» (1944 г.); (3) публикация книги Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии» (1946) и последующие философские дискуссии 1947 г. (январь и июнь); (4) основание журнала «Вопросы философии» (1947 г.).

- *Период 5* – с 1948 г. по 1954 г. включительно (от начала философской работы в условиях, сложившихся после дискуссии 1947 г., до завершения сталинского периода развития отечественной философии).

Указанная параметризация (как по первичным единицам анализа – тезисам, так и по производным от них: по 194 произведениям и по 112 их авторам), наряду с другими методами анализа, использовалась для подготовки ответов на ряд вопросов относительно интерпретаций философии Гегеля, поставленных в рамках исследования.

### Темы и направления интерпретаций философии Гегеля

Прежде всего, необходимо отметить, что интерпретации философии Гегеля в диалектическом материализме конца XIX – первой половины XX в. отличаются большим разнообразием как по составу тем, так и по направлениям трактовок внутри этих тем. В составе практически каждой из основных тем, на которые обращалось преимущественное внимание в связи с философией Гегеля, существовали различные, зачастую противоречащие друг другу направления интерпретаций, состав и распространённость которых изменялись в различные периоды развития диамата. Выделение какого-либо единого, однородного состава интерпретаций, характерного для диалектического материализма в целом, не оправдано в силу их многообразия и внутренней противоречивости, присущей оценкам практически по всем аспектам философии Гегеля.

Ниже перечислены только основные, наиболее распространённые направления интерпретаций в разрезе пятнадцати выделенных тем, в соответствии с которыми эти направления были сгруппированы в ходе исследования. Семь из данных тем относятся преимущественным образом к интерпретациям гегелевской проблематики в целом (т.е. эти темы связаны главным образом с комплексным восприятием философии Гегеля, с обозначением её исторического, научного или общественно-политического значения и т.п.), а восемь других относятся к отдельным направлениям гегелевской философии (т.е. к гегелевской логике, философии права, философии истории и т.п.).

**Тема 1.** Соотношение между прогрессивно-революционным и реакционно-консервативным в философии Гегеля. Метод и система Гегеля.

*Частота:* ~45% произведений.

*Направление 1.* Философия Гегеля характеризуется двойственностью и противоречивостью. Диалектический метод Гегеля является прогрессивным и революционным. При этом система Гегеля является метафизической, реакционной, консервативной<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Примеры: [Сталин, 1906; Разумовский, 1926; Чернышёв, 1943; Кедров, 1948].

*Направление 2.* Революционно-прогрессивная сторона Гегеля преобладает над консервативно-реакционной. В философии Гегеля заложен существенный революционный потенциал<sup>4</sup>.

*Направление 3.* Консервативная сторона Гегеля подавила прогрессивную сторону. Гегель был сторонником примиренческого отношения к действительности и противником революционных преобразований<sup>5</sup>.

*Направление 4.* Революционное содержание в философии Гегеля присутствовало, но оно было скрытым. Его смогли открыть только Маркс и Энгельс<sup>6</sup>.

*Направление 5.* И метод, и реакционно-консервативная система Гегеля представляют собой неразрывное, единое целое. Противоречие между методом и системой всецело находится в рамках идеализма. И метод, и система служили Гегелю для обоснования идеализма и для защиты реакционных государственных порядков<sup>7</sup>.

*Направление 6.* Философия Гегеля для своего времени была прогрессивной. Однако после появления марксизма она стала играть уже реакционную роль<sup>8</sup>.

*Направление 7.* Гегелевское различие действительного и существующего, будучи применённым к общественным явлениям, отражает прогрессивный и революционный потенциал его философии<sup>9</sup>.

**Тема 2.** Соотношение (взаимосвязи) между диалектикой Гегеля и диалектикой Маркса, Энгельса.

*Частота:* ~40% произведений.

В части вопроса о соотношении между диалектикой Гегеля и диалектикой Маркса, Энгельса прослеживается общая линия интерпретаций, связанная с тем, что: (1) существует определённая историческая преемственность между «рациональным зерном» диалектики Гегеля и диалектикой Маркса, Энгельса; (2) диалектика Маркса и Энгельса отличается от диалектики Гегеля. При этом различия в интерпретациях связаны, скорее, со степенью обозначаемой преемственности и отличий. В целях анализа выделены два основных «полюса», между которыми находится существенная часть интерпретаций.

*Направление 1.* Основы диалектического метода были разработаны Гегелем. Маркс и Энгельс «очистили» и развили этот метод. Существует явная преемственность между диалектикой Гегеля и диалектикой Маркса, Энгельса<sup>10</sup>.

*Направление 2.* Диалектика Маркса и Энгельса – это полная противоположность диалектики Гегеля. Маркс и Энгельс создали принципиально новую диалектику. У Гегеля они смогли выделить «рациональное зерно», коренным образом переработав в нём каждое положение. Даже совпадающие с Гегелем термины имеют в диалектике Маркса, Энгельса принципиально иное значение<sup>11</sup>.

**Тема 3.** Общественно-политические аспекты философии Гегеля: Гегель и немецкая буржуазия. Отношение Гегеля к народным массам. «Классовый характер» философии Гегеля.

*Частота:* ~40% произведений.

*Направление 1.* Гегель был идеологом немецкой буржуазии.

В рамках данного направления отмечается различная оценка значения и исторической роли немецкой буржуазии, характерная для произведений по диалектическому

<sup>4</sup> Примеры: [Карев, 1925; Милонов, 1925; Вайнштейн, 1925; Асмус, 1929].

<sup>5</sup> Примеры: [Быховский, 1941; Александров, 1946; Белецкий, 1947; Калошин, 1953].

<sup>6</sup> Примеры: [Ленин, 1908; Дингельштедт, 1924; Горохов, 1931].

<sup>7</sup> Примеры: [Стецкий, 1931; Александров, 1940; Белецкий, 1947].

<sup>8</sup> Примеры: [Войтинская, 1947; Александров, 1948].

<sup>9</sup> Примеры: [Дынник, 1927; Горохов, 1931; Асмус, 1933].

<sup>10</sup> Примеры: [Сталин, 1906; Деборин, 1917; Горев, 1920; Луппол, 1930].

<sup>11</sup> Примеры: [Максимов, 1934; Сталин, 1938; Белецкий, 1944; Розенталь, 1952].

материализму, например: (1) буржуазия была слабой, нерешительной, трусливой; она стремилась к тому, чтобы сгладить противоречия и примириться с прусской монархией и аристократией, и эта тенденция отразилась в гегелевской философии; (2) буржуазия была относительно прогрессивным классом; (3) буржуазия, чьи интересы выражал Гегель, была реакционной и консервативной и т.п.<sup>12</sup>

*Направление 2.* Гегель с пренебрежением относился к народным массам. Для Гегеля свойственен антидемократизм. Гегель воспитывал в народе послушание и рабское подчинение государству<sup>13</sup>.

*Направление 3.* Гегель выступал за сословное деление общества, за дворянско-юнкерское господство<sup>14</sup>.

**Тема 4.** Общественно-политические аспекты философии Гегеля: отношение Гегеля к прусскому государству.

*Частота:* ~25% произведений.

*Направление 1.* Гегель был сторонником и апологетом самодержавного прусского государства. Гегель признавал прусское государство высшим проявлением и финальной стадией развития абсолютного духа, нравственной идеи и т.п. Философия Гегеля выражает идеологию холопства и прислужничества немецкой буржуазии перед прусской монархией<sup>15</sup>.

*Направление 2.* Гегеля нельзя назвать сторонником примирения с прусской действительностью. Гегель выступал за модернизацию прусского государства<sup>16</sup>.

**Тема 5.** Общественно-политические аспекты философии Гегеля: отношение Гегеля к французской революции.

*Частота:* ~20% произведений.

*Направление 1.* Философия Гегеля была аристократической реакцией на французскую революцию<sup>17</sup>.

*Направление 2.* Гегель был сторонником французской революции<sup>18</sup>.

*Направление 3.* Гегель был противником французской революции или относился к ней безразлично<sup>19</sup>.

*Направление 4.* Гегель был сначала сторонником, а затем – противником французской революции<sup>20</sup>.

**Тема 6.** Общественно-политические аспекты философии Гегеля: отношение Гегеля к войне.

*Частота:* ~10% произведений

*Направление 1.* Гегель выступает апологетом захватнических войн. Он является одним из идеологов прусского милитаризма (наряду с Фихте, Ницше и др.). Он рассматривал земли славянских народов как цель для военной экспансии со стороны германцев<sup>21</sup>.

*Направление 2.* Гегеля нельзя назвать сторонником захватнических войн. Например: (а) отношение Гегеля к войне было абстрактным и двойственным; (б) действительный, прогрессивный смысл идей Гегеля о войне состоит в поддержке революционных, народных войн, а не империалистических<sup>22</sup>.

<sup>12</sup> Примеры: [Митин, 1933; Чернышёв, 1943; Кедров, 1947; Александров, 1954].

<sup>13</sup> Примеры: [Сталин, 1906; Митин, 1934; Александров, 1944; Константинов, 1951].

<sup>14</sup> Примеры: [Горохов, 1931; Ральцевич, 1931; Александров, 1954].

<sup>15</sup> Примеры: [Щеглов, 1939; Александров, 1946; Константинов, 1951].

<sup>16</sup> Примеры: [Карев, 1927; Лифшиц, 1931; Асмус, 1933; Быховский, 1941].

<sup>17</sup> Примеры: [Кедров, 1947; Мильнер, 1947; Константинов, 1951].

<sup>18</sup> Примеры: [Горохов, 1931; Ральцевич, 1931; Митин, 1932].

<sup>19</sup> Примеры: [Светлов, 1947; Белецкий, 1944; Федосеев, 1947].

<sup>20</sup> Примеры: [Асмус, 1933; Каммари, 1935].

<sup>21</sup> Примеры: [Александров, 1946; Константинов, 1951; Крывелёв, 1947].

<sup>22</sup> Примеры: [Каммари, 1935; Лифшиц, 1931].

**Тема 7.** Сравнение Гегеля с Кантом.

*Частота:* ~20% работ.

*Направление 1.* Гегель делает «шаг вперёд» по сравнению с Кантом (главным образом, в области теории познания). Гегель совершает выход из кантовского гносеологического тупика и преодолевает разрыв между миром явлений и миром вещей-в-себе<sup>23</sup>.

**Тема 8.** Логика, диалектика, теория познания, учение о развитии.

*Частота:* ~65%.

Вопросы, связанные с рассмотрением гегелевской логики, учения о развитии, теории познания, диалектики и т.д., составляют существенную часть анализируемых работ. Какое-либо строгое разделение здесь на рубрики (например, в соответствии со структурой «Науки логики» Гегеля) крайне затруднительно, поскольку, во-первых, практически в каждом из рассматриваемых интерпретационных тезисов затрагивалось бы сразу несколько таких возможных подразделов; во-вторых, вопросы логики нередко связываются с другими разделами философии Гегеля; а, в третьих, в рамках анализируемых работ не наблюдается единой практики строгого и одинакового использования соответствующих терминов (например, логика может быть синонимом диалектики, теории познания, учения о развитии, о мышлении, о движении и т.п.). Кроме того, следует отметить большое количество различных вариаций анализируемых интерпретаций. Тем не менее ниже приведены основные (наиболее типичные и часто встречающиеся) направления интерпретаций.

В данный раздел не включены направления интерпретаций, связанные с логикой (диалектикой, учением о развитии и т.п.), рассмотренные в других разделах настоящей работы (например, вопросы отношения к гегелевской логике в части интерпретаций философии истории и т.п.).

*Направление 1.* Логика Гегеля идеалистична и абстрактна. *Дополнительный (альтернативный) аспект:* логика Гегеля идеалистична и абстрактна по своей форме, но не по сути<sup>24</sup>.

*Направление 2.* Прогрессивное значение логики Гегеля состоит в т.ч. в преодолении метафизического мышления и недостатков формальной логики<sup>25</sup>.

*Направление 3.* Логика и диалектика Гегеля представляют собой всеобъемлющую теорию развития, и в этом состоит их прогрессивное значение<sup>26</sup>.

*Направление 4.* Гегель обосновывает единство логики, диалектики и теории познания<sup>27</sup>.

*Направление 5.* Тезис о тождестве бытия и мышления приближает Гегеля к материализму. *Дополнительный (альтернативный) аспект:* Гегель неправильно, идеалистически решает вопрос о взаимосвязи бытия и мышления. Бытие у Гегеля поглощается мышлением<sup>28</sup>.

*Направление 6.* Логика (диалектика) Гегеля определяет противоречия (противоположности) в качестве источника и движущей силы развития. В этом выражается её прогрессивное (революционное) значение. *Альтернативное направление:* логика (диалектика) Гегеля рассматривает противоречия (противоположности) как существующие только в мышлении (либо Гегель трактует единство противоположностей

<sup>23</sup> Примеры: [Плеханов, 1895; Ленин, 1915; Деборин, 1923; Асмус, 1929; Александров, 1940].

<sup>24</sup> Примеры: [Митин, 1932; Асмус, 1933; Быховский, 1941; Александров, 1946].

<sup>25</sup> Примеры: [Максимов, 1934; Александров, 1940; Быховский, 1941].

<sup>26</sup> Примеры: [Горохов, 1931; Митин, 1933; Чернышёв, 1943].

<sup>27</sup> Примеры: [Ленин, 1915; Митин, 1931; Чернышёв, 1943].

<sup>28</sup> Примеры: [Деборин, 1916; Асмус, 1929; Митин, 1934].

как их примирение). Тем самым Гегель стремится примирить, сгладить объективно присущие действительности противоречия<sup>29</sup>.

*Направление 7.* Важнейшая составляющая логики (диалектики) Гегеля – учение о взаимопереходе количества и качества, об узловых линиях меры, о скачках. В этом проявляется прогрессивный потенциал философии Гегеля, доказывающей неизбежность революционных преобразований общества. *Альтернативное направление:* скачки и взаимопереходы качества и количества присутствуют в гегелевской философии лишь на уровне мышления и абстрактных логических идей, но не относятся к действительному, материальному миру<sup>30</sup>.

**Тема 9.** Философия права Гегеля (в целом)<sup>31</sup>.

*Частота:* ~15%.

Философия права, как правило, обозначается в качестве наиболее «реакционной» части учения Гегеля. Тем не менее ряд авторов выделяет позитивные и прогрессивные черты гегелевской философии права, например: попытка использования диалектического подхода к правовой проблематике, обозначение тесной взаимосвязи между правом и историческим характером каждой эпохи, определённые «догадки» по вопросам политической экономии и т.п.

*Направление 1.* Философия права Гегеля отличается двойственностью, сочетанием прогрессивных и реакционных начал. *Комментарий:* взгляды на соотношение прогрессивных и реакционных начал могли различаться, однако, как правило, обождалось превалирование «реакционной» стороны<sup>32</sup>.

*Направление 2.* Философия права Гегеля носит ярко выраженный «буржуазный классовый характер». Он выводит право и закон из буржуазной концепции частной собственности и фетишизирует юридические отношения (что свойственно для буржуазии). Его концепции свободы, прав личности и т.п. отражают лишь буржуазное понимание права<sup>33</sup>.

*Направление 3.* Философия права Гегеля, в силу своего идеализма, искажает и мистифицирует реальные правовые отношения. В качестве источника права Гегель обозначал некий абстрактный «дух», а не реальные общественно-исторические, экономические и иные материальные условия<sup>34</sup>.

**Тема 10.** Философия права Гегеля: учение о государстве.

*Частота:* ~15%.

*Направление 1.* Гегель обожествляет государство, рассматривая его как воплощение нравственной идеи или как стадию развития объективного духа. Гегель обосновывает необходимость безусловного и добровольного повиновения всех граждан своему правительству (обслуживая, таким образом, «крепостническую диктатуру», монархический режим и т.п.). *Дополнительные аспекты:* Гегель не понимал классовой сущности государства<sup>35</sup>.

*Направление 2.* Буржуазные философы и/или идеологи фашизма «раздувают» реакционную сторону учения Гегеля о государстве. Они используют (*ранние интерпретации:* они фальсифицируют) учение Гегеля и пытаются обозначить его в качестве предтечи империализма или фашистского корпоративного государства, где

<sup>29</sup> Примеры: [Вайнштейн, 1928; Деборин, 1929; Александров, 1943; Калашин, 1953].

<sup>30</sup> Примеры: [Плеханов, 1895; Вайнштейн, 1928; Чернышёв, 1941; Мороз, 1953].

<sup>31</sup> Интерпретации, связанные с взглядами Гегеля на государство и на войну, приведены в других разделах.

<sup>32</sup> Примеры: [Каммари, 1935; Герман, 1934; Винокуров, 1932].

<sup>33</sup> Примеры: [Брушлинский, 1931; Щеглов, 1939; Чернышёв, 1943].

<sup>34</sup> Примеры: [Разумовский, 1926; Каммари, 1935; Константинов, 1951].

<sup>35</sup> Примеры: [Митин, 1934; Разумовский, 1926; Аксельрод, 1934; Александров, 1946].

интересы трудового народа приносятся в жертву во имя абстрактных «интересов государства» или «интересов нации»<sup>36</sup>.

**Тема 11.** Философия природы Гегеля.

*Частота:* ~25% произведений

*Направление 1.* Гегель рассматривал природу и материальный мир в качестве продукта (отражения, инобытия, ступени развития) идеи, а также в качестве прикладной логики. Идеальное (сознание, идея, мысль, логика, дух и т.п.) для Гегеля первично по отношению к материальному (природному)<sup>37</sup>.

*Направление 2.* Гегель не признавал развития природы во времени (он признавал лишь изменения природы в пространстве, отделяя пространство от времени). Для Гегеля изменения в природе не являются подлинным диалектическим развитием, а являются лишь движением по замкнутому кругу<sup>38</sup>.

*Направление 3.* Нельзя сказать, что Гегель отрицал развитие в природе. Гегель, исходя из всеобщности развития, распространял диалектический метод и принципы диалектического развития в т.ч. и на природу<sup>39</sup>.

*Направление 4.* Идеалистическая диалектика Гегеля имеет своим источником подлинную, материалистическую диалектику, отражающую законы развития природы и материального мира. В движении идей Гегель угадал движение вещей. Идеалистические категории логики Гегеля – это абстракции действительного движения и развития природы<sup>40</sup>.

*Направление 5.* Натурфилософия Гегеля содержала ряд ценных, значительных, прогрессивных идей, опережавших естествознание начала XIX в. (например, идеи о целостности и всеобщей связи в природе, в т.ч. органической и неорганической; попытка иерархичной систематизации природных явлений; идеи о поступательном развитии в природе и о возникновении высших форм из низших и т.п.)<sup>41</sup>.

**Тема 12.** Философия истории Гегеля.

*Частота:* ~40% произведений.

*Направление 1.* Вся мировая история мистически объясняется у Гегеля действием некоей идеи (духа, мысли, логики, мирового разума и т.п.). Гегель подчиняет историю логике или же сводит действительную историю лишь к истории мысли. *Дополнительные аспекты:* Гегель искажал историю, фальсифицировал принципы исторического развития в пользу идеализма. Гегель провозглашал конец истории, а принципы диалектического развития он относил только к прошлому<sup>42</sup>.

*Направление 2.* Гегель связывает развитие сознания (познания) человека и историю. Историзм сознания (познания) – одна из относительно прогрессивных черт философии Гегеля<sup>43</sup>.

*Направление 3.* Важной и относительно прогрессивной чертой философии Гегеля является мысль о едином, поступательном, диалектическом развитии в рамках необходимых исторических закономерностей (действующих в т.ч. в отношении отдельных исторических личностей). *Дополнительный (альтернативный) аспект:* гегелевская философия истории ведёт к фатализму, к пассивному созерцанию и т.п.<sup>44</sup>

<sup>36</sup> Примеры: [Карев, 1924; Аржанов, 1933; Александров, 1940; Крывелев, 1947].

<sup>37</sup> Примеры: [Селектор, 1933; Быховский, 1941; Александров, 1946; Розенталь, 1952].

<sup>38</sup> Примеры: [Александров, 1940; Чернышёв, 1943; Светлов, 1947].

<sup>39</sup> Примеры: [Карев, 1927; Асмус, 1929].

<sup>40</sup> Примеры: [Ленин, 1915; Деборин, 1916; Адоратский, 1929; Щеглов, 1939].

<sup>41</sup> Примеры: [Максимов, 1934; Щеглов, 1939; Чернышёв, 1943].

<sup>42</sup> Примеры: [Аксельрод, 1907; Горев, 1920; Баммель, 1929; Розенталь, 1940].

<sup>43</sup> Примеры: [Деборин, 1923; Вайнштейн, 1928; Щеглов, 1939].

<sup>44</sup> Примеры: [Разумовский, 1930; Аксельрод, 1934; Розенталь, 1940; Александров, 1946].

*Направление 4.* Философия Гегеля содержит зачатки исторического материализма. Гегель рассматривал практику и труд как важнейшие критерии проверки истинности идей, объяснял исторические события, в том числе с точки зрения действия природных, экономических и общественных факторов и т.д.<sup>45</sup>

**Тема 13.** Гегель и религия.

*Частота:* ~25% произведений.

*Направление 1.* Гегель – религиозный философ. Философия Гегеля – это религия в новой, псевдонаучной оболочке. Под именем Идеи он прячет старую концепцию Бога<sup>46</sup>.

*Направление 2.* Гегеля нельзя однозначно называть религиозным философом. Философию Гегеля неправильно воспринимать как просто новую форму религии. У Гегеля есть и антирелигиозные мотивы. В философии Гегеля под религиозной формой скрыто в том числе и антирелигиозное содержание. Религия для него была преодоленным этапом развития мысли. *Дополнительные аспекты:* Гегель сам не был религиозным, но признавал религию полезной для народа (как французские атеисты XVIII века)<sup>47</sup>.

**Тема 14.** История философии Гегеля.

*Частота:* ~15% произведений.

*Направление 1.* Гегель выделяет принцип единого, взаимосвязанного, прогрессивного развития в философии, совершающегося диалектически. В этом состоит прогрессивная черта его учения об истории философии<sup>48</sup>.

*Направление 2.* Гегель искажает историю философии в пользу идеализма. Отношение Гегеля к истории философии тенденциозно<sup>49</sup>.

*Направление 3.* Гегель ставит предел развитию философии, обозначая свою систему как её вершину и финальный этап<sup>50</sup>.

**Тема 15.** Эстетика Гегеля. Отношение Гегеля к искусству.

*Частота:* ~10% произведений.

*Направление 1.* Для Гегеля свойственны черты буржуазного или аристократического отношения к искусству, в том числе оторванность от жизненности, от народности и т.п.<sup>51</sup>

*Направление 2.* Гегель распространяет принципы диалектического развития и на эстетику или историю искусства<sup>52</sup>.

*Направление 3.* Гегель ставит предел развитию искусства, что противоречит его же собственному диалектическому методу. Он обозначает германское искусство (например, Гёте) в качестве финальной, высшей точки в истории искусства вообще<sup>53</sup>.

### Оценки отношения к философии Гегеля

Ниже представлено распределение оценок отношения к философии Гегеля в разрезе проанализированных интерпретационных тезисов (Табл. 1).

<sup>45</sup> Примеры: [Плеханов, 1895; Ленин, 1915; Адоратский, 1931; Чернышёв, 1943].

<sup>46</sup> Примеры: [Аксельрод, 1907; Митин, 1934; Быховский, 1941; Константинов, 1951].

<sup>47</sup> Примеры: [Деборин, 1916; Вайнштейн, 1928; Лифшиц, 1931].

<sup>48</sup> Примеры: [Митин, 1934; Луппол, 1930; Чернышёв, 1943].

<sup>49</sup> Примеры: [Ленин, 1915; Быховский, 1931; Светлов, 1947].

<sup>50</sup> Примеры: [Быховский, 1931; Митин, 1935; Щеглов, 1939].

<sup>51</sup> Примеры: [Лифшиц, 1931; Войтинская, 1947].

<sup>52</sup> Примеры: [БСЭ, 1929].

<sup>53</sup> Примеры: [Чернышёв, 1943; Шершенко, 1951].

Таблица 1. Оценки отношения к философии Гегеля в разрезе тезисов (по всей выборке произведений, взятых в периметр анализа)

Группа тезисов	Кол-во тезисов	%
Негативное отношение (-2)	396	22,4%
Умеренно негативное отношение (-1)	275	15,6%
Нейтральное или сбалансированное отношение (0)	345	19,5%
Умеренно положительное отношение (+1)	347	19,6%
Положительное отношение (+2)	403	22,8%
Итого:	1766	100,0%

- Интегральный (средний) рейтинг по тезисам: +0,05;
- Интегральный (средний) рейтинг по произведениям<sup>54</sup>: -0,04.

В целом для диалектического материализма (в части рассматриваемого периода и работ, включённых в анализ) характерно равномерное распределение оценок философии Гегеля по указанным группам, равно как и в целом сбалансированная оценка его философии.

Рассматривая средние рейтинги оценок отношения к философии Гегеля в разрезе произведений и авторов, возможно отметить, что: (1) наибольшая группа произведений и авторов характеризуется нейтральным или сбалансированным отношением (по 33%) при нормальном распределении оценок по всей выборке; (2) в части хронологического аспекта – отношение к гегелевской философии характеризуется трендом постоянного ухудшения оценок: средний год произведений в каждой группе возрастает при последовательном переходе от наиболее положительных оценок (1903 г.) до наиболее негативных (1945 г.).

Далее, среди указанных авторов были выделены те, которые были живы на период начала широких репрессий в среде советских философов (за точку отсчета взят 1932 г.; в понятие «репрессии» включены тюремные или лагерные заключения, а также расстрелы и не включены иные преследования, увольнения, исключения из партии и т.п.). Ниже приведена оценка уровня репрессий по вышеуказанным группам (все проценты в таблице рассчитаны от соответствующей группы).

Таблица 2. Подверженность репрессиям по группам авторов

Группа авторов	% репрессированных
Негативное отношение (от -2,00 до -1,50)	14,3%
Умеренно негативное (от -1,49 до -0,51)	32,1%
Нейтральное или сбалансированное отношение (от -0,50 до +0,50)	32,4%
Умеренно положительное отношение (от +0,51 до +1,49)	47,1%
Положительное отношение (от +1,50 до +2,00)	66,7%
Итого (от общего количества):	32,1%

Возможно отметить, что: (1) репрессии затронули авторов из всех групп – от негативно относящихся к философии Гегеля до позитивно относящихся; (2) рост уровня репрессий среди советских философов, включённых в периметр анализа, находится в прямой корреляции с ростом уровня положительного отношения к философии Гегеля – т.е. при каждом переходе между группами по направлению от негативного отношения к положительному отношению относительный уровень подверженности репрессиям возрастает.

<sup>54</sup> Рейтинг произведения определяется как средний рейтинг тезисов из этого произведения.

Далее, произведён расчёт оценок средних рейтингов произведений по периодам, равно как и среднеквадратических отклонений (для анализа уровня разброса оценок внутри каждого периода).

Таблица 3. Оценка отношения к философии Гегеля по временным периодам

Период	Кол-во источников	Ср. рейтинг по периоду	Среднеквадр. отклонение
Период 1 (до 1921 г.)	34 (17,5%)	+1,18	0,82
Период 2 (1922–1930 гг.)	50 (25,8%)	+0,37	0,96
Период 3 (1931–1937 гг.)	46 (23,7%)	-0,17	0,57
Период 4 (1938–1947 гг.)	52 (26,8%)	-0,84	0,99
Период 5 (1948–1954 гг.)	12 (6,2%)	-1,06	0,56
ИТОГО:	194 (100,0%)	-0,04	1,13

Возможно отметить следующее:

- *Период 1 (до 1921 г.)* в целом характеризуется умеренно позитивным отношением к философии Гегеля.
- *Период 2 (1922–1930 гг.)* характеризуется в целом нейтральным или сбалансированным отношением к философии Гегеля, но с незначительным преобладанием позитивных оценок. При этом отмечается высокий разброс оценок внутри периода (в т.ч. в связи со спорами механистов и деборинцев).
- *Период 3 (1931–1937 гг.)* характеризуется в целом нейтральным или сбалансированным отношением к философии Гегеля, но с незначительным преобладанием негативных оценок. При этом отмечается низкий разброс оценок внутри периода (в т.ч. в связи с активным периодом «борьбы на два фронта в философии», в рамках которого критиковались крайне позитивные или крайне негативные интерпретации философии Гегеля). Также возможно отметить, что на снижение общей оценки в данном периоде повлияло начало проработки проблематики выявления взаимосвязей гегелевской философии и фашистской идеологии.
- *Период 4 (1938–1947 гг.)* характеризуется в целом умеренно негативным отношением к философии Гегеля. При этом отмечается высокий разброс оценок внутри периода (в т.ч. связанный с дискуссиями по вопросу об интерпретациях немецкой классической философии в 40-х гг.).
- *Период 5 (1948–1954 гг.)* характеризуется преобладанием негативного отношения к философии Гегеля. При этом отмечается низкий разброс оценок внутри периода (что связано в т.ч. с влиянием итогов дискуссии 1947 г.). Также отмечается общее снижение числа работ, связанных с интерпретациями философии Гегеля. Появляются тезисы (в продолжение утверждений А.А. Жданова на дискуссии 1947 г.), что вопрос о Гегеле давно решён<sup>55</sup>, что необоснованный возврат к этому вопросу является «продолжением схоластического диспута о Гегеле»<sup>56</sup> и т.д.

### Тенденция к ухудшению отношения к философии Гегеля

В целом по всем работам, включённым в периметр анализа, общее (усреднённое) отношение к философии Гегеля является нейтральным или сбалансированным. При этом по отдельным периодам внутри рассмотренного интервала (конец XIX – первая половина XX в.) это отношение постоянно ухудшалось – от умеренно

<sup>55</sup> Александров Г.Ф. Возникновение марксизма – великий революционный поворот в философии // Вопросы философии. 1948. № 1. С. 31–52.

<sup>56</sup> Кедров Б.М. Критические заметки на философские темы // Вопросы философии. 1948. № 1. С. 53–71.

положительных оценок (Период 1: до 1921 г.) до преимущественно негативных (Период 5: от 1948 г. до 1954 г.).

Возможно отметить следующие основные события и факторы, связанные с этим трендом:

- формирование относительно критических позиций по отношению к Гегелю среди так называемых «механистов» в 1920-е гг.;
- начало периода «борьбы на два фронта в философии» в начале 1930-х гг., а также принятие Постановления ЦК ВКП(б) от 25.01.1931 г. «О журнале “Под знаменем марксизма”», в котором критиковалось слишком положительное отношение к Гегелю (связываемое с так называемой «деборинской группой»);
- разгром в 1930-е гг. философской группы, связанной с А.М. Дебориным, представители которой отличались относительно положительным отношением к гегелевской философии и подверглись в 1930-е гг. широким репрессиям;
- начало проработки вопроса об использовании гегелевского наследия фашистскими идеологами в середине 1930-х;
- формирование культа личности И.В. Сталина в 1930-е гг., равно как и публикация его работы «О диалектическом и историческом материализме» (1938 г.), которая стала важным ориентиром для дальнейшей проработки гегелевской проблематики;
- начало Великой Отечественной войны, вызвавшее общее ухудшение отношения к немецкой классической философии;
- выход Постановления ЦК ВКП(б) «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв.» (1944 г.) по итогам критики III тома «Истории философии» (1943 г.);
- результаты философских дискуссий 1947 г., проведённых в связи с критикой книги Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии» (1946 г.).

Возможно также отметить отчасти искусственное снижение уровня внимания к гегелевской проблематике по итогам философской дискуссии 1947 г. Это могло быть объяснено, в частности, партийным нежеланием дальнейшего развития вопроса о несоответствии новых, наиболее критических оценок философии Гегеля ранее принятым оценкам со стороны классиков марксизма-ленинизма.

### **Причины противоречивого отношения к философии Гегеля**

В качестве причин того неоднозначного и внутренне противоречивого отношения к философии Гегеля, которое было свойственно диалектическому материализму конца XIX – первой половины XX в., возможно обозначить как минимум несколько внешних по отношению к этому философскому направлению факторов, таких как:

- незавершённость внутреннего, собственного, авторского пути развития философии Гегеля в связи с его относительно ранней и скоростижной смертью;
- проблематика спорной аутентичности и корректности текстов ряда работ Гегеля, изданных после его смерти;
- допущение Гегелем ряда внутренних противоречий в собственных работах;
- некоторые стилистические особенности отдельных текстов Гегеля, связанные с их тяжеловесностью и высокой степенью абстрактности, что вызывало впоследствии проблемы неоднозначности их трактовки;
- неоднозначность и противоречивость оценок философии Гегеля со стороны так называемых «классиков марксизма-ленинизма» (Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин);

- становление культа личности Сталина в 1930-х гг., наряду с относительно критичным отношением Сталина к философии Гегеля;
- влияние крупных исторических событий указанного периода (в т.ч. революции, Гражданская война, репрессии, Великая Отечественная война) на актуальность и востребованность тех или иных аспектов гегелевской философии.

В то же время ряд факторов, повлиявших на отношение к Гегелю, может быть отнесён к внутренним свойствам самого диалектического материализма. Эти факторы возможно связать с двойственным характером данного философского направления – с одной стороны, диалектика могла восприниматься и обозначаться в качестве объективной научной методологии, выраженной в философской форме, а с другой стороны – как классовая идеология или мировоззренческая установка, что автоматически включало диалектику в общественно-политический и партийный контекст, актуальный для того или иного периода. Эти две стороны диалектического материализма создавали в нём определённое внутреннее напряжение, что сказалось и на интерпретациях гегелевской проблематики.

Так, например, в 1920-е гг., на базе журнала «Под знаменем марксизма», в ответ на соответствующий ленинский призыв в статье «О значении воинствующего материализма» (1922 г.), философы группы А.М. Деборина ставили перед собой и пытались реализовать задачу по материалистической переработке гегелевской диалектики, рассматриваемой в качестве основы для создания универсального научного метода. При этом попытки некритического применения диалектической логики, базирующейся на работах Гегеля, для решения тех или иных конкретных научных проблем встречали у их оппонентов вполне обоснованное сопротивление. Так, например, исследователь соответствующего периода развития советской философии Н.Б. Коршунов отмечает: «Бездумные устремления некоторых эпигонов повсеместного насаждения диалектики привели к началу 30-х годов к тому, что в печати начали появляться статьи, в которых с позиций диалектической логики анализировались проблемы бухгалтерского учёта, клинической стоматологии и классификации туберкулёза, что, разумеется, не могло привести ни к чему иному, нежели к дополнительной дискредитации рассмотренного направления научной мысли деборинцев, чем, конечно же, с удовольствием воспользовались их противники»<sup>57</sup>.

Подобный подход к диалектике как к универсальному научному методу оспаривался представителями естественных наук, включая так называемых «механистов». Так, к примеру, в сборнике статей механистов «Диалектика в природе» (1928) утверждалось, что законы диалектики должны формулировать специалисты в отдельных науках. Скажем, диалектические законы в отношении физики должны определяться физиками, в отношении биологии – биологами, и т.д. Они критиковали возможность создания какой-либо универсальной «диалектики вообще», якобы выводимой, в соответствии с гегелевским подходом, из чистого мышления: «Не нужно воображать, что кто-нибудь на основании изучения логики Гегеля может писать о любом предмете»<sup>58</sup>. Группа Деборина обвинялась зачастую в том, что её некритическое использование диалектического метода приводило к вталкиванию отдельных наук в «прокрустово ложе» гегелевских схем и т.п.

Восприятие диалектического материализма в качестве методологии, базирующейся на работах Гегеля, также вступало в конфликт с интерпретацией этого течения в качестве идеологии. К примеру, во время кампании 1930-х гг. против так называемого «меньшевистствующего идеализма», деборинская группа обвинялась

<sup>57</sup> Коршунов Н.Б. Так называемый «меньшевистствующий идеализм» в аспекте философских дискуссий начала 30-х годов в СССР. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. С. 161.

<sup>58</sup> Марксистское мировоззрение и индустриализация страны // Диалектика в природе. Сборник 3. Вологда, 1928. С. 16.

в идеологическом искажении марксизма «под знаменем гегельянства» – в том числе в отрыве теории от практики, философии от политики, в недостаточном внимании к актуальным партийным задачам и т.д. Отношение к Гегелю в этот период использовалось в качестве некоего «пробного камня» для выявления подлинных «классовых взглядов» тех или иных советских философов или же для обозначения различных отклонений от марксизма, допускаемых ими.

Подходы к диалектическому материализму, рассматриваемому как идеология, приводили и к отягощению этого философского направления «принципом партийности», что существенно влияло на интерпретации Гегеля в связи с недостаточно прозрачными или меняющимися партийными установками на этот счёт. В частности, это явление может быть рассмотрено на примере кампании по корректировке оценок Гегеля, начавшейся после письма З.Я. Белецкого И.В. Сталину (1944 г.) по поводу третьего тома «Истории философии». Общее ухудшение отношения к Гегелю в этот период можно объяснить как идеологическими, так и политическими причинами. Так, исследователь Е.А. Добренко приходит к следующему выводу: «Сталин не преминул воспользоваться атаками Белецкого на авторов посвящённого эпохе расцвета немецкой классической философии третьего тома удостоенной Сталинской премии I степени “Истории философии” для укрепления националистической идеологии, что было актуальной политической задачей во время войны»<sup>59</sup>.

### Заключение

Вопрос об отношении к философии Гегеля является одним из ключевых во всей истории развития диалектического материализма в периоде конца XIX – первой половины XX в. Большая часть споров и дискуссий внутри этого философского направления была связана именно с фигурой этого немецкого мыслителя. Интерпретации тех или иных аспектов гегелевского учения отличались существенной двойственностью и неоднородностью как в работах «классиков марксизма-ленинизма», так и в произведениях различных философов соответствующего периода. Гегелевская проблематика демонстрирует наличие богатой и широкой палитры мнений в рамках досоветского и советского марксизма, что идёт вразрез с некоторыми бытующими и поныне взглядами относительно этого этапа развития отечественной философии. Вместе с тем общее отношение к Гегелю в рассмотренном периоде постоянно ухудшалось, что может быть объяснено как внутренними философскими причинами, так и внешними историческими обстоятельствами.

Феномен постоянного и противоречивого внимания к Гегелю отмечался и самими представителями диалектического материализма. К примеру, попытки осмыслить проблему непрекращающихся споров о Гегеле видны в выступлениях на Всесоюзной философской дискуссии июня 1947 г. Возможно отметить, что в рамках этой дискуссии Гегель занимает второе, после Ленина, место по числу упоминаний (более 700), обходя и Маркса, и Энгельса, и Сталина. Если сравнить эти упоминания с другими представителями немецкой классической философии, то виден многократный отрыв – более чем в 3 раза от Канта, в 18 раз от Фихте и в 20 раз от Шеллинга. В некоторых выступлениях утверждается, например, что Гегель стал настоящей «ахиллесовой пятой» всей советской философии<sup>60</sup>. Отмечалось, что советские философы «спотыкались» о Гегеля уже много раз, что приводило некоторых

<sup>59</sup> Добренко Е.А. Метасталинизм: диалектика партийности и партийность диалектики. Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 3 (27). С. 50.

<sup>60</sup> Светлов В.И. Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 56.

из них к выводу: «давайте к чёрту выбросим Гегеля, как бы снова чего-нибудь не вышло, если кажинный раз на этом самом месте мы спотыкаемся»<sup>61</sup>.

При этом несмотря на большой интерес к гегелевской проблематике со стороны советского философского сообщества, несмотря на поляризацию мнений о Гегеле, несмотря на отсутствие единой позиции по поводу интерпретации практически всех вопросов его философии, итогом дискуссии становится партийное указание о бесперспективности дальнейшего продолжения споров, связанных с Гегелем. А.А. Жданов, председательствующий на дискуссии, называет состоявшийся спор о Гегеле странным и схоластичным: «Участники этого спора ломаются в открытую дверь. Вопрос о Гегеле давно решён. Ставить его вновь нет никаких оснований, никаких новых материалов, сверх уже разработанных, здесь не было предъявлено. Сам же спор досадно схоластичен и оказывается столь же мало продуктивным, как выяснение в своё время в некоторых кругах вопроса о правомерности двоеперстия и троеперстия или о том, может ли бог создать камень, который он не может поднять, и была ли богородица девой»<sup>62</sup>. В результате количество публикаций, связанных с именем Гегеля, после 1947 г. сокращается. Так, например, в период с 1948 по 1954 гг. (включительно) в 33 вышедших номерах ведущего советского философского журнала «Вопросы философии» гегелевская проблематика затрагивается всего в пяти статьях (и то, не будучи центральной темой этих статей). Для сравнения, двадцатью годами ранее, за сопоставимый период с 1928 по 1934 г. в тогдашнем флагмане советской философии, в журнале «Под знаменем марксизма», вопросы о Гегеле разбираются как минимум в 35 статьях.

Возможно прийти к выводу, что, несмотря на партийное указание о том, что спор о Гегеле решён, фактически, на уровне философского сообщества СССР этот спор к началу 1950-х гг. решён так и не был, а интерес к гегелевской проблематике оказался только на какое-то время «приглушённым» указанием сверху, вновь проявившись уже в постсталинский период развития философии диалектического материализма.

Сегодня изучение вопроса о восприятии гегелевской философии позволяет нам обратиться к историческим проблемам отношений между Россией и Западом, что может быть актуальным с учётом роста числа противоречий в международной обстановке и усиления взаимных изоляционистских тенденций. На примере популярности Гегеля, чьи работы издавались огромными тиражами в советский период, мы можем увидеть, что отечественная мысль, даже в периоды преобладания в обществе антизападных настроений, могла широко использовать и адаптировать идеи западной философии. В то же время, эти идеи не брались как нечто истинное и неизменное, а подвергались различным способам разделения на «прогрессивное» и «реакционное», а также существенно изменялись в процессе интерпретаций, приобретая иные, подчас противоположные смыслы.

Помимо этого, история рецепции Гегеля показывает нам, как текущие политические события могут вызывать переоценку идей из прошлого в их уже устоявшихся формах и интерпретациях. Так, например, до революции 1917 г., равно как и в первые годы советской власти, весьма актуальными были идеи о необходимости и даже неизбежности радикальных, скачкообразных, революционных преобразований в обществе. В этом контексте характер обращения к Гегелю был во многом связан с обозначением существенного революционного потенциала его философии. Однако в 1930-е гг., когда советская государственная система стала уже в целом стабильной и устоявшейся, внимание к данной проблематике в работах Гегеля кардинально снизилось. Возможно также отметить, что развитие в 1940-е гг. исторической

<sup>61</sup> Морочник С.В. Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 115.

<sup>62</sup> Жданов А.А. Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 268.

проблематики противостояния русской и немецкой философской мысли привело к серьёзному снижению обозначаемого уровня значения Гегеля в вопросе о генезисе диалектического материализма, по сравнению с Лениным и Сталиным.

Кроме того, уникальной особенностью диалектического материализма можно назвать то, что на протяжении долгого периода нашей истории эта доктрина была официальным философским базисом для государственной идеологии. В современной России, в соответствии с её Конституцией, никакая идеология не может устанавливаться в качестве обязательной или государственной. Тем не менее определённый общественный запрос на формулирование и развитие национальных идеологических основ существует, что вновь поднимает и вопросы о возможном характере взаимосвязи философии с государственными задачами и государственной политикой. В этой связи, изучение особенностей развития отечественной философской мысли в советский период (в том числе и на примере проблемы рецепции Гегеля) может представляться весьма актуальным.

### Список литературы

- Адоратский В.В.* Гегель, Маркс и Ленин (марксизм-ленинизм и гегелевская диалектика) // Под знаменем марксизма. 1931. № 11–12. С. 6–22.
- Адоратский В.В.* О работах Ленина по философии // Вестник коммунистической академии. 1929. № 32. С. 198–210.
- Аксельрод Л.И.* Идеалистическая диалектика Гегеля и материалистическая диалектика Маркса (1907 г.). 2-е изд. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010 г. 104 с.
- Александров Г.Ф.* (общ. ред.). Диалектический материализм. М.: Госполитиздат, 1954. 440 с.
- Александров Г.Ф.* Возникновение марксизма – великий революционный поворот в философии // Вопросы философии. 1948. № 1. С. 31–52.
- Александров Г.Ф.* История западноевропейской философии. М.: Издательство Академии наук СССР, 1946. 513 с.
- Александров Г.Ф.* Философские предшественники марксизма. 2-е изд. М.: Политиздат при ЦК ВКП(б), 1940. 207 с.
- Аржанов М.А.* Гегельянство на службе германского фашизма. М.: Партиздат, 1933. 152 с.
- Асмус В.Ф.* Маркс и буржуазный историзм // Избранные философские труды. Т. 2. М.: Издательство Московского университета, 1971. С. 207–429.
- Асмус В.Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии // Избранные философские труды. Т. 2. М.: Издательство Московского университета, 1971. С. 4–206.
- Баммель Г.К.* Ленин и проблема логики в марксизме // Под знаменем марксизма. 1929. № 4. С. 1–38.
- Белецкий З.Я.* Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 314–325.
- Белецкий З.Я.* Письмо И.В. Сталину (1944) // *Косичев А.Д.* Философия, время и люди. Воспоминания и размышления бывшего декана философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. М: Олма-пресс, 2003.
- Большая Советская Энциклопедия.* Статья «Гегель». 1-е изд. Т. 14. 1929. С. 766–809.
- Брушлинский В.К.* Современное гегельянство на Западе // Под знаменем марксизма. 1931. № 7–8. С. 204–223.
- Быховский Б.Э.* Ленин и некоторые вопросы истории философии // Под знаменем марксизма. 1931. № 1–2. С. 45–61.
- Быховский Б.Э.* Метод и система Гегеля. М.: Госполитиздат, 1941. 68 с.
- Вайнштейн И.Я.* Гегель, Маркс, Ленин: Этапы развития диалектической мысли. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2018. 350 с.
- Винокуров А.* К вопросу о материалистическом изучении Гегеля // Под знаменем марксизма. 1932. № 7–8. С. 67–76.
- Владимиров П.В.* Интерпретации философии Г.В.Ф. Гегеля в диалектическом материализме конца XIX – первой половины XX века. Дис. ... канд. филос. наук. М.: РГГУ, 2022 г.

Владимиров П.В. Количественные методы историко-философских исследований на примере восприятия гегелевской философии в диалектическом материализме // Научный альманах Центрального Черноземья. 2022. № 1–10. С. 235–255.

Войтинская О.С. Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 337–345.

Герман Л. Живое и мёртвое в «Философии права» Гегеля // Под знаменем марксизма. 1934. № 2. С. 58–70.

Горев (Гольдман) Б.И. Материализм – философия пролетариата. 2-е изд. М.: Московский рабочий, 1923. 132 с.

Горохов Ф.А. Философско-исторические взгляды Гегеля и исторический материализм // Под знаменем марксизма. 1931. № 11–12. С. 54–85.

Деборин А.М. Введение в философию диалектического материализма. М.: Государственное издательство, 1922. 376 с.

Деборин А.М. Гегель и диалектический материализм. М.: Госиздат, 1929. 93 с.

Деборин А.М. Маркс и Гегель // Под знаменем марксизма. 1923. № 8–19. С. 5–20; № 10. С. 5–17.

Дингельштедт Ф.Н. Диалектический материализм в теории и на практике. Ростов н/Д, Краснодар: Буревестник, 1925. 56 с.

Добренко Е.А. Метасталинизм: диалектика партийности и партийность диалектики. Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 3 (27). С. 26–64.

Дынник М.А. От примирения с действительностью к апологии разрушения (К вопросу о развитии гегельянства М. Бакунина) // Летописи марксизма. 1927. № 4. С. 30–44.

Жданов А.А. Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 256–272.

Калошин Ф.И. Развитие как борьба противоположностей // О диалектическом материализме. Сборник статей. 2-е изд. М.: Гос. издательство политической литературы, 1953. С. 185–234.

Каммари М.Д. Философия права Гегеля // Под знаменем марксизма. 1935. № 2. С. 26–57.

Карев Н.А. Доклад на заседании Общества воинствующих материалистов // Под знаменем марксизма. 1927. № 4. С. 208–219.

Карев Н.А. О действительном и недействительном изучении Гегеля // Под знаменем марксизма. 1924. № 4–5. С. 239–256.

Карев Н.А. Проблема философии в марксизме // Под знаменем марксизма. 1925. № 8–9. С. 5–43.

Кедров Б.М. Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 38–53.

Кедров Б.М. Критические заметки на философские темы // Вопросы философии. 1948. № 1. С. 53–71.

Константинов Ф.В. (общ.ред.) Исторический материализм. М.: Госполитиздат, 1951. 747 с.

Коришунов Н.Б. Так называемый «меньшевиствующий идеализм» в аспекте философских дискуссий начала 30-х годов в СССР. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2003.

Крывелев И.А. К характеристике немецкой военной идеологии // Вопросы философии. 1947. № 2. С. 109–137.

Ленин В.И. Конспект «Науки логики» Гегеля // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 29. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 77–218.

Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 18. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 7–384.

Лифшиц М.А. Эстетика Гегеля и диалектический материализм // О Гегеле. М.: Grundrisse, 2012. С. 55–95.

Лутол И.К. Ленин и философия. М.: Государственное издательство, 1930. 300 с.

Максимов А.А. Классическая немецкая натурфилософия и «философия природы» Гегеля // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Соцэкгиз, 1934. С. VII–LXLII.

Марксистское мировоззрение и индустриализация страны // Диалектика в природе. Сборник 3. Вологда: Северный печатник, 1928. С. 7–19.

Милонов К.К. Необходим ли нам Гегель? // Под знаменем марксизма. 1925. № 7. С. 46–67.

Мильнер Я.А. Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 401–406.

- Митин М.Б.* «История философии» Гегеля // Под знаменем марксизма. 1935. № 1. С. 51–71.
- Митин М.Б.* Гегель и теория материалистической диалектики. М.: Партийное издательство, 1932. 55 с.
- Митин М.Б.* Материалистическая диалектика – философия пролетариата // Под знаменем марксизма. 1933. № 2. С. 10–49.
- Митин М.Б.* Очередные задачи работы на философском фронте в связи с итогами дискуссии // Под знаменем марксизма. 1931. № 3. С. 12–35.
- Митин М.Б.* Рецензия на книгу Л.И. Аксельрод «Идеалистическая диалектика Гегеля и материалистическая диалектика Маркса» // Под знаменем марксизма. 1934. № 6. С. 178–186.
- Молодцов В.С.* Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 104–109.
- Мороз К.В.* Развитие как переход количественных изменений в коренные, качественные изменения // О диалектическом материализме. Сборник статей. 2-е изд. М.: Гос. издательство политической литературы, 1953. С. 143–184.
- Морочник С.Б.* Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 114–120.
- Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Сочинения. Т. VII. М.: Госиздат, 1923. С. 62–326.
- Разумовский И.П.* Курс теории исторического материализма. М.: Госиздат, 1925. 535 с.
- Разумовский И.П.* Ленин и исторический материализм // Под знаменем марксизма. 1930. № 10–12. С. 82–112.
- Ральцевич В.Н.* Гегель как идеолог буржуазии // Под знаменем марксизма. № 11–12. 1931. С. 86–106.
- Розенталь М.М.* Важнейший закон революционной диалектики. М.: Госполитиздат, 1940. 40 с.
- Розенталь М.М.* Марксистский диалектический метод. М.: Госполитиздат, 1952. 348 с.
- Светлов В.И.* Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 54–65.
- Селектор М.З.* О раздвоении единого в борьбе противоположностей как сути диалектики // Под знаменем марксизма. 1933. № 3. С. 35–63.
- Сталин И.В.* Анархизм или социализм? // М.: Государственное издательство политической литературы, 1952. 64 с.
- Стецкий А.И.* К столетию со дня смерти Гегеля // Под знаменем марксизма. 1931. № 11–12. С. 1–5.
- Федосеев П.Н.* Речь на философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 450–456.
- Чернышёв Б.С.* О логике Гегеля. Стенограмма лекций в Высшей партийной школе. М.: [б.и.], 1941. 78 с.
- Чернышев Б.С.*, с соавторами. Глава V. Гегель // История философии. Т. 3. / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. М.: ОГИЗ – Госполитиздат, 1943. С. 210–301.
- Шершенко Л.А.* Борьба американских коммунистов против философии реакции // Вопросы философии. 1951. № 1. С. 149–168.
- Щеглов А.В.* Курс диалектического и исторического материализма. Немецкая классическая философия (Кант, Гегель, Фейербах). Стенограмма лекций 1939 г. М.: [б. и.], 1940. 45 с.
- Neuendorf, K.* The content analysis guidebook. Sage Publications Inc., 2002. 301 p.

### **The Content Analysis of Reception of Hegel's Philosophy in Dialectical Materialism (the Late 19<sup>th</sup> – the First Half of the 20<sup>th</sup> Century)**

**Pavel V. Vladimirov** – Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125993; e-mail: pvladimirov@mail.ru

The article presents the results of a study devoted to the attitudes towards Hegel's philosophy in Russian and Soviet Marxist philosophy (Dialectical materialism) of the late 19<sup>th</sup> and first half of the 20<sup>th</sup> century. The research is based on the collection of nearly 200 works, in which

1,766 interpretative theses were identified by the method of content analysis. On the basis of quantitative parameters, the paper demonstrates the development of attitudes towards Hegel's philosophy in pre-Soviet and Soviet Marxism. The main directions of interpretation of Hegel's philosophy are also described and the internal inconsistency as well as the diversity of the interpretations, are presented. The main influences on Hegelian themes in the USSR are mentioned in the article and the problem of Stalinist repressions among Soviet philosophers working on Hegelian issues is also touched upon.

**Keywords:** Hegel, Hegelianism, Soviet philosophy, Marxist philosophy, Dialectical Materialism, Historical Materialism, Content analysis

**For citation:** Vladimirov, P.V. Kontent analiz vospriyatiya filosofii G.V.F. Gegelya v dialekticheskom materializme konca XIX – pervoj poloviny XX veka [The Content Analysis of Reception of Hegel's Philosophy in Dialectical Materialism (the Late 19<sup>th</sup> – the First Half of the 20<sup>th</sup> Century)], *Otechestvennaya filosofiya [National Philosophy]*, 2023, Vol. 1, No. 2, pp. 5–28. (In Russian).

## References

- Adoratskij, V.V. Gegel', Marks i Lenin (marksizm-leninizm i gegelevskaya dialektika) [Hegel, Marx and Lenin (Marxism-Leninism and Hegel's Dialectics)], *Pod znamenem marksizma*, 1931, No. 11–12, pp. 6–22. (In Russian)
- Adoratskij, V.V. O rabotah Lenina po filosofii [On Lenin's Works About Philosophy], *Vestnik kommunisticheskoy akademii*, 1929, No. 32, pp. 198–210. (In Russian)
- Aksel'rod, L.I. *Idealisticheskaya dialektika Gegelya i materialisticheskaya dialektika Marksa* [Idealistic Dialectics of Hegel and Materialistic Dialectics of Marx]. 2-e izd. M.: Knizhnyj dom «LIBROKOM», 2010. 104 p. (In Russian)
- Aleksandrov, G.F. (ed.). *Dialekticheskij materializm* [Dialectical Materialism]. M.: Gospolitizdat, 1954. 440 p. (In Russian)
- Aleksandrov, G.F. *Filosofskie predshestvenniki marksizma* [Philosophical Predecessors of Marxism]. 2-e izd. M.: Politizdat pri CK VKP(b), 1940. 207 p. (In Russian)
- Aleksandrov, G.F. *Istoriya zapadnoevropejskoj filosofii* [History of Western European Philosophy]. M.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1946. 513 p. (In Russian)
- Aleksandrov, G.F. Vozniknovenie marksizma – velikij revolyucionnyj povorot v filosofii [The Emergence of Marxism is a Great Revolutionary Turn in Philosophy], *Voprosy filosofii*, 1948, No. 1, pp. 31–52. (In Russian)
- Arzhanov, M.A. *Gegel'yanstvo na sluzhbe germanskogo fashizma* [Hegelianism in Service of German Fascism]. M.: Partizdat, 1933. 152 p. (In Russian)
- Asmus, V.F. Marks i burzhuznyj istorizm, in *Izbrannye filosofskie trudy* [Collected Philosophical Works]. Vol. 2. Moscow: Moscow University Press, 1971, pp. 207–429. (In Russian)
- Asmus, V.F. Ocherki istorii dialektiki v novej filosofii in *Izbrannye filosofskie trudy* [Collected Philosophical Works]. Vol. 2. Moscow: Moscow University Press, 1971, pp. 4–206. (In Russian)
- Bammel', G.K. Lenin i problema logiki v marksizme [Lenin and the Problem of Logic in Marxism], *Pod znamenem marksizma*, 1929, No. 4, pp. 1–38. (In Russian)
- Beleckij, Z.Ya. Pis'mo Stalinu, in Kosichev A.D. *Filosofiya, vremya i lyudi* [Philosophy, Time and People]. M: Olma-press, 2003. (In Russian)
- Beleckij, Z.Ya. Rech' na filosofskoj diskussii 1947 g. [A Report at the Philosophical Discussion in 1947], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 1, pp. 314–325. (In Russian)
- Brushlinskij, V.K. Sovremennoe gegel'yanstvo na Zapade [Contemporary Hegelianism in the West], *Pod znamenem marksizma*, 1931, No. 7–8, pp. 204–223. (In Russian)
- Byhovskij, B.E. Lenin i nekotorye voprosy istorii filosofii [Lenin and some Problems of History of Philosophy], *Pod znamenem marksizma*, 1931, No. 1–2, pp. 45–61. (In Russian)
- Byhovskij, B.E. *Metod i sistema Gegelya* [Hegel's Method and System]. M.: Gospolitizdat, 1941. 68 p. (In Russian)
- Chernyshev, B.S. Gegel', in *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], Vol. 3. M.: OGIZ – Gospolitizdat, 1943, pp. 210–301. (In Russian)
- Chernyshev, B.S. *O logike Gegelya. Stenogramma leksij v vysshej partijnoj shkole* [On Hegel's Logic. A Transcript in the Higher Party School]. M., 1941. 78 p. (In Russian)

- Deborin, A.M. *Gegel' i dialekticheskij materializm* [Hegel and Dialectical Materialism]. M.: Gosizdat, 1929. 93 p. (In Russian)
- Deborin, A.M. Marks i Gegel' [Marx and Hegel], *Pod znamenem marksizma*, 1923, No. 8–9, pp. 5–20; No. 10, pp. 5–17. (In Russian)
- Deborin, A.M. *Vvedenie v filosofiyu dialekticheskogo materializma* [An Introduction to the Philosophy of Dialectical Materialism]. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1922. 376 p. (In Russian)
- Dingel'shtedt, F.N. *Dialekticheskij materializm v teorii i na praktike* [Dialectical Materialism in Theory and Practice]. Rostov on Don, Krasnodar: Burevestnik, 1925. 56 p. (In Russian)
- Dobrenko, E.A. *Metastalinizm: dialektika partijnosti i partijnost' dialektiki* [Metastalinism: Dialectics of Partisanship and Partisanship of Dialectics]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya*, 2014, No. 3 (27), pp. 26–64. (In Russian)
- Dynnik, M.A. *Ot primireniya s dejstvitel'nost'yu k apologii razrusheniya (K voprosu o razvitiu gegel'yanstva M. Bakunina)* [From Reconciliation with Reality to the Apology of Destruction (To the Question of the Development of M. Bakunin's Hegelianism)], *Letopisi marksizma*, 1927, No. 4, pp. 30–44. (In Russian)
- Fedoseev, P.N. Rech' na filosofskoi diskussii 1947 g. [A Report at the Philosophical Discussion in 1947], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 1, pp. 450–456. (In Russian)
- German, L. Zhivoe i mertvoe v «Filosofii prava» Gegelya [Alive and Dead in Hegel's "Philosophy of Right"], *Pod znamenem marksizma*, 1934, No. 2, pp. 58–70. (In Russian)
- Gorev (Gol'dman), B.I. *Materializm – filosofiya proletariata* [Materialism – the Proletariat's Philosophy]. 2-e izd. M.: Moskovskij rabochij, 1923. 132 p. (In Russian)
- Gorohov, F.A. *Filosofsko-istoricheskie vzglyady Gegelya i istoricheskij materializm* [Hegel's Philosophical-Historical View and Historical Materialism], *Pod znamenem marksizma*, 1931, No. 11–12, pp. 54–85. (In Russian)
- Great Soviet Encyclopedia*. Article «Hegel». Vol. 14, 1929, pp. 766–809. (In Russian)
- Kaloshin, F.I. *Razvitie kak bor'ba protivopozlozhnostej* [Development as a Struggle of Contradictions], in *O dialekticheskome materializme*. M.: Gospolitizdat, 1953, pp. 185–234. (In Russian)
- Kammari, M.D. *Filosofiya prava Gegelya* [Hegel's Philosophy of Right], *Pod znamenem marksizma*, 1935, No. 2, pp. 26–57. (In Russian)
- Karev, N.A. *Doklad na zasedanii Obshchestva voinstvuyushchih materialistov* [A Report at the Meeting of the Society of Militant Materialists], *Pod znamenem marksizma*, 1927, No. 4, pp. 208–219. (In Russian)
- Karev, N.A. *O dejstvitel'nom i nedejstvitel'nom izuchenii Gegelya* [About Valid and Invalid Study of Hegel], *Pod znamenem marksizma*, 1924, No. 4–5, pp. 239–256. (In Russian)
- Karev, N.A. *Problema filosofii v marksizme* [Problem of Philosophy in Marxism], *Pod znamenem marksizma*, 1925, No. 8–9, pp. 5–43. (In Russian)
- Kedrov, B.M. *Kriticheskie zametki na filosofskie teme* [Critical Notes on Philosophical Topics], *Voprosy filosofii*, 1948, No. 1, pp. 53–71. (In Russian)
- Kedrov, B.M. Rech' na filosofskoi diskussii 1947 g. [A Report at the Philosophical Discussion in 1947], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 1, pp. 38–53. (In Russian)
- Konstantinov, F.V. *Istoricheskij materializm* [Historical Materialism]. M.: Gospolitizdat, 1951. 747 p. (In Russian)
- Korshunov, N.B. *Tak nazyvaemyj «men'shevistvuyushchij idealizm» v aspekte filosofskih diskussij nachala 30-h godov v SSSR* [So Called the Menshevik Idealism in the Context of Philosophical Discussions at the Beginning of 1930-s]. M., PhD thesis, 2003. (In Russian)
- Kryvelev, I.A. *K harakteristike nemeckoj voennoj ideologii* [To the Characteristic of German Military Ideology], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 2, pp. 109–137. (In Russian)
- Lenin, V.I. *Konspekt «Nauki logiki» Gegelya*, in *Polnoe sobranie sochinenij* [The Complete Works], 5-e izd., Vol. 29. M.: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1969, pp. 77–218. (In Russian)
- Lenin, V.I. *Materializm i empiriokriticizm*, in *Polnoe sobranie sochinenij* [The Complete Works], 5-e izd., Vol. 18, M.: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1968, pp. 7–384. (In Russian)
- Lifshits, M.A. *Estetika Gegelya i dialekticheskij materializm*, in *O Gegele* [On Hegel]. M.: Izd. Grundrisse, 2012, pp. 55–95. (In Russian)
- Luppol, I.K. *Lenin i filosofiya* [Lenin and Philosophy]. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1930. 300 p. (In Russian)
- Maksimov, A.A. *Klassicheskaya nemeckaya naturfilosofiya i «filosofiya prirody» Gegelya*, in *Gegel' G.V.F. Sochineniya* [Hegel H.W.F. Works], Vol. 2. M.: Sotsekgiz, 1934, pp. VII–LXLII. (In Russian)

- Marksistskoe mirovozzrenie i industrializaciya strany, in *Dialektika v prirode. Sbornik 3* [Dialectics in the Nature. Vol. 3]. Vologda: Severnij pechatnik, 1928, pp. 7–19. (In Russian)
- Mil'ner, Ya.A. Rech' na filosofskoi diskussii 1947 g. [A Report at the Philosophical Discussion in 1947], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 1, pp. 401–406. (In Russian)
- Milonov, K.K. Neobhodim li nam Gegel'? [Do we Need Hegel?], *Pod znamenem marksizma*, 1925, No. 7, pp. 46–67. (In Russian)
- Mitin, M.B. «Istoriya filosofii» Gegelya [Hegel's "History of Philosophy"], *Pod znamenem marksizma*, 1935, No. 1, pp. 51–71. (In Russian)
- Mitin, M.B. Gegel' i teoriya materialisticheskoy dialektiki [Hegel and the Theory of Materialistic Dialectics]. M.: Partijnoe izdatel'stvo, 1932. 55 p. (In Russian)
- Mitin, M.B. Materialisticheskaya dialektika – filosofiya proletariata [Materialistic Dialectics – a Proletariat's Philosophy], *Pod znamenem marksizma*, 1933, No. 2, pp. 10–49. (In Russian)
- Mitin, M.B. Ocherednye zadachi raboty na filosofskom fronte v svyazi s itogami diskussii [The Next Tasks of Work on the Philosophical Front in Connection with the Results of the Discussion], *Pod znamenem marksizma*, 1931, No. 3, pp. 12–35. (In Russian)
- Mitin, M.B. Retenziya na knigu L.I. Aksel'rod «Idealisticheskaya dialektika Gegelya i materialisticheskaya dialektika Marksa» [A Review on L. Axlerod's Book "Idealistic Dialectics of Hegel and Materialistic Dialectics of Marx"], *Pod znamenem marksizma*, 1934, No. 6, pp. 178–186. (In Russian)
- Molodtsov, V.S. Rech' na filosofskoi diskussii 1947 g. [A Report at the Philosophical Discussion in 1947], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 1, pp. 104–109. (In Russian)
- Morochnik, S.B. Rech' na filosofskoi diskussii 1947 g. [A Report at the Philosophical Discussion in 1947], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 1, pp. 114–120. (In Russian)
- Moroz, K.V. Razvitie kak perekhod kolichestvennyh izmenenij v korennyye, kachestvennyye izmeneniya, in *O dialekticheskom materializme* [On Dialectical Materialism]. M.: Gospolitizdat, 1953, pp. 143–184. (In Russian)
- Neuendorf, K. The Content Analysis Guidebook. Sage Publications Inc., 2002. 301 p.
- Plekhanov, G.V. K voprosu o razviti monisticheskogo vzglyada na istoriyu, in *Sochineniya. T. 7* [Works. Vol. 7]. M.: Gosizdat, 1923, pp. 62–326. (In Russian)
- Ral'cevich, V.N. Gegel' kak ideolog burzhuazii [Hegel as an Ideologue of the Bourgeoisie], *Pod znamenem marksizma*, 1931, No. 11–12, pp. 86–106. (In Russian)
- Razumovskij, I.P. *Kurs teorii istoricheskogo materializma* [The Course of the Theory of Historical Materialism]. M.: Gosizdat, 1925. 535 p. (In Russian)
- Razumovskij, I.P. Lenin i istoricheskij materializm [Lenin and Historical Materialism], *Pod znamenem marksizma*, 1930, No. 10–12, pp. 82–112. (In Russian)
- Rozental', M.M. Marksistskij dialekticheskij metod [Marxist Dialectical Method]. M.: Gospolitizdat, 1952. 348 p. (In Russian)
- Rozental', M.M. *Vazhnejshij zakon revolyucionnoj dialektiki* [The Most Important Law of Revolutionary Dialectics]. M.: Gos. izdatel'stvo polit. literatury, 1940. 40 p. (In Russian)
- Selektor, M.Z. O razdvoenii edinogo v bor'be protivopolozhnostej kak suti dialektiki [About the Bifurcation of the One in the Struggle of Contradiction as the Essence of Dialectics], *Pod znamenem marksizma*, 1933, No. 3, pp. 35–63. (In Russian)
- Shcheglov, A.V. *Kurs dialekticheskogo i istoricheskogo materializma. Nemeckaya klassicheskaya filosofiya (Kant, Gegel', Fejrbah)* [The Course of Dialectical and Historical Materialism]. M.: Vysshaya partijnaya shkola, 1940. 45 p. (In Russian)
- Shershenko, L.A. Bor'ba amerikanskih kommunistov protiv filosofii reaktsii [American Communists' Struggle Against Philosophy of Reaction], *Voprosy filosofii*, 1951, No. 1, pp. 149–168. (In Russian)
- Stalin, I.V. *Anarhizm ili socializm?* [Anarchism or Socialism?]. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1952. 64 p. (In Russian)
- Stetskij, A.I. K stoletiyu so dnya smerti Gegelya [On the Centenary of Hegel's Death], *Pod znamenem marksizma*, 1931, No. 11–12, pp. 1–5. (In Russian)
- Svetlov, V.I. Rech' na filosofskoi diskussii 1947 g. [A Report at the Philosophical Discussion in 1947], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 1, pp. 54–65. (In Russian)
- Vajnshtejn, I.Ya. Gegel', Marks, Lenin: Etapy razvitiya dialekticheskoy mysli [Hegel, Marx, Lenin: Stages of Development of Dialectical Thought]. M.: Knizhnyj dom «LIBROKOM», 2018. 350 p. (In Russian)
- Vinokurov, A. K voprosu o materialisticheskom izuchenii Gegelya [To the Problem of Materialistic Study of Hegel], *Pod znamenem marksizma*, 1932, No. 7–8, pp. 67–76. (In Russian)

Vladimirov, P.V. Interpretatsii filosofii G.V.F. Gegelya v dialekticheskom materializme kontsa XIX – pervoj poloviny XX veka [Interpretations of Hegel's Philosophy in Dialectical Materialism at the End of 19<sup>th</sup> – the First Half of the 20<sup>th</sup> Century]. PhD thesis. M.: RGGU, 2022. (In Russian)

Vladimirov, P.V. Kolichestvennye metody istoriko-filosofskih issledovanij na primere vospriyatiya gegelevskoj filosofii v dialekticheskom materializme [Quantitative Methods of Historical-Philosophical Research on the Example of the Reception of Hegel's Philosophy in Dialectical Materialism], Nauchnyj al'manah Tsentral'nogo Chernozem'ya. 2022. No. 1–10, pp. 235–255. (In Russian)

Vojtinskaya, O.S. Rech' na filosofskoi diskussii 1947 g. [A Report at the Philosophical Discussion in 1947], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 1, pp. 337–345. (In Russian)

Zhdanov, A.A. Rech' na filosofskoi diskussii 1947 g. [A Report at the Philosophical Discussion in 1947], *Voprosy filosofii*, 1947, No. 1, pp. 256–272. (In Russian)

## ДИСКУССИЯ

*К.М. Антонов, В.В. Ванчугов, Н.И. Герасимов, К.В. Забелин,  
А.В. Малинов, М.А. Маслин, В.Н. Порус, В.В. Сидорин,  
А.А. Тесля, Н.А. Червяков, А.В. Шиндяпин, М.В. Шпаковский*

### **Проблемы преподавания истории русской философии в высшей школе**

**Антонов Константин Михайлович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения богословского факультета. Свято-Тихоновский православный университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: konstanturg@yandex.ru

**Ванчугов Василий Викторович** – доктор философских наук, профессор. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4; e-mail: vanchugov@gmail.com

**Герасимов Николай Игоревич** – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник. Дом русского зарубежья им. А. Солженицына. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Нижняя Радищевская ул., д. 2; e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

**Забелин Кирилл Викторович** – магистрант философского факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4; e-mail: zabelin.k@inbox.ru

**Малинов Алексей Валерьевич** – доктор философских наук, профессор. Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: a.malinov@spbu.ru

**Маслин Михаил Александрович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4; e-mail: mmaslin@yandex.ru

**Порус Владимир Натанович** – доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: vladimir-porus@yandex.ru

**Сидорин Владимир Витальевич** – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vlavitsidorin@gmail.com

**Тесля Андрей Александрович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра исследований русской мысли. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта. Российская Федерация, 236041, г. Калининград, ул. Александра Невского, д. 14; e-mail: mestr81@gmail.com

**Червяков Николай Александрович** – аспирант, философский факультет. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4; старший научный сотрудник. ГБУК г. Москвы "Дом Лосева". Российская Федерация, 119002, Москва, ул. Арбат, д. 33; e-mail: kola.csk2@mail.ru

**Шиндяпин Антон Владимирович** – магистрант философского факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4; e-mail: shindiapin.anton@yandex.ru

**Шпаковский Михаил Викторович** – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: shpakomih@mail.ru

Предлагаемый материал представляет собой заочную дискуссию о проблемах преподавания истории русской философии в высшей школе. Авторам было предложено ответить на шесть вопросов, отражающих, по мнению редакции, основные проблемные узлы и конфликтные темы вокруг преподавания данной учебной и научной дисциплины:

1. Менялся ли интерес студентов к истории русской философии в последние годы (десятилетия) и, если да, какова динамика и причины этих изменений?

2. Русский философский «канон» (по крайней мере, в широком общественном сознании) выстроен прежде всего вокруг истории общественной мысли с якобы ключевыми тематическими узлами в виде проблемы цивилизационного выбора, русской идеи и т.д., а также софиологии, соборности и ряда иных религиозно-философских концептов; считаете ли Вы необходимым трансформацию/пересмотр «канона» и, если да, как именно он может быть пересмотрен?

3. В историографии русской философии первой половины XX в. были сформулированы специфические характеристики русской философской мысли, плотно укоренившиеся в итоге как в общественном сознании, так и в преподавательской практике – литературоцентричность русской философии, её панморализм, тяготение к историософии, антропоцентризм, главенство религиозной философии и т.д. Не является ли такая «мифология» препятствием для адекватного и актуального восприятия русской философии? Нет ли проблемы в том, что язык современной истории русской философии остаётся во многом языком самоописания русской философии второй половины XIX – первой половины XX в.?

4. Нужно ли актуализировать русское философское наследие, рассматривать историю мысли в связи с современностью, «переводить» философов прошлых веков на язык современной философии? Каковы могли бы быть пути этой актуализации?

5. Видите ли Вы недостаточность системной подготовки историков русской философии в высшей школе – отсутствие специальных курсов (источниковедение, архивоведение, текстология, древние языки, научное комментирование и др.)? Какие ещё изъяны в системе философского образования кажутся Вам наиболее существенными в контексте поставленной проблемы?

6. Какие ещё проблемы и трудности в преподавательской и исследовательской практике, связанной с историей русской философии, кажутся Вам наиболее значительными?

Ответы на эти вопросы могут прояснить и наметить пути развития как преподавания истории русской философии, так и в целом отечественного историко-философского сообщества. К дискуссии присоединились не только ведущие специалисты по истории русской философии (МГУ, СПбГУ, БФУ, ПСТГУ, НИУ ВШЭ и др.), но и молодые преподаватели и исследователи, а также студенты философского факультета МГУ – таким образом, читателю предлагается мнение обеих сторон образовательного процесса и разных поколений.

**Ключевые слова:** история русской философии, историография русской мысли, проблемы преподавания, университетская философия, философия в ВУЗах.

**Для цитирования:** Антонов К.М., Ванчугов В.В., Герасимов Н.И., Забелин К.В., Малинов А.В., Маслин М.А., Порус В.Н., Сидорин В.В., Тесля А.А., Червяков Н.А., Шиндяпин А.В., Шпаковский М.В. Дискуссия «Проблемы преподавания истории русской философии в высшей школе» // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 2. С. 29–73.

### **1. Менялся ли интерес студентов к истории русской философии в последние годы (десятилетия) и, если да, какова динамика и причины этих изменений?**

**В.Н. Порус:** Одни студенты обучаются по философским программам, для других философия – один из общеобразовательных предметов. Среди первых можно различить две неравные группы: к первой отнесём тех, для кого история русской философии<sup>1</sup> предстаёт необязательной добавкой к истории зарубежной, прежде всего западноевропейской, философии. Необязательной – потому, что она слышится как эхо интеллектуальных сигналов из-за рубежа, в котором сами эти сигналы часто искажаются до неузнаваемости. Такое восприятие в значительной мере сформировано традицией преподавания, испытывавшей давление идеологии в разных её модулях и окрасках. Вторая группа проявляет особый интерес к отечественной философии. Эта группа слегка растёт, а причина роста, скорее всего, в том, что он подогревается желанием найти в её истории ответы на мучительные вопросы, остающиеся актуальными по сей день. Сохранится ли этот рост, покажет будущее.

Что до студентов-нефилософов, то здесь картина пёстрая. Общий фон – пренебрежительное отношение большинства к философии как таковой, которое отчасти смягчается юношеской любознательностью. В общеобразовательных курсах отечественной философии уделяется мало внимания, что неизбежно из-за сжатости курсов, которые тщетно пытаются уместить богатство содержания в лапидарную форму изложения. Тем не менее встречаются всплески интереса к отечественной философии, возможно, стимулированные харизматическими преподавателями или иными локально-значимыми обстоятельствами.

**К.М. Антонов:** По моему ощущению – после подъёма интереса, который был в 1990-е и на волне которого в ИРФ пришли многие современные исследователи, в дальнейшем мы были свидетелями спада этого интереса, который был связан во многом с формированием некоторого набора штампов (как раз из формулировки следующего вопроса), в результате которого возникла некоторая ситуация псевдопонятности. Русская философия в глазах значительной части публики отождествилась, как выразилась одна моя коллега, с «бородой и духовностью». И это вызвало отток студентов, падение их интереса. Аналогичное падение интереса произошло в церковных вузах, где русская религиозная мысль также рассматривалась в рамках фиксированного набора штампов, стандартно подозревалась в «отступлении от православия», «западных влияниях», «ереси», «модернизме». Однако в последние годы мы снова становимся свидетелями некоторого подъёма. К сожалению, не все составляющие этого подъёма внушают оптимизм. Значительную роль играет здесь внешняя по отношению к философии политическая повестка, связанная с консервативно-патриотическим трендом, который надеется в русской философии найти основания для своих амбиций. Гораздо более позитивным явлением мне представляется подъём интереса к русской мысли, связанный с влиянием философско-теологической проблематики и современными поисками в этой области. Очень важным и значимым представляется приход в нашу сферу исследований нового поколения,

---

<sup>1</sup> Далее – ИРФ.

молодых учёных, которые приносят новую повестку, смело сопоставляют русскую мысль с западной, используют новые оригинальные подходы, разрушают стереотипы.

**М.А. Маслин:** В действительности речь не об изменении субъективных интересов изучающих русскую философию студентов (в терминах «нравятся» или «не нравятся» те или персоналии, разделы курса и т.д. и т.п., или: по какой причине то, что ранее «было неинтересным» стало теперь нравиться и наоборот). Следует говорить о существенных изменениях как такового всего предметного содержания курса ИРФ в постсоветский период. Изменения определены фундаментальными социальными и мировоззренческими сдвигами, кардинально изменившими национальное сознание, «верхи» и «низы» русской культуры. Содержание курса ИРФ претерпело радикальные изменения, особенно очевидные в сравнении с иными университетскими курсами и дисциплинами, которые в своём содержании также не могли не изменяться (хотя и не столь радикально!) под влиянием реформ 1990-х, продолжающихся и поныне. Возьмём в качестве доминанты недавние изменения в тексте Конституции Российской Федерации, которые не могут не влиять на концептуальную и стилистическую тональность университетского курса ИРФ. Добавки к тексту Конституции 1993 г. фиксируют тезис о том, что Российская Федерация является правопреемницей всей тысячелетней истории российского государства и также ссылку на русский язык как на язык государствообразующего народа. Это принципиально важное дополнение придаёт курсу ИРФ новое смысловое значение. Прежде всего в качестве выражения закреплённого в тексте Конституции понимания единства нашего отечества, являющегося продуктом тысячелетней истории, культуры, менталитета и основных черт психологии государствообразующего русского народа. Русская философия, если использовать язык Основного закона Российской Федерации, продолжает и наследует не только советский период, но и всю историю отечества. Правда, нужно пояснить, что по отношению к советскому периоду своего существования русская философия находится в состоянии не только положительной, но и отрицательной преемственности, так как ряд трактовок русской мысли, выработанных в советский период, требуют сегодня пересмотра. Иные философские курсы и дисциплины претерпели, в сущности, не столь драматические изменения. Курсы истмата и диамата потеряли значение «духовных скреп» ещё в период «перестройки», когда были утрачены штампы и стереотипные конструкции «марксистско-ленинской философии» и «научного коммунизма» вроде «основного вопроса философии», «партийности философии», «пролетарского интернационализма» и т.д. и т.п. Курсы истмата стали именоваться курсами «социальной философии», а курсы диамата – курсами «онтологии и теории познания». Не случайно, что для «оживления» новых редакций университетских философских курсов стали часто использоваться подходы и концепции русских философов – в курсах социальной философии «Духовные основы общества» С.Л. Франка, а в курсах по онтологии и гносеологии, культурологии и другим философским дисциплинам – построения В.И. Вернадского, Н.О. Лосского, М.М. Бахтина, Н.А. Бердяева и др. Это указывает на то обстоятельство, что именно ИРФ, а не социальная философия или теория познания сыграла ведущую роль в переориентации смысла и содержания отечественного философского образования в постсоветский период.

**А.А. Тесля:** На этот вопрос легко ответить в общем плане – разумеется, меняется. Как менялось общество, интеллектуальные интересы и устремления. Достаточно сравнить 1990-е гг. и последние несколько лет хотя бы по книгоизданию, по набору упоминаемых авторов – и увидеть, сколь велика разница (хотя прежде всего она будет заключаться в общем стремительном спаде интереса к философии вообще, где преимущественно востребованными остаются те авторы, которых можно без особых затруднений включить в психологическую/психотерапевтическую линию заботы о себе).

Я бы сказал, что тенденция последних двух десятилетий, если говорить именно о студенческих ожиданиях и представлениях (а не о научных исследованиях, где тенденция, по крайней мере до недавнего времени, была прямо противоположная) – «провинциализация» русской философии. Уточняя, что речь идёт именно о студентах-философах, отмечу – что если на рубеже 1990–2000-х гг. русскую философию воспринимали как источник каких-то важных, интересных и неожиданных подходов, «творческий ресурс» именно с философской точки зрения, то сейчас такое представление встречается намного реже.

То есть расхожая базовая установка – что это нечто глубоко неактуальное, про «духовность» в смысле избытка слов с большой буквы, которые мало что задевают, и про связь с «великой русской литературой» опять же в массовом изводе, с портретами русских классиков, которых в лучшем случае остается почитать, но не читать. Там, где нет интеллектуального вызова, а рассуждение подменено проповедью.

Вместе с тем есть и ещё одна значимая перемена – уже более краткосрочная и в чём-то положительная. За последние десять – пятнадцать лет ИРФ стали намного реже воспринимать как некий преимущественный источник «познания России», «знания о России». И этот процесс шёл синхронно с переменой такого же отношения и к истории русской литературы. То есть возникало и утверждалось восприятие – что это специфическая реальность, своеобразная интеллектуальная и духовная сфера, которая если и «отражает» реальность-как-таковую (и при этом национальную), то в сильно видоизменённом виде, не является «зеркалом».

При этом в последнее время наблюдается и другое – как раз уже запрос в аудитории, студенческий, идущий от описанных выше представлений, но с иной интенцией: запрос на то, а есть ли в русской философии нечто другое? Соответствует ли это расхожее представление существу дела – и, может быть, есть другие имена, другие направления, которые скажут не то, чего ждёшь. И верно ли представление о знакомых (во многом со слуха) ключевых фигурах – ведь то, что известно, не вызывает особенного интереса, но отсюда и вопрос: «А верно ли оно? ведь эти имена и эти тексты читают вновь и вновь – и, значит, в них есть что-то, не расслышанное с первого хода, то, что расхожий пересказ скрадывает».

**В.В. Ванчугов:** Как историк философии, – привыкший, среди прочего, работать с большими периодами времени, позволяющими выявлять закономерности, перемены в умонастроении, – сразу хотел бы обозначить, зафиксировать, напомнить: интерес студентов меняется во все времена: к наукам, отдельным её дисциплинам, специализации, формам подачи материала. Так что всегда, рано или поздно, возрастание интереса сменяется угасанием. В данный момент времени можно отметить угасание интереса в целом к историко-философскому знанию. Но не стоит паниковать и рассматривать признаки крушения культуры и гибели цивилизации. Нечто подобное уже было, в частности, в период моды на «позитивное знание», культура естествознания, когда студенты – и не только они – потеряли интерес к истории философии и как к процессу, и как типу знания, смотря на их представителей, как небожители на каких-нибудь кротов.

Теперь о нашем времени, не теряя из виду исторический горизонт, используя оптику больших форматов, работая с частностями в контексте. Прежде всего, следует уточнить – каких студентов и за какой период? Начиная с «Русской Весны»; с «нулевых», с «перестройки»? Или с применения в российском научно-образовательном пространстве «Болонской системы»?

Политические или идеологические основания при обработке материала дают нам различные временные интервалы, акценты, особенности восприятия материала, его фильтрации и прочее. Далее, если принимать во внимание местонахождение, так сказать, студентов в университетском пространстве, то о каких студентах мы будем рассуждать – философских факультетов и отделений или нефилософских?

У меня не такой большой охват аудитории из непрофильных факультетов (физико-математические, психологические, социологические, филологические), но мне кажется, что студенты нефилософских образовательных структур в массе своей демонстрируют определённое и устойчивое во времени внимание к философии настоящего и прошлого, независимо от внешних факторов. Они в целом интересуются философией как некой ментальной диковинкой, странной, но и не бесполезной, частью которой является и русская философия. Им что Хайдеггер, что Хомяков, что Спиноза или Соловьёв, Фома Аквинский или Флоренский – всё это «феномены», явления, – жизнью и творчеством которых проявляется нечто необычное и интересное. Будучи гуманитариями или естественниками, эти студенты в меру любопытны и в ситуации «внешней необходимости» пройти при обучении хотя бы семестровый курс для «зачёта», они всё же слушают, читают, конспектируют, проявляют заинтересованность, что видно не только по их ответам, но и встречным вопросам.

А вот на философских специальностях более заметны периоды, циклы роста и спада. Здесь студенты в значительной мере подвержены тому эмоциональному «фону», контексту, умонастроению, которое создаёт профессорско-преподавательский состав. А преподаватели, как мне хорошо видно как из настоящего, так и из истории философии, зависимы от многих факторов, в том числе и от моды, часто демонстрируя признаки «одержимости». Внешне они могут быть «не от мира сего» в бытовом отношении, включая облачения, но ментально – впадать в зависимость от «новейших тенденций» в философии, соответствовать моде, «последнему слову».

Также следует учитывать, что университетская философская «корпорация» существует в специфическом, фрагментированном пространстве: дисциплинарное разделение, кафедральное мироустройство. В каждой «ячейке» создается свой универсум, космос, своё толкование истинной философии, по отношению к которой все прочие «отделения» и версии – периферийны, маргинальны. Так что преподаватели часто не только подвержены моде, но они ещё и самодовольны, спесивы, – имею в виду не их моральные качества, а ментальные, профессиональные, – такие вот пёстро выряженные и активные «*mania grandiosa*». Для многих кафедр университетов (а я бывал во многих местах России, ближнего и дальнего зарубежья) свойственно снисходительное отношение к историко-философским техникам и практикам, специализациям. Хотя, как я вижу, многие из них «тайком» всё же используют наш – историко-философский – материал, «паразитируют». При этом заметно особо снисходительное отношение с их стороны к отечественному философскому наследию. Наверное, потому, что им кажется, что в нём такие же пёстро ряженные *mania grandiosa*, как они сами. Но это всё от плохого знания интеллектуальной истории.

Впрочем, заметно пренебрежение не только к отечественному философскому наследию, но и в целом к истории. Наши философы, в массе своей, плохо знают историю России, и лучше – прошлое и настоящее «западного мира», уподобляясь персонажу фонвизинского «Бригадира», сын которого только лишь «телом родился в России», но «духом принадлежит короне французской». В этом они мало чем отличаются от интеллектуалов восемнадцатого века, с их пренебрежением своего и обожанием иноземного; или века девятнадцатого, с его многочисленными «мадам Кукшинными» из романа Тургенева «Отцы и дети», – готовыми бежать, задрвав подол и теряя нижнюю юбку, в любую сторону, где только прозвучит «новейшее слово науки», «свежайшее мнение европейского мира». И это «слово» доносится, – до ищущей высшего смысла публики, – как правило, с одной стороны – «западной». В то время как «слова» давно звучат повсюду... Но прочитать «Данилевского» – «фи»; «руки не доходят»; ноги несут на семинар «постметафизика BLM», «Освальда

Шпенглера» – «вау!», непременно читать, там так много «вкусных мыслей», пальчики оближешь...

Впрочем, наблюдая подобное поведение вчера и сегодня, я всё же понимаю – влечение к новому – естественное и нормальное свойство. Только вот видеть в новом окончательное явление истины – наивность. А вот долго длящаяся наивность – признак не совсем правильно настроенного когнитивного процесса, деструкции сознания.

Перемены цивилизационного ландшафта с течением времени дают новые темы, имена, проблемы. Иногда возникают ситуации обновления, вернее, условной новизны. Подобное случилось в «перестройку», в ситуации, как принято тогда было говорить, «возвращения забытых имён»: вместо привычного в советское время канона появились запретные прежде темы, имена, тексты. Для большинства открылся совершенно новый мир, так что «горящие глаза и широко раскрытый рот» хорошо визуализируют ту метаморфозу общественного сознания. На фоне опостылевшего советского и материалистического, наподобие фата-морганы, проявлялось имперское, идеалистическое. Новое для той поры, особенно для студенчества.

А в списках рекомендованной литературы ещё была «История философии народов СССР» – идеологический конструкт, вымышленная для некоторых «народов» советского союза, философия; идеологически мотивированный, плохо оформленный вымысел. Он не мог вызвать интереса со стороны студентов, да и любой интересующейся идейным миром публики. Доминирование «материалистической» философии закончилось. Случилось это буднично, серо. Зато интерес к прежде запретной – идеалистической – философии можно сопоставить с вхождением в плотные слои атмосферы «тунгусского метеорита».

Начинается радостное освоение нового материала. Затем – пресыщение. Усилиями её же апологетов и идеалистическая, религиозная философия становится такой же догматичной, как и материалистическая. Вместо материалистической и атеистической насаждается идеалистическая, религиозная; «хорошее» для советской власти заменило «хорошее» антисоветской. Но нет развития, как кажется внешним наблюдателям, среди которых и студенты. Советская философия – ограничена, досоветская и антисоветская прелестна, но уже архаична, не такая яркая. Да и мир поменялся, в том числе и сквозь призму «болонского процесса»: академическая мобильность, в основе которой перемещение к новым центрам силы, местам комфорта. На этом фоне русская философия в её прошлом интересна, но она уже не актуальна, её эмпирика и методы не универсальны, голоса уже не созвучны ныне живущим. А вот западная...

Запад снова стал нормативным. Поворот во всём на Запад как ближний (Европа), так и дальний (Штаты). Не «окно», а все пути отныне – на Запад. И один из путей – образование. Через образование – на Запад. Посредством Болонской системы. Быть как можно ближе к Западу во всём, в том числе и через философию. Учись, студент, у западных философов как прошлого, так и настоящего! Бывшие советские преподаватели философии переформатировались в антисоветских философов, но вскоре поклонники Бердяеву перенаправили на условного, собирательного, «Бенджамина Флокса». Не только массовое сознание зависит от идеологического фона, рекламы, но и условно элитарное.

В итоге, применительно к русской философии, если использовать гесиодовскую модель, можно отметить: бум в девяностые – «золотой век»; нулевые – «серебряный»; к десятому – «бронзовый», сейчас «железный». Массовый интерес, затем привыкли, угасание интереса, заскучали, зазевали. Сейчас интерес минимален. У массы. Избранное интеллектуальное меньшинство всё также интересуется. Но в любой момент всё может измениться, как уже бывало. Что для этого необходимо? Во-первых, изменение отношения к прошлому; во-вторых, изменения в самом сообществе историков русской философии.

**А.В. Малинов:** Вероятно, если бы проводились определённые замеры отношения студентов к истории русской философии, например, опросы, то можно было бы сравнить их результаты за разные годы и сделать некоторые выводы. К сожалению, в моей практике таких опросов не было, поэтому могу опереться на свой довольно ограниченный опыт преподавания истории русской философии в Санкт-Петербургском государственном университете и некоторых других ВУЗах города и высказать субъективное мнение. Мне давно не приходилось читать курс «История русской философии» студентам-философам. Раньше я читал такой курс философам, которые обучались на вечернем отделении. По признанию всех преподавателей, которые вели занятия на вечернем отделении, уровень студентов-вечерников был значительно выше тех, кто обучался на дневном отделении. Больше половины студентов-вечерников уже имели высшее образование, причём, как правило, в областях совсем не близких философии и сознательно выбрали философский факультет. Мотивация, уровень подготовки, объём знаний и жизненного опыта таких студентов заметно отличался от студентов дневного отделения, причём в лучшую сторону. Закрытие вечернего отделения на философском факультете было явной ошибкой. По решению администрации философского факультета студентам-вечерникам было запрещено специализироваться по кафедре истории русской философии, хотя желающих было достаточно, т.е. студенты не могли выбрать в качестве курсовой или дипломной работы тему по истории русской философии, поэтому трудно судить об их предпочтениях. На других, не философских, специальностях, где я веду занятия (культурологи, религиоведы, прикладные этики, историки), студенты, как правило, положительно реагируют на занятия по истории русской философии. Приведу пример с историками. На историческом факультете (теперь институте истории) курс истории русской философии долгое время был элективным, т.е. помимо русской философии им предлагалось ещё три или четыре курса, в том числе философских, например, по истории западной философии. Примерно две трети студентов при этом стабильно выбирали ИРФ. Так продолжалось на протяжении нескольких лет, пока курс не сделали обязательным.

Отчасти о предпочтениях, но не интересах, студентов в области русской философии даёт представление итоговый зачёт по семестровому курсу ИРФ у студентов-историков. В течение нескольких лет для того, чтобы не затягивать проведение зачёта, я просил студентов самостоятельно заранее выбрать один из двух десятков вопросов и рассказать его на зачёте. Специально я не фиксировал вопросы и не вёл статистический учёт, но, действительно, иногда было заметно, что какой-то вопрос студенты выбирали чаще других. Например, в один год это был Ю. Крижанич, в другой – А.И. Герцен. Какие-то вопросы, напротив, выбирали крайне редко. Порой, когда предпочтения особенно бросались в глаза, я спрашивал студентов о причинах выбора, но, как правило, внятного ответа не получал. Могу лишь предположить по косвенным свидетельствам, что студенты выбирали вопросы, которые совпадали с вопросами по другому предмету. Однако не каждый год можно было выявить предпочтения. В последние годы такую практику приёма зачёта пришлось прекратить, потому что сократили время на сам зачёт (на поток студентов около 120 человек стали отводить одну пару), по истечении которого мы со студентами оказывались без аудитории. Ещё один пример даёт небольшой (всего от двенадцати до двадцати часов) факультатив «Основы русской философии» у студентов-психологов первого курса, который я веду в одном городском институте. До этого года кроме аудиторных занятий была предусмотрена и самостоятельная работа, в качестве которой я просил студентов сделать конспект одной из глав (на выбор) книги В.В. Зеньковского «История русской философии», чтобы не читать однотипные, скачанные из Интернета работы и при этом сохранять надежду на то, что хотя бы часть студентов на самом деле прочитала главу из книги. Опять же никакой статистики я

не вёл, но у меня сложилось впечатление, что чаще других студенты выбирали главы «До эпохи Петра Великого», а также главы о А.И. Герцене и Н.Ф. Фёдорове. При этом из-за краткости курса на лекциях я не рассказывал ни о А.И. Герцене, ни о Н.Ф. Фёдорове. Причину таких предпочтений объяснить не могу, хотя, возможно, она состоит в объёме глав или имеет какое-то другое прагматическое объяснение. Однако оба примера имеют отношение к студентам, которые не изучают специально философию, для которых ИРФ – предмет факультативный или элективный.

Конечно, предпочтения студентов мало отличаются от настроений в обществе. Когда в конце 1980-х – первой половине 1990-х гг. в российском обществе был заметен явный всплеск интереса к русской философии, то и студенты философского факультета нередко выбирали специализацию по ИРФ. Справедливости ради надо заметить, что на философском факультете СПбГУ в эти годы наиболее востребованной среди студентов всё же была кафедра логики. Если сравнивать предпочтения студентов-философов, то ИРФ заметно уступает истории античной философии или философии Нового времени. Отчасти это объясняется тем, что студенты, как правило, выбирают в качестве специализации тот предмет, который изучают в данный момент. На первом курсе – это история античной философии. Занятия по ИРФ начинаются только на третьем курсе, когда их интересы уже во многом сформировались, установились отношения с научным руководителем и т.д. При этом следует различать интерес к русской философии и к курсу по ИРФ. В последнем случае решающее значение имеет фигура преподавателя, т.е. студенты в первую очередь отдают предпочтение интересному лектору, а не предмету. Верно и обратное: даже при востребованности русской философии и интересе к ней, некомпетентный преподаватель способен оттолкнуть студентов от занятий по русской философии. В отличие от студентов-вечерников, нынешние студенты дневного отделения, как правило, начинают знакомиться с русской философией только поступив на философский факультет, не имея особых предпочтений. Главная роль в формировании их интересов принадлежит преподавателям, которые ведут занятия. У меня создалось впечатление, что по большей части, если студенты и выбирают ИРФ, то только в том случае, если их заинтересовал преподаватель. Иногда при выборе имеет значение, так сказать, культурная традиция, вызывающая определённые ассоциации. Например, если студент хочет изучать творчество Ф.М. Достоевского (при этом чаще всего имея слабые представления о других русских мыслителях), то он выберет специализацию по ИРФ. В прежние годы студентам-философам на последнем году обучения предлагался ряд элективных курсов, в числе которых было несколько по русской философии. По тому, сколько студентов записывались на курсы по русской философии и на какие именно, можно было отчасти судить об их предпочтениях, но уже несколько лет курсы по русской философии исключены из перечня элективных предметов.

**Н.И. Герасимов:** Мой личный опыт обучения на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова подсказывает, что интерес студентов к ИРФ в общем и целом всегда был стабильно ниже (могу с уверенностью говорить про начало 2000-х гг. и далее), чем, например, интерес к истории зарубежной философии. Это определялось разными причинами: содержанием курса, интеллектуальной повесткой эпохи, а также актуальностью предлагаемых к обсуждению проблем. Весь курс был построен преимущественно вокруг религиозной философии, и вся история производимого в России философского знания в итоге сводилась к истории сообщества религиозных мыслителей. ИРФ не была вписана в актуальный социокультурный контекст – в этом я вижу главную проблему, почему студенты не так уж охотно проявляли интерес к богословию о. П. Флоренского или к интуитивизму Н.О. Лосского. По сути, отечественная интеллектуальная традиция вызывала у студентов ощущение, что русские философы всегда были «на задворках» мировой философии.

Усугубляло положение и то, как анализировались тексты на семинарских занятиях. Мне очень повезло, что моим семинаристом была С.В. Шлейтере, которая весьма иронично относилась к теме «инаковости» русской философии, но так везло не всем. Когда я поступал на кафедру ИРФ, многие мои однокурсники, выбравшие другие направления и другие специальности, пожимали плечами. Зачем нужен Н.А. Бердяев, если есть А. Камю? Что интересного в «Оправдании добра» Вл.С. Соловьёва, если есть Ф. Ницше? Впрочем, когда я уже преподавал на факультете и вёл курс по истории русской эмиграции (2022/2023 уч.г.), у меня были студенты, которые решили взять мой курс в качестве факультатива. У них интерес к русской философии был особым – они чувствовали, что отечественная интеллектуальная традиция связана с политическими процессами, проблемами в обществе, проблемами культуры и т.д.

**В.В. Сидорин:** У меня не такой долгий опыт преподавания ИРФ, чтобы делать обоснованные выводы о динамике интереса студенческой аудитории к этой учебной и научной дисциплине. При этом должен оговориться, что мой опыт сводится к преподаванию «философской» студенческой аудитории – я никогда не преподавал студентам нефилософских специальностей. Есть впечатление тем не менее, что этот интерес меньше, чем был, скажем, в 1990-е гг., но в этом снижении нет ничего специфически студенческого – скорее оно характерно для российского философского сообщества в целом. После довольно стремительной пресловутой «эпохи возвращения имён» интерес к ИРФ к началу XXI в. остался в профессиональном сообществе преимущественно лишь у тех, кто так или иначе связал с ней свою академическую траекторию. Мне кажется, что к этой ситуации привела целая совокупность причин. Прежде всего, своего рода не осознаваемая установка, надежда на механическое воспроизводство, которая быстро исчерпала свой потенциал после того, как был обнаружен разрыв между отечественным философским наследием и методологическим и концептуальным пространством современной философской мысли. Значительная часть профессиональной корпорации и занялась освоением последней, что привело в свою очередь к своеобразному «корпоративному разрыву» – между группами, занимающимися проблематикой, претендующей на актуальность, и сообществами, исследующими отечественное философское наследие. За последние десятилетия этот «корпоративный разрыв» определённым образом институционализировался и теперь демонстрирует способность к самовоспроизводству. Можно, думаю, выделить и другие причины: снижение напряжения соответствующей историко-философской работы, целый ряд неблагоприятных социальных факторов – снижение общественного запроса, давление идеологических оценок разного характера, тенденция ко всё большей научной специализации. Играет свою роль и то обстоятельство, что русская философская мысль – так исторически сложилось – всегда много внимания уделяла вопросам о месте России в истории, смысле последней и т.д., в силу чего она характеризуется довольно ощутимым политическим напряжением. А это в свою очередь приводит к тому, что оценка ИРФ зачастую напрямую коррелирует в современном российском философском сообществе с политической позицией самого исследователя, — многие понятия и даже имена, кажется, превратились в своего рода пароли для опознавания «своих» и «чужих». Эта политизация очень мешает нормальному развитию дисциплины.

Тем не менее запрос среди студенчества есть и он достаточно очевиден. Правда, следует оговориться, что мотивация определённой части студенчества, демонстрирующей интерес к ИРФ – и, надо признать, это немалая часть, – лежит в плоскости иллюзорной доступности отечественного историко-философского материала. Таким студентам, очевидно, кажется, что это путь наименьшего сопротивления. Что касается студенчества с более тонкой, собственно исследовательской, а не учебной мотивацией, то лично меня не покидает устойчивое впечатление об их глубокой

неудовлетворённости состоянием дел в этой области. И это отталкивает существенную часть студентов. Мне кажется, что ситуация такова, что сообщество историков русской философии по большому счёту не формирует и, соответственно, не закрепляет исследовательского интереса к своей дисциплине — по итогам университетских штудий он, как правило, остаётся лишь у тех, кто изначально пришёл с ним на студенческую скамью.

**К.В. Забелин:** По моим наблюдениям, интерес к ИРФ в студенческом сообществе подстёгивается главным образом экзистенциально-мировоззренческим фактором. Студенты редко занимаются русской философией ради некой чистой философской науки. Скорее, к ней обращаются, чтобы разрешить экзистенциальные и религиозно-философские проблемы, прямо или косвенно связанные с ощущением общей несправедливости реальности. В этом есть что-то карамазовское. Традиция русской мысли, ориентированная на экзистенциальные и социально-политические проблемы (вспомним бестселлер своего времени «Вехи»), пользуется стабильным спросом среди студентов с подобными глубинными запросами. Однако их процент от общего числа невелик. К тому же часть из них обращается к западной традиции философского самопознания. В самом деле, на рынке экзистенциальной философской литературы широко представлены и тексты других философских традиций, не столь открыто теоцентричных. И это тоже фактор. Студентов нередко отталкивает религиозный окрас русской мысли: по моему опыту, в большинстве своём молодые люди приходят на факультет носителями умеренно светского или атеистического мировоззрения. Кроме того, играет свою роль и политический фактор: студенчество в критической своей массе обретается в рамках либерально-западнического тренда, который нередко представляет русскую философию в качестве чего-то безнадёжно ретроградного. Из этой же перспективы русскую философию пытаются дезавуировать именно в качестве философии, предлагая знакомиться с ней в лучшем случае как со специфической «фриковатой» литературой. «Расштамповать» изучение русской философии, пробить идеологическую пробку, показав действительную плюралистичность и концептуальное многообразие этой сферы, — задача, решение которой позволит наладить коммуникацию со студенческим сообществом.

**А.В. Шиндяпин:** Поскольку я не знаком со специальными исследованиями этой динамики (хотя подобного рода мониторинг, по всей видимости, был бы полезен для корректирования преподавания ИРФ), постольку мой ответ будет опираться на мой опыт обучения на философском факультете МГУ и на известные мне свидетельства некоторых преподавателей с факультета и студентов старших и младших курсов. Для начала я предлагаю уточнить, о каком именно студенческом интересе к ИРФ мы можем говорить. Если речь идёт об интересе к выбору соответствующей специализации, то, кажется, этот интерес в последние годы стабильно невысокий (в среднем 1–2 студента со всего курса). Если мы говорим об интересе к курсам по ИРФ, то, как и в случае со многими другими курсами, здесь многое зависит от конкретных групп студентов и преподавателей, вступающих во взаимодействие, но в целом этот интерес средний (т.е. студенты в большинстве своём подходят к изучению этих курсов без особого трепета, но и без принижения их значимости). Наконец, если речь идёт об интересе студентов, собирающихся использовать наследие русской философии в своих критических исследованиях и в своём движении в сторону индивидуального философского прогресса (как бы они себе его не представляли), то, к сожалению, курсы по ИРФ мало способствуют процветанию этого интереса. Каждый из обозначенных интересов, насколько я понимаю, не сильно менялся в последние годы. Возможно, одна из существенных причин отсутствия более благоприятной динамики студенческих интересов заключается в том, что русская философия мало задействована в других курсах в качестве предмета для актуальных дискуссий и интенсивных раздумий, а не в качестве любопытной исторической

справки, и не преподносится студентам как что-то важное для идентичности современного российского философа. Это, в частности, приводит к тому, что студенты не чувствуют, что им необходимо хорошо разбираться в русской философии, чтобы находиться в эпицентре современных дискуссий и претендовать благодаря этому на статус первоклассных философов (хотя именно это могло бы довольно сильно стимулировать их интерес к ИРФ).

**Н.А. Червяков:** Не так давно покинув студенческую скамью, я могу судить лишь о небольшом временном периоде, охватывающем как максимум одно десятилетие – с середины 2010-х гг. до нынешнего момента. Если окидывать мысленным взором начало и конец этого периода, то можно заметить незначительное увеличение интереса студентов к ИРФ. Однако дело не в университетской дисциплине под соответствующим названием, преподавание которой почти никак не меняется (что не красит эту дисциплину, о чём – ниже), а в том, что составляет её предмет – сама русская философия. Интерес студентов, как представляется, можно объяснить двумя причинами. Во-первых, необходимость «вписываться» в современный интеллектуальный контекст России (как философский, так и в целом культурный) и понимать (с целью преклонения или разоблачения – не так важно) ходы, отсылки, концепты, методы мышления, используемые современными русскими философами. Во-вторых, горизонтальный и сетевой характер взаимодействий современного студента, что для строгого взора академии почти всегда является недоступным, скрытым и неконтролируемым. Падение или рост интереса к дисциплине – совершенно нормальное явление для науки, но когда вместо учебной дисциплины подаётся рагу из идеологии, «духовности» и неквалифицированного пересказа – у студентов появляется закономерное желание заняться более уважаемыми темами. Интерес к предмету и имидж дисциплины/науки – разные вещи.

**2. Русский философский «канон» (по крайней мере, в широком общественном сознании) выстроен прежде всего вокруг истории общественной мысли с якобы ключевыми тематическими узлами в виде проблемы цивилизационного выбора, русской идеи и т.д., а также софиологии, соборности и ряда иных религиозно-философских концептов; считаете ли Вы необходимым трансформацию/пересмотр «канона» и, если да, как именно он может быть пересмотрен?**

**В.Н. Порус:** Акценты на упомянутых тематических узлах были некогда поставлены и стоят до сих пор не случайно. Они подчёркивали напряжённость идейной борьбы, в русло которой втягивалась философия, причём тянули её с разных сторон и с разными целями. Например, концентрация интеллектуальных усилий вокруг «русской идеи» в своё время была реакцией на социально-культурный кризис Европы, понятый многими интеллектуалами (конечно, не только российскими) как «закат» или «агония». «Русская идея» была принята некоторыми мыслителями за альтернативу цивилизационного и духовного развития, способную стать преградой кризису, «спасти» цивилизацию от распада и обозначить желаемую историческую перспективу. Именно против этой «альтернативности» выступали и критики «русской идеи», хотя бы они и принадлежали различным и даже враждебным философским направлениям.

Почти то же самое можно сказать о других философских концептах, «расшировка» которых и сегодня занимает едва ли не главное содержание курсов по ИРФ. Здесь, действительно, сделалась некая канонизация, что когда-то было данью времени, но сегодня уже стало тормозом нормального развития в сфере исследований и образования. Впрочем, такова неизбежная судьба всех канонов. Установится ли какой-то новый канон, покажет будущее, но, думаю, сейчас «дух времени» противится канонизации. Перестановки акцентов, конечно, возможны, и это зависит от общего направления развития философского и гуманитарного знания.

Например, проблема общественного идеала, вокруг которой было столько споров в русской философской и общественно-политической мысли от середины XIX до середины XX вв., то обостряется, то перестаёт привлекать к себе внимание в зависимости от нарастания или затухания социально-культурных противоречий современности. Роль контекста при обсуждении этой проблемы особенно очевидна. При известных обстоятельствах интерес к этой проблеме может и вовсе исчезнуть, если в общественном сознании утвердятся недоверие к любым идеалам или культурным универсалиям, характерное для философии постмодернизма, влияние которой вряд ли существенно ослабеет в близком будущем. Правда, говорят, что её время в философии уже ушло, но, я думаю, что в нашей стране, где сама реальность будто изготвлена по лекалам постмодернизма, это не так.

Идеи русской «софиологии» в своё время не получили резонанса в общественном сознании, зато вызвали жёсткие споры в богословской и философско-религиозной среде. Тому были причины и, прежде всего, удалённость этой проблематики от насущных проблем, волновавших тогда общество. Возможно ли заинтересованное внимание к этим идеям со стороны студентов философских факультетов сегодня? Ответ может быть утвердительным, но следует помнить, что характер этого интереса был бы теперь иным, зависящим от общего настроения по отношению к богословской тематике, да и от меры религиозности студентов, которая сейчас трудно измерима, но, по-видимому, мала.

Преподавание философии, тем более ИРФ – живой процесс, остановка, «омертвление» которого приводит к его неизбежной девальвации. Как ему оставаться всегда живым – вопрос, который вряд ли можно решать «загодя». Всё, что нужно, это внимательно следить за изменениями социального и культурного контекста, а значит, и за колебаниями интереса со стороны студентов, и откликаться на них. При этом надо избегать конъюнктурных перекосов, «интересничанья», заигрывания с аудиторией – это всегда потом оборачивается разочарованиями и скепсисом.

**К.М. Антонов:** Несомненно, в этом смысле он наследует, с одной стороны, советской, а с другой – эмигрантской традиции. Но любая стереотипия в науке вредна. На данный момент мне представляется важным перенести внимание на собственно философскую составляющую русской мысли, в том числе и в её религиозном аспекте. Под философией я имею в виду систематическую рефлексию относительно предельных оснований и условий бытия, познания, деятельности, творчества человека.

Кажется важным обратить внимание на онтологию, гносеологию, этику, эстетику, логику русских авторов. Если говорить о религиозном измерении – то не о непонятной их «религиозности», а о выработанных ими философских теориях религии, их философской теологии и т.д. Если говорить о русской общественной мысли, то и здесь следует разграничивать безответственное утопическое прожектерство (как прогрессистское, так и консервативное), мессианский комплекс и связанные с ним мечты о будущем России и мира, и собственно философию права и политики.

Необходимо строго различать в их мысли риторическую и содержательную составляющую, искать в их мышлении аргументы, мысленные эксперименты, оригинальные интерпретации классических философских тем, топосов, ходов мысли, авторов, другие общие для всех традиций формы философской работы. Если окажется, что это собственно философское измерение русской мысли в чем-то проигрывает западным традициям – это следует честно признавать.

**М.А. Маслин:** Вопрос о «трансформации» или «пересмотре» того, что названо русским философским «канонном», как представляется, нацелен на то, чтобы зафиксировать имеющееся в историографии русской философии внимание вокруг определённых тем, концептов, течений, имён, периодов и т.п. Но это внимание вполне естественно и отражает конкретные научные интересы и конкретную научную тематику, оспорить актуальность которых никто не может и не должен.

На сегодня не существует никаких «канонизированных» чем-то научных правил или узаконенных кем-либо тем, как не существует какой-либо «нормативной» философской теории, как это было в прежние времена. Философия из безнациональной «марксистско-ленинской философской науки» стала стремиться быть тем, чем и должна быть философия в России, т.е. русской философией. Хотя это естественное стремление не отрицает возможности существования в России философий западного типа и разных типов духовного, в том числе философского самосознания народов России. Любая имеющая научное значение проблематика, относящаяся к области русской философии, актуальна, если только её раскрытие составляет новизну и отражает привлечение новых источников (прежде всего архивных и неизвестных ранее). Философия Достоевского актуальна и будет актуальна всегда, особенно если для её изучения будут привлекаться новые источники и новые подходы. Другая сторона вопроса заключается в том, что многообразие русской философии далеко не охватывается до конца наличным состоянием источниковедения и историографии. Материалы, хранящиеся в отечественных и зарубежных архивах, составляют значительную, ещё не изученную часть русской философской мысли. Надо заметить также, что значительная часть проблематики ИРФ сегодня требует «реанимации», поскольку изучение некоторых обширных массивов отечественной философии было прекращено и до настоящего времени так и не возобновлялось с должной интенсивностью. Это касается, прежде всего, самого длительного по времени существования идейного течения русской мысли – народничества, развивавшегося более 50 лет. Главный удар по его изучению был нанесён И.В. Сталиным после выхода в свет «Краткого курса истории ВКП (б)» в 1937 г., когда были запрещены выходившие в 1930-х гг. собрания сочинений П.Л. Лаврова, П.Н. Ткачёва, М.А. Бакунина. По-настоящему изучение народничества так и не было возобновлено и в постсоветскую эпоху. «Реанимации» подлежит также философское содержание трудов русских естествоиспытателей. Самое тяжёлое искажение облика русской философии в советское время было связано с созданием искусственной концепции «солидной материалистической традиции» в России. Её основу заложили публикации академика Б.М. Кедрова – члена партии с 15-летнего возраста, сына одного из основателей ВЧК М.С. Кедрова. В оценках Ломоносоведа Б.М. Кедрова «передовое естествознание» не должно было иметь ничего общего с религией, поэтому им был создан миф о материализме и атеизме М.В. Ломоносова. Тогда как В.И. Вернадский и С.И. Вавилов, напротив, утверждали о наличии в трудах Ломоносова того, что определённо можно назвать признанием «когнитивного содержания» религии. Это признание несколько не противоречило тому, что Ломоносов в своих трудах был ярким выразителем рационалистического пафоса, который был столь характерен для мировоззрения Нового времени, новоевропейской науки и философии. Ломоносова, так же как Лейбница и Декарта, интересовал «философский», а не «богословский» Бог, именно это соответствовало действительно «передовому естествознанию» его времени, а не выдуманный Кедровым атеизм. К сожалению, в настоящее время мировоззренческое содержание творчества выдающихся учёных-естествоиспытателей остаётся зачастую вне поля зрения историков русской мысли, что, конечно, существенно суживает многообразие русской философии. Недооценка философского наследия русских учёных, составляющего огромный массив русской мысли, имеет место на фоне усиленного внимания к трудам религиозных философов. Эту неизбежную в будущем смену приоритетов в сторону религиозной мысли успел предвидеть ещё В.В. Зеньковский, считавший, что чем резче происходят разрывы с прошлым, тем активнее будет в будущем восстановление утраченного. Ему же принадлежит известная работа, критикующая советские исследования, посвящённые «мнимому материализму» русской науки. Отчасти постсоветская недооценка мировоззренческого содержания трудов русских учёных объясняется также

тем, что их наследие воспринимается «по инерции» в отрицательно-ценностном смысле, в контексте догматизированной ленинской формулировки о «солидной материалистической традиции в России», или в качестве запоздалой реакции на гонения советского марксизма против генетики и кибернетики. Кстати сказать, в работе В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма» ничего не говорилось о принадлежности Ломоносова к этой традиции. Ленин в качестве русских материалистов назвал лишь двух мыслителей – Г.В. Плеханова и Н.Г. Чернышевского. Однако отнесение М.В. Ломоносова к материалистам было «домыслено», затем было многократно растиражировано и стало нормой советской историко-философской науки.

**А.А. Тесля:** Полагаю, что этот канон – а он действительно канон, в литературоведческом смысле – может быть радикально пересмотрен. Другое дело, что сводить к нему ИРФ – довольно странная перспектива, поскольку это ведь канон русской религиозной философии – а сводить к ней ИРФ ход возможный, но уже далеко не самоочевидный. И это, кстати, создаёт возможности – когда канон не оспаривается с точки зрения предложения ему «замены», а становится предметом осмысления. Он есть некая данность, он пересматривается, находится – как и всё живое – в некотором движении, но он – не случайность, которая может быть переменена неким волевым усилием. То есть можно либо пытаться прямо продолжить, воспроизвести – но это, вновь обращаясь к истории литературы, как попытка сейчас написать роман à la Лев Толстой. Допустим, это можно сделать – проблема лишь в том, что как раз потому, что это будет написано сейчас, оно будет иметь принципиально другой смысл, чем роман самого Толстого, – уже оттого, что контексты разные.

И здесь же, перешагивая отчасти к следующему вопросу, – можно увидеть и язык переописаний, ведь вроде бы речь идёт о «проблеме цивилизационного выбора», но ни у Киреевского, ни у Соловьёва, ни у Струве мы не найдём такой проблемы – это нечто, что современный исследователь, верно или неверно, вчитывает в их рассуждения, переводит на свой собственный язык.

И здесь, возвращаясь к вопросу о «каноне», на мой взгляд, продуктивен вопрос – а в каком смысле (в той или иной исследовательской программе) идёт речь именно о «русской философии»? Например, можно пойти вслед за о. Георгием Флоровским – и понимать под русской философией не просто некоторое философствование на русском языке (в таком случае, замечу попутно, у нас в неё не войдёт Чаадаев), не философствование подданных Российской империи, граждан Советского Союза или современной России (ведь тогда бы нам, например, приходилось бы включать/исключать те или иные идеи и тексты на основании принципа гражданства – и парадоксальным образом обнаруживать в составе «русской философии» при таком понимании целый ряд совершенно замечательных, но доселе никем не включаемых в русскую философию, польских мыслителей XIX в.), не тех, кто идентифицировал себя как «русского» и уж тем более не тех, кому была предписана эта национальность внешним взглядом, например, в логиках паспортизации. Тогда мы будем понимать под русской философией философствование, ориентированное по преимуществу на русское общественное пространство, встроенное в русскую, например, журнальную или университетскую или духовно-академическую среду, – высказывания, реплики в разговоре, предполагающие других в этом же пространстве. И в этом случае у нас сразу найдётся ответ, почему Чаадаев – часть русской философии, поскольку обращается он в первую очередь к русскому образованному обществу. И национальная форма философствования оказывается не чем-то самоочевидным, а сама и историзируется, и обращается в философскую проблему – как своеобразная форма философствования, возникающая в рамках романтического движения начала XIX в. и вместе с тем имеющая реальность в реальности национального сообщества: национализации образовательных пространств,

общенациональных дискуссий, национальных научных институций или той же национальной историографической рамки.

**В.В. Ванчугов:** Прежде всего, хотел бы отметить, что перечисленные в вопросе «тематические узлы» и сопутствующие каноны можно всё же отнести к имеющим место в реальности, действительным, а не мнимым, причём к магистральным, так сказать, а не маргинальным. Хотя, безусловно, их значимость – не на все времена. Они порождены условиями времени, заявлены определёнными фигурами. Наличие «канонов» – нормальное явление в любой сфере. И философия также не может обойтись без определённых точек опоры – метафор, претендующих быть формулами, философем, конфигурирующих, оформляющих и направляющих работу той или иной группы интеллектуалов, сообщества. Всем им необходим некий конвенциональный, концептуальный каркас, позволяющий систематизировать материал, конфигурировать сознание, изобретать ментальную «оптику» для восприятия прошлого и настоящего.

При этом борьба с канонами – ключевой и повторяющийся элемент в любых сферах: в живописи, к примеру, импрессионистами отбрасываются каноны академистов; в литературе натуральная школа через «физиологические очерки» вытесняет на периферию на какое-то время сентиментально-романтическую модель повествования; в поэзии, музыке авангардизм демонтирует классицизм, модернистов деканонизируют постмодернисты. Везде мы наблюдаем «борьбу нарративов», «битву канонов». В философии много подобных ситуаций, и отечественная – не исключение: в эпоху Просвещения формируется свой канон, в первой трети XIX в. его разрушают, и на примере «Общества любомудрия» мы видим это терминологически, так сказать, – вместо опошленной французами «философии», вводится «любомудрие»; канон умозрительной философии разрушают позитивисты; марксисты разрушают материалистическим молотом каноны идеалистической философии; каноны советской философии разрушаются антисоветскими и постсоветскими мыслителями. Но и их канон не вечен. Как ни ласкает слух иного постсоветского любомудра «соборность», «софиология» и прочие, как я бы сказал, «канонические концепты», но и они будут оттеснены. Они не исчезнут, останутся лишь частью полифонического универсума.

На материале истории философии мы видим, как возникают ситуации, когда кто-то и на каком-то основании формулирует нормы, что правильно, а что нет. Есть согласные, группа поддержки, доминирование. Не всегда оно, правда, обусловлено научными факторами – есть и политические условия, идеологические, финансовые, религиозные, порой и психосоматические.

В советский период, когда была «история философии народов СССР», существовал свой канон – борьба материализма и идеализма, предрасположенность к материализму и его последовательная победа. Безусловно, выдуманная, мнимая, мифическая. В период «перестройки» колеса механизма закрутились в обратную сторону: упор на линию идеализма. В итоге новый набор классиков – мыслителей, которых следует воспринимать как нормативных. Их суждения воспринимаются как верные, отсюда страсть к цитатам – в любой ситуации найди место из сочинения русского религиозного мыслителя. Примечательно, что чаще всего это помогает, поскольку из приведённого текста видно, что подобная сложная ситуация уже была в прошлом, и она хорошо осмыслена. Так что у многих на душе наступает спокойствие, обращение к философским канонам сопоставимо с молитвенным обращением к святым. Шучу, но тем не менее... Далее, формируется культура следования их проекциям и конструктам. На первое время это хорошо и продуктивно, приятно и полезно. Но затем начинает отдавать догматикой, как у советских специалистов. Ценность канонических концептов снижается. Девальвация, так сказать, творческого наследия. У нас много «специалистов по соборности», но манипуляции

концептом соборности не меняют сознание манипуляторов. На какого поборника, сторонника, агитатора соборности ни посмотрят – то социопат, то эгоист, то карьерист, аморален, не интеллектуален. Так что канонические концепты – наиболее употребимы в научном и просветительском обороте, но наименее применимы к жизни, не меняют сознания. Исчерпан ресурс.

Но чтобы отказаться от канонов, надо показать/доказать, что они сегодня не работают. Да и работающие ли они модели для прошлого? Не являются ли они просто конструктами, которые были придуманы в недавнем прошлом для понимания дальнего, давнего прошлого? Каноны убедительны, привлекательны, но могут быть конструктивными лишь определённый период. Попытки же экстраполировать их, долго использовать в многократно изменившейся реальности, превращают их в догмы. Но это не вина канонов, а догматиков от философии. Так что нашему сообществу необходимо и пересматривать каноны, и формировать новые. Но это сложная задача, а мы не богаты интеллектуалами, способными к длительной, напряжённой и эффективной работе. Слишком много имитаторов философской деятельности, и их хватает либо на обслуживание доставшихся им канонов, либо на «разрушение».

**А.В. Малинов:** Должен высказать сомнение в том, что существует какой-то русский философский «канон», как в профессиональном сообществе, так и в общественном сознании, надо признаться, довольно аморфном. Конечно, мне пришлось встречать высказывания, как правило о русском космизме или евразийстве, в которых усматривали актуальность русской философии. Правда, из рассуждений о космизме или евразийстве быстро становилось понятно, что автор имеет о них довольно смутное представление. В политизированном дискурсе, действительно, присутствуют упоминания о русской идее или соборности, которые чаще всего оказываются не верифицируемы или превратно истолкованы. Все подобные случаи имели отношение не к канону, а, скорее, к конъюнктуре или бэконовским «идолам пещеры». Не могу настаивать, но мне кажется, что в русской философии сложился не «канон», а некоторый консенсус относительно ключевых фигур и, так сказать, опорных событий (например, публикация первого «Философического письма», «философский пароход» и т.п.) русской философии. Значение некоторых «ключевых фигур» может быть и преувеличено, но историографическая инерция по-прежнему продолжает плодить о них статьи, монографии, диссертации и т.п. Вряд ли у интересующегося русской философией человека возникнет сомнение в том, что в содержательное ядро русской философии войдут П.Я. Чаадаев, Вл.С. Соловьёв, русский религиозно-философский ренессанс, споры западников и славянофилов и т.п. Другие мыслители и целые периоды окажутся, так сказать, на периферии русской философии, хотя для профессионального историка философии они как раз могут оказаться более интересны как по высказанным идеям, так и по их слабой изученности.

Если понимать под «каноном» русской философии некое мерило или образцы, которым надо следовать, то его отсутствие как раз положительно характеризует русскую философию, указывая на то, что русская философия ещё не сложилась в законченную традицию, что сохраняется возможность для продумывания её идей, пусть даже уже ставших для нас историей. До сих пор вызывают дискуссии такие основополагающие вопросы, как о начале русской философии, о соотношении в ней самобытности и заимствований и др. Историко-философские периоды с трудом поддаются датировке, поскольку они, как правило, опознаются уже по своим результатам, а начало процесса трудноуловимо. Столь же проблематично обозначить завершение историко-философской эпохи. Например, даже такое символическое событие, как высылка интеллигенции из России в 1922 г. довольно условно можно считать завершением русского религиозно-философского ренессанса.

**М.В. Шпаковский:** Не хотелось бы показаться экстремистом, но мне, к сожалению, приходится констатировать следующее: преподавание русской философии, основанное на сложившемся каноне, – это то, чего не должно быть, а сам канон есть подлинная катастрофа. Все элементы современного канона, будь то литературоцентричность, русская идея, крен в социально-политическую проблематику, софиология, панэтизм, космизм, в совокупности заслуживают названия «философской клюквы» – это штампы, которые поддерживаются самими историками и «сторонниками» русской философии (как будто другие русские философы не русские философы) с целью сознательного обособления и псевдо-актуализации через гротескное подчеркивание инаковости и политическую значимость – в итоге мы имеем перед глазами глупые философские стереотипы. Канон не отображает реальную историю русской философии и уводит её в сторону искусственного ограничения внеакадемической, околофилософской и социально-политической беллетристикой. Укажу и на то, что печальным «осложнением» этого канона стала сосредоточенность курсов русской философии на философии Серебряного века.

Не хочу показаться резким и неблагодарным, но далее я изложу своё честное видение ситуации с преподаванием. Удивительное дело, но Вам расскажут о Чернышевском, Писареве, Достоевском – словом, обычно о тех гражданах, кто к философии имел касательное отношение, если вообще имел, но вы практически ничего не узнаете о профессиональной русской философии, её аргументах, методах рассуждения и т.д. Вы услышите про весьма сомнительную концепцию «живознания», вульгарном материализме, культурно-историческом типе, но не про то, как Ф.А. Голубинский тонко и профессионально анализирует понятия бытие в новоевропейской философии, как Н.Н. Страхов строит свою идеалистическую метафизику или как А.А. Козлов выстраивает полномасштабную систему панпсихизма и разрабатывает понятия свойств и субстанций. Вас будут пичкать знаниями о споре славянофилов и западников, но не будут потчевать собственно философией.

Почему так вышло? На это есть три причины. Во-первых, ещё ощущается инерция советской концепции русской философии – отсюда понятно, почему до сих пор студентам приходится читать литературных критиков Чернышевского и Писарева, а не Голубинского или Дебольского. Во-вторых, в 90-е гг. на волне открытия «запретного знания» мы получили удивительный сплав, эдакий имяславский гомункул, советского канона и эмигрантско-интеллигентского фонда «святого» Серебряного века. В-третьих, хуже канона только катастрофическая ситуация с изданием, исследованием и комментированием первоисточников, за исключением тех текстов, что относятся к Серебряному веку. В архивах и библиотеках лежит гигантский пласт собственной настоящей профессиональной философии: той философии XVIII – нач. XX в., что была сосредоточена обычно в духовных академиях. И если уж кто-то и слышал про Голубинского с Кудрявцевым-Платоновым, то кто Вам сможет хоть что-то рассказать про русскую схоластику XVIII в.? Быть может, именно этот факт – наличие необработанных архивов – отпугивает исследователей, но давайте признаем очевидное: до второй половины XIX в. включительно профессиональная философия (а другой хорошей философии обычно быть и не может) делалась в религиозных заведениях и лишь отчасти, уже ближе к концу XIX в., в светских учреждениях. Теперь становится понятным, почему в стандартных курсах ИРФ вы так мало узнаете про метафизические, натурфилософские, психологические, эпистемологические, логические и этические исследования, дискуссии и аргументы русских философов – этим мало кто занимается и мало кто тщательно читал эти книги, ибо проще воспроизводить дискурсы пресловутой русской идеи и проблем культурного самоопределения русской интеллигенции XIX–XX в. и разбирать в очередной раз генологические исследования Соловьёва (совершенно не дурные, но, заметим, заезженные). Всё это делает нынешнюю ИРФ неинтересной

и привносит в её содержание заметную долю душевной политизированности, а отсутствие внимания к профессиональной философии ведёт к тому, что студенты с трудом видят её связь с классической философской традицией и банально не могут связать европейское и русское философское поле (в общем-то с XVIII в. единое, хотя равнозначность была достигнута позднее). К счастью, ситуация потихоньку меняется, но мне бы хотелось, чтобы процесс шёл быстрее: всё же уж очень хочется выкинуть Писарева, Бакунина, Достоевского и Белинского из курсов ИРФ. Поэтому я бы хотел призвать молодых исследователей ИРФ не перебирать очередные листья в коробочке Розанова, а исследовать и, самое главное, публиковать то, что публиковали и чему учили в духовных академиях и столичных университетах, – это настоящая философская продукция, погребённая под столпами и утверждениями истины, и даже если вспоминать о самом «Столпе», то просто обращаю внимание на то, что предшественник автора сей книги по кафедре, А.И. Введенский – философ не менее интересный и гораздо более ясный и точный, но забытый потомками. Итак, кратко подытожу: чем быстрее исследователи приступят к публикации и комментированию первоисточников по академической философии, тем быстрее падёт канон.

**Н.И. Герасимов:** Пожалуй, что о каком-то подобии «канона» всё же говорить можно. Действительно, из всего многообразия идей, которые рождались в России, много-много лет выбирались те, которые имеют отношение к вполне определённом конкретному философскому сообществу (хотя и очень большому и разнообразному) – к религиозной философии (включая её «имперскую» и «эмигрантскую» ипостаси). Что постоянно выкидывается за пределы? Например, нигилизм. В курсе по русской философии нигилизму уделяется так мало внимания, что студентам становится непонятно, что это такое? Нигилизм всегда рассматривается не как особый интеллектуальный (или антиинтеллектуальный) сюжет, а как грубая по своему содержанию публицистика, за которой не стояло толком ничего (умалчивается не только связь русского нигилизма с нигилизмом мировым, но и вообще какие-либо философские процессы, которые привели к его появлению). Немного лучше ситуация с анархизмом и марксизмом. Главная беда в том, что курс предполагает очень жёсткий вектор – от славянофилов к религиозной философии и далее к философии российского зарубежья. Студентам ничего не говорят про советскую школу (за исключением, пожалуй, спора механицистов и диалектиков). В философии, которая развивалась в СССР, немного «подсвечивают» отдельные имена. Как правило, это А.Ф. Лосев и М.М. Бахтин. О Г.П. Щедровицком студенты часто узнают уже на совершенно других курсах (на онтологии и теории познания, на философии и методологии науки и т.д.). Также обстоит дело с М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорским (которого даже в эмигрантскую традицию не включают) и др. Язык самоописания истории русской философии, таким образом, заимствуется у В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского и других эмигрантов, которые писали о том, что им было важно, о том, что их лично волновало. Их выборка сюжетов не может быть универсальной. Особенно, если речь идёт о составлении курса по ИРФ.

**В.В. Сидорин:** Если мы говорим про преподавание, то, конечно, оно не может не подчиняться определённым техническим ограничениям и очевидным требованиям культурной социализации: с одной стороны, любой курс ограничен чёткими временными рамками, и мы не можем не производить какого-то отбора, вывода за скобки ту или иную часть отечественной философской истории, с другой – есть какие-то очевидные, базовые – по крайней мере, так сложилось – вещи, которые нельзя не проговорить – те же славянофилы с западниками, софиология и т.д. Возможно, речь идёт о проблеме, свойственной в той или иной степени преподаванию любой научной дисциплины – конфликте между требованиями дидактики и пониманием университетского образования как процесса раскрытия исследовательского потенциала как самой преподаваемой дисциплины, так и студента. Но мне кажется,

что в преподавании ИРФ дидактики и инерции очень много. Я думаю, что, действительно, можно говорить о том, что сложился определённый канон — полтора-два десятка всем известных имён, вокруг которых, как правило, и структурируется ИРФ не только как учебная дисциплина, но и во многом как исследовательская область. Конечно, он сложился не произвольно и имеет существенные основания, однако не будет, на мой взгляд, преувеличением сказать, что он всё же стал своего рода препятствием. Нельзя сказать, что ничего не происходит вне этого канона, но с общей, так сказать, системной точки зрения фактически маргинализированы целые области — например, университетская и духовно-академическая философия XIX в., история марксистской (и вообще левой) философии, множество иных частных и общих сюжетов. Советский период отечественной философии во всём его многообразии вообще всё ещё не существует в качестве целостного объекта исследования и преподавания. Мы откровенно плохо знаем эти семьдесят лет своей философской истории, а студенты, как следствие, получают о них весьма смутное представление. Очень не хватает и попыток поменять господствующую оптику, выстраивающую нарративы вокруг конкретных персоналий и направлений, предложив вместо этого ту или иную проблемную перспективу. Другое дело, что это всё вызовы для ИРФ в первую очередь как научной дисциплины: без серьёзных изменений в исследовательском пространстве вряд ли возможны сдвиги в практике преподавания.

**К.В. Забелин:** На мой взгляд, отечественный «канон» самодостаточен в плане тем и методов философского исследования. Другое дело — для того, чтобы развиваться, любой «канон» требует исследователей, потенциал которых был бы равномогуществен тому, что этот «канон» в себе аккумулирует. Подлинную проблему я вижу именно в этом. Как кажется, исследователи далеко не всегда способны воспринять и творчески развить тот набор концептов, который русская философия породила из своей матрицы. Да и в целом легкомысленно к ней относятся. А ведь именно такое творческое и вдумчивое прочтение единственно и может позволить продуцировать новые темы и методы без разрыва с традицией. Иными словами, удовлетворить требование продуктивного пересмотра «канона», на мой взгляд, возможно только принимая во внимание его сущностную специфику. Вопросы, поставленные в рамках «канона», должны быть расслышаны исследователями как достойные вопрошания. Только тогда на них могут быть получены ответы, достойные новой канонизации.

**А.В. Шиндяпин:** Возможно, мой ответ удивит философов, испытывающих чувство досады всякий раз, когда они вспоминают о советском философском образовании, но я думаю, что в философский «канон» было бы полезно вернуть левую политическую философию (главным образом марксизм и анархизм), которая в настоящее время вытеснена из «канона» другими тематическими узлами. Мне представляется это полезным по следующим причинам. Во-первых, это та часть русской философии, чью значимость охотно признают за пределами нашей философской культуры. Было бы странно оставлять её в тени, а не всячески продвигать и пытаться разрабатывать (по крайней мере, внести вклад в политическую философию, ориентируясь на собственную относительно респектабельную традицию и зарубежных философов, воспитанных в духе континентальной философии, проще, чем пытаться догнать англоговорящих философов в метафизике, эпистемологии и философии науки). Во-вторых, это пробудило бы интерес к русской философии со стороны молодых людей, не разделяющих правые политические взгляды (особенно взгляды, тяготеющие к авторитаризму) или далёких от религии. В-третьих, это способствовало бы преодолению стереотипа о нашей интеллектуальной культуре как о культуре, резко отрицающей своё прошлое (в данном случае прошлое, ассоциирующееся с СССР).

**Н.А. Червяков:** Полноте, да есть ли такой «канон» вообще? Только если в качестве досадного недоразумения, пережитка 90-х гг., приторного послевкуся от прошедшего ажиотажа первого постсоветского десятилетия. А если говорить в целом, то роль канона как такового и в философии, и в искусстве двойственна и противоречива. С одной стороны, он задаёт «правильные» образцы и методы работы для студиязуса, однако, в то же время ограничивает его поле зрения, уча как бы не распознавать в качестве предмета исследования объекты, лишённые канонических характеристик. Глаз ученика, что называется, замыливается и привыкает безукоризненно отделять канонические зёрна от еретических плевел. Это отсеивание «неправильных» философий со временем приобретает автоматический характер, что грозит интеллектуальной стагнацией и отсутствием рефлексии. Отсюда ясно, что чем больше канонов будет создаваться (при условии наличия аргументативной базы), тем интенсивнее и, что немаловажно, интереснее будет как преподавание истории философии, так и бытование внутри самой науки. И в ИРФ создано если не великое множество, то определённое количество канонов, а не один «канон». В частности, можно вспомнить советский канон, для которого русская философия связана совсем не с софиологией и соборностью, а с освободительным движением, практикой как критерием истины и пролетарской революцией. Хотите более утончённых канонов? Пожалуйста: «Очерк развития русской философии» Г.Г. Шпета и «Пути русского богословия» Г.В. Флоровского. Не Зеньковско-Лосским единым. Можно вспомнить и менее известные «истории русской философии» со своими канонами. При преподавании важно предлагать разные каноны, реконструировать их методологии, учить переключаться с канона «религиозная философия» на канон, допустим, «марксистская философия», а оттуда – на канон «богословие» или «философия как наука» и т.д. В противном случае количество текстов по истории русской философии, на полном серьёзе объясняющих историко-философские процессы словами с заглавной буквы (Добро, Абсолют, Провидение... не счесть им числа) или захлёбывающихся пустопорожним словоблудием канцелярита, будет лишь увеличиваться. Современная наука требует вариативности и плюрализма, эвристическая ценность которых очевидна.

**3. В историографии русской философии первой половины XX в. были сформулированы специфические характеристики русской философской мысли, плотно укоренившиеся в итоге как в общественном сознании, так и в преподавательской практике – литературоцентричность русской философии, её панморализм, тяготение к историософии, антропоцентризм, главенство религиозной философии и т.д. Не является ли такая «мифология» препятствием для адекватного и актуального восприятия русской философии? Нет ли проблемы в том, что язык современной истории русской философии остаётся во многом языком самоописания русской философии второй половины XIX – первой половины XX вв.?**

**В.Н. Порус:** Ответ на этот вопрос влечёт серьёзные последствия для методологии историко-философского исследования и преподавания истории философии вообще. Когда творится история, соучастники творения видят себя только так, как могут – отнюдь не глазами внешних наблюдателей или потомков. Кое-что им удаётся зафиксировать и понять так, что их оценки остаются без изменений, даже тогда, когда современники уходят из жизни. Но бывает и по-другому: то, что казалось точным, оказывается приблизительным и даже поверхностным; то, что ускользало от внимания или намеренно принижалось, потом выглядит существенным; действительные или мнимые демаркации стираются, противоречия сглаживаются, непримиримые позиции сближаются. Историк философии (так же как историк культуры и науки) находится в центре столкновения «антикваризма» и «презентизма», и как

ему жить да быть в этом центре, это зависит от гибкости его ума и добросовестности исследовательских усилий.

То, что иногда он оказывается создателем или приверженцем некоего мифа, чтобы выпутаться из узлов, сплетённых этими методологическими подходами, объяснимо отнюдь не только недостатками интеллекта или слабостями характера. Случается, что миф просто необходим для самоидентификации и ориентации в идейном и жизненном пространстве. Более того, когда приходит время «развенчания» мифа, укоренённого в сознании, он часто сменяется другим мифом, а не объективно-научным знанием (особенно, когда это «знание о самом себе»; рефлексия, пусть даже запоздалая, трудно уживается с рациональностью и объективностью).

Что делать современному историку, осознавшему, с одной стороны, «мифологичность» самоописания русской философии почти столетней давности, а с другой стороны, претенциозность попыток сменить мифологичность на язык научного исторического анализа? Сохранять спокойствие. Делать то, что подсказывает опыт и здравый смысл. Работать с источниками информации. Отделять вымыслы от фактов. Но при всём том ему нужна ясная (прежде всего ему самому) концепция или схема реконструкции реального историко-философского процесса. Без неё вся работа будет рассыпаться и не привлечёт к себе внимания. И, пожалуй, это самое трудное в его работе.

Трудность в том, что выбор схемы (а их всегда несколько и они конкурируют одна с другой) зависит не только от того, насколько та или иная схема способна объяснить («уложить» в себя) факты. Это вопрос спорный, да и что такое объяснение, когда речь идёт о возникновении и распространении философских идей? На деле выбор схемы во многом зависит от установки историка, позволяющей одни факты переоценивать, другие недооценивать, а в целом «подгонять» интерпретацию фактов под идейные каркасы. Например, миф о «литературоцентричности» русской философии возникает из установки, согласно которой философские идеи для своего возникновения и распространения нуждаются в специальной культурной среде, и всё дело в том, как образуется и устраивается эта среда, – благодаря университетам западного типа или благодаря художественной литературе, удовлетворяющей запросы особой социальной прослойки, – читающей и рефлексировавшей публики. Нельзя сказать, что этот миф не соответствует действительности; но он описывает её и объясняет односторонне, универсализируя своё объяснение и отодвигая в тень другие возможные описания и объяснения причин, по которым философское творчество в России было так тесно связано с литературным процессом, что почти сливалось с ним.

Надо помнить, что выбор схемы реконструкции подвержен конъюнктуре, он во многом зависит от того, какие императивы преобладают или навязываются господствующей идеологией. Это болезненно ощущается, когда происходит слом идеологических прокрустовых лож, в которые втискивались интеллектуальные процессы, и аврально сооружаются новые, для эффективности которых требуется, конечно, не одно только идейное насилие.

Пришло ли время реконструкции схем описания и объяснения ИРФ? Я бы приветствовал попытки обновления, но призвал бы к осторожности, чтобы, высказывая из одних идеологических капканов, не угодить в другие.

**К.М. Антонов:** Конечно, это препятствие и проблема. Современный человек живёт и мыслит в категориях, существенно отличающихся от тех, в которых формировалась и развивалась русская философия. В современной историографии мы зачастую видим, как исследователь как бы присваивает себе категориальный аппарат русских мыслителей и это влечёт за собой: 1) внутреннюю раздвоенность, когда он вынужден жить и мучиться в одних условиях (современных), а мысль его при этом комфортно существует в других, столетней давности. Из этого вытекает склонность к негативному восприятию современного мира, а вместе с тем и сама русская мысль

воспринимается искажённо, через призму этого негативизма. Русские мыслители попадают в категорию «борцов против современного мира», причем их критика в его адрес радикализуется: ведь предполагается, что современный мир стал куда хуже, чем он был 100 лет назад, когда его критиковали русские философы. При этом не проводится разграничение между риторической и содержательной составляющей критики модерна у русских философов, реальная сложность их позиции игнорируется; 2) исследователь замыкается в себе, отрываясь от своей аудитории, в том числе студенческой. Он либо увлекает её в свой искусственный мир, либо теряет шанс донести до неё действительное значение философских идей русских мыслителей, их понимание мира, которое, на самом-то деле, при непредвзятом критическом анализе очень даже способно её (аудиторию) обогатить.

С этим связана ещё одна, очень важная проблема нашей историографии: мы, историки русской философии, по большей части заняты тем, что *интерпретируем тексты* и идеи наших героев, и в гораздо меньшей степени пытаемся *объяснять факты*, например, что та или иная идея появилась в том или ином виде именно в тот или иной момент культурной истории. Мы отвечаем на вопрос: «Что значит?», а не на вопрос: «Почему?». Именно поэтому нам так трудно оторваться от языка самоописания русской философии. Следует иметь в виду, разумеется, что в гуманитарных науках объяснительные модели не могут претендовать на исчерпывающую полноту, что никакое моделирование не может заменить конкретной работы с конкретным текстом, что здесь неуместен избыточный редукционизм. И тем не менее выявление социальных, культурных, психологических механизмов, обуславливающих возникновение, специфику развития русской философии, её особенности – представляется актуальным делом.

**М.А. Маслин:** Постоянно воспроизводящиеся в литературе признаки своеобразия русской философии, указывающие на её «антропоцентризм, историософичность и социальную приверженность» отнюдь нельзя назвать признаками «мифологическими», требующими пересмотра или замены на какие-то иные признаки, хотя разного рода дополнения характерных черт русской философии возможны и необходимы. Другое дело, что отмеченные черты своеобразия русской мысли постоянно приводятся без ссылки на первоисточник, каковым является введение В.В. Зеньковского к его двухтомной монографии «История русской философии» (1948, 1950). Это придаёт указанным признакам русской философии, поданным без надлежащих разъяснений, некое априорно подразумеваемое аксиоматическое значение, что не соответствует действительности. Однако эти черты, разумеется, не исчерпывают всего многообразия русской философии и равным образом не отменяют легитимное значение для русской мысли других раскрытых в литературе характерных её черт. Достаточно указать на концепцию Н.О. Лосского, который в противоположность В.В. Зеньковскому и в соответствии со своими собственными предпочтениями, лежавшими в области логико-гносеологической проблематики, указал на первостепенное значение вопросов теории познания для русской философии. (В то время как, по мнению Зеньковского, вопросы теории познания для русской философии второстепенны, а главными для неё являются вопросы смысложизненного характера). Что же касается пресловутого «литературоцентризма» русской философии, то наличие связи русской литературы с философией, выделяемое рядом авторов в качестве родовой черты русской мысли, также не является какой-то уникальной чертой русского философствования. Достаточно вспомнить значение творчества Гёте и Ницше для немецкой философии, Сартра и Камю для философии французской и т.д.

Относительно ответа на вопрос о том, не является ли язык современной истории русской философии во многом «языком самоописания русской философии второй половины XIX – первой половины XX вв.», следует заметить, что и язык русской философии как таковой, и язык истории русской философии отнюдь не являются

какими-то «языками самоописания». Русская философия обращена прежде всего к всеобщему, а не только к своей собственной этноязыковой реальности. Ведь философия – это не лингвистика, которая, в частности, занимается тем, что называется этнотекстами, т.е. сообщениями языковых коллективов о своих собственных этноязыковых особенностях, отличающихся от других, иноязыковых форм. О полной открытости к миру русской философской терминологии говорит, например, абсолютная идентичность значения русского слова «мировоззрение» и аналогичных терминов в немецком и английском языках (*Weltanschauung* и *worldview*). Хотя в русском философском языке использовался и другой, более специфический термин – «миросозерцание», сейчас менее употребимый, но всё же остающийся вполне понятным. Одним из первых аналитиков современной русской философской терминологии был А.С. Пушкин, который обращал внимание на исследование русской языковой стихии, «данной нам для сообщения наших мыслей». Он считал (в отличие от А.С. Шишкова) малоперспективным занятием конструирование философских терминов-славянизмов, отыскание славяно-русских эквивалентов латиногреческим метафизическим понятиям. Поэтому в области философии, согласно Пушкину, отнюдь не зазорно использовать терминологию иностранного происхождения. Всё же закрепление в русской философии определённых терминов, имеющих общеевропейское распространение, может указать не только на языковые, но и на смысловые предпочтения. На Руси философия исконно воспринималась именно в «софийной» (как «любомудрие»), а не «эпистемной» (как эпистема) коннотации, и, соответственно этому, закрепились термины «гносеология» и «теория познания», в отличие от западного словоупотребления – «эпистемология». Хотя со временем термин «эпистемология» также приобрёл распространение.

**А.А. Тесля:** Здесь старая проблема неразличения предмета и его исследования – где исследование во многом оказывается «повторением», «воспроизведением», в конечном счёте, в идеале – усвоением духа исследуемого. Но если в лучших образцах это прекрасно и одновременно продуктивно – то в массовой практике оказывается тупиком, поскольку исследование подменяется повторением самоописаний, даваемых самим исследуемым объектом.

На мой взгляд – отчаянно не хватает, и это симптом глубокого кризиса дисциплины, работ по современной истории русской философии. Хотя бы даже сугубо описательных – не только по персоналиям или направлениям, но по институтам. Ограниченность, слабость описательных работ вполне очевидна, но они создают необходимый массив и для появления иного – например, работ по истории тех же философских журналов или философских серий как определённых проектов. Взять хотя бы историю «Логоса» – она ведь потенциально предмет целого ряда увлекательных исследований: и о том, как менялась философская среда в России, и как устроена была и есть в динамике экономика этого издания, и какие сюжеты и темы находили резонанс, а какие нет – и где именно, в каких средах, сообществах. История тех же философских факультетов, начиная с МГУ и СПбГУ, могла бы быть потрясающе интересна, – особенно если переходила бы из описания, воспроизведения автонарратива институции, в философское и/или историческое проблемное исследование: как скрещиваются большие университетские и министерские логики с философскими проектами, какие выстраиваются сообщества и по каким принципам. Но, возвращаясь к исходному – на первом шаге очень мало самого простого, философской рефлексии близкой истории философии, живой современности. Примечательно, что ведь и на уровне мемуаров и около-мемуарной литературы – философы не часто порождают тексты, которые претендуют на философское осмысление собственной биографии, ситуаций своего философского существования: это некие «рассказы о жизни». Понятно, что этой биографике и автобиографике есть место – но вызывающе выглядит скудность иного.

Есть в этом и возвратный ход, к исходному вопросу – сама работа над современной историей, над русской философией последнего полувека, способна привести к изменению языков описаний и более отдалённого прошлого. В том числе в разных опытах сборки историй разной длительности.

**В.В. Ванчугов:** Эти характеристики составлялись участниками философского процесса и его описателями, так что они, в определённой мере – авто-характеристики, формулировки собственного восприятия событий. Каждый видел в происходящем то, что хотел видеть, или смог увидеть, исходя из сформированной обстоятельствами места и времени «герменевтической машины». Все эти формулировки, метафоры-формулы – результаты внутренних проекций на внешний процесс. За этими суждениями далеко не всегда хорошее обоснование, подкрепление материалом. Точнее, материал в многочисленных «историях русской философии» есть, но его структурирование имеет преимущественно произвольный характер. Как сказал бы Данилевский, в науке есть две системы – естественная и искусственная, для которой характерна «произвольная группировка фактов». Преимущественно из последних и формируется историография русской философии. Но, опять же, оговорюсь, не стоит воспринимать это как нечто исключительно негативное, исключительно как благонамеренные мифологизации со стороны русских философов, приукрашивающих прошлое, и тем самым его фальсифицирующих. Нет, это все продукты интеллектуальной деятельности, инструменты, герменевтические элементы, необходимые и полезные до определённого времени. До определённого, оговорю ещё раз.

Проблемы начинаются лишь с продлением эксплуатации временных концептов. Они – способы проекции, которые в определённый период позволяют увидеть проблему, выделить качество, дать направление, задать алгоритм. Разнообразные характеристики русской философии, обозначенные в вопросе и взятые из круга текстов, – примеры конструирования. Конструкты, модели, ментальные карты. Некоторые хорошо работают, но перестают быть таковыми, если их переносят на сферы большие, чем возможно. «Литературоцентризм», к примеру, – способ проекции на материал, позволяющий понимать некоторый массив текстов, круг явлений, сообщество людей. Ищите философию в русской словесности – и найдёте её там, оригинальную, самобытную. Отчасти это верно. Но верно ли в принципе? Для этого необходимо предоставить убедительные аргументы. Но их нет. Есть фрагментарные рассуждения. Тем не менее на убеждении в «литературоцентризме» можно всё же вести интеллектуальную игру, которая отчасти поможет как в восприятии прошлого философии в России, так и подействует кому-то и в настоящем, в его опытах формирования новой философии. Но делать ставку на этот конструкт как абсолютно убедительный и универсальный – путь к мифологизации. Все перечисленные «конструкты» – продукты своего времени, которые его и объясняют. Проясняют, но не делают всё абсолютно ясным и понятным, и всё прошлое – воплощением истины.

И в наше время нужны и новые конструкты, и деконструкция. Только вот деконструкторы должны быть профессионалами. Хороший и полезный деконструктор – тот, кто сам конструктор. А так мы получим просто очередных ниспровергателей прошлого, пост-нигилистов.

**А.В. Малинов:** Историография русской философии насчитывает без малого два столетия, если начинать её от «Истории философии» архим. Гавриила (Воскресенского). На рубеже XIX–XX вв. историографическая рефлексия дала ряд содержательных результатов. Первый период историографии русской философии завершился в 1922 г. Далее мы можем говорить об эмигрантской, советской и постсоветской историографии русской философии. «Классические» труды по истории русской философии появились в эмиграции (Б.В. Яковенко, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский).

В них, прежде всего, и были сформулированы основные черты русской философии, т.е. те темы и сюжеты, которые преимущественно привлекали русских мыслителей. Я бы не стал их называть «мифологией» или вкладывать в это слово отрицательный смысл. Всё же историю или истории русской философии писали не глупые люди. Они, конечно, исходили из определённых философских или даже религиозных предпочтений, из своего понимания философии, но, думаю, не стремились к намеренному искажению или идеологизации русской философии. Мне трудно заподозрить их в интеллектуальной нечистоплотности. В статьях по теоретической философии Вл.С. Соловьёв говорил о добросовестном мышлении, с которого начинается философия. Работы Г.Г. Шпета, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского и др. по истории русской философии, полагаю, дают пример такого добросовестного мышления. Обозначенный ими репертуар русской философии «работает» до сих пор и позволяет достаточно адекватно описывать явления русской философии, которые по той или иной причине не вошли в их исследования. Хотя мы живём в другом столетии, но принадлежим к той же историко-культурной эпохе, хотя уже, может быть, и близящейся к завершению, что и авторы первых обобщающих трудов по истории русской философии, поэтому можем себе позволить говорить на том же языке, осмыслять русскую философию в тех же координатах, которые были ими предложены. Другое дело, что сейчас завершился постсоветский период русской философии, продолжавшийся около трёх десятилетий, который, вероятно, можно назвать периодом вторичного ученичества или даже философской моды. Недавние политические события, кажется, подвели под ним совсем не символическую черту. В философию пришло новое поколение, от которого стоит ожидать и новых идей, по крайней мере, большей самостоятельности в мышлении, меньшего следования смене философской моды, меньшего оглядывания на чужие авторитеты. Если философия выдержит политическое давление и сохранит главное условие философского творчества – свободу мышления – то можно ожидать новые положительные результаты русской философии. Насколько выработанный историографией язык описания русской философии будет адекватен для наступающего нового этапа, сейчас сказать невозможно.

**М.В. Шпаковский:** Что касается языка описания ИРФ, то я не вижу проблемы в том, что она описывается своим собственным языком, но только если мы правильно понимаем этот подход: сложность возникает тогда, когда этот язык подменяет дескриптивный и аналитический подход в исследованиях терминологии, концепций и аргументации. В идеале мы должны описывать сухим научным аппаратом содержание сочинений (или идеи) того или иного автора, максимально воздерживаясь от интерпретаций с помощью понятий других ангажированных школ, как бы со стороны и, насколько возможно, объясняя взгляды философа исходя из его слов, определений, логики и тех источников, которые были ему доступны. Хороший историк философии подобен сдержанному, сведущему и аккуратному комментатору и разъяснителю сочинений, но он не должен вести своё исследование так, словно разговаривает с условным Соловьёвым на его приватном языке, ведь тем самым он герметизирует своё исследование и делает его неинтересным даже для коллег, которым в такой ситуации проще читать сами первоисточники, чем подобное исследование. Я не случайно педалирую тему дескриптивного подхода, предшествующего любой интерпретации, ибо именно от него удобнее всего перейти к актуализирующему языку интерпретации. В данном случае таким наиболее подходящим языком был бы метод аналитической истории философии, отлично апробированный в исследованиях античной и схоластической философии. Он особенно хорош тем, что позволяет точно формулировать изучаемые концепции сразу на более-менее понятном и современном техническом языке и ещё в такой форме, что ставит эти концепции в удобное положение для методов концептуального анализа во всём его современном техническом вооружении. Сверх того, язык аналитической истории философии

позволил бы нам сразу понять, какое место в современной картографии течений аналитической философии заняли бы наши русские авторы по своим воззрениям, как когда-то они занимали своё на карте европейских философских течений дореволюционной поры. Быть может, мы могли бы лучше осознать, какие идеи стали бы быть действительно ценными сейчас (хотя бы в силу проработанности), а какие – просто сами по себе интересны и свежи для развития. Поэтому я предлагаю не изобретать мудрёные методы современной интерпретации, а использовать то, что и так хорошо работает, но при этом даже не выжимало соки на нашем поле.

**Н.И. Герасимов:** Сама идея «инаковости» русской философской мысли очень интересна. Вместе с тем это весьма «опасный сюжет» для студенческого сообщества, которое уже «перекормлено» рассуждениями про то, что у России исторически особый путь (никто не спорит, что такой же особый путь есть у Швеции, у Норвегии и т.д.). Студент боится слова «духовность». Он часто с опаской поглядывает в сторону Н.Я. Данилевского, но с охотой смотрит в сторону О. Шпенглера. Почему? Философия О. Шпенглера не вписана в дискурс об особом цивилизационном пути России. Об этом пути можно говорить, но когда весь курс по ИРФ оказывается связан с «инаковостью» интеллектуальной традиции отечественных мыслителей, то становится не по себе. Много подаётся, к сожалению, дидактически. От студентов не требуется критически анализировать специфику философского знания в России. Предлагается опираться на те штампы, которые были выработаны с опорой на историографии В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского. Имеем ли мы дело с мифологемой? Да. Это препятствие? Да.

**В.В. Сидорин:** Самоописания русской философии первой половины XX в., на мой взгляд, чуть ли не тотально господствуют в практике преподавания ИРФ: при этом речь не только об апологетике Зеньковского или Лосского, выстраивающих повествования о специфике отечественной философской культуры, но и о критических историях Яковенко и Шпета, – предпочитаемая оптика будет зависеть от личностных предпосылок преподавателя/исследователя, лежащих при этом, как правило, где-то на уровне аксиоматики, но эта оптика в любом случае оказывается автопортретом русской философии, писанным около века назад. Конечно, это мешает. В конечном счёте, если преподавание выстраивается на дидактической трансляции этих самоописаний (особенно первых двух), то зачем вообще такой курс, если можно самостоятельно ознакомиться со всеми четырьмя – для равновесия оценок – историями и считать дело культурной социализации завершённым. Язык современной ИРФ, мне кажется, действительно во многом продолжает оставаться языком самоописания русской философии первой половины XX в. С одной стороны, это проявляется в некритическом использовании философских понятий, категорий, концепций прошлого в современном культурно-историческом контексте, с другой – в принципиальном отказе от работы с данным концептуальным аппаратом. В одних кругах люди будут употреблять, например, термины «соборность» или «русская идея» как нечто само собой понятное (хотя это было не так даже в эпоху рождения этих «философем»), в других – подобное употребление будет означать прекращение разговора по существу. Но мне не кажется верным ни одно, ни другое.

**К.В. Забелин:** Действительно, ситуация с языком в русской философии является напряжённой. Его анахроничность проблематизируется справедливо. Я бы только несколько сместил акцент в понимании этого напряжения. Проблема не в самом наборе паттернов, а в том, что зачастую этот язык и эта «мифология» не вполне инструментализированы или эта инструментализация проведена без достаточно глубокой рефлексии. Отсюда высказывания на этом языке оказываются как бы лишёнными энергии смысла, пустыми и тавтологичными. Словом, мертворождёнными, анахроничными. В этом смысле следовало бы, наоборот, поставить задачу прорыва

к «канону». Необходимо вжиться в самую его «мифологию», принять её в живом естестве. Назад, к самому «канону»! Конечно, для этого в первую очередь необходимы новые качественные историко-философские исследования, свежий взгляд как минимум на ту самую вторую половину XIX – первую половину XX вв., которые позволили бы ухватить смысл этого переломного для русской мысли и России вообще периода.

**А.В. Шиндяпин:** На мой взгляд, эта «мифология» не является препятствием для адекватного и актуального восприятия русской философии, если мы воспринимаем её как один из возможных способов формирования общего представления о русской философии, как первое приближение, за которым должна последовать серия уточнений (меняющаяся от одной студенческой публикации к другой). Если в какой-то момент историки русской философии обнаружат, что эта «мифология» систематически приносит больше затруднений, чем пользы (допустим, обнаружат то, что она вызывает у студентов предубеждения и даже неприятие), то им просто следует заменить её на другую «мифологию», более пригодную для образовательной среды, в которой они работают, и для публичных выступлений за пределами этой среды (но для этого, разумеется, должны разрабатываться и тестироваться в процессе образования новые «мифологии» и способы их уточнений).

**Н.А. Червяков:** Проблем с этими мифологемами нет – кроме того, что они набили оскомину и морально устарели. Однако позитивистское требование отсутствия мифов в научном познании (в том числе гуманитарном) имеет очевидную узость взгляда, к осознанию чего и пришли постпозитивисты. Освобождение от мифологий – само своего рода мифология, что было показано ещё А.Ф. Лосевым и закреплено Р. Бартом. Ситуация с описываемыми выше характеристиками русской философии (литературоцентричность и т.д.) показывает, насколько «мифология», воцарившаяся в истории этой философии, гомеоморфична тому, что она пытается описывать и исследовать. Неудивительно отсюда, что в «Истории русской философии» Н.О. Лосского большой раздел посвящён самому автору. Русская философия и история русской философии, таким образом, соединяются в идейно-идеологический континуум, достаточно экзотеричный для поверхностной критики и в то же время достаточно эзотеричный для запрета в него вступать. Однако, продолжая идею М. Маяцкого<sup>2</sup>, можно подставить вместо «истории русской философии» «историю французской философии» и получить, что история французской философии литературоцентрична (Камю), панморалистична (Руссо), историософична (Монтескье), антропоцентрична (Монтень), теологична (де Местр). Эти потешные кульбиты показывают, насколько не(до)определённой является специфика русской философии. Ещё более абсурдной является попытка определять специфику русской философии через обращение к другим формам творчества: и тогда философией становятся древнерусские храмы, иконопись, богослужебная музыка. В таком случае неясно, чем готическая архитектура уступает в философичности новгородской, фрески Микеланджело – «Троице» Андрея Рублёва, а мессы Окегема – знаменному распеву? Встаёт закономерный вопрос: а стоит ли вообще выделять сущностные

<sup>2</sup> «Постараемся, впрочем, на минуту оставить Россию в покое. Кто сомневается, что именно у неё настоящие, подлинные проблемы (а всё остальное во всем мире более или менее с жиру бесятся), что именно она больше всех пострадала в недоразумении под названием Всемирная История, что именно у неё нету, не в смысле “мало” или “не такая”, а по-настоящему нету, нема философии, нету больше, чем у кого бы то ни было, и что тем она Творцом и мечена? Да никто не сомневается, и давайте успокоимся и забудем. Если это возможно. Если можно русскому человеку, читая африканских философов, забыть и не ловить себя то и дело на том, что он просто называет белое чёрным, что читает о себе, что часто достаточно заменить “африканский” на “русский”, и всё точно...». См.: *Маяцкий М.* Старшие братья по разуму. Лечим африканской философией комплекс русской исключительности // *Логос.* 1999. № 1. С. 11.

атрибуты русской философии, не является ли такая попытка лишь мыслительным плодом девятнадцатого столетия, весьма подгнившим за век двадцатый? ИРФ не знала ни своего функционализма, ни своего структурализма. Её ещё ждёт целая кладовая неиспользованных инструментов исследования.

**4. Нужно ли актуализировать русское философское наследие, рассматривать историю мысли в связи с современностью, «переводить» философов прошлых веков на язык современной философии? Каковы могли бы быть пути этой актуализации?**

**В.Н. Порус:** Здесь всё та же трудность сочетания методологии «антикваризма» и «презентизма». Во многом оно зависит от исследовательских и преподавательских целей, какая из них выходит на первый план и подчиняет себе другие. Если исследователь преследует главным образом «палеонтологическую» цель – входя в детальный разбор исторического контекста, восстановить реальную картину философского процесса, подобно тому, как палеонтологи по костям и другим биологическим остаткам восстанавливают реальный облик давно исчезнувших животных и определяют свойства их организмов, совокупность условий обитания и причины гибели – это одно дело. Занимаясь этим, исследователь не должен слишком увлекаться «осовремениванием» мыслей философов прошлого, сохраняя дистанцию между принятыми сегодня интерпретациями и самими этими мыслями, некогда жившими в ином, отличном от сегодняшнего, культурном контексте.

Другое дело, когда задача – максимально сократить эту дистанцию. Поставить акцент на решавшихся тогда и сегодня одних и тех же проблемах, точнее, на их «инвариантах», сквозящих через толщу исторических контекстов и сохраняющих неизбывную актуальность. Собственно историко-философское исследование при этом становится подспорьем для проблемного анализа. Именно это иногда оказывается самым интересным для студентов. Мыслители прошлого при этом становятся словно бы нашими современниками, участвующими в сегодняшнем дискурсе. С ними можно соглашаться или спорить, но при этом вести разговор на одном и том же языке, игнорируя или отодвигая в сторону различия в понимании.

Это рискованный путь, на котором могут быть передержки, ошибки, преувеличения или недооценки, за которые можно подвергнуться обоснованной критике. И всё же путь привлекательный. Я в своей преподавательской практике нередко его избирал и не жалею об этом, хотя не всегда достигал успеха. Если бы у меня спросили совета, я бы сказал: «Выбирайте этот путь, но помните о рисках!».

На одной из моих лекций по курсу «Проблема смысла жизни в русской философии и художественной литературе» я получил вопрос от студента: «Неужели проблемой смысла жизни в русской философии занимались только религиозные философы-идеалисты? А что же материалисты? Ведь мы теперь знаем, что современная наука, использующая компьютерную технику, может вполне материалистически описать и объяснить то, что идеалисты называли душой, моралью и даже Богом!». Вопрос, конечно, наивный, но дело не в этом. Лет сорок-пятьдесят назад, вероятно, столь же пытливым студент мог бы спросить: «Неужели в наше время совсем нет философов-идеалистов, рассуждающих о смысле жизни, душе или Боге?». Маятник истории русской философии с тех пор качнулся в другую сторону. Не пора ли его остановить?

Тот, кто «актуализирует» историю философии, должен иметь позицию по обсуждаемым вопросам, свою собственную или заимствованную у других мыслителей, но не может сохранять «объективистский» нейтралитет по отношению к противоборствующим идеям. Иначе он был бы не участником дискуссии, а её сторонним наблюдателем. Но позиция наблюдателя или «модератора» плохо соответствует роли преподавателя. Во всяком случае, здесь многое зависит от темперамента, эмоционального напряжения, реальной заинтересованности преподавателя в результатах дискуссии, да и просто честности. Это требует большой самоотдачи и расхода

душевных сил. Далеко не все способны на это и хотят этого. Вот почему я называю «актуализацию» истории философии в учебном процессе рискованным, хотя и очень привлекательным делом.

Примером может быть всё то же обсуждение проблемы общественного идеала в ИРФ. Познакомив студентов с мыслями об общественном идеале, которые высказывались Ф.М. Достоевским, Вл.С. Соловьёвым, П.И. Новгородцевым, Г.П. Федотовым, преподаватель неминуемо переходит к вопросу об актуальности этой проблемы в современных реалиях. Тем самым затрагивается огромный спектр тем: от критики общественного сознания до разбора постмодернистских аргументов против языка культурных универсалий. Хватит ли компетенций и желаний, чтобы ориентироваться в этом спектре, у студентов, да и у самого преподавателя? Вот я и говорю: это путь благородного риска.

**К.М. Антонов:** Да, я думаю, что актуализация наследия русских философов необходима. Однако мне кажется, что она не должна идти по пути популяризации расхожих штампов. Обращение к ИРФ может быть очень актуальным для современности (так же как обращение к любой философской классике, начиная с античности), при условии, что мы соблюдаем правила её корректной интерпретации: отдаём себе отчёт в том, что условия, в рамках которых возникла та или иная мысль, имея определённое сходство с современными, тем не менее существенно от них отличаются; в частности, что отличается базовая полемическая ситуация, в которой интересующая нас мысль впервые была высказана; что мы, вполне вероятно, не очень хорошо представляем себе контекст её возникновения, выразившиеся в ней влияния мировых философских традиций и т.д.

При соблюдении этих условий важным инструментом актуализации может быть сопоставление идей русских философов с современными трендами мировой философии. Здесь тем не менее надо опасаться некоторых ловушек: ловушки омонимии, когда использование похожего термина мы принимаем за близость мысли; ловушки оригинальности, когда мы общее место в рамках некоторой философской дискуссии принимаем за оригинальное достижение русской мысли; ловушки подражательности, когда мы, напротив, недооцениваем оригинальность русских философов. Обнаружить некоторую проблему, которая действительно является общей для русской мысли и современной философии, – хорошее дело, однако не менее важно научиться видеть пределы этого сходства, зафиксировать различие интенций и подходов. А ещё лучше – постараться показать, почему обращение к русской мысли в данном контексте оправдано её содержанием, что говорят русские философы такого, чего не сказали другие (если они действительно что-то такое говорят) – и представить это без ложного самомнения, без претензий на абсолютную уникальность, как элемент общей философской работы.

**М.А. Маслин:** Распространение в русском философском языке свойственных западной философии терминов (таких как эпистемология) само по себе свидетельствует в пользу органического усвоения на русской почве нужных ей концептов и понятий. Здесь, как представляется, противопоказана какая-либо специальная «актуализация», ибо язык сам отыщет пути к тому, чтобы освоить нужные слова и смыслы. Таким образом, например, на памяти одного-двух поколений произошла замена громоздкого слова «электронно-вычислительная машина» на компактное – «компьютер». Однако и русский язык, в том числе и философский язык, в свою очередь оказывает влияние на внешнюю языковую среду. Укажем в связи с этим на русское слово «интеллигенция», которое, согласно известному словарю Collins, принадлежит к числу наиболее часто употребляемых слов русского происхождения в английском языке. Энциклопедия «Русская философия», выходящая 4 раза под общей редакцией автора этих строк, каждый раз в расширенном и дополненном виде (2007–2022 гг.), её переводы на сербский (2009) и французский (2010) языки, свидетельствуют о росте

распространения идей русской философии за рубежом, в странах не только Запада, но и Востока. Об этом говорит содержание статей энциклопедии об исследованиях русской философии в Германии, Белоруссии, Италии, Китае, Польше, Сербии, Франции, на Украине.

**А.А. Тесля:** Это – один из путей, т.е., на мой взгляд, это более чем интересное при должном исполнении занятие при условии, что оно не вытесняет других путей интерпретации и понимается как своеобразная трактовка, исходно не-аутентичная.

Самому мне представляется, что один из важнейших путей к актуализации – это историческое исследование, восстановление контекста. Понимание того, что там, где на первом ходе кажется сказанное автором интуитивно понятным, узнаваемыми словами, которые мы повторяем и сейчас – в своём времени имеет радикально другой смысл. Например, когда Погодин рассуждает о «Востоке» и «Западе», о разных путях истории – он, если восстанавливать контекст, говорит о Востоке и Западе Европы, продолжает рассуждения Гизо и полемизирует с ним – утверждая, что предложенная им модель интерпретации европейской истории из его же собственных оснований не объясняет истории второй её половины, Востока. Мысль, которая кажется стёртой, удобопонятной и подручной, – при реконструкции авторского вопроса оказывается парадоксальной, напряжённой, собственно – впервые появляется как мысль, а не идеологическое клише. И если мы отказываемся от прямолинейного прогрессизма – то люди прошлого понимали не меньше своё, чем мы понимаем своё, – и тогда история это ещё и способ удивиться, обрести в прошлом альтернативы для собственной мысли, не как прямолинейное приложение, а как понимание, развитие навыка мыслить иначе.

**В.В. Ванчугов:** Я полагаю, что да. По крайней мере, я этим занимался и занимаюсь. И мой скромный опыт показывает, что в этом деле нужна большая контекстуальная работа, усилия по формированию совокупности порождающих смыслы условий. Для этого современным философам необходимо знать историю всемирную, региональную и локальную. У нас же плохо знают историю и в целом, и в частности, а если что и знают, то часто превратно понимают, настраивая свои «герменевтические машины» политическими или религиозными средствами. Нет ни знаний, ни вкуса к историческому, отсутствует чутьё к жизни в виде её прошлого. Работа над контекстом подразумевает также хорошее понимание литературного, политического и религиозного процессов, что также требует дополнительных усилий. Для меня, например, «дополнительные усилия» – это норма, если ты действительно живёшь наукой. Но для кого-то это лишь «обуза», которую они избегают всеми доступными способами. Как историк философии я понимаю актуальность деятелей прошлого – делам настоящего. Прошлое, образно выражаясь, переодетое, иначе облачённое настоящее, и следует овладеть техникой, чтобы показать совпадение времен, духа эпохи. При этом следует учитывать, что формирование контекста может восприниматься современниками как «уход» от главного, подмена темы, манипуляция сознанием и проч.

**А.В. Малинов:** Русская философия актуальна настолько, насколько актуально мышление на русском языке. Поскольку мыслить можно лишь самому, то русская философия – это самостоятельное мышление на русском языке и в русском языке. Во-первых, не надо бояться мыслить, а во-вторых, не надо бояться заново промыслить идеи русских философов. Тексты XVIII в. могут быть трудны для восприятия, но философские тексты XIX в. и последующего времени уже написаны в пределах той языковой нормы, которой мы придерживаемся до сих пор. Они не нуждаются в адаптации или переводе. Более того, многие из них могут служить образцами, как по языку, так и по культуре мышления, которому надо следовать. Какие-то концепции русских философов, действительно, могут отвечать на те вызовы, которые диктует российскому обществу современность. Обращение к ним буквально может

быть своевременным, а значит, и современным. Однако лучшим способом актуализации русской философии будет использование понятий, терминов, идей, высказанных русскими философами, в современном философском дискурсе. Необходимо сделать язык русской философии частью нашего собственного мышления.

**Н.И. Герасимов:** Да! Конечно! Пока история русской философии преподаётся как набор сюжетов из далёкого прошлого. Преподаватели очень редко обращают внимание, что русская философия продолжалась и дальше через СССР и Российское зарубежье вплоть до 1990-х гг. Представляете, насколько студент был бы сильнее мотивирован, понимая, что наследие тех же евразийцев сказывается (пусть и косвенно) на политическом контексте современного мира.

**В.В. Сидорин:** Актуализация – подлинная, научная, а не политическая, общественно-политическая и т.д. – русской философской мысли представляет собой очень сложную, но необходимую задачу. С одной стороны, она проблематична по вполне прозаичной причине: чтобы актуализировать отечественную философскую мысль, необходимо прекрасно ориентироваться не только в ней самой, но и в том современном проблемном поле, в которое её хотят включить. Очевидно, что всё большая научная специализация достаточно успешно этому противостоит, на что накладывается и упомянутый мною выше «корпоративный разрыв» внутри российского философского сообщества. С другой стороны, есть немногочисленные, но тем более интересные попытки актуализировать тот или иной пласт отечественной философской истории в контексте, например, проблематики современной философии религии, исследований постсекулярности или политической философии республиканизма. Подобная актуализация – глубоко творческий процесс, пути, возможности и пределы которого трудно предугадать, но без подобного поиска отечественная философская мысль прошлого обречена в лучшем случае на мемориальное существование, а в худшем – на псевдо-актуализацию идеологического характера. И принципиально важной здесь оказывается комплексная историко-философская работа: только масштабное академическое (историко-философское, историческое, филологическое) освоение русской философской мысли во всей её полноте, противоречивости, многообразии оттенков и нюансов может стать предпосылкой для её действительной актуализации в современном контексте, а, наоборот, отсутствие такой работы – что и приходится с сожалением констатировать, радуясь редким исключениям, – оказывается благодатной почвой для разнообразных спекуляций.

**К.В. Забелин:** Да, разумеется. Другое дело, что невозможно осуществить вдумчивый перевод на язык современности без проникновения в смысл и историю тех философских построений, которые предстоит перевести. По этой причине задача, опять же, в немалой степени сводится к тому, чтобы освоить язык наших предшественников, понять его как живой и деятельный. Многие исследователи относятся, скажем, к концепции всеединства Вл. Соловьёва как к философскому антиквариату, своего рода музейной ценности. И это в лучшем случае. Иные же просто считают это чудачеством и не берут в серьёзный философский расчёт. Между тем запрос на цельное и рефлексивное мировоззрение в эпоху отмирающего постмодерна более чем актуален. И интуиции Соловьёва вполне могли бы послужить если не концептуальной основой, то подсказкой, в каком направлении необходимо двигаться.

**А.В. Шиндяпин:** Я полагаю, что историкам философии всегда нужно заботиться об актуализации той части философского наследия, с которой они знакомят новые поколения студентов. Если говорить более радикально, то вопрос об актуализации не должен предоставлять историкам философии выбор (актуализировать vs не актуализировать), он должен быть вопросом о том, за какую актуализацию имеет смысл браться. Во всяком случае, историкам философии, занятым преподавательской деятельностью, а не погружённым исключительно в историко-философские исследования. Актуализация важна не столько для преподавателя (который, впрочем,

может благодаря ей взглянуть на что-то хорошо известное свежим взором и внести уточнения в свои реконструкции), сколько для студентов: это позволяет оживить образовательный процесс (ведь обсуждать тексты, в которых можно найти ответы на тревожащие молодой ум вопросы и проблемы, в целом гораздо интереснее, чем обсуждать тексты, имеющие значение лишь с исторической точки зрения), почерпнуть из курса по ИРФ материалы, интуиции и наработки для собственных исследований и избежать ощущения того, что очень многое из курса в скором времени забудется после экзаменов. В самом общем виде у актуализации есть два пути: (1) присоединение к имеющимся дискуссиям и (2) организация новых дискуссий. В случае (1) мы просто смотрим на то, какие проблемы и вопросы обсуждают ведущие российские философы и пытаемся найти ответы на эти проблемы и вопросы в текстах, относимых к наследию русской философии, или хотя бы фрагменты, пригодные для рациональной реконструкции, если эти проблемы и вопросы не ставятся русскими философами в том виде, в каком они ставятся сегодня. В случае (2) мы ищем в текстах, относимых к наследию русской философии, вопросы и проблемы, обсуждение которых в перспективе может быть интересно авторитетным философам и студентам, которые будут изучать ИРФ, а также разного рода соображения, с помощью которых можно эффективно или занимательно обсуждать современные культурные феномены.

**Н.А. Червяков:** Актуализация русского философского наследия – вопрос сложный. С одной стороны, она необходима, поскольку смыслы, произведённые русской философией, не умерли и отчасти продолжают своё существование в оригинальных концепциях современных русских философов. Нельзя представить и современную культурологию без обращения к идеям и концепциям русских философов. Блестящими примерами «перевода» философов прошлых веков на язык современной философии являются такие фигуры, как С.С. Аверинцев, В.В. Библихин, Г.С. Кнабе, В.Л. Цымбурский. Представляется, что именно такими путями должна осуществляться сегодняшняя актуализация, если уж за неё браться. Возможна и другая актуализация – через обращение к смежным областям знания. Так, идеи Григория Сковороды о «внутреннем человеке», Наркиссе и счастье, обитающем в душе человека, вполне могут быть применены как философское основание для self-help практик (естественно, при качественном языковом и концептуальном переводе). Используют же стоицизм как стратегию жизни (Массимо Пильюччи). С другой стороны, любая актуализация в определённой степени редуцирует и основания, и аргументативность, и следствия философского раскрытия идей. Поэтому вряд ли при актуализации русского философского наследия можно избежать как исключительно вычитывания идей, так и вчитывания собственных установок, предрассудков. Но пытаться пройти сквозь Сциллу и Харибду двух этих неотменяемых механизмов – задача по-настоящему и в достаточной степени благородная.

**5. Видите ли Вы недостаточность системной подготовки историков русской философии в высшей школе – отсутствие специальных курсов (источниковедение, архивоведение, текстология, древние языки, научное комментирование и др.)? Какие ещё изъяны в системе философского образования кажутся Вам наиболее существенными в контексте поставленной проблемы?**

**В.Н. Порус:** Я был бы законченным и неисправимым оптимистом, если бы не видел в нынешней системе подготовки специалистов по русской философии недостатков – тех, какие названы в вопросе, и многих других. Справедливости ради скажу, что эти же недостатки присущи практически всем другим направлениям философского образования, так что русская философия здесь вовсе не исключение. Перечислять недостатки – дело неблагодарное, ибо о них все знают, а как их можно устранить, кажется, не знает никто. Точнее, никто не скажет, где найти для их

исправления нужные средства, охотников до таких подвигов, добрую волю и стратегическое видение проблемы.

Главное, чего нам недостаёт, это понимания, зачем нужна русская философия в вузовских программах. И скажем честно, этого понимания достичь трудно. И дело не в самой по себе русской философии, а в общей целенаправленности университетского образования. Если она лишь в том, чтобы готовить квалифицированных конкурентов на рынке труда, то, пожалуй, не только русская, но и всякая другая философия в университете, – приживалка. Но говорить о других, *высших* целях *высшего* образования сегодня, увы, старомодно, и разговор этот затихает, не начавшись. В оскудении целей образования мне видится признак вырождения не только системы высшего образования, но культуры в целом. Однако, это другая тема.

**К.М. Антонов:** Опять-таки, соглашусь с постановкой вопроса. Хороший обзорный курс, рассказывающий об основных архивах русской философии, – как тех, которые сейчас находятся на территории России, так и зарубежных представляется очень важным, как и практическое введение в основы архивной работы. Очень большое значение мог бы иметь постоянно действующий семинар по медленному чтению и комментированию русских философских текстов, обучающий основам научного комментирования. Что касается изучения языков, то здесь, мне кажется, особое значение имеет изучение немецкого языка: русская философская культура во многом выросла из немецкой и тесно связана с ней. Русские философы начиная с 20-х гг. XIX в. читали немецких философов на немецком языке, учились у них, осваивали их тексты и идеи. Без этого понимание русских философских текстов кажется затруднительным. Более того, для историков русской философии курс истории немецкой философии должен быть адаптирован специальным образом, он должен включать в себя не только привычных классиков и их продолжателей, но и такие сюжеты, на которые обычно времени не хватает или выделяется мало: Хр. Вольф и его последователи, поздний Фихте, поздний Шеллинг, Фр. Баадер, Лотце, Тейхмюллер, Эд. фон Гартман, Шуппе, Липпс, эмпириокритицизм, неокантианцы второго и третьего ряда и т.д.

**М.А. Маслин:** Как представляется, особая «системная подготовка» историков русской философии, отличная от подготовки по соответствующей ваковской специальности «История философии», не нужна. Историки русской философии, так же как и историки зарубежной философии, должны иметь соответствующую языковую подготовку, знать классические языки, хотя бы потому, что значительное количество текстов русской философии вплоть до XVIII в. создавалось на латыни и древнегреческом, а также на церковно-славянском языке. Кроме того, многие произведения русской философской мысли создавались на основных европейских языках – французском, немецком, английском, а также на славянских языках, что также предполагает необходимость их знания. Идеальный специалист по русской философии должен быть также квалифицированным антиковедом, византологом и медиевистом, примерами чему служат такие классики русской философской мысли, как С.Н. Трубецкой, Г.В. Флоровский, Г.П. Федотов, Л.П. Карсавин, А.Ф. Лосев и другие корифеи. Нельзя не отметить всё более актуальную для историка русской философии необходимость знания и восточных языков, особенно китайского, поскольку в последние годы и десятилетия Китай становится быстро развивающимся мировым центром изучения русской философии, о чём свидетельствуют постоянные публикации китайских учёных в журнале «Вопросы философии» и организация постоянных всекитайских научных конференций историков русской философии.

**А.А. Тесля:** Чаше всего не хватает именно исторического образования, представления о времени и изменчивости. То есть до сих пор не только десятками встречаются диссертации, но и нередко монографии, вроде бы формально посвящённые истории философии, анализу воззрений того или иного автора, а на деле построенные

по модели: глава первая излагает «творческий путь», а следом в каком-то наборе глав – «воззрения», при этом состыковываются без всяких оговорок суждения, относящиеся к разному времени, без резонного вопроса – а можно ли их просто помещать в один ряд? В какой момент это сформулировано, в ответ на какую проблему? Очень редко можно увидеть внимание к языку автора, зачастую исследователи безмятежно допускают перефразировку «своими словами» – так, как если бы проблемы перевода не существовало (и сама операция перевода не становилась значимым исследовательским методом). Словом, мне думается, были бы очень полезны для подготовки специалистов по истории русской философии курсы по разным аспектам интеллектуальной истории, институциональной, политической – т.е. представление о многообразии исторического знания и, главное, методологическая рефлексия. Что нет единого способа писать «историю философии», неважно – национальной, истории школ/направлений или эпох. И что история философии должна оставаться именно философией или же осознавать, что её акцент – на другом, что она перемещается в пространство, например, интеллектуальной истории – и вновь с пониманием, что это другой способ задавать вопросы, другой предмет интереса и способ аргументации.

**В.В. Ванчугов:** Современным студентам подобные курсы кажутся сложными, архаичными. Впрочем, не так много среди нас тех, кто в состоянии взять текст, даже фрагмент его, и использовать как «частный случай», как «портал» – точку входа в мир смыслов и образов, и через полиграфию (размеры листа, окрас, водяные знаки, шрифты), редакционную политику, стилистику, подачу материала и прочее, ввести в пространство культуры, туда, где жил автор, создавался «манифест» того времени в виде журнальной публикации, монографии, газетной заметки, дневника; показать ритм времени, алгоритмы творческой работы, почему они были именно такими, и почему не могли быть другими, и отчего сегодня мы должны что-либо делать иначе, но при этом и в сочетании с прошлым. Но, как мне кажется, современный культ гипертекста, формально содействуя облегчению проведения «интеллектуальных исследований», делает непривлекательным долгое и систематическое обучение в формате специализированного спецкурса. В итоге угасание древнего ремесла – сегментированное погружение в азы профессии, в прошлом представленное в виде спецкурсов текстологического плана. С другой стороны, сказывается и слабое владение современными технологиями.

Особо следует отметить, в ряды негативных явлений, – превращение философии в ремесло, которое поддаётся стандартизации, измеримости, прогнозированию, планированию. Исчезло отношение к философии как свободной, в основе своей, творческой профессии. Что здесь необходимо определённое умонастроение, включая вдохновение, что возможны и даже полезны паузы – периоды безделья. Интеллектуал должен иметь возможность какое-то время позволить себе «капризы» – «полежать на диване» в формате «а-ля Обломов», поискать себя в чём-то другом. Потом всё компенсируется. Потому как свобода содействует креативности. Но имеющаяся система содействует, как правило, превращению современного философа, в массу своей, в «ментального клерка», «концепт-менеджера». Но есть ещё одна разновидность в области философии – после получения формальной степени её носители превращаются в «дяденек и тётенек в области философии». И нет соответствующих «фильтров» для препятствия проникновения в системы этой массы. А с другой стороны, нет механизмов, сдерживающих произвол, самодурство бюрократов от науки и образования. Современное сообщество переполнено обывателями и бюрократами, а философы, на основе навязанных алгоритмов, вместо интеллектуальной игры, ведут внутривидовую борьбу за выживание.

**А.В. Малинов:** В институте философии СПбГУ подготовка историков русской философии не ведётся. Около двадцати лет (до перехода на систему бакалавриат–

магистратура) студенты дневного отделения имели возможность специализироваться по кафедре истории русской философии, т.е. в течение трёх лет (с третьего по пятый курс) слушать ряд специальных дисциплин по ИРФ. Однако фактически специализация открывалась крайне редко, поскольку из-за личных и профессиональных особенностей человека, который руководил кафедрой, студенты, как правило, избегали специализации по ИРФ. Таким образом, главный изъян подготовки историков русской философии состоит в отсутствии такой подготовки. Руководство философского факультета (института философии) неоднократно выражало желание закрыть кафедру ИРФ, мотивируя своё намерение либо тем, что нельзя отделять русскую философию от общего историко-философского процесса, т.е. достаточно одной кафедры истории философии, либо стремясь посредством закрытия кафедры сократить общее количество преподавателей факультета. Пока эти планы не реализовались.

Сейчас студенты имеют возможность писать курсовые и выпускные квалификационные работы по ИРФ, т.е. проводить исследования под руководством преподавателей кафедры русской философии и культуры, но, кроме небольшого семестрового курса, других занятий с ними по русской философии не проводится. При такой системе обучения, если студент захочет стать историком русской философии, то должен заниматься, прежде всего, самообразованием. В СПбГУ нет и соответствующей магистерской программы. Руководство института философии заявляло о готовности рассмотреть вопрос о магистерской программе по ИРФ, но только на английском языке и ориентированной в первую очередь на иностранцев. Тем не менее даже в таких условиях встречаются талантливые студенты, способные к исследовательской работе и преподаванию в области русской философии. По моим наблюдениям за три десятка лет среди выпускников кафедры было три таких студента (1998, 2003 и 2007 г. выпусков), что является хорошим показателем, учитывая, что историк русской философии должен обладать как способностями философа, так и историка. Для будущего кафедры было принципиально важно удержать таких выпускников. К сожалению, только один из них сейчас работает доцентом кафедры. Два других выпускника состоялись в профессии. Первый из них работает профессором в другом ВУЗе, а второй преподаёт за границей. Правда, им пришлось сменить научную специальность. После ликвидации специализации по ИРФ практически не осталось возможности для воспроизводства исследователей и преподавателей русской философии. Межпоколенческие связи оказались нарушены, о формировании хотя бы подобия научной школы не приходится даже говорить.

Крайне редкие аспиранты, пишущие диссертации по ИРФ, по большому счёту предоставлены сами себе. Занятия, которые проводятся с ними, как правило, не имеют отношения к теме исследования. Только личная целеустремленность, способности, трудолюбие и опека научного руководителя могут сделать из аспиранта исследователя русской философии. Однако, если кто-то из них и остаётся в профессии, то чаще всего в дальнейшем вынужден корректировать свои научные интересы в зависимости от специфики той организации, в которой находит работу.

Исследования по ИРФ в России имеют отличия от изучения других школ, направлений и национальных традиций, поскольку дают больше возможностей для поиска новых и редких источников, позволяют работать на стыке нескольких исследовательских дисциплин и т.п. Историк русской философии в России, вероятно, должен обладать большими знаниями и навыками исторической работы, чем историк античной философии или философии Нового времени, изучающий их также в России. Перечисленные в вопросе вспомогательные исторические дисциплины не будут лишними для историка русской философии.

**Н.И. Герасимов:** Да. Лично мне не хватало источниковедения и архивоведения больше всего. Я думаю, что для историков русской философии эти дисциплины очень нужны. Если вы специализируетесь на философии М. Хайдеггера, то вам

нужно искать стипендию или просто деньги для поездки в зарубежные архивы. Если вы занимаетесь русской философией, то очень много архивных материалов здесь. Часто вообще не нужно никуда ехать. Студентам надо подарить возможность почувствовать, что это – работать с архивными источниками. Незабываемый опыт, когда ты попадаешь в архив и находишь (как тебе сперва кажется) то, что тебе нужно. Например, по философии П.А. Кропоткина. Потом выясняется, что это вовсе не рукопись Петра Алексеевича, а конспект его лекции, который кто-то писал, не подписал, по краям какие-то матерные комментарии, а всё датировано 1917 г.

**В.В. Сидорин:** Думаю, что это существенная проблема, пути решения которой, однако, мягко говоря, не очевидны из-за самой структуры философского образования, общей инерционности образовательной системы и того простого обстоятельства, что философское образование не может подстраиваться под нужды отдельно взятой дисциплины. Сообществу историков русской философии критически не хватает специалистов с навыками сугубо исторической и филологической работы, без чего просто невозможно привести отечественное философское наследие в порядок, представив его в достойном научно-академическом виде. Достаточно сказать, что львиную часть работы по академическому освоению ИРФ выполняют специалисты с базовым историческим или филологическим образованием, затем ушедшие в историю философии, а зачастую и профессиональные историки и филологи. Эти примеры хорошо известны. В результате мы имеем то, что имеем: практически нет полных академических собраний сочинений, до сих пор не освоены в должной мере архивы, – действительно научно изданы только единицы. И, к сожалению, ситуация такова, что выпускник философского факультета, желающий специализироваться по ИРФ, выходит со студенческой скамьи, не имея, как правило, даже базовых навыков, необходимых для подобной работы, и хоть сколь-нибудь приличного представления об архивах, текстологии и эдичионной технике. И эта проблема, на мой взгляд, критически важна для ИРФ как научной – а значит, и учебной – дисциплины. Комплексное академическое освоение философской мысли прошлого имеет не историко-мемориальное значение, а наоборот – оказывается необходимым условием её действительно творческой актуализации: только имея перед глазами скрупулёзно реконструированное наследие мыслителя в его тесном взаимодействии со своей эпохой и самим собой, можно обоснованно поставить вопрос о том, что и как из этого наследия может прозвучать и сегодня, а что крепко-накрепко привязано к давно ушедшему контексту. Когда-то отечественная философия существовала в рамках историко-филологических факультетов – по крайней мере, историкам русской философии не помешало бы восстановить эту связь.

**К.В. Забелин:** Да, более чем. Значительно проседает языковая база. И речь не только о «древних» языках – не самым выдающимся образом преподаются и «новые». Профессиональные навыки работы с источниками также приходится приобретать по крупицам, «учиться понемногу чему-нибудь и как-нибудь», а не системно.

Кроме того, как общий курс по истории философии, так и кафедральные спецкурсы и близко не учитывают всего богатства отечественной мысли. Конечно, это некая сверхзадача. Скажем, более-менее внятные объяснения, почему М. Бахтин – гений философской мысли, по моему опыту и опыту моих однокурсников, чаще слышны либо от представителей других кафедр (истории западной философии), либо от филологов. Почему историки русской философии так легко отдают это имя? Где кафедральные спецкурсы по Бахтину? Мне не довелось прослушать ни одного за почти уже 7 лет присутствия на факультете. Незаслуженно обходятся вниманием и другие гении. Правда, уже несколько в ином смысле. Бесконечно много говорится на всевозможных конференциях и круглых столах о значении А.Ф. Лосева. Но для студентов дойти до подобных мероприятий бывает затруднительно, а язык, на котором там излагаются лосевские мысли, нередко бывает

малодоступен для студенческой аудитории. Необходима адаптация на спецкурсах наследия Бахтина, Лосева и других «светил» для студенческой аудитории.

**А.В. Шиндяпин:** Введение таких курсов – хорошая идея, но о ней лучше думать в контексте определённого философского образования (в частности, потому, что учебные планы зачастую перегружены и не слишком гибки для обновлений) и с учётом интересов будущих историков философии (ведь, например, не все исследователи остро нуждаются в знании древних языков).

**Н.А. Червяков:** Почти полное отсутствие перечисленных курсов при подготовке историков русской философии (что отрицать не приходится) – это бич дисциплины, ставящий факт её научности под сомнение и превращающий её в «примитивную доксографию, имеющую к тому же черты житийных описаний»<sup>3</sup>. Если любое приличное (и научное!) изучение истории начинается с методологических дисциплин вроде источниковедения и текстологии, то, казалось бы, и ИРФ не должна быть исключением. Но обратившись к ней, обнаружим, что она-то и есть то самое скорбное исключение, которое только подтверждает правило<sup>4</sup>. Что касается древних языков, то об этом звере вообще мало кто слышал. Церковнославянский, древнерусский, старославянский – это что такое? А чтобы понять тот или иной памятник древнерусской книжности, знание не только этих языков, но и различных диалектов совершенно необходимо. Безусловно, при изучении русской философии этот крен в «идейную» сторону, сопровождаемый отсутствием исторической, филологической, религиоведческой базы, ни в коем случае не способствует обогащению научного содержания дисциплины. Кроме того, профессия историка – публичная, а потому требует курсов, которые бы разъясняли студентам, как взаимодействовать с публичными площадками, какие есть подводные камни, какие механизмы работают при этом, как развивать навыки работы в команде. Всё это необходимые элементы деловой среды, которые уже прочно закрепились и в современной науке.

## **6. Какие ещё проблемы и трудности в преподавательской и исследовательской практике, связанной с историей русской философии, Вам кажутся наиболее значительными?**

**В.Н. Порус:** Главную, на мой взгляд, трудность я уже назвал. Все прочие, по-видимому, производны от неё. Я упомяну те, которые очевидны, а какая из них важнее других, это каждый преподаватель или исследователь решит по-своему.

У нас все ещё нет академических изданий сочинений русской философской классики. Заглохло издание полного собрания сочинений Вл.С. Соловьёва, нет исчерпывающего собрания трудов Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского.

<sup>3</sup> Плотников Н.В. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. № 2. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/filosofiya-dlya-vnutrennego-upotrebleniya.html> (дата обращения – 25.05.2023).

<sup>4</sup> Другой аспект проблемы остроумно показывает А.П. Козырев: «Если же говорить о положении дел в обучении специалистов, то оно радует не более. История русской философии – одна из непопулярных дисциплин специализации. Заниматься ею идут либо очень сильные, либо очень слабые студенты. Последним предоставляется возможность тихо и “без напряжения” отсидеться на факультете до диплома, первые имеют достаточно хорошую личностную мотивацию, чтобы заниматься любимым предметом без понуканий, а иногда и без квалифицированной помощи со стороны преподавателей. Причина этого – не только в достаточно большом количестве “старых кадров”, которым сложно освоить новый обширный пласт непонятного для них материала, но и, видимо, в самом предмете. Студенту не видны горизонты, не ясен объём несделанного, неосвоенного, кажется, что “про Соловьёва и Бердяева уже все написано”. Да и охоч ли наш сегодняшний студент-философ до настоящей научной работы, связанной для историка русской философии с сидением в архивах и копанием в старых газетах и журналах?». См.: Козырев А.П. Русская философия: mode d’emploi // Неприкосновенный запас. 2002. № 2. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/russkaya-filosofiya-mode-d-emploi.html> (дата обращения – 25.05.2023).

За несколько последних десятилетий в этой области сделано немало, но эта работа велась рывками, группами энтузиастов (вспомним, например, многотомное собрание сочинений В.В. Розанова, которое было бы невозможно без усилий А.Н. Николюкина и руководимого им коллектива, или серию томов сочинений Г.Г. Шпета, также немислимую без самоотверженной работы Т.Г. Щедриной и группы её учеников и коллег). Многие произведения русских философов XIX–XX вв. переизданы в том виде, в каком они выходили впервые, т.е. были «возвращены» после долгих лет забвения или изгнания. Но систематического научного подхода к этим переизданиям до сих пор нет. Непочатый край работы – это переиздания или переводы трудов русских философов, выходявших за рубежом.

Хотя «литературоцентричность» русской философии признаётся чуть ли не её *differentia specifica*, нет систематического изучения последней, хотя у нас есть блестящие образцы от Л.И. Шестова до В.К. Кантора. Но образцы образцами, а направление исследований – это другое дело, оно должно быть более основательным и не зависеть от случая и моды. Тем более, что альянс художественной литературы и философии осуществляется и сегодня, хотя иногда принимает причудливые формы.

Когда современность становится историей? Не такой уж праздный вопрос. Его практический смысл в том, что процессы и события, происходившие в русской философии, казалось бы, совсем недавно, уже стали историческим прошлым. В этом смысле, наверное, можно говорить, что ИРФ второй половины XX в. уже ждёт своих исследователей, а они приходят медленно и редко. А в вузовские программы эта история и вовсе не заглядывает.

О мелких подробностях можно было бы говорить долго: о программах, исследовательских и издательских планах, о хрупких связях отечественных историков русской философии с зарубежными и т.д. Но поставлю здесь многооточие.

**К.М. Антонов:** Мне кажется, что одна из основных проблем – это состояние источниковой базы. У нас очень мало изданных на современном научном уровне *полных собраний сочинений* большинства русских мыслителей, даже первого ряда. Я имею в виду комментированные, сверенные по рукописям (по крайней мере, там, где это возможно), собрания сочинений, включающие все опубликованные работы конкретного автора, выстроенные в хронологическом порядке, а также максимально полно изданные его письма и значимые архивные материалы. Издания, созданные примерно по тем принципам, по которым создавались полные собрания сочинений великих русских писателей, прежде всего, Толстого и Достоевского. Опыт показывает, что организовать и довести до конца такое издание страшно трудно: собрать дееспособный, увлечённый коллектив специалистов, найти финансирование его работы, обеспечить преемственность от опытных исследователей к молодежи (потому что такое издание – как правило, труд многих и многих лет).

А ведь без такого издания любая, самая тщательная характеристика взглядов того или иного мыслителя, описание его духовного и интеллектуального становления неизбежно будет страдать приблизительностью. Я хочу воздать должное тем замечательным исследователям, как покойным, так и ныне живущим, кто начиная с конца 1980-х гг. переиздавал тексты русских философов, в советское время бывших предметом односторонней и пристрастной критики, кто издаёт архивные материалы, с ними связанные, публикует их переписку и прочее – благодаря им современная исследовательская работа и адекватное преподавание курсов русской философии вообще стали возможны. Тем не менее мне кажется, что сейчас выход на новый уровень требует большей системности и организованности.

В перспективе мне видится большой исследовательский центр, возможно, он должен объединять усилия Института философии РАН и ведущих университетских

кафедр, который осуществляет эту работу в тесной координации с различными исследовательскими коллективами. Такая работа, с одной стороны, конечно, должна финансироваться государством, но, с другой, она должна осуществляться на чисто академических началах, потому что только так она может быть действительно полезна русской культуре, реально служить её дальнейшему развитию, её осмыслению.

**А.А. Тесля:** Малочисленность современных общих обзоров, очерков русской философии какого-то конкретного периода или попыток простроить общую схему. Прежде всего – ориентированных на образованного читателя, не специалиста – и при этом исходящих, откликающихся на современные проблемы и сюжеты. Между специальным знанием и расхожим существует – нет, не пропасть, но очень существенная, труднопреодолимая дистанция. Ведь не случайно интересующийся обращается в первую очередь к тем же общим обзорам ИРФ, создававшимся в 1-ю половину XX в. – поскольку альтернативы этому, ему доступные, малочисленны. И, помимо прочего, это ещё и создаёт или укрепляет представление об ИРФ как о предмете, хронологически ограниченном и сверху, и снизу, завершающемся где-то вместе с авторами самих этих обзоров – выводом, например, почти всю советскую историю, не говоря уже о пост-советской, в нечто «другое», для чего и общего имени нет.

**В.В. Ванчугов:** Отсутствие больших (по охвату материала и времени) и индивидуальных историй русской философии. Прежние работы устарели, а коллективные поделки под гранты – не в состоянии справиться с такой задачей. Сформирована масса «специалистов» по продуцированию многочисленных текстов «в один печатный лист», создаваемый по строгому стандарту. В итоге, если судить только по публикациям, в нашем культурном ландшафте итогом борьбы на выживание стало доминирование «серой ментальной слизи», претендующей на финальную фазу ноосферного процесса. Также можно отметить отсутствие реальных профессиональных сообществ, научной над-, вне-институциональной кооперации. Ну и нежелание сообщества осваивать технологии, инструменты, которые появляются в новой информационной инфраструктуре. В завершение позволю себе некоторую образность, метафоричность, упрятав в неё формулу. Вместо апробации новых инструментов, которые появляются в наше время, многочисленные историки русской философии предлагают студентам, как в добрые и старые времена эпохи Гуттенберга, «грызть гранит» науки. В то время как в арсенале появляются инструменты, которые позволяют, среди прочего, и историкам философии, видящим в мыслителях прошлого «алмазы», заниматься их филигранной отделкой, огранкой, получая «бриллианты», благодаря чему мы получаем игру ментального света, особое духовное освещение, просвещение и прочее. Но пока в онлайн и офлайн аудиториях – облако «пыли», отчего возникает эффект «помутнения умов» у преподавателей отечественной философии, а у их слушателей формируется убеждение, что попали в ситуацию, которую можно обозначить как «сумерки просвещения». Так что нам необходимо, при всём бережном отношении к богатому интеллектуальному наследию, использовать новые приёмы и инструменты. Тогда прошлое станет актуальным, обновится материал, и на основе наследия, с учётом потребностей нового времени, русская философия превратится из коллективного воспоминания о золотом веке – в дела и проекты новых русских философов.

**А.В. Малинов:** ИРФ испытывает на себе всё те же проблемы и трудности, что и философское образование в целом. Введение ЕГЭ фактически уничтожило профориентацию по философии. Нет смысла скрывать, что философские факультеты отличались своей спецификой. Помимо случайных абитуриентов, которые попадают на любом факультете, на философские факультеты всегда подавали заявления и те, кто по разным причинам считал философию делом своей жизни. Нередко они поступали на факультет из года в год и становились уже хорошо известны

членам приёмной комиссии. Конечно, среди них было много чудаков, но попадались и действительно одарённые и мотивированные люди. ЕГЭ значительно снизил шансы на поступление таким абитуриентам. Теперь значительная часть студентов философских факультетов учится на них только потому, что «прошли по баллам».

В советское время на философском факультете ЛГУ существовали специализации, позволявшие студентам фактически пройти полный курс двух факультетов, например, философского и биологического, философского и физического. Такая система обучения доказала свою эффективность. Многие выпускники двойных программ обучения стали крупными учёными. Отчасти подтверждением ценности такой системы подготовки философов служил и положительный опыт вечернего отделения, на котором зачастую обучались студенты, уже имеющие высшее образование. Наличие базового (не философского) образования служит хорошей основой для занятий философией. С годами я всё больше убеждаюсь в том, что для философии лучше оставить вторую (магистратура) и третью (аспирантура) ступени образования, а философский бакалавриат упразднить. Если нынешняя система образования позволяет, то философскую магистратуру лучше сделать трёхгодичной. Для магистратуры по ИРФ предпочтительным может оказаться базовое историческое образование, хотя, конечно, вопрос приёма должен решаться индивидуально.

В Санкт-Петербурге государственным университетом, за исключением института философии, на других факультетах в институтах общий курс философии переведён в онлайн формат. Не вдаваясь в споры о том, насколько удачно его содержание и исполнение, отмечу, что сами студенты не воспринимают такую форму преподавания философии в качестве полноценного курса. Приведу пример из опыта преподавания ИРФ историкам. Задавая в ходе лекции вопросы аудитории, чтобы понять, насколько студенты-историки ориентируются хотя бы в элементарных разделах философии и апеллируя к тому, что они уже прошли общий курс, в ответ всегда получаю дружный смех. Студенты уточняют, что у них не было философии, а был онлайн-курс. Только после традиционного «живого» преподавания ИРФ студенты признавались, что получили представление о философии.

После отказа от философского специалитета в Санкт-Петербургском государственном университете сильно сократились часы по ИРФ. Курс стал односеместровым, вместо трёх семестров при специалитете. Из учебных планов дисциплина была исключена у психологов, экономистов, социологов, политологов. В магистерских программах ИРФ или близкие к ней предметы встречаются крайне редко и составляют скорее исключение, чем правило. Между тем расширение преподавания ИРФ могло бы содержательно обеспечить то направление, для которого сейчас искусственно создаётся новая дисциплина – основы российской государственности. Директивно «спущенный сверху» предмет преподавания рискует превратиться в догматическую идеологическую дисциплину, не способную осмыслить исторический путь, пройденный Россией и её многонациональным народом и дать ответы на те вызовы, которые встречаются в русской истории и современности. Русская философия имеет богатый и разнообразный опыт как осмысления, так и критики этих проблем. Более того, ИРФ, как и в целом философия, обращает студентов к критическому самостоятельному мышлению, а не к воспроизведению идеологических конструкций.

Отсутствие системы подготовки специалистов по ИРФ и отстранение кафедры, т.е. ближайшего экспертного сообщества, от обсуждения и участия в конкурсных выборах привело к тому, что формирование преподавательского состава кафедры не ориентируется на уровень профессиональной подготовки и исследовательские достижения претендентов. Кадровая комиссия, формируемая исключительно администрацией, в основном выполняет карательную функцию. В результате такого «отрицательного отбора» на профильной кафедре истории русской философии

составляют меньшинство. Общее старение преподавательского коллектива сказывается и на кафедре русской философии и культуры, так что самый «молодой» из историков русской философии давно разменял шестой десяток. Отсутствие молодых преподавателей русской философии является главным вызовом для кафедры; уже «потеряно» практически два поколения исследователей. Подготовка преподавателя к самостоятельному чтению курса по ИРФ и разработка такого курса занимает (условно) порядка десяти лет, из которых первые пять лет преподаватель ведёт семинары по истории русской философии, а затем пять лет «расчитывает» курс. Сохранение текущего положения может привести в будущем к проблемам с преподаванием курса русской философии.

**Н.И. Герасимов:** Больше всего в преподавании ИРФ не хватает мотивационной части – особой лекции, которая была бы посвящена тому, почему вообще эта область может быть интересна. Разработке этой части курса, на мой взгляд, нужно уделить особое внимание.

**К.В. Забелин:** Одной из немаловажных проблем мне видится ситуация с бакалаврским курсом по ИРФ, который фактически заканчивается на самом начале XX в. Иногда времени хватает, чтобы шагнуть в первую треть. Из поля зрения студентов в магистратуре выпадает целый пласт философской литературы Серебряного века, не говоря уже о советском наследии. Частично потребность в ознакомлении с этими контекстами закрывается спецкурсами, которые могут посещать и студенты других кафедр – не только ИРФ. Но до этих курсов слишком многие не доходят – по тем или иным причинам, в том числе из-за накладок в расписании. Да и невозможно «закрыть» одними спецкурсами или факультативами столь масштабный и богатый на имена и концепции период. Отсутствуют в сетке курсов и дисциплины, специально посвящённые новейшей русской философии. По крайней мере, хоть в сколько-нибудь собранном, композиционном виде. В итоге молодые люди просто теряют из виду русскую философию в XX в., не имеют о ней цельного представления, считают себя в моральном праве игнорировать её как явление. И, соответственно, не видят для неё места и в XXI в. Всё это существенно обедняет тот кадровый потенциал историков русской философии, который мог бы быть направлен на то, чтобы прорваться к некому возрождению в нашей дисциплине.

**А.В. Шиндяпин:** Мне кажется довольно значительной проблемой то, что в преподавании ИРФ объём изучаемого материала порой значительно превышает объективные возможности его внимательного изучения, возможности, ограниченные в первую очередь временем. В результате некоторые крупные философы изучаются бегло, а на обсуждение текстов, вызывающих оживлённые дискуссии (таких как «Три разговора...» Вл. Соловьёва), выделяется не более одного семинара. Конечно, всегда находятся семинаристы, готовые уклониться от учебного плана ради плодотворного обсуждения, однако это может приводить к тому, что в разных группах пройденный материал будет существенным образом отличаться. Решать проблему (которая, по моему мнению, актуальна для философского образования в целом) можно двумя путями. Первый – мы растягиваем учебный план (к примеру, отводим на изучение ИРФ не три семестра, а четыре). Этот путь прост по замыслу, но затруднителен в своей реализации (по крайней мере, на данный момент). Более перспективным я нахожу второй путь – мы организовываем курсы по ИРФ не вокруг имён, а вокруг проблем (не более 5–6 на один курс, причём желательно, чтобы эти проблемы были концептуально связаны между собой). Это позволит выстроить понятную всем нить обсуждения, которую легко удерживать в фокусе внимания и использовать для упорядочивания пройденного материала, создать почву для актуализации наследия русской философии и вызвать у студентов успокаивающее ощущение некоторой целостности (которое трудно обрести, если перебирать в уме разношёрстные произведения разных авторов, которые удалось прочитать за курс).

Я отдаю себе отчёт в том, что с моей позицией согласятся не все студенты и преподаватели. Когда я обсуждал второй путь с некоторыми студентами, специализирующимися на истории философии, они говорили мне, что для них эрудиция имеет ценность, даже если она не всегда хорошо упорядочена, что для них важнее познакомиться с многообразием философии даже тогда, когда оно с высокой долей вероятности забудется и не пригодится в собственных философских изысканиях, что они боятся узкого представления об изучаемом предмете, хотя при всём этом они признавали, что предлагаемый путь выглядит весьма полезным для развития российской философии и оптимизации процесса философского образования, и что их опасения и лежащие в их основе ценности разделяют не все студенты. На эти и похожие соображения я могу ответить следующее: узость, пугающая в предлагаемом пути, сильно преувеличена (те общие представления о некотором философе и его произведениях, которые выглядят столь важными в глазах студентов, о которых я упомянул выше, можно почерпнуть из лекций, а не из беглого анализа на семинаре), а расширять эрудицию можно благодаря курсам по выбору, факультативам и образовательным мероприятиям, лежащим за пределами учебного плана.

**Н.А. Червяков:** Безусловно, ещё одной важной проблемой в преподавании ИРФ является неотрафлексированность самой дисциплины. Погружение в предметную область должно сопровождаться предварительным метапредметным осмыслением, ответами на вопросы: что такое история философии? что такое история русской философии? есть ли она часть истории всеобщей философии? в чём вообще её особенность? Для студентов важно понимать, что такое история философии, в чём её ценность, прежде чем переходить к ней самой. Кроме того, работа историка философии предполагает некие жанровые ограничения – так мы пишем, а вот так не пишем; это научно, а это ненаучно; это достоверно, а это недостоверно. В качестве примера такого разграничения жанров можно привести книгу Р. Рорти «Историография философии: четыре жанра», где описываются четыре режима существования истории философии – рациональная реконструкция, историческая реконструкция, доксография и история духа, дополняемая ещё одним режимом – историей идей. Выбор между этими стратегиями историко-философской работы – необходимая часть становления историка философии, можно даже сказать – определяющая его дальнейшее существование в профессии. Однако, опять-таки, в данном случае должна пестоваться практическая способность выбирать и использовать все эти (и прочие) режимы в зависимости от поставленных целей.

### Список литературы

Козырев А.П. Русская философия: mode d'emploi // Неприкосновенный запас. 2002. № 2. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/russkaya-filosofiya-mode-d-emploi.html>

Маяцкий М. Старшие братья по разуму. Лечим африканской философией комплекс русской исключительности // Логос. 1999. № 1. С. 11–18.

Плотников Н.В. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. № 2. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/filosofiya-dlya-vnutrennego-upotrebleniya.html>

## The Problems of Teaching the History of Russian Philosophy in Higher Education

**Konstantin M. Antonov** – Doctor of Sciences in Philosophy, Head of Department of philosophy and religious studies of theological faculty. St. Tikhon's Orthodox University. 6 Likhov alley, Moscow, 127051, Russian Federation; e-mail: [konstanturg@yandex.ru](mailto:konstanturg@yandex.ru)

**Vasily V. Vanchugov** – Doctor of Sciences in Philosophy, professor. Lomonosov Moscow State University. 27, bldg. 4, Lomonosovsky Av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: [vanchugov@gmail.com](mailto:vanchugov@gmail.com)

**Nikolai I. Gerasimov** – Candidate of Sciences in Philosophy, leading researcher. Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. 2 Nizhnyaya Radischevskaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: nickgerasimov@yandex.ru

**Kirill V. Zabelin** – graduate student of the Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 27, bldg. 4, Lomonosovsky Av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: zabelin.k@inbox.ru

**Aleksey V. Malinov** – Doctor of Sciences in Philosophy, professor. Institute of Philosophy of St. Petersburg State University. 5, Mendeleevskaya line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: a.malinov@spbu.ru

**Mikhail A. Maslin** – Doctor of Sciences in Philosophy, Head of the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 27, bldg. 4, Lomonosovsky Av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: mmaslin@yandex.ru

**Vladimir N. Porus** – Doctor of Sciences in Philosophy, professor. National Research University – Higher School of Economics. 20, Myasnitskaya st., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: vladimir-porus@yandex.ru.

**Vladimir V. Sidorin** – Candidate of Sciences in Philosophy, researcher. RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vlavitsidorin@gmail.com

**Andrei A. Teslya** – Candidate of Sciences in Philosophy, senior research fellow, Scientific Director of Research Center for Russian Thought. Institute for Humanities. Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksander Nevskii Str., Kaliningrad, 236041, Russian Federation; e-mail: mestr81@gmail.com

**Nikolai A. Chervyakov** – post-graduate student, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 27, bldg. 4, Lomonosovsky Av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; senior research fellow. "The Losev House". 33, Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation; e-mail: kola.cska2@mail.ru

**Anton V. Shindyapin** – graduate student of the Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 27, bldg. 4, Lomonosovsky Av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: shindiapin.anton@yandex.ru

**Mikhail V. Shpakovsky** – junior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: shpakomih@mail.ru

This text is a correspondence discussion about the problems of teaching the history of Russian philosophy in higher education. The experts were asked to answer six questions, reflecting, in the opinion of the editors, the main problems and conflict topics around the teaching of this academic and scientific discipline:

1. Has students' interest in the history of Russian philosophy changed in recent years (decades) and, if so, what are the dynamics and reasons for these changes?
2. The Russian philosophical "canon" (at least in the broad public consciousness) is built primarily around the history of social thought with supposedly key themes such as the problem of civilizational choice, the Russian idea, etc., as well as sophiology, sobornost and a number of other religious and philosophical concepts. Do you consider it necessary to transform or revise the "canon" and, if so, how exactly can it be revised?
3. In the historiography of Russian philosophy in the first half of the 20<sup>th</sup> century specific characteristics of Russian philosophical thought have been formulated, which, as a result, embedded both in the public consciousness and in teaching practice – the literary centrality of Russian philosophy, its panmoralism, inclination towards historiosophy, anthropocentrism, the primacy of religious philosophy, etc. Isn't such "mythology" an obstacle to adequate and actual perception of Russian philosophy? Isn't it a problem that the language of the modern history of Russian philosophy remains in many respects the language of self-description of Russian philosophy of the second half of the 19<sup>th</sup> – the first half of the 20<sup>th</sup> centuries?
4. Is it necessary to actualize the Russian philosophical heritage, to consider the history of thought in connection with the modernity, to "translate" the philosophers of past centuries into the language of modern philosophy? What could be the ways of this actualization?

5. Do you see the insufficiency of systematic training of historians of Russian philosophy in higher education: the lack of special courses (source studies, archival studies, textology, ancient languages, scientific commentary, etc.)? What other flaws in the system of philosophical education seem to you the most significant in the context of the problem posed?

6. What other problems and difficulties in teaching and research practice related to the history of Russian philosophy seem to you the most significant?

The answers to these questions can clarify and outline the ways of developing both the teaching of the history of Russian philosophy and the Russian historical and philosophical community as a whole. The discussion experts are not only the leading specialists in the history of Russian philosophy (from Moscow State University, St. Petersburg State University, Baltic Federal University, St. Tikhon's Orthodox University, National Research University Higher School of Economics, etc.), but also young teachers and researchers, as well as students of the Faculty of Philosophy of Moscow State University – thus, the reader can get opinions of both sides of the educational process and of different generations.

**Keywords:** history of Russian philosophy, historiography of Russian thought, problems of teaching, university philosophy.

**For citation:** Antonov K.M., Vanchugov V.V., Gerasimov N.I., Zabelin K.V., Malinov A.V., Maslin M.A., Porus V.N., Sidorin V.V., Teslya A.A., Chervyakov N.A., Shindyapin A.V., Shpakovsky M.V. Diskussiya “Problemy prepodavaniya istorii russkoi filosofii v vysshei shkole” [Discussion “Problems of teaching the history of Russian philosophy in higher education”], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2023, Vol. 1, No. 2, pp. 29–73. (In Russian)

## References

Kozyrev, Aleksei P. Russkaya filosofiya: mode d'emploi [Russian Philosophy: mode d'emploi], *Neprikosnovenniy zapas* [Emergency Ration], 2002, No. 2. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/russkaya-filosofiya-mode-d-emploi.html>. (In Russian)

Mayatskiy, Mikhail. Starshie brat'ya po razumu. Lechim afrikanskoi filosofiei kompleks russkoi iskluchitel'nosti [Older Brothers in Mind. Treating the Complex of Russian exceptionalism with African Philosophy], *Logos*, 1999, No. 1, pp. 11–18. (In Russian)

Plotnikov, Nikolay S. Filosofiya dlya vnutrennego upotrebleniya [Philosophy for the Internal Use], *Neprikosnovenniy zapas* [Emergency Ration], 2002, No. 2. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/filosofiya-dlya-vnutrennego-upotrebleniya.html>. (In Russian)

## АРХИВ

*К.В. Ворожихина*

### **Борис Шлёцер о философии России начала XX века**

**Ворожихина Ксения Владимировна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Публикация освещает период сотрудничества музыкального и литературного критика, переводчика и писателя Бориса Фёдоровича Шлёцера с критико-библиографическим отделом петербургской «политической, общественной и литературной» газеты либерального направления «Биржевые ведомости», которым с середины 1916 г. руководил А.Л. Волынский. В 1916 г. Шлёцер опубликовал в «Биржевых ведомостях» рецензии на сборник статей В.И. Иванова «Борозды и межи», на книги Н.А. Бердяева «Смысл творчества (Опыт оправдания человека)» и С.Л. Франка «Предмет знания». Если сочинения Бердяева и Иванова вызвали критику автора рецензий, то книга Франка (наряду с работами Н.О. Лосского («Обоснование интуитивизма», «Введение в философию») и П.Б. Вышеславцева («Этика Фихте»)), согласно Шлёцеру, свидетельствует о новой тенденции в отечественной философии – повороте к онтологии и возрождению метафизики. Кроме этих статей в настоящей публикации представлены отклик на сборник Иванова «Родное и вселенское» и статья «Русская философская мысль», написанные Шлёцером в 1917–1918 гг. Они, по всей видимости, так и не появились на страницах издания, но сохранились в архиве Волынского (РГАЛИ, ф. 95). Статья Шлёцера о современной отечественной философии представляет собой обзор новейшей философской литературы – книг «Душа человека» С.Л. Франка, «Мир как органическое целое» Н.О. Лосского, «Метафизические предположения познания» кн. Е.Н. Трубецкого, «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и Человека» И.А. Ильина, а также сборник «Мысль и слово» под редакцией Г.Г. Шпета. Публикация проливает свет на неизвестные страницы интеллектуальной биографии Шлёцера.

**Ключевые слова:** «Биржевые ведомости», Б.Ф. Шлёцер, критика и библиография, русская философия, А.Л. Волынский, Н.А. Бердяев, В.И. Иванов, С.Л. Франк

**Для цитирования:** *Ворожихина К.В.* Борис Шлёцер о философии России начала XX века // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 2. С. 74–92.

Несмотря на то, что творческая деятельность Бориса Фёдоровича Шлёцера (Boris de Schloezer, 1881–1969) – музыковед, литературного критика, мыслителя, писателя, переводчика русской литературы и философии на французский язык – «...представляет собой интереснейший опыт создания культурного моста между

Россией и зарубежьем, Россией и Францией»<sup>1</sup>, она до сих мало известна и мало изучена как в России, так и за рубежом. Шлёцер сыграл значительную роль в знакомстве европейских читателей с сочинениями Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.С. Лескова, А.С. Пушкина, Льва Шестова, В.В. Розанова и др. Эмигрировав в Париж в 1921 г., он на протяжении 40 лет занимался переводом сочинений русских классиков: им были переведены «Невский проспект», «Записки сумасшедшего», «Шинель», «Нос», «Портрет» Гоголя, «Пиковая дама» Пушкина, «Записки из подполья», «Белые ночи» Достоевского, «Война и мир» Толстого, практически все сочинения Льва Шестова, «Апокалипсис нашего времени» Розанова и др. На сегодняшний день многие его переводы являются непревзойдёнными, а принципы его переводческой деятельности являются объектом исследования и изучения<sup>2</sup>.

Парижский период деятельности Шлёцера относительно изучен. Анализ его сочинений в контексте философии русского зарубежья посвящена монография Г.-Б. Колер<sup>3</sup>. Шлёцер сотрудничал с французскими («La Revue Musicale», «La Nouvelle Revue Française») и русскими эмигрантскими изданиями («Современные записки», «Последние новости»). В 1923 г. в берлинском издательстве «Грани» вышла его книга «Скрябин. Личность. Мистерия»<sup>4</sup> (единственная, написанная на русском языке); в 1929 г. было опубликовано сочинение об антипode А.Н. Скрябина – И.И. Стравинском («Igor Stravinsky»<sup>5</sup>, 1929). Результатом длительного «соавторства» с Гоголем в процессе переводческой деятельности и скрупулёзного изучения его творческой биографии стала книга «Nicolas Gogol»<sup>6</sup> («Николай Гоголь», 1932). В 1947 г. вышла книга «Introduction a J.-S. Bach, essai d'esthétique musicale»<sup>7</sup> («Введение в творчество И.С. Баха, опыт музыкальной эстетики», 1947), которая оказала влияние на молодых французских композиторов (в частности, Андре Букуришлиева) как работа, содержащая важные теоретические рассуждения о сериальной музыке. После войны Шлёцер начал интересоваться новыми явлениями в звуковых искусствах – электронной и конкретной музыкой, что нашло отражение в книге «Problèmes de la musique moderne»<sup>8</sup> («Проблемы современной музыки», 1959), написанной в соавторстве с племянницей Мариной Скрябиной (Татьяна Фёдоровна, сестра Шлёцера, была второй женой Скрябина). В 1960-е гг. им были созданы два художественных произведения: фантастическая новелла «Rapport secret»<sup>9</sup> («Секретный доклад»), вышедшая в 1964 г. в журнале «Mercure de France», и роман «Mon nom est personne»<sup>10</sup> («Моё имя никто», 1969), затрагивавший проблему отношения автора и произведения, вымысла и реальности. Последним произведением Шлёцера, опубликованным посмертно, была переработанная книга о Гоголе «Nicolas Gogol, l'homme et le poète ou les frères ennemis»<sup>11</sup> («Николай Гоголь, человек и поэт, или заклятые друзья», 1972). Темой книги является конфликт между творческим, независимым и тираническим «мифическим я» – и личностью писателя, который с ужасом открывает, что «мифический» двойник творит вопреки ему. Идеи Шлёцера

<sup>1</sup> Биссон Б. Анализ взглядов Б. Шлёцера на перевод русской классики // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2013. № 20. С. 224.

<sup>2</sup> См.: Биссон Б. Борис Фёдорович Шлёцер (1881–1969) как переводчик и посредник в русско-французских литературных контактах. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2022.

<sup>3</sup> Kohler G.-B. Boris de Schloezer (1881–1969): Wege aus der russischen Emigration. Köln, 2003.

<sup>4</sup> Шлёцер Б.Ф. А. Скрябин. Личность. Мистерия. Т. 1. Берлин, 1923.

<sup>5</sup> Schloezer B. de. Igor Stravinsky. Paris, 1929.

<sup>6</sup> Schloezer B. de. Nicolas Gogol. Paris, 1932.

<sup>7</sup> Schloezer B. de. Introduction a J.-S. Bach, essai d'esthétique musicale. Paris, 1947.

<sup>8</sup> Schloezer B. de., Scriabine M. Problèmes de la musique moderne. Paris, 1959.

<sup>9</sup> Schloezer B. de. Mon nom est personne // Pour un temps / Boris de Schloezer. Paris, 1981. P. 89–109.

<sup>10</sup> Schloezer B. de. Nicolas Gogol, l'homme et le poète, ou les frères ennemis. Paris, 1972.

<sup>11</sup> Schloezer B. de. Mon nom est personne. Paris, 1969.

оказали влияние на представителей «женевской школы» литературной критики (среди них – Жан Старобинский, Жорж Пуле, Жан Руссе и др.), которые в противоположность традиционному биографическому методу Шарля де Сен-Бёва стремились выработать новый принцип интерпретации текстов, основываясь на русском формализме и феноменологии: они «выносили за скобки» внешние обстоятельства создания литературного произведения и стремились к имманентному прочтению текстов.

По сравнению со временем жизни в эмиграции период творческой деятельности Шлёцера в России остаётся в тени. Известно, что Шлёцер родился в Витебске «в семье немецких предпринимателей и государственных деятелей»<sup>12</sup> (его отец был мировым судьей) и был потомком известного немецкого историка, автора «норманнской теории» происхождения русской государственности, полемизировавшего с М.В. Ломоносовым, Августа Людвиг фон Шлёцера, а также Христиана Августовича Шлёцера – заслуженного профессора Московского университета. Борис Шлёцер учился в Бельгии и Франции: в Брюссельском университете проходил обучение на социологическом факультете и в 1901 г. защитил диссертацию о феномене эгоизма; в Парижской музыкальной академии изучал эстетику и теорию музыки<sup>13</sup>. Вернувшись в Россию, сотрудничал с журналами «Золотое руно», «Аполлон» и «Музыкальный современник», интересовался актуальными философскими направлениями и политическими движениями (в частности, марксизмом). Зимой 1918–1919 гг. в Киеве познакомился со Львом Шестовым.

Летом 1916 г. Шлёцер получил письмо от А.Л. Волынского (Флексера) с предложением о сотрудничестве с петербургской «политической, общественной и литературной» газетой либерального направления «Биржевые ведомости»<sup>14</sup>. Волынский, возглавлявший критико-библиографический отдел газеты с середины 1916 г., был известен своей пламенной «борьбой за идеализм»: он был одним из немногих (наряду с Вл.С. Соловьёвым), выступивших в 1890-е гг. против господствующего позитивизма и материализма<sup>15</sup>. Волынский резко критиковал деятелей 1860-х гг. за схематизм, нетерпимость и шаблонность, глухоту к откровениям высокого искусства и пренебрежение к философской проблематике и дал в перешедшем под его руководство «Северном вестнике» приют новому литературному направлению – символизму. Эстетическому утилитаризму, гуманизму и социализму он противопоставлял эстетизм, индивидуализм и необходимость «новой религиозной и нравственной работы»<sup>16</sup>; сторонник «идеалистической критики», он стал предтечей религиозно-философского возрождения начала XX в. В 1900-е гг. Волынский оставил сферу литературной критики и обратился к исследованию сценического (театр, балет) и изобразительного искусства; в 1910-х гг. он разрабатывал философию танца, которую пропагандировал на страницах «Биржевых ведомостей»<sup>17</sup>.

В 1916 г. Шлёцер опубликовал в отделе Волынского критические рецензии на сборник статей В.И. Иванова «Борозды и межи», книгу Н.А. Бердяева «Смысл творчества (Опыт оправдания человека)» и сочувственную – на «Предмет знания» С.Л. Франка. Шлёцер отмечал, что несмотря на то, что Бердяеву как мистика открылась некая истина о человеке, философское движение мыслей и аргументация

<sup>12</sup> Биссон Б. Борис Федорович Шлёцер как посредник Л.И. Шестова для западного читателя // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 2. С. 115.

<sup>13</sup> Там же. С. 116.

<sup>14</sup> См.: РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 917. Л. 1.

<sup>15</sup> См.: Шестов Л. Литературный сецессион (о журнале «Вопросы жизни», январь – июнь 1905) // Наша жизнь. 1905. № 160. С. 2–3.

<sup>16</sup> Котельников В.А. Русский Агасфер: Аким Волынский как мыслитель и критик культуры. СПб., 2023. С. 72.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 230.

в его сочинении отсутствуют. В рецензиях на сборники статей Иванова («Борозды и межи», «Родное и вселенское») он отчасти повторяет уже звучавшую критику в адрес поэта-мыслителя: в статье «Вячеслав Великолепный» Шестов, также откликаясь на выход сборника «Борозды и межи», обращал внимание на оторванность от действительности «миросозерцания» Иванова («Его идеи и мысли потому не имеют ровно никакой связи с тем, что принято называть обыкновенно действительностью, и живут своей собственной, независимой жизнью, рождаясь, умирая и воскресая в свои особенные, им судьбой положенные, сроки»<sup>18</sup>), на вычурность его литературного стиля, эстетизм, недосказанность, недоговорённость и др. Книга Франка стала для Шлёцера свидетельством «онтологического поворота» в современной философии и рождения «новой метафизики».

Несмотря на то, что осенью 1917 г. «Биржевые ведомости», как и другие буржуазные издания, были закрыты согласно Декрету о печати (от 27 октября (9 ноября) 1917 г.), в июне 1918 г. Шлёцер по просьбе Волынского, надеявшегося на возможность продолжения издания газеты<sup>19</sup>, пишет статью «Русская философская мысль» о «новых явлениях в философии»<sup>20</sup>, представляющую собой обзор важнейших философских сочинений и книг, вышедших в 1916–1918 гг. Как бы продолжая размышления В.Ф. Эрнана об особенностях отечественной философии и её отличиях от западной, он отмечает тяготение к интуитивному познанию, презрение к рационализму и отвлечённой схоластичности, антикантианскую направленность, онтологизм, «предметность», а также нацеленность на абсолютную свободу, характерные для «молодой» российской философии; среди подстерегающих её опасностей критик выделяет возможную потерю связи с прошлым, хаотичность и дилетантизм.

Ниже публикуются рецензии Шлёцера, вышедшие в «Биржевых ведомостях», а также не появившиеся на страницах издания, но осевшие в фонде Волынского рецензия на сборник В.И. Иванова «Родное и вселенское» и статья «Русская философская мысль» (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1042. Л. 1–2; Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1044. Л. 1–7). Помимо машинописи статей с правкой и подписью Шлёцера в архиве Волынского находится деловая переписка, касающаяся вопросов сотрудничества с критико-библиографическим и литературным отделами газеты. Выражаю глубокую признательность С.Н. Корсакову, любезно сообщившему об этих архивных материалах.

В квадратных скобках отражён первоначальный вариант текста, исправленный рукой автора, в угловых – уточнения, внесённые публикатором. Орфография и пунктуация приведены в соответствие с современными нормами.

<sup>18</sup> Шестов Л. Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 244.

<sup>19</sup> В конце 1917 г. – начале 1918 г. сотрудникам «Биржевых ведомостей» удалось наладить выпуск вечерних газет «Наши ведомости» (редактором выступил Л.И. Лигин) и «Новые ведомости» (издание выходило под редакцией Л.И. Гальберштадта, А.И. Гессена, Л.И. Лигина, Б.С. Оречкина, С.И. Охотского и др.). Газеты были закрыты в мае и августе 1918 г.

<sup>20</sup> Письмо Шлёцера 10 июня 1918 г. См.: РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 917. Л. 4.

## Приложение 1

### <Рецензия на книгу:> Н. Бердяев. Смысл творчества (Опыт оправдания человека)<sup>1</sup>

«В жизненном источнике этой книги заложено совершенно исключительное, царственное чувство человека (курсив подлинника), религиозное осознание Антропоса как божественного Лица»<sup>2</sup>. Так в <о> введении к опыту оправдания человека сам автор характеризует своё произведение. Это – антропология. Но антропология религиозная, мистическая. Что есть Человек? «В Боге есть страстное томление и тоска по человеку<у>. В Боге есть трагический недостаток, который восполняется великой прибылью – рождением человека в Нём. Мистики учили о тайне рождения Бога в человеке. Но есть иная тайна, тайна рождения человека в Боге. Есть зов человека, чтобы Бог в нём родился, но есть и зов Бога, чтобы человек в Нём родился»<sup>3</sup>. Человек есть прибыльное откровение в Боге<sup>4</sup>. Лишь миф о тоске Божьей по человеку<у> и по любви человека приближает нас к последней тайне<sup>5</sup>. <И> Бог ждёт от человека антропологического откровения творчества...<sup>6</sup> Откровение о человеке есть окончательное откровение о Троице...<sup>7</sup> Через творчество человека окончательно открывается Бог в мире»<sup>8</sup>.

Все XIV глав этой книги вскрывают различные аспекты одной лишь этой мысли о творческой сущности человека, о божественно активной природе его. Но что есть творчество? На этот вопрос мы, в сущности, не найдём определённого ответа в книге Н.А. Бердяева. Чем не является творчество, об этом Н.А. Бердяев говорит достаточно определённо. «...не было ещё в мире религиозной эпохи творчества»<sup>9</sup>. Наша культура с её науками и искусствами не есть подлинное творчество, но только «намёк, знак, приготовление»<sup>10</sup>. Здесь мы ждём от автора раскрытия истинного смысла этих намёков и знаков, но – тщетно. Нельзя же удовлетворяться такими общими фразами, как: «...в творчестве <же> свободном и дерзновенном призван человек творить мир новый и небывалый, продолжать творение Божье»<sup>11</sup>.

Не следует искать в книге Н.А. Бердяева какой-либо системы или построения. В ней нет, в сущности, логического развития мысли, нет движения, нет перехода от найденного, известного к неизвестному, ещё не вскрытому. Он иногда почти не доказывает и очень редко пытается аргументировать (попытки эти – самое неудачное, что есть в его книге). Он только утверждает, только констатирует. И так поступает он вполне сознательно. «Убеждает и заражает в философии совершенство формул, их острота и ясность, исходящий от них свет, а не доказательств и выводы»<sup>12</sup>. И многие формулы Н.А. Бердяева кажутся в самом деле убедительными. Его короткие фразы обличают внутреннюю напряжённую силу,

<sup>1</sup> Публикуется по: Шлёцер Б.Ф. Н. Бердяев. Смысл творчества (Опыт оправдания человека) // Биржевые ведомости. 1916. № 15875. 21 октября. С. 5. Здесь и далее – примечания К.В. Ворожихиной.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1916. С. 14.

<sup>3</sup> Там же. С. 124.

<sup>4</sup> Там же. С. 94.

<sup>5</sup> Там же. С. 124.

<sup>6</sup> Там же. С. 92.

<sup>7</sup> Там же. С. 313.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 95.

<sup>10</sup> У Бердяева: «То, что все называли творчеством, как бы ни было оно ценно и велико, то было лишь намёком на подлинное творчество, лишь знак, лишь приготовление» (С. 95–96).

<sup>11</sup> Там же. С. 94–95.

<sup>12</sup> Там же. С. 42.

несмотря на кажущуюся парадоксальность. В авторе чувствуешь истинного мистика. Он действительно нечто постиг и искренне, хотя и односторонне выразил своё настроение. Но сильные формулы не всегда имеются в распоряжении автора. Иногда Н.А. Бердяев ослабляет выражение своих мыслей ненужными повторениями. Мистик уступает место «литератору», и религиозный пафос его обращается в фразеологию.

Борис Шлёцер

## Приложение 2

### Новая метафизика (По поводу книги С. Франка «Предмет знания»)<sup>1</sup>

Не присутствуем ли мы при возрождении метафизики как науки об истинно существе, как науки о бытии, независимом от сознания? Такой вопрос невольно возникает при чтении книги С. Франка «Предмет знания». Но исследование Франка не стоит ведь одиноко: достаточно указать, например, на вышедшую в Москве в 1914 г. книгу Вышеславцева «Этика Фихте»<sup>2</sup> и на работы Лосского: «Обоснование интуитивизма»<sup>3</sup> и «Введение в философию»<sup>4</sup>. Эти исследования, подобно книге Франка, подходят, хотя и с большой осторожностью, к решению онтологической проблемы. Вышеславцев пишет о метафизике, устанавливающей первые противопоставления субъективного и объективного, идеального и реального, материального и психического. Лосский в результате своей работы приходит к онтологической логике, «изучающей самый состав истины» и потому предшествующей теории знания. Франк определённо указывает, что для него «нет теории знания вне онтологии»<sup>5</sup>. «Если знание по самому понятию своему есть знание предмета, то невозможно никакое исследование знания вне исследования предмета знания»<sup>6</sup>.

И дальше: «...не существует гносеологии как исследования “познания” вне исследования его предмета, а существует лишь единая наука, объемлющая единство знания и его предмета, <всё равно, будем ли мы называть> её “феноменологией”, “чистой логикой”, “основной наукой” или “онтологией”»<sup>7</sup>. Метафизическая тенденция, стремление выйти за пределы данного и построить учение об истинном бытии, существе независимо от сознания, всегда сильно было у нас, в России, и даже тогда, когда материализм, а позднее позитивизм всех толков праздновали самые шумные свои победы. Выдающимся метафизиком был Владимир Соловьёв, создавший целую школу, проникнутую онтологическими тенденциями. Достаточно назвать кн. С. и Е. Трубецких, Булгакова, Эрна, Бердяева. Но что отличает этих мыслителей от философов типа С. Франка или Вышеславцева, это тесная связь последних с немецким идеализмом.

Конечно, и московские религиозные мыслители – не наивные догматики: они вкусили от древа познания добра и зла и убеждения их прошли сквозь очищающий огонь гносеологической критики. Но путь развития их мысли проходит всё же мимо германского идеализма; они коснулись его, затем обошли и отвергли как нечто чуждое себе. Но Франк, Вышеславцев – истинные дети германской философской традиции. И в этом, мне кажется, особая ценность и значение молодой русской школы онтологов.

Действительно, германский идеализм может быть преодолён. Тому живой пример – исследование Франка, оригинальное и находящееся в тесной преемственной связи с немецкими великими системами, ими питающееся и через них соприкасающееся с Николаем Кузанским, с Платином и дальше ещё с Платоном.

<sup>1</sup> Публикуется по: Шлёцер Б.Ф. Новая метафизика (По поводу книги С. Франка «Предмет знания») // Биржевые ведомости. 1916. № 15889. 28 октября. С. 6.

<sup>2</sup> Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.

<sup>3</sup> Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб., 1906.

<sup>4</sup> Лосский Н.О. Введение в философию. СПб., 1911.

<sup>5</sup> У Франка: «...нет “гносеологии” вне “онтологии”» (Франк С.Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлечённого знания. Пг., 1915. С. V.)

<sup>6</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. V.

<sup>7</sup> Там же.

В связи с переживаемыми ныне событиями усилились и стали чаще повторяться и ранее раздававшиеся у нас по адресу германской мысли упреки и обвинения в рационализме, в иллюзионизме и даже в нигилизме. Нет сомнения, рационалистическая тенденция в немецкой философии очень сильна. В связи с этим в ней замечается уклон, с одной стороны, к субъективизму во всех его формах, с другой стороны – к тому, что так метко названо было панлогизмом: всё есть разум, и категории логики вскрывают бытие до конца. Что невыразимо в понятиях, то не существует вовсе, есть фантом, иллюзия. Несомненно, однако, что в германской философии властно звучат и противоположные мотивы, что ею провозглашаются и права интуиции (вспомним Шлегеля), и невыразимость бытия в рациональных терминах (не говоря уже о Канте, вспомним Фихте), и глубоко религиозный онтологизм: «Вместе с Шеллингом и поздним Фихте снимает Гегель великое отлучение от Абсолютного, наложенное на нас критицизмом. Объект философии тот же, что и объект религии: “Бог как истина, и Он один как Истина” (слова Гегеля)»<sup>8</sup>. Так пишет Вышеславцев. Но далее он продолжает: «за ним (т.е. за Гегелем) не пойдёт как за своим учителем современная философия, которая антирационалистична и антидогматична по своим стремлениям»<sup>9</sup>.

В этих словах очень метко выражен характер тех новых метафизических течений, типичным порождением которых является книга Франка «Предмет знания».

Франк вполне в духе германского идеализма хочет преодолеть познавательный индивидуализм и стремится к онтологизму, к раскрытию истинно сущего, подчёркивая при этом в своей попытке синтеза момент иррациональный как в самом процессе познания, так и в предмете знания. Выдвигая в теории познания значение иррационального, он в то же время не становится иррационалистом целиком. Ведь опасность эта уже существует ныне, когда, идя по стопам Бергсона, многие в борьбе против исключительной рационализации сознания и бытия перегибают палку в другую сторону и согласны признать за работой мышления лишь утилитарное значение. Правда, не всегда Франк удерживается на достигнутой высоте и подчас намечаемый им синтез, благодаря исключительному подчёркиванию момента интуитивного и иррационального, грозит стать неполным. Но характерной для всей его системы мне представляется именно данная им попытка гармоничного и полного синтеза.

В чём же состоит этот последний?

Истинная тема книги Франка – Абсолют. Наше знание питается Абсолютом. Предметом знания является в сущности всегда Всеединство и всякое частное знание есть частичное знание всеединства. Но как постигается всеединство? Интуицией. Интуиция всеединства лежит в основе отвлечённого знания при посредстве понятий. Но как возможно обладание предметом, предшествующее всякому обращению сознания на предмет? «...лишь при условии, <если> субъект и объект укоренены... в абсолютном бытии... на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом»<sup>10</sup>. Этим определяется уже учение Франка о бытии, онтология его, в основе которой лежит гениальное учение Николая Кузанского об Абсолюте как совпадении противоположностей. Развивая эту мысль и попутно высказывая целый ряд ценных соображений, Франк ищет действительного синтеза. Подобно тому, как теория познания его стремилась объединить оба момента – интуитивное постижение и дискурсивное мышление, точно так же метафизика его хочет подняться над основными противоположностями рационального и иррационального, субъективного и объективного,

<sup>8</sup> Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. С. 189.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. III–IV.

психического и материального, единства и множественности, времени и вневременности. Абсолют не может быть приравнен в отдельности ни к какому из членов этих противопоставлений.

Один из наших позитивистов<sup>11</sup>, высказываясь о книге Франка, иронически подчёркивает, что, хотя один за другими все великие метафизические системы погибли, на развалинах их постоянно возводятся новые, которые обречены на ту же участь. Но современное состояние философии у нас, в России, и во всей остальной Европе и даже в Северной Америке обнаруживает ясно, что в действительности ни одно из великих учений прошлого не умерло. Развитие человеческой мысли подчинено правильному ритму: за периодами критики и скептицизма следуют периоды конструктивные. Тогда мы убеждаемся, что идеи великих метафизиков Гераклита, Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина и др. – полны силы и значения. Освещая их построение с высоты современного знания, мы ведём вперёд волну, рождённую единой стихией вселенской философии.

Борис Шлёцер

---

<sup>11</sup> Вероятно, имеется в виду рецензия: <Без подписи>. С.Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. Пг., 1915 // Русские записки. 1916. Кн. 6. С. 267–272.

## Приложение 3

**<Рецензия на книгу:> Вячеслав Иванов. Борозды и Межи (Опыты эстетические и критические)<sup>1</sup>**

От автора “Cor Ardens”<sup>2</sup>, занимающего совершенно обособленное положение среди мыслителей и поэтов наших дней, всегда ждешь мудрых и красивых слов. Однако настоящий второй сборник его статей «Борозды и межи»<sup>3</sup>, появившийся <через> семь лет после первого «По звёздам», разочаровывает даже сочувственного читателя. Семь лет – срок не столь значительный; но значительна разница между этими двумя книгами. Сам автор утверждает, что он продолжает развивать единое миросозерцание, основы которого были намечены им уже раньше. По прочтении второго сборника хочется говорить о каком-то отрезвлении художника, словно умудрённого опытом, ставшего более сдержанным, в чём-то разочаровавшегося.

В первом сборнике статей Вячеслава Иванова нас пленяли смелые мысли, глубокий религиозный пафос, сочетание утончённого мастерства с богатством напряжённых, через край бьющихся чувств, мыслей и стремлений. Мастерства много и в этом втором сборнике; быть может, даже слишком много! Стиль значительно упростился, стал более ясным, спокойным. Зрелый мастер, он овладел вполне собою и сознательно ограничил себя. Но ограничил он и мысль свою: она сделалась осторожнее, осмотрительнее; быть может – более зрелой, зато беднее, проще. Отсюда какая-то недоговорённость, боязливость в самом главном, основном.

Высказанное в книге «По звёздам» мистическое учение о символе как связующем низшую реальность с высшей, обращается теперь в вульгарную теорию о символе, уподоблённом радуге, «вспыхнувшей между словом-лучом и влагою души, отразившей луч»<sup>4</sup>. Отсюда вывод: от характера нашего восприятия зависит символический характер произведения. Подобная теория, отрицающая за искусством творчество самодовлеющих ценностей, приводит к тому, что Вячеслав Иванов, семь лет назад утверждавший действительную мощь искусства, ныне подвергает это утверждение ряду ограничений и, в конце концов, испугавшись магизма, признаёт, что идеал теургического искусства недостижим: чудо может быть совершено, но не нашим искусством, не нашей красотой. Но каким искусством? Смутный ответ автора на этот вопрос свидетельствует во всяком случае о том, что Вячеслав Иванов всё ещё мечтает о чудотворном, действительном искусстве, но уже безнадежно.

Те же колебания и недомолвки улавливаются при рассмотрении проблемы синтеза искусств в статье о Чурлянисе, богатой, впрочем, отдельными глубокими замечаниями. Как прекрасны страницы об одиноких среди современной культуры личностях: таков был Чурлянис, который «по строгом суждении ареопага искусств не нашёл бы места ни в одном из них и поистине не знал бы, где ему преклонить голову»<sup>5</sup>. Таким же одиноким был и Ницше: «философ – не философ, поэт – не поэт, филолог-ренегат, музыкант без музыки и основатель религии без религии»<sup>6</sup>.

Не таков ли сам Вячеслав Иванов: для поэтов – скорее пророк, для философов – скорее художник, чем мыслитель, для ортодоксально верующих – жрец без Бога и без храма.

Борис Шлёцер

<sup>1</sup> Публикуется по: Шлёцер Б.Ф. Вячеслав Иванов. Борозды и межи (Опыты эстетические и критические) // Биржевые ведомости. 1916. № 15791. 9 сентября. С. 5.

<sup>2</sup> Иванов В.И. Cor Ardens. Ч. 1–2. М., 1911–1912.

<sup>3</sup> Иванов В.И. Борозды и межи: Опыты эстетические и критические. М., 1916.

<sup>4</sup> Иванов В.И. Борозды и межи. С. 149.

<sup>5</sup> Там же. С. 336.

<sup>6</sup> Там же. С. 336–337.

## Приложение 4

**<Рецензия на книгу:> Вячеслав Иванов. Родное и Вселенское<sup>1</sup>**

Под этим общим заглавием, многозначительным и обязывающим появился новый, третий по счёту, сборник статей Вячеслава Иванова. Статьи эти, в своё время печатавшиеся в различных журналах<sup>2</sup>, охватывают годы войны и первый период русской революции.

Содержание сборника – очень разнообразное: политика, искусство, религия, философия... Но политика доминирует, и не только количественно: она именно придаёт всему сборнику известную цельность и своеобразный, я сказал бы – прагматический характер. Здесь перед нами Вячеслав Иванов впервые выступает не в образе созерцателя, теоретика искусства, поэта-мистика, но хочет он стать истолкователем событий, пытается вскрыть их тайный смысл, в них будущее прозреть и будущему этому указать пути. Религиозно понять и оправдать действительность, от нас требующую под угрозой немедленной гибели какого-то действительного ответа, – вот смысл и цель более или менее ясно осознанная этих статей – «Вселенское дело», «Славянская мировщина», «Россия, Англия и Азия», «Живое предание» и др.

Цель эта, однако, остаётся вовсе не достигнутой, и в окружающий нас мрак Вячеслав Иванов ни в силах кинуть ни одного луча. Уже давно отмечено было, что автор «Cor Argens» приемлет жизнь сквозь призму литературы: у него нет непосредственного восприятия действительности; он вовсе лишён того дивного дара, которым владеют все великие художники, дара прозрения в реальности высшей. Хотя об этом восхождении “a realia ad realibus”<sup>3</sup> он повторно и красиво чрезвычайно говорит. Но нужен ему всегда материал уже другими обработанный, оформленный, кристаллизованный чужими усилиями, и лишь сквозь эти кристаллы ему дано бытие узреть и понять. По самой природе своей – критик, он жив только творчеством чужим, всегда – литератор, изредка, лишь мгновениями – художник.

Конечно, попытка его осмыслить войну и нашу революцию могла быть только неудачной. Здесь литератор и критик, хотя бы и столь умный, как Вячеслав Иванов – совершенно бессилён. Этот ум, и тонкий вкус, и эрудиция, и опытность литературная не спасли даже автора от банальности и общих мест. К чему сводится, например, содержание «Вселенского дела», как не к опротивевшему давно всем общему месту, противопоставляющему Германии – союзников, как тёмному царству Аримана – светлых легионов Ормузда... Правда, статья написана в 1914 г., но как характерно, что в такой момент Вячеслав Иванов, поэт, мистик, религиозный мыслитель, не мог подняться над уровнем всякого владеющего пером обывателя.

Конечно, литератор Вячеслав Иванов облекает эти мысли в пленительные, хотя и начинающие становиться однообразными, формы: весь религиозно-мистический аппарат налицо – и славянизмы, и специфическая сладость и благолепность стиля, стирающего все острые углы, скрадывающего логические скачки и словно ароматами окутывающего мысль, и цитаты из Священного Писания... Но за всеми этими прельстительными декорациями нет ничего; и пустоту эту внутреннюю ещё подчёркивает, напротив, иератическая, византийская, сказал бы я, пышность облачающих её фраз.

<sup>1</sup> Публикуется по: РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1042. Л. 1–2.

<sup>2</sup> Статьи выходили в журналах «Русская мысль», «Народоправство», газетах «Биржевые ведомости», «Утро России», «Новое звено», «Луч правды» и литературном сборнике «Щит».

<sup>3</sup> У Иванова: “A realibus ad realiora. Per realia ad realiora” (От реального к реальному. Через реальное к реальнейшему (лат.)) (Иванов В.И. Борозды и межи. С. 158).

Бессилие автора особенно ясно раскрывается в статьях, относящихся к первому, дооктябрьскому периоду революции: «Революция и народное самоопределение», «Маккиавелизм и мазохизм»... Здесь – полная растерянность, хотя искусно сплетённые фразы всё так же мерно, медленно, торжественно текут.

Вообще, по сравнению с предшествующими сборниками, и в особенности по сравнению с первым, «По звёздам»<sup>4</sup>, засилие фразы, и даже не фразы, но отдельного слова в последних статьях становится угрожающим: моментами кажется уже, что не мысль здесь определяет построение фразы и выбор слов, но последние, в уже привычных для автора, любимых им сочетаниях самым созвучием своим навязывают ему известный строй мыслей. Когда-то, в «Бороздах и Межах», Вячеслав Иванов очень метко разграничивал манеру, лицо и стиль и указывал, что «первое и легчайшее достижение для дарования самобытного есть обретение своеобразной манеры»<sup>5</sup>. Второе же достижение «есть обретение художественного лица»<sup>6</sup>, но для того, чтобы найти стиль, «необходимо уметь отказаться отчасти и от лица»<sup>7</sup>. Весь этот путь Вячеслав Иванов проделал до конца; но не присутствуем ли мы теперь при обратном процессе, не начинает ли он регрессировать [в манеру] от стиля к манере и не обращается ли уже эта манера в маньеризм?..

Борис Шлёцер

---

<sup>4</sup> Иванов В.И. По звёздам: Статьи и афоризмы. СПб., 1909.

<sup>5</sup> Иванов В.И. Борозды и межи. С. 167.

<sup>6</sup> Там же. С. 168.

<sup>7</sup> Там же. С. 169.

## Приложение 5

### Русская философская мысль<sup>1</sup>

Внимательный историк, которому в будущем придётся изучать нашу смутную эпоху, отметит, [без сомнения] вероятно, как одну их характерных её черт тот факт, что потрясшие страну до основания экономические и политические катастрофы сравнительно слабо очень отразились на творчестве русских мыслителей. События, следовавшие за Февральской революцией, поставили, конечно, их деятельности некоторые препятствия, но, скорее, внешнего характера... Затруднительность сношений с Западной Европой, ныне вовсе прекратившихся, длительный издательский кризис, несомненное ослабление в обществе интереса к философии и вообще к отвлечённому, теоретическому мышлению – эти обстоятельства, нет сомнения, повлияли отрицательно на русскую философскую литературу, но, преимущественно, в количественном отношении: оригинальных трудов по философии появилось очень немного у нас и новых переводных книг нет почти вовсе. Можно было ожидать, однако, гораздо худшего: полного паралича в России философского мышления. Но, приступая к изучению этих немногих сочинений и в них усматривая подлинное, живое и богатое содержание, с радостью вновь убеждаешься, что никакие внешние потрясения, как бы ни казались они нам, страдающим и больным, – катастрофическими, не в силах даже временно приостановить упорную работу самосознания человеческого духа. Работа эта за истекший год, год революции и анархии, принесла богатые плоды, и в царстве отвлечённой мысли произошли события, хотя и менее заметные, менее шумные, чем те, которые ежедневно волнуют и мучают нас, однако бесконечно более значительные по своему внутреннему содержанию.

Ещё сравнительно недавно участники одного философского сборника (Г.И. Челпанову)<sup>2</sup> сетовали на «александрийский» характер современной и, в частности, русской философии. Указывалось на то, что почти все философские работы сводятся ныне или к комментированию творческого наследия прошлого, или к исследованию частных, специальных вопросов, причём авторы пребывают постоянно среди «пред-последних» проблем и тщательно избегают, точно страшась своего бессилия, окончательных, обязывающих ответов.

В этих упреках есть, конечно, некоторая правда, поскольку речь идёт о западной, германской философии, но нам, русским, особенно опасаться «александрийства» не следует, я думаю: ведь это – болезнь старых, богатых культур, а мы ещё бедны. Русское мышление с его тяготением к интуиции, с его отвращением к “ratio”, презрением к школьной дисциплине, ощущаемой как стеснение, с его жаждой абсолютной свободы – подстерегает как раз противоположная опасность – потеря связей с прошлым, хаотичность и дилетантство. При наших условиях мудрую осторожность, скромность, некоторое недоверие к своим силам и любовное, пусть даже мелочное изучение созданий прошлого нужно оценивать высоко. Конечно, это – лишь школа, и на этом уровне остановиться нельзя; но обозрение русской литературы по философии за последние года обнаруживает ясно, что школа эта оказалась очень полезной: она не парализовала истинной оригинальной мысли, но дисциплинировала её и вооружила безукоризненной техникой.

<sup>1</sup> Публикуется по: РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1044. Л. 1–7.

<sup>2</sup> Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве (1891–1916). Статьи по философии и психологии. М., 1916. В сборнике были опубликованы статьи А. Щербины, А. Лосева, П. Блонского, П. Попова, Л. Салагова, И. Маркова, Г. Шпета, Ф. Бережкова, А. Циреса, И. Дьякова, К. Корнилова, В. Экземплярского и др.

Передо мною лежат четыре книги, вышедшие в Москве в течение истекшей зимы и нынешней весны: С. Франка – «Душа человека»<sup>3</sup>, Н. Лосского – «Мир как органическое целое»<sup>4</sup>, кн. Е. Трубецкого – «Метафизические предположения познания»<sup>5</sup>, И. Ильина – «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и Человека»<sup>6</sup>. К этим четырём я хотел бы прибавить ещё сборник «Мысль и Слово» под редакцией Г. Шпета<sup>7</sup>, хотя крайне неровный и пёстрый по своему содержанию, но характерный очень для переживаемого русской философией момента.

Различны эти работы по темам своим, и по подходу авторов к этим темам, и по характеру в них выразившегося мышления, но есть между ними и общее нечто: единый дух животворит их; точки отправления этих мыслителей различны, пути их, быть может, нигде не встретятся, а где сойдутся они – там, возможно, не признав друг в друге союзников, – столкнутся и сразятся, но ищут они в сущности одного, стремятся к одной цели и, во всяком случае, есть у них общий противник – Кант.

Несмотря на поддержку, которое оно встретило в некоторых философских кругах, несмотря на страстную и талантливую подчас его пропаганду группами, объединившимися вокруг Московского ежегодника «Логос»<sup>8</sup>, кантианство и неокантианство во всех его формах остаётся [нашему] русскому сознанию чуждым, не может [здесь] у нас пустить глубоких корней, не развивается вовсе, не даёт новых ростков. Я не говорю уже о том [часто слепом] противодействии, которое оно встретило в близких к славянофильству кругах (достаточно вспомнить полемику В. Эрн<sup>9</sup>), но и там, где оно не столкнулось с определённо враждебными германскому мышлению политическими и религиозными воззрениями, идущее от Канта философское [движение] течение встретило лишь почтительное к себе отношение, интерес, внимание – и только. [Но] Одни прошли мимо [него] неокантианства, [изучив как бы снаружи] изучая его как бы извне, другие, хотя и восприняли более или менее его изнутри, но с тем, чтобы сквозь него пройти, выйти за пределы его и так или иначе – преодолеть.

Своей работе кн. Е. Трубецкой дал подзаголовок – «Опыт преодоления Канта и кантианства»; но, мне кажется, что вижу я эту надпись и на книге Лосского, и на труде Франка, на исследовании Ильина и даже сборнике Шпета. И если

<sup>3</sup> Франк С.Л. Душа человека: опыт введения в философскую психологию. М., 1917.

<sup>4</sup> Лосский Н.О. Мир как органическое целое. М., 1917.

<sup>5</sup> Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917.

<sup>6</sup> Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918.

<sup>7</sup> Мысль и слово. Философский ежегодник. <Вып. > I / Под ред. Г.Г. Шпета. М., 1917. В сборник вошли статьи Г. Шпета, М. Гершензона, Льва Шестова, П. Блонского, А. Лазарева, И. Румера, рецензии Е. Лундберга, Г. Шпета и А. Бачинского, а также обзор книг, вышедших в 1916 г.

<sup>8</sup> «Логос. Международный ежегодник по истории культуры» был учреждён студентами и последователями Г. Когена, П. Наторпа, Э. Кассирера, Г. Риккерта и В. Виндельбанда, адептами нового русского западничества Б.В. Яковенко, С.И. Гессеном, Ф.А. Степуном и др. Журнал выходил под редакцией Гессена в издательстве «Мусажет» (позднее – в «Товариществе Н.О. Вольфа») в 1910–1914 гг.; он стал рупором германophilства и следовал в основном неокантианской философской традиции, дистанцируясь от других – «ненаучных» – направлений, в том числе русской религиозной философии.

<sup>9</sup> Полемика В.Ф. Эрн с редакцией журнала «Логос» началась со статьи «Нечто о Логосе, русской философии и научности» («Московский еженедельник». 1910. № 29. С. 31–40; № 30. С. 29–40; № 31. С. 33–44; № 32. С. 33–42); затем острополемических статей «Борьба за Логос» (М: Путь, 1911). Апогеем германофобии Эрн является его знаменитая речь «От Канта к Круппу», произнесённая в начале Первой мировой войны (опубликована в сборнике статей «Меч и крест» (М., 1915. С. 20–34)). Эрн проблематизирует понятие русской философии и выделяет её характеристики (логизм, онтологизм, персонализм), отличающие её от западноевропейской мысли, которой, по его мнению, свойственны рационализм, меонизм, имперсонализм и иррелигиозность.

вспомнить наиболее выдающиеся произведения последних лет – например: «Предмет знания» Франка, «Этику Фихте» Вышеславцева и др., в которых так ярко выразилось стремление выйти на широкий простор метафизики, то ясно становится, что русская философия в лице целого ряда типичных своих представителей хочет прорваться к бытию, жаждет предметности, от гносеологии стремится к онтологии, от теории познания – к предмету познания, которого она хочет [быть] стать лишь описанием: «Философия должна быть точным выражением или адекватным явлением самого предмета... Философ должен заботиться только о верности предмету»<sup>10</sup> (Ильин). Слова Франка «Нет гносеологии без онтологии»<sup>11</sup> и «Если знание по самому понятию своему есть знание предмета, то невозможно никакое исследование знания вне исследования предмета знания»<sup>12</sup> – эти слова становятся как бы лозунгом всей почти русской философской мысли. «Писались, указывает Ильин, трактаты о методе, а о предмете царило молчание. Люди, по превосходному выражению Зиммеля, все только рассматривали очки, вместо того, чтобы смотреть *в них*; все только чистили оружие вместо того, чтобы сражаться им»<sup>13</sup>. Но «слагается и крепнет обратное стремление... обнаруживается решение прорваться за пределы предпосылок, методологических допущений... к самому предмету»<sup>14</sup>. «Она (философия. – *Б.Ш.*) должна возродить и восстановить свой *метод*, – в смысле системы более или менее отчётливо расчленённых “понятий” или “правил”, а в смысле творческой, систематически осуществляемой интуиции, направленной на самый предмет. И тогда она, быть может, вновь осмелится признать себя особым, *универсальным* способом познания, *опытным* по существу и *метафизическим* по предмету...»<sup>15</sup>.

Острые этих мыслей направлено, в сущности, более или менее сознательно против кантианства во всех его формах, или, точнее, – против [в широком смысле слова] критицизма, понятого как стремление свести философию к учению о методе, как «панметодизм».

Отмечая тяготение современной мысли к учению Гегеля, Ильин указывает, что это тяготение «является само по себе показанием того, что <ей> необходимо что-то большее, чем то, что питало её доселе... Философия ... должна будет вновь найти доступ к научному знанию о сущности Бога и человека»<sup>16</sup>.

Несколько лет тому назад подобное утверждение прозвучало бы дерзким вызовом или мечтой наивной, но сегодня мы присутствуем уже при серьёзных, обоснованных попытках наметить те пути, которые могут именно привести к «знанию о сущности Бога и человека»<sup>17</sup>. Тому пример – исследования Лосского и Франка.

Показательна в особенности книга второго – «Душа человека», ибо Франк менее догматичен и стремится не столько к объяснениям и теоретизирующим истолкованиям фактов опыта, но к непосредственному описанию этого опыта. Предупредив читателя, что его работы – лишь опыт введения в философскую психологию и носит таким образом характер подготовительный, автор в действительности с большой смелостью и самостоятельностью, вполне оправдываемой дальнейшим изложением, кладёт основание науки о душе, о душе как целостном единстве, как некоем реальном бытии, как некоторой сущности, нисколько не предрешая, однако, вопроса о характере этой реальности.

<sup>10</sup> Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. VIII–IX.

<sup>11</sup> У Франка: «...нет “гносеологии” вне “онтологии”» (Франк С.Л. Предмет знания. С. V).

<sup>12</sup> Там же. С. V.

<sup>13</sup> Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. VIII.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. VIII.

<sup>16</sup> Там же. С. IX–X.

<sup>17</sup> Там же. С. X.

Франк лишь констатирует наличие её и затем возможно точнее описывает. Но тем самым он становится в прямую оппозицию ко всей современной научной эмпирической философии, которая в действительности отрицает реальность психеи и все изыскания свои базирует на той предпосылке, что душа есть лишь удобный термин для обозначения так называемых душевных явлений. Блестяще написанная, богатая меткими замечаниями книга Франка примыкает до некоторой степени к исследованиям, вышедшим из школы австрийского психолога Брентано; сказались на ней и некоторые воззрения Бергсона, но корни её погружены глубоко в средневековый платонический реализм.

Труд Франка есть попытка самопознания; работа Лосского – опыт миро- и Богопознания: «Мир как органическое целое» в чрезвычайно сжатой, почти конспективной форме развивает стройную и законченную спиритуалистическую систему бытия, примыкающую непосредственно к Лейбницу, а также к учению Владимира Соловьёва.

Работы кн. Е. Трубецкого и И. Ильина носят более специальный, узкий характер, но не менее показательны для современных философских настроений, ибо первая – хотя и пытается разрешить гносеологическую проблему, но базируется на определённом учении о предмете, на онтологии, что же касается исследования Ильина, то углублённое, своеобразное истолкование, которое он даёт учению Гегеля, должно представить, по собственной мысли автора, не только исторический интерес, но и предметно-догматический: «Гениальное создание служит как бы дверью для всякого, отыскивающего доступ к самому предмету, но надо суметь не загородиться этою дверью от предмета, а открыть её для себя и для других; открыть для того, чтобы начать борьбу за самостоятельный, подлинный опыт и за истинное, предметное знание»<sup>18</sup>. К такому знанию и устремляется ныне русская философия, сохраняя связь с теми течениями западноевропейской (преимущественно германской) мысли, которые работают над разрешением той же онтологической проблемы.

Борис Шлёцер

### Список литературы

<Без подписи>. С.Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. Пг. 1915 // Русские записки. 1916. Кн. 6. С. 267–272.

Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916. 358 с.

Биссон Б. Анализ взглядов Б. Шлёцера на перевод русской классики // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2013. № 20 (121). С. 224–233.

Биссон Б. Борис Фёдорович Шлёцер (1881–1969) как переводчик и посредник в русско-французских литературных контактах. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2022.

Биссон Б. Борис Фёдорович Шлёцер как посредник Л.И. Шестова для западного читателя // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 2. С. 114–126.

Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М.: Печатня А. Снегирёвой, 1914. 455 с.

Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве (1891–1916). Статьи по философии и психологии. М.: Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1916. 425 с.

Иванов В.И. Cog Argdens. Ч. 1–2. М.: Скорпион, 1911–1912. [Ч. 1]. 234 с.; Ч. 2. 232 с.

Иванов В.И. Борозды и межи: Опыт эстетические и критические. М.: Мусaget, 1916. 351 с.

Иванов В.И. По звёздам: Статьи и афоризмы. СПб.: Оры, 1909. 440 с.

Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М.: Издание Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. Т. 1. 300 с.; Т. 2. 356 с.

Котельников В.А. Русский Агасфер: Аким Вольнский как мыслитель и критик культуры. СПб.: Владимир Даль, 2023. 509 с.

<sup>18</sup> Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 1.

- Лосский Н.О.* Мир как органическое целое. М.: Издание Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1917. 170 с.
- Лосский Н.О.* Введение в философию. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1911. IV, 275 с.
- Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1906. VIII, 368 с.
- Мысль и слово. Философский ежегодник / Под ред. Г.Г. Шпета. М.: Издание Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1917. <Вып.> I. 224 с.
- РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1042. Л. 1–2.
- РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1044. Л. 1–7.
- РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 917. Л. 1.
- Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Путь, 1917. 335 с.
- Франк С.Л.* Душа человека: опыт введения в философскую психологию. М.: Издание Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1917. VIII, 252 с.
- Франк С.Л.* Предмет знания: об основах и пределах отвлечённого знания. Пг.: Тип. Р.Г. Шредера, 1915. XII, 504 с.
- Шестов Л.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. 667 с.
- Шестов Л.* Литературный сецессион (о журнале «Вопросы жизни», январь – июнь 1905) // Наша жизнь. 1905. № 160. С. 2–3.
- Шлёцер Б.Ф.* Вячеслав Иванов. Борозды и межи (Опыты эстетические и критические) // Биржевые ведомости. 1916. № 15791. 9 сентября. С. 5.
- Шлёцер Б.Ф.* Н. Бердяев. Смысл творчества (Опыт оправдания человека) // Биржевые ведомости. 1916. № 15875. 21 октября. С. 5.
- Шлёцер Б.Ф.* Новая метафизика (По поводу книги С. Франка «Предмет знания») // Биржевые ведомости. 1916. № 15889. 28 октября. С. 6.

## **Boris de Schloezer on the Early 20<sup>th</sup> Century Russian Philosophy**

**Ksenia V. Vorozhikhina** — Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

The publication highlights the period of cooperation between the music and literary critic, translator and writer Boris Fedorovich Schloezer with the critical and bibliographic department of the St. Petersburg “political, social and literary” liberal newspaper “Birzhevye Vedomosti”, which from the middle of 1916 was headed by A.L. Volynsky. In 1916 Schloezer published reviews of a collection of articles by V.I. Ivanov “Furrows and Boundaries”, on the books of N.A. Berdyaev “The Meaning of Creativity (The Experience of Justifying Man)” and S.L. Frank “The Subject of Knowledge”. If the works of Berdyaev and Ivanov provoked criticism of the author of the reviews, the book of Frank (along with the works of N.O. Lossky (“Justification of Intuitionism”, “Introduction to Philosophy”) and P.B. Vysheslavtsev (“Ethics of Fichte”)), according to Schloezer, testifies to a new trend in Russian philosophy – a turn towards ontology and the revival of metaphysics. In addition to the published articles this publication presents a response to Ivanov’s collection “Native and Universal” and the article “Russian Philosophical Thought”, written by Schloezer in 1917–1918. They, apparently, never appeared on the pages of the newspaper, but were preserved in the Volynsky archive (RSALA, fund 95). Schloezer’s article on modern Russian philosophy is a review of the latest philosophical literature: S.L. Frank’s “Man’s Soul”, N.O. Lossky’s “The World as an Organic Whole”, E.N. Trubetskoy’s “Metaphysical Assumptions of Cognition”, I.A. Ilyin’s “Philosophy of Hegel as the Doctrine of the Concreteness of God and Humanity”, as well as the collection “Thought and Word” edited by G.G. Shpet. The publication sheds light on the unknown pages of Schloezer’s intellectual biography.

**Keywords:** “Birzhevye Vedomosti”, Boris de Schloezer, criticism and bibliography, Russian philosophy, A.L. Volynsky, N.A. Berdyaev, V.I. Ivanov, S.L. Frank

**For citation:** Vorozhikhina, K.V. Boris Shloetser o russkoy filosofii nachala 20 veka [Boris de Schloezer on the Early 20<sup>th</sup> Century Russian Philosophy], *Otechestvennaya filosofiya [National Philosophy]*, 2023, Vol. 1, No. 2, pp. 74–92. (In Russian)

## References

<No signature>. “S.L. Frank. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya. Petrograd, 1915” [S.L. Frank. Subject of Knowledge. On the Foundations and Limits of Abstract Knowledge. Petrograd, 1915], *Russkie zapiski*, 1916, No. 6, pp. 267–272. (In Russian)

Berdyayev, N.A. *Smysl tvorchestva (Opyt opravdaniya cheloveka)* [The Meaning of Creativity (The Experience of Justification of Man)], Moscow: G.A. Leman and S.I. Sakharov Publ., 1916. 358 pp. (In Russian)

Bisson, B. “Analiz vzglyadov B. Shletsera na perevod russkoi klassiki” [Analysis of Schloezer’s Views on the Translation of Russian Classics], *RSUH/RGGU Bulletin*, “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series, 2013, No. 20 (121), pp. 224–233. (In Russian)

Bisson, B. *Boris Fedorovich Schloezer (1881–1969) kak perevodchik i posrednik v russko-frantsuzskikh literaturnykh kontaktakh. Dis. ... kand. filol. nauk* [Boris Fedorovich Schloezer (1881–1969) as a Translator and Mediator in Russian-French Literary Contacts: Dis. ... of a Candidate of Philological Sciences]. Moscow, 2022. (In Russian)

Bisson, B. “Boris Fedorovich Shletser kak posrednik L.I. Shestova dlya zapadnogo chitatatelya” [Boris Fedorovich Schloezer as Mediator of Lev Shestov for the Western reader], *RSUH/RGGU Bulletin*, “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series, 2020, No. 2, pp. 114–126. (In Russian)

Frank, S.L. *Dusha cheloveka: Opyt vvedeniya v filosofskuyu psikhologiyu* [Man’s Soul: An Introductory Essay in Philosophical Psychology]. Moscow: G.A. Leman and S.I. Sakharov Publ., 1917. VIII, 252 pp. (In Russian)

Frank, S.L. *Predmet znaniya: Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya* [The Subject of Knowledge: On the Foundations and Limits of Abstract Knowledge]. Petrograd: R.G. Shreder Publ., 1915. XII, 504 pp. (In Russian)

Georgiyu Ivanovichu Chelpanovu ot uchastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve (1891–1916). *Stat’i po filosofii i psikhologii* [To George Ivanovich Chelpanov from the Participants of His Seminars in Kyiv and Moscow (1891–1916). Articles on Philosophy and Psychology]. Moscow: A.I. Mamontov Publ., 1916. 425 pp. (In Russian)

Ivanov, V.I. *Borozdy i mezhi: Opyty esteticheskie i kriticheskie* [Furrows and Boundaries: Aesthetic and Critical Experiments]. Moscow: Musaget Publ., 1916. 351 pp. (In Russian)

Ivanov, V.I. *Cor Ardens*. Vol. 1–2. Moscow: Skorpion Publ., 1911–1912. [Vol. 1]. 234 pp.; Vol. 2. 232 pp. (In Russian)

Ivanov, V.I. *Po zvezdam: Stat’i i aforizmy* [By the Stars: Articles and Aphorisms.]. St. Petersburg: Ory Publ., 1909. 440 pp. (In Russian)

Il’in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Philosophy of Hegel as the Doctrine of the Concreteness of God and Humanity]. Moscow: G.A. Leman and S.I. Sakharov Publ., 1918. Vol. 1. 300 pp.; Vol. 2. 356 pp. (In Russian)

Kotel’nikov, V.A. *Russkii Agasfer: Akim Volynskii kak myslitel’ i kritik kul’tury* [Russian Ahasuerus: Akim Volynsky as a Thinker and Critic of Culture]. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2023. 509 pp. (In Russian)

Losskii, N.O. *Mir kak organicheskoe tseloe* [The World as an Organic Whole]. Moscow: G.A. Leman and S.I. Sakharov Publ., 1917. 170 pp. (In Russian)

Losskii, N.O. *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to Philosophy]. St. Petersburg: M.M. Stasyulevich Publ., 1911. IV, 275 pp. (In Russian)

Losskii, N.O. *Obosnovanie intuitivizma: Propedeuticheskaya teoriya znaniya* [Justification of Intuitionism: Propaedeutic Theory of Knowledge]. St. Petersburg: M.M. Stasyulevich Publ., 1906. VIII, 368 pp. (In Russian)

*Mysl’ i slovo. Filosofskii ezhegodnik* [Thought and Word. Philosophical Yearbook.], ed. G.G. Shpet. Moscow: G.A. Leman and S.I. Sakharov Publ., 1917. Vol. 1. 224 pp. (In Russian)

RSALA, fund 95, inventory 1, storage unit 1042, sheets 1–2.

RSALA, fund 95, inventory 1, storage unit 1044, sheets 1–7.

RSALA, fund 95, inventory 1, storage unit 917, sheet 1.

- Shestov, L. *Sochineniya* [Works]. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. 667 pp. (In Russian)
- Shestov, L. "Literaturnyi setsession (o zhurnale «Voprosy zhizni», yanvar' – iyun' 1905)" [Literary Seession (On the journal "Questions of Life", January-June 1905)], *Nasha zhizn'*, 1905, No. 160, pp. 2–3. (In Russian)
- Schloezer, B.F. "Vyacheslav Ivanov. Borozdy i mezhi (Opyty esteticheskie i kriticheskie)" [Vyacheslav Ivanov. Furrows and Boundaries: Aesthetic and Critical Experiments], *Birzhevye vedomosti*, 1916, No. 15791, September 9, p. 5. (In Russian)
- Schloezer, B.F. "N. Berdyaev. Smysl tvorchestva (Opyt opravdaniya cheloveka)" [N. Berdyaev. The Meaning of Creativity (The Experience of Justification of Man)], *Birzhevye vedomosti*, 1916, No. 15875, October 21, p. 5. (In Russian)
- Schloezer, B.F. "Novaya metafizika (Po povodu knigi S. Franka «Predmet znaniya»)" [New Metaphysics (On the book of S. Frank "The Subject of Knowledge")], *Birzhevye vedomosti*, 1916, No. 15889, October 28, p. 6. (In Russian)
- Trubetskoi, E.N. *Metafizicheskie predpolozheniya poznaniya: Opyt preodoleniya Kanta i kantianstva* [Metaphysical Assumptions of Cognition: The Experience of Overcoming Kant and Kantianism]. Moscow: Put' Publ., 1917. 335 pp. (In Russian)
- Vysheslavtsev, B.P. *Etika Fichte. Osnovy prava i npravstvennosti v sisteme transtsendental'noi filosofii* [Ethics of Fichte. Fundamentals of Law and Morality in the System of Transcendental Philosophy]. Moscow: A. Snegireva Publ., 1914. 455 pp. (In Russian)

*К.М. Антонов, Т.Н. Резвых*

## **Лекции С.Л. Франка «Философия религии» и «Religionsphilosophie»: аудитория, идеи, контекст**

**Антонов Константин Михайлович** — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и религиоведения богословского факультета. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ). Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: konstanturg@yandex.ru

**Резвых Татьяна Николаевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении богословского факультета. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ). Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: hamster-70@mail.ru

Настоящая публикация вводит в научный оборот подготовительные конспекты лекций и заметки С.Л. Франка по философии религии, созданные философом в период подготовки его основного труда в этой области – трактата «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939). В предисловии к публикации предпринимается попытка описать предположительную аудиторию лекций, установить, хотя бы приблизительно, время и место их прочтения, охарактеризовать их философский контекст, терминологию и основные идеи, их место в развитии мысли Франка. Публикаторы датируют оба текста рубежом 1920–1930-х гг., устанавливая их связь с ранее опубликованными записями, получившими в публикации наименование «Первая философия». Публикаторы уделяют большое внимание терминологии Франка, обращая внимание на её связь с идеями Р. Отто («священное», *mysterium tremendum*, и проч.), Р. Маретта (идея табу и мана как минимума религии) и выявляя возможные истоки используемого философом понятия «непостижимое», которое в дальнейшем станет «визитной карточкой» его философии религии. В идейном отношении первостепенное значение имеет понимание Франком философии религии как «философии о религии», при одновременном стремлении уйти от чисто объективистского подхода, и обоснование им философской теологии как важного аспекта философии религии. Важным конституирующим элементом религиозного отношения оказывается знание через откровение. Рассматриваются предлагаемый Франком анализ религиозного опыта как опыта тайны, выявление религиозной составляющей экзистенциального опыта, завершающая лекции проблематика онтологического доказательства бытия Бога.

**Ключевые слова:** С.Л. Франк, философия религии, философская теология, откровение, живое знание, «священное», «непостижимое», мана, Абсолютное, Бог

**Для цитирования:** Антонов К.М., Резвых Т.Н. Лекции С.Л. Франка «Философия религии» и «Religionsphilosophie»: аудитория, идеи, контекст // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 2. С. 93–120.

**Финансирование:** Грант Фонда развития науки, образования и семьи «Живая традиция», Проект № 1-101-22Н «С.Л. Франк между онтологией всеединства и осмыслением бытия человека и общества».

## 1

Вводимые в научный оборот тексты необходимо причислить к разработкам, предшествовавшим созданию будущей книги С.Л. Франка «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939).

Первый текст представляет собой подготовительный конспект к небольшому, состоявшему из 4-х лекций, курсу, читавшемуся, судя по всему, не для специально философской, а, скорее, для теологической или просто образованной христианской аудитории. На это указывают некоторые черты риторики Франка. Так, обосновывая саму возможность замысла философии религии, он, с одной стороны, ссылается на авторитет древних церковных писателей, а с другой, – явно в воспитательных целях – всячески подчёркивает позитивный смысл философского постижения религиозной жизни, его самоценность и, одновременно, полезность для, как выражается философ, «ориентировки», «сознательного выбора религиозной позиции». Постоянно присутствующие в тексте критические замечания (даже своего рода «шпильки») в адрес атеизма, натурализма, протестантизма и др., привлечение специальной религиоведческой терминологии, материала из области истории религии указывают на то, что текст имел, судя по всему, и апологетическую составляющую, предназначался для того, чтобы настроить слушателей на определённый стиль аргументации, расширить их кругозор. Характерно, что дискуссии с коллегами по философскому цеху Франк, скорее, избегает, упоминая в основном классических мыслителей (Платон, Аристотель, Августин, Декарт), а из современников – только Бергсона и неопределённо «новейшую немецкую экзистенциальную философию» (без имён, хотя главным образом явно имеется в виду Хайдеггер). При этом он использует в качестве опор для развития собственной мысли их общефилософские или антропологические концепции, но их подходы к философско-религиозной проблематике игнорирует. Единственный автор-современник, на понимание религии которого Франк сочувственно ссылается, – немецкий теолог, религиовед и философ религии Р. Отто.

Что касается более точных пространственно-временных координат курса, то, к сожалению, каких-либо указаний места и даты его прочтения обнаружить пока не удалось. Известно, однако, что подобные небольшие курсы были характерны для Русского научного института (далее – РНИ) в Берлине, который к 1926 г. свернул свои учебные программы и превратился в научное учреждение, реализующее «небольшие циклы публичных лекций». Так, в ноябре – декабре 1929 г. Франк читал в Берлинском университете (но в рамках программы РНИ) похожий курс под названием «Hauptprobleme der Religionsphilosophie (mit besonderer Berücksichtigung der russischen Religiosität)»<sup>1</sup> («Основные проблемы философии религии (с особым рассмотрением русской религиозности)'). Тот факт, что публикуемый курс носил общий характер и не имел выраженной проекции в сферу русской религиозной и интеллектуальной культуры, лишь отчасти может служить аргументом против предположения о РНИ как месте его прочтения: Франк читал там и общие курсы «Социальная философия», «Направления современной философии», отдельные

<sup>1</sup> См.: Рувль. 1929. 24 ноября. № 2736. С. 10.

лекции о Шелере, Хайдеггере и проч. В целом по своей стилистике и тематике курс кажется более подходящим для Религиозно-философской академии, которая, однако, уже в 1924 г. переехала, вслед за Н.А. Бердяевым, в Париж. Тем не менее ещё в 1926 г. Франк читал курс «Этика» для слушателей РНИ, но под эгидой РФА<sup>2</sup>.

Если рассматривать возможные локации вне Берлина, то это, прежде всего, Париж и Белград. В 20-е гг. Франк приезжал в Париж дважды, в феврале и в октябре – ноябре 1926 г. для чтения лекций в Свято-Сергиевском Институте, однако такого курса он там не читал. Описанный общий характер курса, видимо, повлиял на архивное пояснение к документу, сделанное, вероятно, Татьяной Сергеевной Франк. Оно гласит: «3 конспекта лекций “Философия религии”. Годы и место чтения не указаны. Возможно, в Париже в 1938 г. в Религиозно-философской Академии», однако среди парижских выступлений Франка 1938–1939 гг. такой курс не найден. Весной 1930 г. Франк был, по приглашению Струве, в Белграде и читал там 10 апреля доклад по теме, примыкающей к этому курсу, – об онтологическом доказательстве бытия Бога. Однако двухмесячный курс лекций, ради которого он и был туда приглашён, был посвящён проблемам социальной философии, а не философии религии<sup>3</sup>. Подводя итог, можно сказать, что берлинский РНИ остаётся наиболее вероятным местом, где мог быть прочитан этот курс.

Что же касается времени, то нижнюю границу датировки можно установить благодаря упоминанию австрийского писателя Артура Шницлера. Франка привлекла его мысль о соотношении веры и неверия, высказанная в книге «Buch der Sprüche und Bedenken» («Книга изречений и размышлений»), вышедшей в Вене в 1927 г. (в октябре 1928 г. Франк опубликовал на неё рецензию в газете «Руль», где упоминал ту же заинтересовавшую его мысль)<sup>4</sup>. Об интенсивной работе над темой философии религии на рубеже 20–30-х гг. говорит и письмо Франка Бердяеву от 9 декабря 1929 г. по поводу «задуманной и в уме готовой небольшой книжки “Философия религии”» – переписка по этому поводу продолжалась в январе 1930 г., однако проект издания книги в издательстве YMCA-Press не был реализован<sup>5</sup>. Параллельно (1928–1933 гг.) Франк записывает как по-русски, так и по-немецки серию фрагментов, опубликованных недавно под названием «Первая философия» (один из вариантов немецкоязычного названия – «Das Absolute. Grundlegung der natürlichen Theologie» («Абсолют. Основы естественной теологии»)) – которая стала важным этапом на пути к «Непостижимому». О её соотношении с публикуемыми лекциями – подробнее ниже. Публикуемый ныне текст содержит ряд общих мест с белградской статьёй «Онтологическое доказательство бытия Бога» (1930)<sup>6</sup>, а также со статьёй в третьем номере литовского журнала «Vairas» («Руль») за 1931 г. Сделанный в ней выпад против Хайдеггера текстуально совпадает с аналогичным местом в публикуемых лекциях: «“Мир” является лишь элементом или моментом конкретного человеческого “бытия в мире” (In-der-Welt-Sein). Нам доступна лишь одна форма бытия – Existenz, “пребывание”, то, что представляет собой основу или субстрат жизни человека»<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк и Русский научный институт в Берлине // История философии. 2022. Т. 27. № 2. С. 90–116.

<sup>3</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 164.

<sup>4</sup> Франк С.Л. Шницлер-мыслитель // Руль. 1928. 26 окт. № 2408. С. 2–3. См. наст. изд. с. 107 сноски 22.

<sup>5</sup> Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

<sup>6</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Записки Русского научного института в Белграде. 1930. № 1.

<sup>7</sup> Франк С.Л. Философия тоски и отчуждённости (После прочтения книги Хайдеггера “Sein und Zeit”) / Публ. Т. Оболевич, пер. с лит. Т. Содейка // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5. № 1. С. 155–156.

Что касается верхней границы, то ею может считаться 1933 г., поскольку после прихода к власти НСДАП Франк как «неариец» вряд ли смог бы прочитать подобный курс. Возможность прочитать такой курс вне Германии крайне маловероятна, поскольку лекционные поездки Франка в Голландию, Швейцарию и проч. так или иначе были связаны, как правило, не с чисто философскими темами, а с проблематикой русской духовной культуры и Церкви, критики большевизма и т.п. Таким образом, наиболее вероятным временем создания этого курса представляются 1929–1931 гг.

Второй, немецкий, текст следует также датировать рубежом 1920-1930-х гг. В первых, в обоих текстах мы находим одну и ту же фразу из второй части «Часослова» Р.М. Рильке – сборника стихотворений, обширно цитируемого в самой первой статье Франка о Рильке «Мистика Райнера Мария Рильке» (1928). Франк именно тогда впервые познакомился с творчеством Рильке, как следует из письма к Бердяеву от 27 марта 1928 г.<sup>8</sup> Во-вторых, немецкий текст по содержанию близок названию упомянутого выше курса в Берлинском университете 1929 г., так как в нём присутствуют отсылки к русской философии. Тем более, что на следующих страницах записной книжки, содержащей немецкий текст, Франком законспектированы работы русских философов первой половины XIX в. (И.В. Киреевский, П.Я. Чаадаев, Б.Н. Чичерин, М.А. Бакунин, В.С. Печерин, Т.Н. Грановский), а также тексты по истории русской мысли (М.О. Гершензон).

## 2

Рассмотрим содержательные – прежде всего методологические и терминологические – аспекты курса лекций «Философия религии».

В контексте современных дискуссий представляет значительный интерес тот факт, что Франк, с одной стороны, определяет философию религии как *философию о религии*, но при этом, с другой, всячески стремится уйти от возможного при такой формулировке объективирования её предметности. Он отвергает чисто внешний подход, характерный для «психологии религии» того времени, и противопоставляет ему рассмотрение религии не как «простого переживания, настроения», а как «отношения души к реальности», что влечёт за собой указание на двуединство предмета, который включает в себя и «человеческое переживание и реальность». Поскольку, однако, философия религии не может основываться на вере, она оказывается перед необходимостью найти собственный путь к своему предмету, стать своего рода естественной (по выражению Франка) или, говоря более современным языком, «философской» теологией. Франк, с одной стороны, обосновывает возможность такой философской теологии ссылками на авторитет христианских мыслителей – отцов и учителей Церкви, опиравшихся на античную философию, а с другой – указывает на специфику философско-теологической рациональности, различая предметное знание и знание через откровение.

Реконструируя генеалогию философии религии в описываемом смысле, Франк обращается к четырём историческим формам – античной философии, ранней римской (Иустин) и александрийской (Климент) патристике, высокой схоластике, представленной Фомой Аквином. Античная философия – это «философский путь к Богу», что для Франка совпадает с «философией религии». Особенность ранних римских отцов состоит в их тесной связи с античной философией (платонизм, стои-

<sup>8</sup> Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

цизм) в использовании философского языка. Так, в античном Логосе видели прямого предшественника Воплощённого Слова, поэтому Сократ, Гераклит и другие философы, по Иустину, «жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников»<sup>9</sup>. С точки зрения александрийских отцов – философия в целом для эллинов является детоводительницей ко Христу<sup>10</sup>. Франку близко определение философии Климентом Александрийским: «...философами мы называем тех, кто возлюбил мудрость Творца всего и Наставника, то есть гнозис Сына Божьего»<sup>11</sup>. Аналогичный подход Франк обнаруживает и у Фомы, как известно, различавшем два вида истин о Боге: те, «которые превосходят всякую возможность человеческого разума, например, что Бог тройствен и един», и те, которые доступны даже естественному разуму, например, что Бог существует, что Бог един и тому подобные; их доказывали о Боге даже философы, ведомые естественным светом разума»<sup>12</sup>.

Однако к современной эпохе Франк весьма критичен и видит в ней антифилософские (прежде всего протестантские) и рационалистические (как теистические, так и атеистические) тенденции как проявления того, что на современном языке называется секуляризацией. Адекватная философия религии предполагает «трудный путь» разума, принципиально отличный от стандартного предметного познания. Философское познание Бога Франк сближает с откровением – разумеется, в широком смысле слова, откровением как самообнаружением реальности, в котором она «сама нами овладевает» и при этом воспринимается не абстрактно, а «всем существом человека»<sup>13</sup>. Обсуждение в этой связи проблематики самопознания, эстетического восприятия и познания другого человека тесно связано с предшествующим философским творчеством Франка и предвосхищает соответствующие разделы «Непостижимого» (1939) и самого позднего труда «Реальность и человек» (1956).

В публикуемых лекциях Франк отождествляет откровение с тем типом знания, который в «Предмете знания» (1917) и других ранних работах назывался «живым», и это не соответствует терминологии, которую мы находим в «Непостижимом», где термин «живое знание» встречается уже редко и то лишь в первой части, где воспроизводится концепция «Предмета знания». В набросках так называемой «Первой философии» (написанных в 1928–1933 гг.) доминирует в целом «живое знание», хотя встречается и промежуточный вариант: «...живое знание, как присутствие и откровение самой реальности»<sup>14</sup>. Однако важный пункт близости излагаемой концепции с «Непостижимым» состоит в устанавливаемом Франком соотношении знания через откровение и терминологии Р. Отто, используемой для описания его предметности.

<sup>9</sup> Св. Иустин Философ и мученик. Творения / Пер., предисл. А.И. Сидорова. М., 1995. С. 76–77.

<sup>10</sup> Климент Александрийский. Строматы. I. 5. 28, 3 // Климент Александрийский / Пер. Е.В. Афонасина. Строматы. Т. 1. СПб., 2003. С. 92.

<sup>11</sup> Климент Александрийский. Строматы. VI 7. 56, 1 // Там же. Т. 3. С. 36.

<sup>12</sup> Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1 / Пер. Т.Ю. Бородай. М., 2004. С. 35.

<sup>13</sup> В этом отношении философию религии Франка можно сближать с философской феноменологией религии католической школы Б. Вельте и его последователей – К. Хеммерле и Й. Сплетта. Их объединяет также стремление опереться на идеи М. Хайдеггера (к которым Франк, конечно, гораздо более критичен) и Р. Отто. См.: Пылаев М.А. Священное как особая форма мышления: К. Хеммерле // Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., 2017. С. 150–167.

<sup>14</sup> Франк С.Л. [Размышления. Первая философия]. Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых. Пер. с нем. Т. Резвых / Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2016–2017 годы / Под ред. М.А. Колерова. М., 2017. С. 102.

## 3

Терминологический ряд, используемый Франком для обозначения предметности религиозного отношения, заслуживает отдельного анализа.

Прежде всего, на всём протяжении лекций Франк проблематизирует использование термина «Бог» как слишком обременённое конкретным содержанием той или иной веры. Как и в «Непостижимом», он предпочитает такие понятия, как «реальность», «святыня». При этом последний термин Франк явственно соотносит с тем, как он представлен в концепции Р. Отто, используя специфическую терминологию последнего: «святое» (Heilige), «mysterium tremendum», «mysterium fascinosum» и др., правда, только отчасти. «Нуминозное» и «совершенно иное» (Ganz Andere) появятся уже в «Непостижимом», где всякое знание через откровение (а не только знание Святыни) описывается с помощью оттовской терминологии. Отметим, что в «Первой философии» терминология Отто в явном виде не фигурирует. Анализ использования Франком терминологии и идей Отто заслуживает отдельного исследования<sup>15</sup>, здесь же отметим только тот бросающийся в глаза факт, что Франк использует их весьма выборочно, а кое-где и полемически. Так, из всего многообразия «моментов нуминозного», о которых пишет Отто, Франк выбирает только два образующих основную противоположность (mysterium tremendum и mysterium fascinans) и довольно критически относится к важнейшему для Отто «чувству тварности», приписывая его только «протестантско-иудаистскому» типу религиозного сознания<sup>16</sup>. Свою типологию религиозного опыта Франк строит, опираясь скорее на идеи Фр. Хайлера (см. комментарий к соответствующему месту в лекциях).

Оригинальной особенностью именно данного курса является активное использование, наряду с оттовской, терминологии, заимствованной из культурной антропологии и религиоведения. Главным образом, речь идёт о понятиях «табу» и «мана», введённых в 1909 г. (т.е. почти на 10 лет раньше выхода работы Отто) английским антропологом Р.Р. Мареттом для описания так называемого «минимума религии», т.е. некоторой элементарной исходной точки развития религиозных представлений, обнаруживаемой у наиболее примитивных народов. Маретт, в свою очередь, опирался на исследование Р. Кодрингтона «Меланезийцы» (1891) и полемизировал с концепциями Э.Б. Тайлора (анимизм) и Дж. Фрэзера (магия). Согласно Маретту, «табу» и «мана» обозначают «соответственно негативный и позитивный модусы сверхъестественного»<sup>17</sup>. Они схватывают определённый аспект человеческого опыта, «выделяя в нём непостижимое и ужасное», «таинственное»<sup>18</sup>. Маретт, как и Отто, испытывает определённые трудности при попытке терминологического схватывания этого опыта, пробуя такие понятия, как франц. sacré, лат. sacer, и останавливаясь в итоге на «сверхъестественном», которое таким образом оказывается вполне аналогичным оттовскому «нуминозному»<sup>19</sup>. Подобно нуминозному, «табу» и мана описывают сверхъестественное в его первичном или экзистенциальном значении<sup>20</sup>, по отношению к которому моральное измерение оказывается вторичным,

<sup>15</sup> См.: Пылаев М.А. Категория «священное»... С. 137–138.

<sup>16</sup> См.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А.М. Руткевич. СПб., 2008. С. 15–53, 58–74.

<sup>17</sup> Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Наука. Религия. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 2 / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998. С. 99–108. См. также: Codrington R.H. The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore. Oxford, 1891.

<sup>18</sup> Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии. С. 101.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 102.

развивающимся по мере социальной эволюции общества. Точно так же, постепенно, развивается личностное или субъектное начало в религии, представленное либо анимизмом, как верой в духов, либо «антропоморфным теизмом». С этим связана ключевая двусмысленность, проходящая, по Маретту, через всю историю религии: соотношение личного и безличного аспекта сверхъестественного – и наилучшим образом выражающаяся, как он считает, словами псалмопевца: «Сила принадлежит Богу»<sup>21</sup>. Весьма вероятно, что именно акцент на первобытной религиозности, акцентирование её опытного, дотеоретического характера, обсуждение соотношения личного и безличного аспектов в религиозном опыте, наличие точек пересечения с концепцией Отто<sup>22</sup> привлекли в определённый момент внимание Франка. В дальнейшем, однако, философ отказался от апелляций к антропологической терминологии, и вообще к «первобытной» религиозности – они отсутствуют и в «Первой философии», и в «Непостижимом», и в более поздних текстах.

Франк, однако, вводит здесь и собственный термин – «непостижимое». Несмотря на то, что он встречается в этих лекциях лишь дважды, причём в первой лекции – скорее в контексте изложения идей Маретта, и лишь в четвёртой – как самостоятельный термин, его значение в более поздних работах Франка делает необходимым более внимательное рассмотрение его истоков. «Непостижимое» – перевод немецкого понятия *Unergründliche*, впервые появившегося у Франка в упомянутых выше фрагментах «Первая философия». Согласно «Немецкому словарю» Якоба и Вильгельма Гриммов, прилагательное «*unergründlich*» вошло в немецкую мистическую традицию как, во-первых, калька с латинского «*imperscrutabilis*» и, во-вторых, как противоположное «*ergründlich*» («постижимое») <sup>23</sup>. Оно имеет богатую традицию в немецкой мистике. Так, Майстер Экхарт писал о «море непостижимости» (*Meer der Unergründlichkeit*) Бога<sup>24</sup>, «непостижимой божественности» (*unergründlichen Gottheit*) «Наивысшего»<sup>25</sup>, «непостижимой глубине» (*unergründliche Tiefe*)<sup>26</sup>, Ангелус Силезиус – о «непостижимых глубинах» (*Tiefen unergründlich*) Бога<sup>27</sup>. Баадер, пересказывая «*Misterium magnum*» Якоба Бёме, также употребляет это прилагательное: «Бог в своей собственной сущности (т.е. в первом, чисто духовном моменте вечного теогонического процесса) не является сущностью, а есть только сила и разум к бытию, как непостижимая вечная воля (*unergründlicher ewiger Wille*), в которой заключается всё (*Alles*) и которая сама есть всё, и всё же только одно (*Einer*), но жаждет открыться и внедриться в духовную сущность, что происходит посредством огня в любви-вожделении, в силе света»<sup>28</sup>. Слово «*unergründlich*» встречалось у И.В. Гёте, который заметил однажды, что «человеческое сердце вечно

<sup>21</sup> *Marrett P.* Формула табу-мана как минимум определения религии. С. 108. Речь идёт о стихе: Пс. 61.12, в английской стандартной Библии – 62.11: «Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это, что сила у Бога». Англ.: «Once God has spoken; twice have I heard this: that power belongs to God».

<sup>22</sup> Отто не ссылается на Маретта, но упоминает синонимичный мана термин *orenda* («сила») в ряду начальных проявлений исторического развития религии вместе с колдовством, культом мёртвых, верой в души (видимо, анимизмом) и проч. См.: *Ommo P.* Священное. С. 184, 189.

<sup>23</sup> *Unergründlich // Deutsches Wörterbuch von J. Grimm und W. Grimm. Bd. 24. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1984. Sp. 483–486.*

<sup>24</sup> *Meister Eckhart. Predigt 7 // Meister Eckhart. Werke I. Texte und Übersetzungen von Josef Quint Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt am Main, 1993. S. 93.*

<sup>25</sup> *Meister Eckhart. Predigt 14 // Ibid. S. 169.*

<sup>26</sup> *Meister Eckhart. Predigt 15 // Ibid. S. 175.*

<sup>27</sup> *Angelus Silesius. Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder // Angelus Silesius. Sämtliche poetische Werke in drei Bänden. Bd. 2. München, 1952. S. 334.*

<sup>28</sup> *Baader F.K. Aus Privatvorlesungen über J. Böhme's Lehre mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Von der Gnadenwahl // Baaders Werke. Leipzig, 1855. Bd. 13. S. 31, 16; Cp.: Baader F.K. Philosophie der Societät // Baaders Werke. Bd. 14. Leipzig, 1851. S. 153.*

непостижимо» (*Das Menschenherz sei ewig unergründlich*)<sup>29</sup>. Шеллинг называет первую потенцию Бога, т.е. волю, «непостижимым единством» (*unergründliche Einheit*)<sup>30</sup>. В произведении искусства, по Шеллингу, содержится «непостижимая реальность» (*unergründliche Realität*), которая «сближает его с творением природы»<sup>31</sup>.

*Unergründlichkeit* – важное понятие для философии жизни, часто встречающееся, например, у Дильтея, историческими и философскими работами которого Франк одно время был увлечён<sup>32</sup>. Совершенная христианская жизнь описывается им как «жизненно непостижимая» (*unergründlich Lebendiges*)<sup>33</sup>, действительность называется «непостижимой» (*unergründliche Wirklichkeit*)<sup>34</sup>. Жизнь есть «нечто совершенно непостижимое (*etwas ganz Unergründliche*)»<sup>35</sup>, «непостижимый универсум» (*unergründlichen Universum*)<sup>36</sup>. «Непостижимость (*Unergründlichkeit*) мира представляется Дильтею в том факте, что всякая система схватывает только одну сторону»<sup>37</sup>. Прилагательное встречается у Леонида Габриловича: «Безымянное, непостижимое (*Unergründliche*), трансцендентное...»<sup>38</sup>, однако Франк мог взять его и у Р.М. Рильке, у которого упоминалась мистическая «непостижимая темнота» (*unergründliche Dunkel*)<sup>39</sup>. Важно подчеркнуть, что все без исключения перечисленные авторы имели значение для Франка в разные периоды его творчества, творчество же немецких мистиков и Рильке было важно для Франка именно в описываемый нами период созревания, подготовки и написания подготовительных материалов его *opus magnum* – «Непостижимого».

## 4

Идея «непостижимого» позволяет Франку обратиться к религиозному опыту как основе религиозного сознания и общему истоку как религии, так и философии. Религиозный опыт есть опыт непостижимого как такового, т.е. опознание того, что непостижимое «есть»: «Тайна – непостижимое, как таковое. – *Dasein* в отличие от *So-Sein*. Я есмы – в отличие от всякого “я есмь то-то и то-то”»<sup>40</sup>. Указанное различие отсылает сразу к анализу экзистенции у Хайдеггера, к шеллинговскому указанию на Я как непосредственное бытие<sup>41</sup> и выросшей из него критике идеализма,

<sup>29</sup> *Goethe J.W. Das Tagebuch / Hrsg. von E. Leibfried, Fenwald. 1995. S. 5.* Ср. также: «Превосходное непостижимо, дабы с него можно было начать всё, что хочешь» (*das Vortreffliche ist unergründlich, man mag damit anfangen was man will*) (*Goethe J.W. Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik // Goethes Werke. Weimarer Ausgabe. II. Abt. Bd. 42. Th. 2. 1907. S. 134.*

<sup>30</sup> *Шеллинг В.Ф.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 108.*

<sup>31</sup> *Schelling W.F.J. Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur // Schellings sämtliche Werke. 1 Abt. Bd. 7. Stuttgart und Augsburg, 1860. S. 301.*

<sup>32</sup> Подробнее см.: Антонов К.М., Пылаев М.А. Влияние книги “*Leben Schleiermachers*” В. Дильтея на интерпретацию «Речей о религии» Ф. Шлейермахера у С. Франка // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 14–31.*

<sup>33</sup> *Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 1. Leipzig und Berlin, 1922. S. 254.*

<sup>34</sup> *Ibid. S. 411.*

<sup>35</sup> *Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. V. 394; Bd. VIII. S. 145.*

<sup>36</sup> *Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. VIII. S. 124.*

<sup>37</sup> *Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. XVIII. S. 200.*

<sup>38</sup> *Gabrilowitsch L. Über Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe // Archiv für systematische Philosophie. Bd. 16. 1910. S. 496.*

<sup>39</sup> *Rilke R.M. Notizen zur Melodie der Dinge // Rilke R.M. Sämtliche Werke. Bd 5. Wiesbaden und Frankfurt a.M., 1965. S. 413.*

<sup>40</sup> *Наст. изд. С. 110.*

<sup>41</sup> *Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения / Пер., вступ. статья, примеч. И.Л. Фокина. СПб., 2000.*

различению негативной и позитивной философии. Негативная философия, т.е. понятийное познание, познаёт только «что» вещи, никогда не будучи в силах выйти к действительному существованию. Начало позитивной философии есть существование как данность, до всякого «что», понятия, идеи. Это действительность, предшествующая мышлению и есть его начало, оно не нуждается в доказательстве или обосновании, напротив, всё, что существует, существует, потому что есть оно и оно же выступает у Шеллинга как начало религии, его открытие даёт доступ к созданию адекватных философии мифологии и философии откровения. В этом отношении Франк, по-видимому, во многом следует Шеллингу, важную роль поздней философии которого он неоднократно подчёркивал<sup>42</sup>.

Определение объекта религии (и предмета философии религии) как «святыни», «непостижимого», в конечном итоге – как Бога – проистекает из того, что философия трактуется как «опознание» откровения объекта религии, как мышление, основанное на «живом знании» и восходящее к «абсолютному бытию». Философия религии, по мысли Франка, должна не только осмыслить религиозное отношение; условием возможности этого осмысления является, полагает Франк, единство религии и философии. Ещё в статье «Философия и религия» (1922) Франк предлагал путь понимания философии не только как системы понятий, но и как постижения бытия из его «абсолютной и всеобъемлющей первоосновы»<sup>43</sup>, философии как «знающего незнания». Таким путём, по Франку, шла вся античная и христианская метафизика, от Гераклита и до Шеллинга. В «Первой философии» Франк ещё более сближает философию как раскрытие первоосновы бытия в познании и религию, утверждая их общую нацеленность на Бога, «в устремлённости на истинное, абсолютное бытие»<sup>44</sup>, «знание в своей последней цели есть спасение, и спасение в совершеннейшей форме есть просветление»<sup>45</sup>.

Именно философия позволяет обнаружить реальность по ту сторону эмпирической действительности и рассмотреть различные формы такой реальности. Сюда относятся, прежде всего, образующее особый мир внутреннее бытие человеческой личности и самостоятельная реальность идеального. Анализ взаимоотношения трёх миров приводит к необходимости Абсолютного как «основы и фона всего частного». Введение понятия «ценности» помогает Франку перейти от чисто гносеологического понимания абсолютного к идее Божества, различным образом открывающегося человеку на разных этапах религиозного сознания. Особое место занимает 3-я лекция, предлагающая экзистенциальный анализ внутреннего мира человека, выявляющий религиозный характер всякого экзистенциального опыта и завершающийся типологией религиозного опыта, в которой Франк, как уже говорилось выше, следует не только Отто, но и Хайлеру. Именно отсюда Франк в 4-й лекции переходит к анализу собственно религиозного отношения как отношения к «тайне», которое, однако, стоит, как он выражается, «под знаком общения», которое, в свою очередь, конституирует восприятие Бога как «Ты», как Личности. Философия тем самым подтверждает своё единство с религией.

Высшим проявлением такого отождествления является в размышлениях Франка онтологическое доказательство бытия Бога, отсылкой к которому завершается публикуемый курс. Идея онтологического доказательства занимает в творчестве Франка особое место, начиная с «Предмета знания». В 1917 г. Франк написал ста-

<sup>42</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 352; Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 156.

<sup>43</sup> Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. Т. 1. С. 5–20.

<sup>44</sup> Франк С.Л. [Размышления. Первая философия]. С. 46.

<sup>45</sup> Там же. С. 82.

тью о том, что онтологическое доказательство – это укоренённость мысли в «живом знании», доказательство самоочевидности идеального, т.е. невозможности для мысли быть только мыслью и её необходимой укоренённости в бытии, потому что предмет мысли – Абсолютное, и оно есть место соединения разума и веры, и философия, от Парменида до Гегеля, есть живое свидетельство этого. В 1930 г., готовясь к написанию «Непостижимого», Франк опять возвращается к теме онтологического доказательства, утверждая, что в нём абсолютное бытие, открываемое философским познанием, совпадает с Богом религиозной веры, а «идея Бога совпадает с реальностью Бога»<sup>46</sup>. В самом «Непостижимом» мы вновь находим апелляцию к онтологическому доказательству, причём, как и в рассматриваемых лекциях, онтологическое доказательство завершает философию религии Франка в том смысле, что оно призвано здесь обосновать достоверность религиозного опыта, указать путь разрешения религиозных сомнений. В «Непостижимом», однако, Франк делает следующий шаг – предлагает философско-теологический анализ отношения «Святыни» к «я» и к миру, прорисовывая абрис сущностной религиозной онтологии как монодуалистического панентеизма. В лекциях этот аспект как отдельный раздел отсутствует, однако эти лекции, очевидно, стали важным этапом работы Франка над проблематикой философии религии как завершением его философской системы.

Лекции публикуются по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 1. Course outlines 1. Черновая рукопись на трёх листах сделана чёрными чернилами, с зачёркиваниями, вставками, исправлениями. При публикации авторские вставки на полях рукописи отмечены курсивом.

Текст «Religionsphilosophie» публикуется по Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 15. Записная книжка В.И., озаглавленная Т.С. Франк: «Тетрадь с выписками – отчасти из немецких книг. Литература по истории мысли».

---

<sup>46</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Записки Русского научного института в Белграде. 1930. № 1. С. 328.

## Приложение 1

### С.Л. Франк. Лекции по философии религии

[1]

Философия религии

Л. 1

Курс не преследует религиозных или апологетических целей – чисто философскую – понять, осмыслить религиозную жизнь. – Большинству не нужно. Предполагает напряжение философской мысли – чистого умственного созерцания.

Что значит философия религии и как она возможна? Окончательное понимание этого достигается лишь познанием существа дела; предварительная методология до конца неосуществима. – Здесь только некоторые пропедевтические соображения.

Как можно философствовать о религии?

Внешний подход – религия, как факт человеческой жизни – некая предметная, в данном случае психологическая реальность. 1) Психология религии – обилие трудов по ней; по большей части бесплодных. Верующему не нужна и даже помеха (как всякий самоанализ губит чувство); неверующему – вроде психологии колдовства и т.п. 2) Но главное – невозможность; предмет – религиозная жизнь – должен быть дан, мы должны иметь орган для его восприятия – иначе теория музыки немзыкальна человеку, теория живописи для того, кто ее не чувствует – вздор и бесплодие. 3) Религия не есть просто переживание, настроение; для того, кто ее имеет, она есть отношение души к реальности. Чтобы изучать и понять ее, надо иметь то и другое – человеческое переживание и реальность (Бога?), иначе не попадешь в цель.

Значит ли это, что надо уже верить, чтобы заниматься философией религии, что, значит, ее основа есть слепая вера? Тогда все шатко.

Нет, значит другое: что есть философский, умственный путь к реальности (Богу?) вне всякой традиционной исторической веры. Есть ли такой путь?

Есть! Ссылка на авторитет: александрийские отцы церкви<sup>1</sup>, Иустин – Гераклит – Сократ, Платон<sup>2</sup>, христиане до Христа; «детоводитель ко Христу»; ап. Павел об афинянах<sup>3</sup>. – Античная философия есть именно осуществление этого философского пути к Богу. То же – Фома Аквинский и «естественное богословие» – разум до некоторой степени познает Бога.

<sup>1</sup> Имеется в виду так называемое Александрийское огласительное училище и связанное с ним направление раннехристианского богословия, в рамках которого осуществлялась активная рецепция культурного и философского наследия античной культуры и его интеграция в христианское богословие, в том числе при помощи символического толкования текстов Св. Писания, идеи о причастности античных философов и поэтов Божественному Логосу и истинному богопознанию. Наиболее яркие представители: Климент Александрийский, Ориген, Дидим Слепец, св. Григорий Чудотворец, св. Дионисий, Афанасий и Кирилл Александрийские.

<sup>2</sup> *Далее зачёркнуто:* Аристотель.

<sup>3</sup> «И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны.

Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашёл и жертвенник, на котором написано: «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17:21–22).

[1 об.]

Лишь в протестантизме и библицизме – хула на разум<sup>4</sup>. Нынешняя духовная реакция – презрение к мысли, отвержение ее, боязнь. Все творч<еские> религ<иозные> эпохи знали ценность мысли. Ее надо утверждать в наше время. Как разум здесь находит путь – сложный вопрос; трудный путь, в к<ото>ром легко заблудиться (рационализм – все равно теистич<еский> и атеистич<еский> – даже прим<ер> Вл. Соловьёва – заблуждение!<sup>5</sup>).

Разум и откровение. Есть ли откровение единств<енный> источник религии? Что значит откровение. Узкое и широкое понятие. Узкое – то, что говорит сам Бог или его предпол<агаемый> заместитель или посланник на земле. Иудейская, ветхозаветная форма или тип религии. Отчасти на нее опирается христианство – отчасти ее уже преодолевает; Христос – его реальность, а не только слова.

Противост<авление> «откровенн<ой>» и «естеств<енной>» религии шатко<sup>6</sup>. Откровение в широком смысле – что-то, какая-то реальность открывается. Различие между предметн<ым> знанием и откровением: в 1) – предмет нем и мертв, мы до него добираемся, его освещаем, усваиваем; второе – живое знание, как самораскрытие, самообнаружение – прим<ер> наше «я»; эстетическое восприятие – реальность сама живет, сама говорит, нами овладевает; познание другого человека – когда он на нас производит «впечатление». Откровение – восприятие реальности не предметной мыслью, а всем существ<ом> человека. В этом смысле всякая религия основана на откровении; и откров<ение> историч<еское>, положит<ельное> – лишь частный случай. И в этом смысле философия есть именно опознание основ<ого> вечн<ого> откровения<sup>7</sup>.

а2

Какова реальность, здесь открывающаяся? Это составит основную тему курса. Пока – только в связи с пробл<емой> филос<офии> и религ<ии>. – Бог? Уже содержит комплекс суждений – в зависимости от содержания данной веры – напр. личность, творец, Добро, судия и пр. *Есть религии без Бога – буддизм; первобытн<ые> религии.* – Шире: «святое», «святыня». Под это подойдут и все религии. «Табу» «мана» – особая, таинственная сила, непонятное, страшное, непостижимое, сверхъестественное. Это сохраняется и в высших религиях. Otto: *Mysterium* –

<sup>4</sup> Речь идёт о базовом для протестантизма принципе *Sola Scriptura* и связанной с ним критике естественной теологии и апелляции к философии в рамках богословия. В конце XIX – первой половине XX в. эта тенденция получила развитие в так называемой «либеральной теологии» у А. Ричля, стремившегося опираться только на Новый Завет, А. Гарнака, критикующего метафизику за неразличение духа и природы, которые развили концепцию «эллинизации христианства», в 20–30-е гг. в более радикальной форме – в «диалектической теологии» К. Барта.

<sup>5</sup> О раздвоенности Вл. Соловьёва как религиозного мыслителя (одновременно мистика и рационалиста) Франк говорил, в частности, в докладе 15 ноября 1925 г. на открытом заседании Религиозно-философской академии в Берлине: «Его мирозерц<ание> состоит из готовых религ<иозных> интуиций и из отвлечённых рационалист<ических> построений. Разум не есть в нем живой орган фил<ософской> мысли, а послушное орудие, осуществляющее готовые интуиции» (Аляев Г.Е. «Соловьёв достаточно значителен, чтоб выдержать правдивую и критическую оценку»: доклад С.Л. Франка о Вл.С. Соловьёве 1925 года // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 4 (64). С. 93).

<sup>6</sup> Ср. обсуждение этой темы в немецкоязычной главке «Обоснование естественной теологии» в: Франк С.Л. [Размышления. Первая философия] / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых; пер. с нем. Т. Резвых. С. 39–134, здесь с. 85–86.

<sup>7</sup> *Далее зачёркнуто*: Какова реальность? Бог? – шире – «Святое»: tabu, mana. Где? – Советск<ий> спор – в небе нет Бога.

Пробл<ема> реальности. Реальность в обыденн<ом>, обывательск<ом> и естественнонаучн<ом> смысле и реальность вообще, в шир<оком> смысле. – Реальность внутрен<него> мира и ее открытие.

два момента: *tremendum* и *fascinosum*<sup>8</sup>. Если сравнить с этим философию, то, по верн<ому> опред<елению> Аристотеля, ее основа есть *θαυμάζειν* – изумление – то же самое<sup>9</sup>.

Теперь два слова о ценности филос<офии> религии (Вообще говоря, об этом в извест<ном> смысле даже излишне говорить: познание, постижение – есть радость, самодовлеющая ценность – кто этого не чувствует, того бесполезно убеждать). Но к этому присоединяется утилит<арная> ценность. – 1) Филос<офия> религии должна установить место религии в общ<ественном> міросозерцании. – Глубокий дуализм господств<ующего> (уже с эпохи ренессанса, в отличие от антич<ных> и средн<их> веков) міровоззрения: вера – и чуждое рел<игиозным> началам познание міра, естествознание, обычная мораль – два абсолютно разнородных міра. Как примирить, согласовать. – Советск<ий> анекдот: Бога на небе нет – летал и не видал. Атеизм всегда так рассуждает; но и у верующих часто сомнения. Все, что мы знаем, как будто опровергает веру. Религия, как коллект<ивное> явление, еле теплится. Тут сама религия помочь не может – нужно разобраться – нужна высшая, примиряющая и ориентир<ующая> инстанция.

2) Другая ценность – сознат<ельный> выбор религиозн<ой> позиции. Почему мы принадле<жим> к той или иной вере? Различие исповеданий – христианск<их> и нехристианских – иудейск<ое>, буддизм и браманизм (теософия), фил<ософия> рел<игии> – деизм, пантеизм etc. Что верно? Как решить? Обычно решают обстоят<ельства> жизни, но это шатко (влияние индуизма – Гауэр<sup>10</sup>). Или непосредств<енное> чувство? Хорошо если есть, но если есть сомнения? Только мысль, философск<ая> оценка может

[2 об.]

тут помочь разобраться – не так, что из нее прямо вытекает оправдание определенной религии, а так, что понимание того, что есть религия вообще, помогает ориентировке. Напр. минимум религии (деизм<sup>11</sup>, просвет<ительская> фил<ософия>) – ведет к предпочтению протестантизма, максимум – к иной позиции.

-----<sup>12</sup>

<sup>8</sup> См.: *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008. С. 21–53, 58–74.

<sup>9</sup> «Ибо и теперь и прежде удивление (*τὸ θαυμάζειν*) побуждает людей философствовать, причём вначале они удивлялись (*θαυμάσαστες*) тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звёзд, а также о происхождении Вселенной» (*Arist. Met. I 5, 982b12–17*) (*Аристотель. Метафизика / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 69*).

<sup>10</sup> Имеется в виду Якоб Вильгельм Гауэр (*Hauer*; 1881–1962) – немецкий религиовед, индолог. Увлёкся индуизмом после миссионерской деятельности в Индии в 1907–1911 гг. В 1933–1934 стал одним из основателей «Движения немецкой веры» (*Deutsche Glaubensbewegung*), но уже до этого активно пропагандировал в журнале «Община грядущего» (*Die kommende Gemeinde, 1928–1933*) необходимость обновления германской религиозности на основании индоарийских корней.

<sup>11</sup> Деизм – философская концепция, согласно которой Бог создаёт мир в виде совершенного механизма, функционирующего по раз и навсегда определённым законам (включая нравственные) и в дальнейшем не вмешивается в его жизнь. Таким образом, личные отношения человека с Богом, молитва, культ и проч. оказываются не имеющими смысла проявлениями «суеверия», религиозное отношение человека сводится к «минимуму» – теоретическому признанию бытия Бога и практической личной нравственности. Деизм получил распространение в философии эпохи Просвещения, главным образом во Франции и в Англии.

<sup>12</sup> *Далее зачёркнуто*: Проблема реальности. Реальность в обыденн<ом>, естеств<енно>-научн<ом> смысле и реальность вообще, в шир<оком> смысле. Реальность внутренн<его> міра и ее открытие. Реальность безусловная.

Где искать «святое», *есть ли оно?* Зависит от понимания реальности и ее слов. – 1) реальность в обыденн<ом> естеств<енно>-научн<ом> смысле а) материальная, внешняя – материализм. Непровержимость его – ибо слепота. Нематериальное заранее признается «субъективн<ым>», «кажущимся» – нереальным. Двусмыслие «кажущегося» – непредметно и не есть (звон в ушах, принимаемый за звонок). б) психич<еское> признается, но как вкрапленное в матер<иальном> міре – натурализм: все – природа. с) включая социальный, обществ<енный> мір – все – объективное бытие (марксизм: «бытие определяет сознание»<sup>13</sup>). – Общий итог: реальность – предметное, объективное бытие. 9/10 людей не знают другого бытия. *Можно ли искать Бога, святое, объект религии в предм<етном> бытии. Кто раз обрел его, видит его следы и здесь, но его самого найти здесь нельзя. Главн<ый> источник неверия. – Разговор о скорости вознесения. – Советский аргумент: летал по небу и не видал Бога.*

2) Исчерпывается ли им? Внутреннее бытие личности – не совпадает с «психич<еским>» – дано, как самооткровение. – Открывается вдруг. Новый мір с своими законами, с своей природой, несоизмеримый. О нем говорят поэты-лирики. Мір снов «как океан объемлет шар земной»<sup>14</sup>. Недоказуемо, но очевидно. – Бергсон о «душевн<ом> времени»<sup>15</sup>. «Творчество». – Подземный мір, узким отверстием соединенный с предметным. – Нужно отвлечься от пространств<енно>-телесных определений. – Открыт через христианское сознание – впервые у Августина<sup>16</sup>.

3) Исчерпывается ли этими двумя мірами? Примеры третьего: 1) число – не понятие, не качество вещей и не реальное отношение. Вычисления инженера и реальность 2) законы природы – почему вещи им подчиняются? Общее, как единство. Вывод: вневременная, идеальная реальность. Мір идей Платона. Непонятность связи с конкретн<ой> реальностью<sup>17</sup>.

[3]

Л. 2

Платоновы два міра – идей и реальности. Их разъединенность. Критика Аристот<еля>: подражание, причастие – пустословие<sup>18</sup>. Действие вечного в законах

<sup>13</sup> «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1969. Т. 13. С. 7).

<sup>14</sup> «Как океан объемлет шар земной» – начало стихотворения Ф.И. Тютчева (1830).

<sup>15</sup> Время, по Бергсону, связано с памятью. Ср.: «Моя память переводит часть прошлого в настоящее, моё душевное состояние, подвигаясь во времени, постепенно расширяется длительностью, которую оно в себе накапливает. Можно сказать, что оно растёт, как снежный ком» (Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с франц. В.А. Флёровой // Бергсон А. Собр. соч. СПб., 1916. Т. I. С. 28).

<sup>16</sup> Согласно Августину, Бог открывается внутри человека: «И вразумлённый этими книгами я вернулся к себе самому и руководимый Тобой вошёл в самые глубины свои: я смог это сделать, потому что «стал Ты помощником моим». Я вошёл и увидел оком души моей, как ни слабо оно было, над этим самым оком души моей, над разумом моим, Свет немеркнувший, не этот обычный, видимый каждой плоти свет и не родственный ему, лишь более сильный, разгоревшийся гораздо-гораздо ярче и всё кругом заливший» (Августин. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. М., 1991. С. 179–180).

<sup>17</sup> *Далее зачёркнуто (с абзаца): 4) Сравн<ение> 2 и 3 – времяобъемл<ущая> реальность и вневрем<енная>. – Итог – сверхвременная реальность. Бытие безусловное, первичное. Понятие вечности предпол<агает> доступность ее. – Внутренняя незамкнутость души. – Все, что есть, коренится в бытии. Значит, сущее отлично от бытия, как растение от почвы. Абсолютное – раскрывается в глубине души. Онтологич<еское> доказательство.*

<sup>18</sup> Критика Аристотелем платоновской теории идей содержится в 6–7 и 9 главах 1-й и 4 и 5 главах 13-й книги «Метафизики». Среди других аргументов Аристотель указывает на непродуманность связи между миром идей и миром вещей, т.к. понятие «причастности», вводимое Платоном есть лишь «иное имя» для утверждения пифагорейцев о том, что «вещи существуют через подражание числам... Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили

природы. Оба мира – лишь аспекты сверхвременного; поскольку мы испытываем их двойственность (погруженность мира, *чувств<енной> реальности*, во время) – должны признать ее результатом некоего распада, но он предполагает единство.

4) Отнош<ение> 2-го мира к 3-ьему (душевн<ого> к идеальному). а) Потенциальная безграничность душевного мира (при внимат<ельном> отношении к нему, как таковому – рождение, смерть и пр. в нем мы не знаем). Но актуально *душа* ограничена – след. коренится в вечном, сверхвременном. Актуальная бесконечность. Декартово антропол<огическое> доказат<ельство> – идея вечности предполагает вечность<sup>19</sup>. – б) То же самое с другой стороны: душа есть субъект знания – знание имеет вечную значимость (всякая, даже факт<ическая> истина!)<sup>20</sup>. След. сопричастна вечному. Сродство между душой и вечным бытием: Платон – смесь ταῦτόν и θάτερον<sup>21</sup>. в) То же из гносеолог<ической> проблемы реальности (трансцендентности). Недоказуемость косв<енным> путем. Идеализм – сводится к моментализму – исчезнов<ение> всего мира. Непрерывность. Данное на почве неданного, неведомого достоверного. Все на почве всеединства.

Все погружено в неведомое всеедино-вечное. Основа и фон всего частного – абсолютное. Непознаваемо – но познаваемо, как непознаваемое. Всеобъемлющая тайна. *Docta ignorantia*. Сходство между атеистом и верующим (Шницлер<sup>22</sup>).

От «Бога» еще далеко. Но анализ еще не все исчерпал.

5) Понятие ценности, должного, идеала в отличие от сущего. Вся наша практическая жизнь на этом основана. – Попытка аморализма – уничтожает часть чело<веч<еской> природы, сужает и стесняет, а не освобождает. Что такое ценность? Кантианск<ий> дуализм двух инстанций – «мир ценностей» противост<оит> бытию. Несостоятельность. В факте действия, творчества, даже просто оценки,

другим» (Arist. Met. I 6, 987b10-14). И далее: «...а каким образом эти последние – сущности видимого, об этом мы говорим впустую, ибо причастность (как мы и раньше сказали) не означает ничего» (Arist. Met. I 9, 992a27-29). *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 79, 90.*

<sup>19</sup> Доказательство бытия Бога, приводимое Декартом в 3-м «Метафизическом размышлении», в котором утверждается логическая первичность восприятия Бога как бесконечного существа по отношению ко всему конечному, в том числе по отношению к *cogito*, таким образом, наличие у нас идеи бесконечного Бога предполагает его существование (*Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 40*). Франк обращался к этому аргументу Декарта в приложении к «Предмету знания» – статье «К истории онтологического доказательства» (1915) и затем – в статье «Онтологическое доказательство бытия Бога» (1930), предполагая в обоих случаях, что этот ход мысли, если бы он был доведён Декартом до конца, должен был бы привести его от формулы *cogito ergo sum* к формуле *cogito ergo est ens infinitum* (см.: Полное собрание сочинений. Т. 5. Предмет знания. Г.Е. Аляев, К.М. Антонов, Т.Н. Резвых общ. ред., предисл., коммент. указат. М., ПСТГУ, 2023. С. 514.; *Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Записки Русского научного института в Белграде. 1930. № 1. С. 297–328, здесь с. 316–318*).

<sup>20</sup> Ср.: Истина об идеальных связях вневременна как по своему значению (она действует, т.е. имеет силу вневременно – вечно), так и по своему содержанию (он говорит об идеальных, т.е. вневременных, содержаниях и их связях). Истина о реальных связях, будучи в качестве истины также вневременной, т.е. имея вневременное значение, имеет, однако, своим содержанием временное бытие: она говорит о том, что *вечно есть* или имеет силу в *самом временном бытии*. *Франк С.Л. Предмет знания. С. 451*.

<sup>21</sup> Франк имеет в виду учение Платона о душе, изложенное в «Тимее». Демиург творит душу мира, составляя её из природы тождественного, иного и третьей сущности, составленной из смешения того и другого. Из этой же смеси впоследствии младшие боги создают индивидуальные души (Plat. Tim. 35a–c, 41a–42e). См.: *Платон. Тимей // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 437, 443–445*.

<sup>22</sup> Артур Шницлер (1862–1931) – австрийский писатель, драматург. Цитируется его книга «*Buch der Sprüche und Bedenken*» (Wien, 1927). Мысль, что атеисты и верующие часто «согласны во мнениях и различаются только в их выражении», Франк цитировал в рецензии на неё, позже в книге «С нами Бог» и др. работах. См.: *Аляев Г.Е., Тереза Обелевич, Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском. Новые материалы. Примечания. М., 2021. С. 307–308*).

переживания ценности в воле – реальн<ый> характ<ер> ценн<ости>. Ценность – абсолютн<ое> в фактическом. Не фактически принуждает, а идеально призывает. Глубочайшее, безусловное бытие есть и ценность. Ценность, как полнота и гармония (согласованность в целом).

[3 об.]

В абсол<ютном> бытии – бытие и ценность совпадают. Идеал – в отнош<ении> эмпирии мечта, мысль, надежда – в бытии уже есть – иначе не имел бы силы. *Искание немисливо без имениа того, что ищется. Величие человека в его сознании его ничтожества (Паскаль)*<sup>23</sup>. (Пробл<ема> зла и теодицеи позднее).

б) Идеальное абсолютн<ое> бытие и «внутренний мир» – одно и то же? Или последнее – часть первого? Нет – относится как потенция к актуальности – затуманенный образ – значит иное. Абсол<ютное> пронизывает душу, но отличается, как инстанция, от нее. – Трудность найти аналогию в предметн<ых> отношениях. Но аналогия с личн<ыми> отнош<ениями> – ты и я (проблематика этого отношения). Абсолютное – «ты», противостоящее мне и объемлющее меня. – Личное или безличное абсолютн<ое>? Браманизм и монотеизм – неадекватность этих категорий. Превыше того и другого – но абсолютн<ая> полнота и богатство – значит не меньше, а больше личности.

Абсол<ютное>, как Бог, Божество. – «Мана», табу и единое Божество<sup>24</sup>. Тайна и священное в всеобъемл<ющем> единстве. Единство не абстрактное, а конкретное многоединство; относит<ельная> правда и язычества. В отнош<ении> Бога все должно быть утверждаемо и ничто не отрицаемо.

Онтологич<еское> доказательство и его смысл. Имеем Бога не через идею о Нем, а через его самооткровение.

Метод отриц<ательного> богословия<sup>25</sup>.

[4]

Л. 3

Характеристика 2<sup>го</sup> мира – внутреннего. Совсем не то, чем занимается психология. И психология кое-что подмечала – Декарт – непространственность (важность, если продумать до конца – не только нет объема, но и нет места), Бергсон – время, как дление и творчество, взаимопронизанность. Но все это недостаточно. – Впервые увидел то, что здесь имеется в виду – Кьеркегард и назвал Existenz<sup>26</sup>. Новейш<ая> немец<кая> экзистенц<иальная> философия (в друг<их> отнош<ениях> – спорная!). Existenz, как самооткрывающееся бытие, а не предметное (в широк<ом> смысле и идеальн<ый> мир – предметен). Опыт бытия – оттуда и само понятие. Отсюда и соверш<енно> иные категории (экзистенциалы<sup>27</sup>). Пространство

<sup>23</sup> «Короче, человек сознаёт своё ничтожество. Он ничтожен, потому что такова его участь; но он велик, потому что это сознаёт» (Паскаль Б. Мысли / Пер. с франц. Ю. Гинзбург. М., 1995. С. 107).

<sup>24</sup> См. коммент. 9 и Предисловие к публикации. Франк здесь, по всей видимости, опирается на заключительную часть статьи Маретта, где последний развивает диалектику личностного (моно- или политеистического, анимистического) и безличного («мана») моментов в восприятии сверхъестественного, завершая статью фразой из псалма «Сила принадлежит Богу» («Power belongs to God») (Пс. 62.11, рус. пер.: Пс. 61.12).

<sup>25</sup> Страница целиком перечёркнута вертикальной чертой.

<sup>26</sup> Кьеркегор определяет «экзистенцию» как «внутреннюю глубину» субъективности, присущую конкретному индивиду, она не схватывается «абстрактным мышлением», представляет собой единство конкретной вечности и времени, сознающую себя страсть, конкретно мыслящее экзистирование. См.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. Н. Исаева. М., 2012. С. 294–311.

<sup>27</sup> Экзистенциалы – «бытийные черты присутствия» (Dasein), «Их надо чётко отделять от бытийных определений неприсутствияразмерного сущего, которые мы именуем категориями... Экзистенциалы

и время неприменимы, категории субстанциальности, причинности, закономерности – тоже. – Спонтанное, самозарождающееся бытие. *Никогда не может быть объектом – след. не содержит общеобязательного знания, а чистый опыт (внутренний)*<sup>28</sup>. Бытие, как свобода. – Основная двойственность или противоречие: Existenz и абсолютно, и конечно (ограниченно – совсем в иной форме, чем вещи). Абсолютно: 1) потенциально бесконечно 2) изначально<sup>29</sup>. Ограничено (не объёмом, а): 1) качественно – слабость, перемежение полноты и бедности; отсюда потребность восполнения. (πóρος и λενία – родители любви)<sup>30</sup>. Общение («ты»), как своеобразный экзистенциал. – Момент должного, ценности, абсолютной необходимости не данного, отсутствующего. – Опыт абсолютного из недостаточности. *Несчастное чувство [Так!] человек: брошен в чуждый мир – чувство страха (жутки), забота – из несоответствия между Existenz и Weltsein*<sup>31</sup>. – Разнообразие экзистенциального опыта: бедность и богатство, отсюда разнообразия опыты отношения к абсолютному – протестантско-кальвинистический (иудаистский тип) – нищета перед величием, трансцендентность, и мистический – близость, интимная связь, сродство с Богом, *прорыв через*<sup>32</sup> тварность<sup>33, 34</sup>.

---

и категории суть две основовозможности бытийных черт. Отвечающее им сущее требует всегда разного способа первичного опроса: сущее есть кто (экзистенция) или что (наличность в широчайшем смысле)» (*Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М., 1997. С. 44–45*). К ним относятся: бытие-в-мире (In-der-Welt-sein), забота (Sorge), заброшенность (Geworfenheit).

<sup>28</sup> Ср. у С. Кьеркегора: «Христианство есть дух; дух есть нечто внутреннее, внутреннее есть субъективность <...> Христианство нельзя наблюдать объективно, – именно потому, что оно стремится подвести субъекта к крайней точке его субъективности» (*Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с дат. Н. Исаева. М., 2012. С. 44*). Субъект обладает бесконечным «внутри себя самого» (Там же. С. 109).

<sup>29</sup> Ср.: «Но поистине экзистировать, то есть пронизать свое экзистирование сознанием, и при этом одновременно быть вечным, – иначе говоря быть далеко за пределами экзистирования и тем не менее оставаться в нем, и тем не менее находиться в процессе становления, – это поистине трудно». *Кьеркегор С. Заключительное... С. 300–301*.

<sup>30</sup> Отсылка к диалогу Платона «Пир», где Сократ, разъясняя природу любви, пересказывает своим собеседникам миф о рождении Эроса от Пороса (богатства) и Пении (бедности), рассказанный ему жрицей Диотимой (Plat. Sym. 203b–e). См.: *Платон. Пир // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 2. С. 113*.

<sup>31</sup> «Бытие-в-мире» (In-der-Welt-sein) – экзистенциал, характеризуемый модусами «подручности» (Zuhandenheit), наличности (Vorhandenheit); аспект бытия Dasein, связанный с предметами, орудиями, другими людьми. Поэтому Dasein может потеряться, оказаться в «несобственном»: «Бытие-в-мире всегда уже в падении» (*Хайдеггер М. Бытие и время. С. 210*).

<sup>32</sup> *Ранний вариант: преодоление.*

<sup>33</sup> Различие типов религиозного опыта, которое устанавливает тут Франк, несёт черты сходства с типологией молитвы у Фр. Хайлера, различавшего, в частности, мистическую и пророческую молитву. Из них первая соотносится им с неоплатонизмом и связанными с ним вариантами христианского платонизма, предполагает созерцательное восхождение души к Богу как «высшему благу», в пределе – снятие различий между творцом и тварью (*Heiler Fr. Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion. Oxford University Press, 1932. P. 184–190, 200–201, 225–226*), а второй – опирается на библейских пророков и псалмы, а также основоположников реформации, прежде всего Лютера, и включает болезненные эмоции, чувство полной зависимости, сознание слабости, собственной греховности (Ibid. P. 231–232, 258–259).

<sup>34</sup> *Далее до конца страницы текст (с абзаца) отчёркнут и перечёркнут вертикальной чертой*: Экзистенциальный опыт есть тем самым опыт религиозный. Внутри себя – Бог, хотя бы отраженно воспринимался извне. Два основных момента религиозного опыта: величие, потрясение и сладость, обретение онтологической основы личностного сознания. Так в самых примитивных формах религии (табу, manas) и в обобщенной форме – в высших.

Другой подход – созерцательный. Всеединство. Тайна неведомого (Дальше на предыдущем листе).

[4 об.]

Л. 4

Экзистенциальный опыт – бытия в себе и для себя – есть вместе с тем опыт религиозный. Абсолютное и я – двуединство контраста и связи.

Основные моменты религиозного опыта:

1) Тайна – непостижимое, как таковое. – Dasein в отличие от So-Sein. Я есмь – в отличие от всякого «я есмь то-то и то-то»<sup>35</sup>. Этим дано понятие бытия вообще, в его непостижимости и очевидности. Яснее всего – внутренне в «я есмь». Но очевидно, т.к. абсолютное независимо от «я». Поэтому возможно и во внешн<ем> опыте. Загадка всего. Познание – ответ на вопрос. Вопрос = «что это такое». Имею, значит, х. Неисчерпаемость бытия, след. всегда х. Но это х, как таковое, есть бытие. Разрешение гносеолог<ической> проблемы. Бытие, как тайна, нас всегда окружает, неотъемлемо при нас.

2) Тайна всегда связана с чувством страха. Что-то, над чем мы не властны. От этого что-то зависит наша жизнь, оно могущественно. Mysterium tremendum (Отто)<sup>36</sup>. В первобытн<ых> религиях – табу, манас (основа религии). В развитых – Бог, как абсолютное, сверхземное, сверхчеловеческое. «Мои пути не ваши пути, и мои мысли – не ваши мысли» (Исайя)<sup>37</sup>. Так же в античн<ой> религии. – Иов. По ту сторону добра и зла.

3) Но бытие, будучи первоосновой челов<еческого> я, как свободного, стремящ<егося> к идеалу, преодолевающего само себя – есть вместе с тем последняя цель сердца<sup>38</sup>. Истинно быть, осуществиться, от стремления перейти к его цели. Отсюда в<sup>39</sup> религ<иозный> опыт – не необходимо (в первоб<ытных> религ<иях> нет), но при его бóльшей глубине – момент сладоности, восторга. Mysterium fascinans<sup>40</sup>. Умиление. Переживание идеала, как реальности – оправдано в единстве опыта (contra рационалист<ическое> противопост<авление> бытия и ценности, годного только для эмпирии).

Сочетание всех трех моментов дает сознание благоговения – сочетание страха с любовью. Ср. благоговение к великим личностям – гениям, святым. Последняя тайна, страшная, вместе и благостна.

Рел<игиозный> опыт под знаком общения. Общение – форма внутрен<него> бытия. Абсолютное, как Ты. Парадокс – и противостоит мне, и объемлет меня

<sup>35</sup> «“Сущность” присутствия лежит в его экзистенции. Выделимые в этом существе черты поэтому суть не наличные “свойства” некоего так-то и так-то “выглядящего” наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это. Всякая такость (So-sein) этого сущего есть первично бытие» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 59).

<sup>36</sup> Р. Отто выделяет в «священном» момент *tremendum* – «ужасающее», и особо связывает его с «моментом «власти», «силы», «всемогущества», «полновластия», который обозначает словом *majestas* (Отто Р. Священное / Пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб., 2008. С. 33).

<sup>37</sup> Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои, говорит Господь (Ис. 55:8–9).

<sup>38</sup> Образ «сердца» употребляется Франком терминологически нерегулярно. В ранних работах его использование связано с образностью Ф. Ницше. В «Крушении кумиров» (1924) мыслитель говорит о «порядке или логике сердца», следуя Паскалю (Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 4, 28, 175). В «Смысле жизни» (1926) Франк апеллирует главным образом к бл. Августину и вводит понятие «сердечное знание», очевидно, близкое «живому знанию» и «вере» (Франк С.Л. Смысл жизни. Брюссель, 1976. С. 86, 90, 95, 103). В «Непостижимом» (1939) «сердце» понимается (с отсылками к Св. Писанию, Плотину, Ф.М. Достоевскому) как образ предельного основания человеческого бытия, «сердцевины целостного, всеобъемлющего внутреннего бытия» человека, где оно соприкасается с Божеством, где онтологическое доказательство бытия Бога реализуется не как отвлечённое рассуждение, а как экзистенциальный акт. См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 406, 459–460).

<sup>39</sup> Далее зачёркнуто: момент.

<sup>40</sup> Момент *fascinans* – момент блаженства (Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 58–73).

и творит меня. Абсол<ютное> как Ты – Бог. Личность? И да, и нет<sup>41</sup>. «Der Prof. ist eine Person...»<sup>42</sup>.

Вопрос о достоверности. Религ<иозное> сомнение – неизбежно в силу навяз<чивости> чувств<енно>-предм<етного> мира и непрочн<ости> созн<ания> внут<реннего> бытия. Основ<ной> вопрос – таков же ли критерий? Отвлечённое мерило истины – совпад<ение> предст<авления> с вне его сущим бытием. Поэтому – предст<авл<ение> одно, а реальность – другое. «100 талеров»<sup>43</sup>. Здесь иное: самооткровение. «Gerücht gehe»<sup>44</sup>. Онтолог<ическое> доказательство и его истинн<ый> смысл<sup>45</sup>. Спор Герцена с Огаревым – «хорошо, если б мир был сказкой»<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Ср. обсуждение соотношения личностного и безличного момента в Абсолютном, причём в каждом случае Франк и обсуждает тему религиозного опыта как опыта общения и апеллирует к приводимому ниже афоризму И.В. Гёте (Франк С.Л. Абсолютное / Пер. с нем. А. Власкина и А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 71–72; С.Л. Франк. [Размышления. Первая философия]. С. 51–52; Франк С.Л. Непостижимое. С. 484.

<sup>42</sup> Абзац взят в скобки, отчёркнут на полях и проведена черта, как бы относящая его к предыдущему тексту. Цитируется Гёте: «Что мне за дело до ваших насмешек над всеединым! Профессор есть личность, Бог – нет» (Goethe J.W. Zahme Xenien. VII. Pantheist // Goethes Werke. I. Abt. Bd. 5. Weimar, 1890. S. 87). Эту цитату Франк неоднократно использовал позднее – напр., в статье «Das Absolute» (1934) и в «Непостижимом».

<sup>43</sup> Имеется в виду знаменитое доказательство в «Критике чистого разума», что бытие не есть реальный предикат.

<sup>44</sup> Gerüchte gehn, die dich vermuten, / und Zweifel gehn, die dich verwischen. / Die Trägen und die Träumerrischen / mißtrauen ihren eignen Gluten / und wollen, daß die Berge bluten, / denn eher glauben sie dich nicht. Ползут за слухами сомненья: / мол, бытие Твоё притворно. / Увы! мечтатели упорно / не верят внутреннему зренью. / Им нужно светопредставленье, / иначе верить не хотят. Рильке Р.М. Часослов. Стихотворения / Пер. В. Топорова. М., 2000. Это место Франк приводил в своём прозаическом переводе: «Носятся слухи, подозревающие Твоё бытие, и сомнения, затушёвывающие Тебя» (Франк С.Л. Мистика Райнера Мария Рильке // Путь. 1928. № 12. С. 60).

<sup>45</sup> См. рассуждения об «истинном смысле» онтологического доказательства как усмотрения, в отношении некоторых предметов, неосуществимости обычного логического различия между идеей и реальностью (Франк С.Л. Предмет знания. С. 161 и сл., 386–387; Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 301).

<sup>46</sup> Имеется в виду спор Герцена с Грановским. Ср.: «В известном споре между Грановским и Герценом о бессмертии души Герцен, на слова Грановского, что он не может жить без веры в бессмертие, ответил: “Вот было бы хорошо, если бы мир был устроен, как сказка, если бы всё, что нам нужно, было бы тотчас у нас под руками”. Мы видим: Герцен, не зная того, повторяет по существу кантовский аргумент о “ста талерах”: вот было бы хорошо, если бы мысль о ста талерах всегда совпадала с их реальностью! Предпосылкой этого рассуждения в его применении к объекту религиозной веры является допущение, что структура бытия, предстоящая религиозному сознанию, принципиально совпадает со структурой внешнепредметного бытия, предстоящего чувственному взору и образующего предмет наших чувственных желаний и исканий. В обоих случаях – таково предположение – желание и искание есть одно, а реальность желанного нечто совсем иное и совершенно независимое от факта её желанности. И неверующий убеждён, что верующий лишь из отсутствия мужества и интеллектуальной честности утверждает реальное наличие того, чем он жаждет обладать» (Франк С.Л. Онтологическое доказательство... С. 328; Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. 9. Ч. 4. М., 1956, С. 209–210).

## Приложение 2

### Religionsphilosophie

Systematischer Versuch, nach einigen anderen. Die Beziehung zur russ<ischen> Relig<i>ösität</i> ergibt sich sehr aus dem Glauben und der Gedankenwelt des Vortragend<en>, die eben in der russ<ischen> Ideenwelt verwurzelt ist. Gelegentlich werden die Beziehungen auch ausdrücklich nachgewiesen werden.

Unübersehbare Fülle von Problemen. Für einen kurzen Vortragszyklus muss eine Auswahl getroffen werden; das Wichtigste – wenn auch in subjektiver Auswahl.

Ich beginne mit einem Problem, das gewöhnlich in d<ie> Religionsphil<osophie> zugrunde stellt wird – mit dem Problem der Wahrheit des religiösen Glaubens. Gewöhnlich gelehrte Meinung: Religionsphilosophie hat mit Glauben nichts zu tun, kann auch von Ungläubigen an Ungläubige vorgetragen werden; neutrales Denk<en> – u<nd> Forschungsgebiet, dass zum Gegenstand Religion hat, wie etwa die Psychiatrie – die seelische Krankheit (der Arzt braucht keineswegs selber an Psychose leiden). Wie es in diesem Falle bestellt ist, mag dahingestellt bleiben, aber Religionsphilosophie mit Unglauben zu paaren, scheint eben dasselbe zu sein, als man ein Tauber für Taube Musikalische Untersuchungen aufstelle. – Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist keineswegs der subjektive Zustand des Glaubens, sondern die objektive Beziehung zwischen Mensch u<nd> Gott, die Intention. Ist sie illusorisch, so wird auch die Religionsph<ie> illusorisch oder vielmehr unmöglich. – Die Geschichte von katholischen Dogmatiker (Scheler). In diese Lage möchte ich nicht geraten. Sie ist objektiv falsch: der Wahrheitswert der Religion ist selber gleichsam das grundlegende Dogma der Religion. Aus diesem Problem erfahren wird die wesentlichsten inhaltlichen Bestimmungen der Religionsphilosophie – die Beziehung zwischen Mensch<en> u<nd> Gott. Religionsphilosophie ist zunächst religiöse Erkenntnistheorie.

Der philosophische, erkenntnistheoretische Zweifel: inwiefern unsere Erkenntnis wirklich wahr ist – wiederholt sich im religiösen Bewusstsein, oder in dem rel<i>giösen</i> Gebiete zugewandten Bewusstsein – im religiösen Zweifel: sind die menschl<iche> Ideen von Gott u<nd> so mehr, als nur Ideen? Gibt es so etwas wirklich, und wie könnte es bewiesen werden? Zweifel u<nd> Unglaube ständige Erscheinung auch des Ungläubigen, auch des Heiligen: ich glaube, mein Gott, hilf mir in meinen Unglauben!

Die theoretische Grundlage des Zweifels: Dualismus zwischen Gegenstand u<nd> Vorstellung. Möglichkeit ihrer Inkongruenz. Darüber hinaus: prinzipieller erkenntnistheoretischer Zweifel – ob es überhaupt einen Gegenstand gibt (Atheismus) und ob wir die Möglichkeit haben, unsere Vorstellung vom Gegenstand am messen (Agnostizismus).

Die Methode des radikalen Empirismus von James: enger u<nd> weiterer Begriff der Erfahrung, Glaube, als unmittelbare Erfahrung: Visionen etc.

Kritik: Erfahrung, als zufällige Begegnung zwischen Subj<ekt> u Obj<ekt> immer zweifelhaft. Zunächst: ist diese Begegnung nicht das Privilegium einer ausgewählten Minderheit? Was sollen die übrigen tun? Aufs Wort glauben? Zweitens: gibt es nicht Illusionen, Halluzinationen etc? Eine einzelne Erfahrung kann als objektiv anerkannt werden, nur wenn sie unserer Gesamterfahrung nicht widerspricht. Hier aber widerspricht sie ihr eben: das himmlische u<nd> das irdische, also nicht nur zufällig, sondern per definitionen – Durchbruch der gewöhnlichen Erfahrung.

Die Transzendenzbeziehung: Gott, als Gegenstand ausserhalb unseres Bewusstseins. Idealistische Erkenntnistheorie: Transzendenz, als inneres Moment der Immanenz. Bewusstseinsimmanenz. Ist damit Religion nicht abgetan? Allerdings Kleist's Brief, Verzweiflung durch den Kantianismus. Andere Möglichkeit: Umbildung des Idealismus in einen absoluten Realismus. Erfahrung, nicht als äussere Begegnung, nicht als Idee, sondern als Selbstoffenbarung des Seins. Ich im Sein, nicht Sein im Ich.

Gotteserkenntnis, als Selbstoffenbarung Gottes in innere des Menschen. Transcendente ipsum Augustins. Die reale Präsenz Gottes in der Erfahrung. Pilke: Gerüchte gehen, die dich vermuten. Alle die dich suchen, versuchen dich.

Begreifung des geistigen Lebens, als Einheit von objektiven und subjektiven Realität. Selbstevidenz. – Der ontologische Gottesbeweis sein wahrer Sinn. – Woher dann aber noch Zweifel? Antwort mit Frage: wieso kennt der Mensch auch sein eigenes Innere nicht? Erkenne dich selbst – und Descartes cogito ergo sum, Selbstevidenz. Zusammenziehen und Ausbreitung der Seele des Selbstbewusstseins, ebenso das religiöse Bewusstsein, das in letztem Grunde mit Selbstbewusstsein zusammenfällt (Offenbarung des Selbst (Weininger) – im Gegensatz zur gewöhnlichen inneren Erfahrung, Bewusstsein von seelischen Leben).

Glaube bei Wl. Solowjew. Die lebendige Erfahrung, das Lebenswissen (Kirejewsky).

Das erste primäre – weder Gott an sich, noch menschliche Bewusstsein an sich, sondern Gottmenschentum. Die Dialektik des Absoluten. Gott in sich im Gegensatz zum Geschöpf, und Gott, das Absolute, als Absolute Einheit des absoluten und relativen Gott als Bezugspunkt und als absoluten. *Der humanistisch-naturalistische Menschenbegriff (Wl. Solowjew Scherz) der religiöse Menschenbegriff. Scheler u. Mangel seiner Konstruktion. Mensch – Bezugspunkt für Gott.*

Immanenz und Transzendenz, beides zugleich wahr. Coincidentia oppositorum. Unzulänglichkeit gewöhnlicher Kategorien, die in Relativen gelten. *Das Trinitätsdogma – Vater, Sohn, heilige Geist als Transzendenz und Immanenz. Der Mittler.*

Docta ignorantia. Das Nichtwissen, als Wissen. Umbildung der Kategorien. Begrenzung der Geltung der Denkgesetze. Antinomie, als wesentliche Zug des religiösen Gebiets. Flachheit der Widerspruchsentlarvung.

Allmacht und Allgüte. Ihre Antinomie. Das Theodizeeproblem. Die gewöhnliche Überschätzung seiner Bedeutung (die Rede von Iwan Karamasoff). Die Gewissheit Gottes auch trotz der Unlösbarkeit des Theodizeeproblems. Evidenz Gottes – keine Folgerung aus Weltbetrachtung, Gott – keine Hypothese (Laplace); aus der Weltbetrachtung die einzige Folgerung – Atheismus (Unterschied) zwischen der antiken Erfahrung (Aristoteles bei Cicero) und jetziger – Ursache: kosmische Harmonie und Seelenharmonie – letztere unbefriedigt. *Zwei selbständige Realitäten, deren Zusammenhang rätselvoll erscheint, was aber die Evidenz der Tatsachen nicht erschüttert. Analogie in den Erfahrungswissenschaften.* – Einzig mögliche Theodizee in religiösen Kategorien – die Welt zugleich geschöpft, als Ausfluss Gottes Realität, und selbständige Realität. Eigentümliche Kausalität, die die Zurechnung, die Verantwortung Gottes ausschliesst.

Transzendenz und Immanenz, als Herzsehen und Lieben. Wesen der Orthodoxie und Frömmigkeit im Unterschied von Katholizismus und Protestantismus: Sein in Gott, Ontologismus.

Gott und Menschenfreiheit. Antinomie. Die dritte, die einzige – die gottmenschliche Freiheit. Gnade und freier Wille – freier Wille eben Ergebnis der Gnade. Keine Wechselwirkung, Zusammenwirkung in verschiedenen Dimensionen.

Historisches und Ewigkeitmoment der Religion. Wesen und Sein des Christusklaubens. Mystische Erfahrung – Christus muss in jeder menschlichen Seele neu geben werden (Symbol). Dagegen – contra Driesch – reale Leibwerdung. Ewigkeit nicht Ziellosgkeit, sondern Zeitfülle.

Das Erlösungsproblem. Religion und Sittlichkeit. Wiederum Antinomie. Zurückweisung des juridischen Erlösungsbegriff. Zurückweisung des rationalistisch-moralistischen Erlösungsbegriffs (Antonius). Das Leiden Gottes, als ontologische Tatsache. Gott, als Helfer.

Das Positive und das Negative im Geschöpf – Reine Leibwerdung und negative, elementare, dunkle, gottabgetrennte Leiblichkeit. Die Idee der Verklärung.

### Философия религии<sup>1</sup>

Систематическая попытка, после некоторых других. Отношение к русской религиозности во многом вытекает из веры и, укоренённого в русском мыслительном мире, мыслительного мира докладчика. Иногда отношения демонстрируются даже явно.

Необозримое богатство проблем. Для короткого цикла лекций нужно сделать выбор; самое важное – даже в субъективном выборе.

Я начну с проблемы, которая обычно отбрасывается в философии религии – с проблемы истинности религиозной веры. Обычное учёное мнение: философия религии не имеет ничего общего с верой, даже неверующими может излагаться неверующим; нейтральная мыслительная и исследовательская область – и область исследования, которая имеет предметом религию, как, например, психиатрия – душевная болезнь (врачу необязательно самому страдать психозом). Как обстоит дело в этом последнем случае, можно только догадываться, но соединять философию религии с неверием, кажется, то же самое, как если глухой для глухого предпринимает музыкальные исследования. – Предмет философии религии – отнюдь не субъективное состояние веры, а объективное отношение между человеком и Богом, интенция. Если она иллюзорна, то философия религии также становится иллюзорной, или, скорее, невозможной. – История католических догматиков (Шелер)<sup>2</sup>. Я не хочу попасть в это положение. Оно объективно ложно: истинное значение религии само есть, так сказать, основной догмат религии. Из этой проблемы вытекают существенные содержательные определения философии религии – отношение между человеком и Богом. Философия религии есть, прежде всего, религиозная теория познания.

Философское, теоретико-познавательное сомнение: насколько наше познание действительно истинно – повторяется в религиозном сознании, или в сознании, обращённом к религиозной области – в религиозном сомнении: являются ли человеческие идеи о Боге чем-то большим, чем просто идеями? Имеется ли нечто действительное и как это можно доказать? Сомнение и неверие – постоянный спутник как неверующего, так и святого: верю, Господи, помоги моему неверию!<sup>3</sup>

Теоретическое основание сомнения: дуализм между предметом и представлением. Возможность их несоответствия. Более того: принципиальное теоретико-познавательное сомнение – существует ли вообще предмет (атеизм) и имеем ли мы возможность соразмерять наше представление с предметом (агностицизм).

<sup>1</sup> Перевод Т.Н. Резвых, при участии А.В. Кольцова.

<sup>2</sup> Имеется в виду ранняя работа М. Шелера «О вечном в человеке» («Vom Ewigen im Menschen») (1921), где есть раздел «Über einige neue Versuche einer natürlichen Religionsbegründung», в нём а) критикуются: – модернистские субъективизм и пантеизм в философии религии (возводятся к Шлейермахеру), – католический догматизм – как Фомы, так и современная «догматическая теология» – за то, что сводят учение о Боге к логическим умозаключениям; б) вместо этого провозглашается: религия – это особая форма интенциональности, – её особенность – в том, что само религиозное переживание притязает на истинность своего содержания, – для уяснения этого требуется пересмотр теории познания как таковой (Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Erster Band. Religiöse Erneuerung. Leipzig, 1921. S. 564–620. Особенно о католических догматистах (Ibid. S. 609–610). По Шелеру, догматическая теология приходит к противоречиям, когда утрачивает свои дологические сущностные основания, т.е. особую интенцию веры).

<sup>3</sup> «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9:24).

Метод радикального эмпиризма Джеймса<sup>4</sup>. Узкое и широкое понятие опыта, вера как непосредственный опыт: видения и т.д.

Критика: опыт как случайная встреча субъекта и объекта всегда сомнителен. Во-первых: не является ли эта встреча привилегией избранного меньшинства? Что делать остальным? Верить на слово? Во-вторых: разве нет иллюзий, галлюцинаций и т.д.? Единичный опыт может быть признан объективным, только если он не противоречит нашему целокупному опыту<sup>5</sup>. Однако здесь он ему противоречит: небесное и земное, следовательно, не просто случайно, но, *per definitionem*<sup>6</sup>, – прорыв обыденного опыта.

Отношение трансцендентности: Бог как объект вне нашего сознания. Идеалистическая теория познания: трансцендентность как внутренний момент имманентности. Имманентность сознанию. Разве на этом не заканчивается религия? Однако, письмо Клейста, отчаяние от кантианства<sup>7</sup>. Другая возможность: превращение идеализма в абсолютный реализм. Опыт не как внешняя встреча, не как идея, а как самооткровение бытия. Я в бытии, а не бытие в Я.

Богопознание как самооткровение Бога во внутреннем мире человека. *Transcende te ipsum* Августина<sup>8</sup>. Реальное присутствие Бога в опыте. Рильке: «Ползут за слухами сомненья»<sup>9</sup>. «Вопрошают Тебя – искушают Тебя»<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> «Радикальный эмпиризм» Джеймса рассматривает всё, данное в опыте, как единство, т.е. и «душевные явления», и воспринимаемый мир. Для Джеймса «эмпиризм не должен включать в себя ни одного элемента, который не может быть дан в непосредственном опыте, равно как и упустить какой-нибудь элемент, непосредственно в опыте данный» (Джеймс У. Воля к вере / Сост. Л.В. Блиникова, А.П. Поляков. М., 1997. С. 374). В упомянутом выше разделе книги «О вечном в человеке» М. Шелера также упоминается «Многообразие религиозного опыта» Джеймса (*Scheler M. Vom Ewigen im Menschen*. S. 603–604).

<sup>5</sup> Распространённый в ранней феноменологии аргумент: ложность галлюцинаций устанавливается только в соотношении с другими переживаниями из моего же опыта.

<sup>6</sup> *per definitionem* – по определению (лат.).

<sup>7</sup> Имеется в виду письмо Г. фон Клейста невесте Вильгельмине фон Ценге от 22 марта 1801 г., где Клейст сообщает о знакомстве с «более новой, так называемой, кантовской философией». «Если бы у всех людей вместо глаз были зелёные очки, они должны были бы полагать, что предметы, которые они видят через них, зелёные – и они никогда не смогли бы решить, показывают ли их глаза им вещи такими, как они есть, и не добавляют к ним что-то, что не принадлежит им, но принадлежит глазу. Так и с рассудком. Мы не можем решить, действительно ли то, что мы называем истиной, является истиной или это только кажется нам таковым. Если последнее, то той истины, которую мы здесь накапливаем, после смерти уже нет – и всякое усилие заслужить собственность, которая следует с нами и в могилу, тщетно. Ах, Вильгельмина, если острей этой мысли не трогает твоё сердце, не смейся над тем, кто в глубине души чувствует себя глубоко израненным ею. Моя единственная, моя высшая цель глубоко затонула, и теперь её у меня нет» (*Kleist H., von. Briefe an seine Braut*. Breslau, 1884. S. 165). Духовный кризис Клейста, связанный с философией Канта, описан его биографами (Напр.: *Herzog W. Heinrich von Kleist*. München, 1911). Кассирер считал, что Клейст имел в виду не столько Канта, сколько Фихте (*Kassirer Э. Генрих фон Клейст и кантовская философия* / Пер. М.И. Левиной // *Kassirer Э. Избранное. Опыт о человеке*. С. 395–439). Работа Кассирера была впервые опубликована в 1919 г.: *Kassirer E. Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie*. Berlin, 1919.

<sup>8</sup> *Transcende te ipsum* – превзойди себя самого (лат.). «Поэтому старайся познать, что такое высшее согласие, вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живёт во внутреннем человеке; найдёшь свою природу изменчивой – стань выше самого себя» (*Августин. Об истинной религии* // *Августин. Творения*. СПб.; Киев, 2000. Т. 1. С. 441–442).

<sup>9</sup> «Gerüchte gehn, die dich vermuten, / und Zweifel gehn, die dich verwischen. / Die Trägen und die Träumerischen / mißtrauen ihren eignen Gluten / und wollen, daß die Berge bluten, / denn eher glauben sie dich nicht». – «Ползут за слухами сомненья: / мол, бытие Твоё притворно. / Увы! мечтатели упорно / не верят внутреннему зренью. / Им нужно светопреставленье, / иначе верить не хотят» (*Рильке Р.-М. Часослов. Стихотворения* / Пер. с нем. В. Топорова М., 2000).

<sup>10</sup> «Alle die dich suchen, versuchen dich / Und die, so dich finden, binden dich / an Bild und Gebärde». – «Вопрошают Тебя – искушают Тебя. / А тот, кто находит, – сводит Тебя / к цвету и жесту» (Там же). Цитируются также в: *Франк С.Л. Мистика Райнера Мария Рильке* // *Путь*. 1928. № 12. С. 60.

Понятие духовной жизни как единства объективной и субъективной реальности. Самоочевидность. – Онтологическое доказательство бытия Бога и его истинный смысл. В таком случае, откуда сомнение? Ответ вместе с вопросом: почему человек не знает своего собственного внутреннего мира? Познай самого себя – и декартовское *cogito ergo sum*, самоочевидность. Сжатие и расширение души и самосознания, а также религиозного сознания, которое, в конечном счёте, совпадает с самосознанием (откровение самости (Вейнингер)<sup>11</sup> – в противоположность обычному внутреннему опыту, сознанию душевной жизни).

Вера у Вл. Соловьёва<sup>12</sup>. Живой опыт, живое знание (Киреевский)<sup>13</sup>.

Первое и первоначальное – ни Бог сам по себе, ни человеческое сознание само по себе, а Богочеловечество. Диалектика Абсолютного. Бог в себе в противоположность творению, и Бог, Абсолютное как абсолютное единство абсолютного и относительного Бога, как точки отсчёта и как абсолютного. *Гуманистически-натуралистическое понимание человека (Шутка Вл. Соловьёва)<sup>14</sup> и религиозное понятие человека. Шелер и несовершенство его конструкции. Человек – точка отсчёта для Бога.*

Имманентность и трансцендентность, оба одновременно истинны. *Coincidentia oppositorum*. Недостаточность обычных категорий, которые имеют значение в относительном. Догмат Троичности – Отец, Сын, Святой Дух как трансцендентность и имманентность. Посредник.

*Docta ignoantia*. Незнание как знание. Преобразование категорий. Ограничение значения законов мышления. Антиномия как сущностная черта религиозной области. Банальность разоблачения противоречия.

Всемогущество и всеблагость. Их антиномия. Проблема теодицеи. Обычная переоценка его значения (монолог Ивана Карамазова<sup>15</sup>). Достоверность Бога даже вопреки неразрешимости проблемы теодицеи. Очевидность Бога – никакого вывода из рассмотрения мира, Бог – не гипотеза (Лаплас)<sup>16</sup>; единственный вывод из рассмотрения мира – атеизм (различие) между античным опытом (Аристотель с Цицероном) и нынешним – причина: космическая гармония и душевная гармония – последняя неудовлетворительна. *Две самостоятельные реальности, связь между*

<sup>11</sup> Имеется в виду отождествление религии и самосознания: «Ибо всё, что в человеке есть божественно-го, это – его душа» (Вейнингер О. Пол и характер / Пер. с нем. В. Лихтенштадта. СПб., 1908. С. 376).

<sup>12</sup> Соловьёв различал два вида знания: «знание относительное в двух своих видах, как эмпирическое и рациональное», и веру как «знание безусловное, мистическое» (Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Полн. Собр. соч.: в 20 т. Т. 3. М., 2001. С. 296).

<sup>13</sup> Ср. напр.: «Просвещение духовное, напротив того, есть знание живое: оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности, и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы. Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось» (Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 266).

<sup>14</sup> «Подобным образом, когда приверженец нового катехизиса выступал с такого рода заявлением: “Нет ничего кроме материи и силы; борьба за существование произвела сначала птеродактилей, а потом плешивую обезьяну, из которой выродились и люди: итак, всякий да полагает душу свою за други своя”, то насчёт строгой правильности этого последнего вывода также могли возникнуть справедливые сомнения» (Соловьёв В.С. Письмо к редактору «Вопросов философии и психологии» Н.Я. Гроту // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. СПб., 1914. С. 271).

<sup>15</sup> Имеется в виду «бунт» Ивана Карамазова (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 213–224).

<sup>16</sup> Имеется в виду исторический анекдот о разговоре Лапласа с Наполеоном, одна из версий которого приводилась Виктором Гюго. «Согласно Гюго, физик и астроном Франсуа Араго любил рассказывать следующий анекдот: когда Лаплас опубликовал последние тома своей «Небесной механики», император Наполеон вызвал учёного к себе и гневно обратился к нему: «– Как, вы даёте законы всего творения и в своей книге ни разу не упомянули о существовании Бога! – Ваше Величество, в этой гипотезе я не нуждался (Sire, je n’ avais pas besoin de cette hypothèse)» (Цит. по: Душенко К. В этой гипотезе я не нуждался // Вестник культурологии. 2018. № 4 (87). С. 133).

которыми кажется загадочной, но не колеблет очевидности фактов. Аналогия в опытных науках. – Единственно возможная теодицея в религиозных категориях – мир, созданный одновременно как эманация реальности Бога и независимая реальность. Своеобразная причинность, исключая вменение, ответственность Бога.

Трансцендентность и имманентность как сердечное видение и любовь. Сущность православия и благочестия в отличии от католицизма и протестантизма: бытие и Бог, онтологизм.

Бог и свобода человека. Антиномия. Третья, единственная – богочеловеческая свобода. Благодать и свободная воля – свободная воля именно результат благодати. Не взаимное, одновременное действие в разных измерениях. Исторический и вечный момент религии. Сущность и бытие веры во Христа. Мистический опыт – Христос должен заново родиться в каждой человеческой душе (символ). Напротив – в противовес Дришу – реальное воплощение. Вечность – не бесцельность, а полнота времени.

Проблема искупления. Религия и нравственность. Снова антиномия. Отказ от юридической концепции искупления. Отказ от рационалистически-моралистической концепции искупления (Антоний)<sup>17</sup>. Страдание Бога как онтологический факт. Бог как помощник.

Позитивное и негативное в твари – чистое воплощение и негативная, элементарная, тёмная, отделенная от Бога телесность. Идея преображения.

### Список литературы

Антонов К.М., Пылаев М.А. Влияние книги “Leben Schleiermachers” В. Дильтея на интерпретацию «Речей о религии» Ф. Шлейермахера у С. Франка // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 14–31.

В русском научном институте // Рунь. 1929. 24 ноября. № 2736. С. 10.

Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.

Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1–3 / Под ред. Е.В. Афонасина. М.: Издательство Олега Абышко, 2003.

Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // *Мистика. Наука. Религия. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 2* / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 99–108.

Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А.М. Руткевич. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 269 с.

Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2017. 216 с.

Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк и Русский научный институт в Берлине // *История философии*. 2022. Т. 27. № 2. С. 90–116.

Св. Иустин Философ и мученик. Творения / Перевод / Предисл. А.И. Сидорова. М.: Паломник: Благовест, 1995. 484 с.

Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1 / Пер. Т.Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 440 с.

Франк С.Л. [Размышления. Первая философия]. Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых. Пер. с нем. Т. Резвых // *Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2016–2017 годы* / Под ред. М.А. Колерова. М., 2017. С. 39–134.

Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека / Сост. И.И. Евлампиев. СПб.: Наука, 1995. 655 с.

Франк С.Л. Русское мировоззрение / Сост. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. 736 с.

<sup>17</sup> Речь идёт о концепции митр. Антония (Храповицкого), в которой спасение человека обуславливалось сострадательной любовью Иисуса Христа посредством Его человеческой природы (*Архиепископ Антоний (Храповицкий)*). Догмат искупления // *Избранные труды, письма, материалы*. М.: ПСТГУ. 2007. С. 40–74).

Франк С.Л. Философия тоски и отчужденности (После прочтения книги Хайдеггера “*Sein und Zeit*”) / Публ. Т. Оболевич, пер. с лит. Т. Содейка // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2022. Т. 5. № 1. С. 153–161.

Франк С.Л. Шницлер-мыслитель // *Руль*. 1928. 26 окт. № 2408. С. 2–3.

Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // *Записки Русского научного института в Белграде*. 1930. № 1. С. 297–328.

Франк С.Л. Философия и религия // *София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии*. Берлин, 1923. Т. 1. С. 5–20.

Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения / Пер., вступ. статья, примеч. И.Л. Фокина. СПб.: Алетейя, 2000. 433 с.

Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // *Сочинения: в 2 т. Т. 2* / Сост. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1987. С. 86–158.

Angelus Silesius. *Sämtliche poetische Werke in 3 Bänden*. Bd. 2 / Hrsg. von Hans Ludwig Held. München & Wien: Hanser, 1952. 383 s.

Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

Codrington R.H. *The Melanians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford: At the Clarendon Press, 1891. 419 p.

Deutsches Wörterbuch von J. Grimm und W. Grimm. *Vollständige Ausgabe in 33 Bände*. Bd. 24. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1984. 2620 sp.

Dilthey W. *Gesammelte Schriften*. Leipzig, Berlin, B.G. Teubner.

Franz von Baaders sämtliche Werke in 16 Bänden / Professor Dr. Julius Hamberger. Leipzig: H. Bethmann.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. 1 Abt. Bd. 7 / Hrsg. von Schelling, Karl Friedrich August. Stuttgart und Augsburg: J.F. Cotta, 1860. 568 s.

Gabrilowitsch L. Über Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe Gabrilovitsch, Leonid // *Archiv für systematische Philosophie* 16. 1910. S. 453–497.

Goethes Werke. II. Abt. Bd. 42. T. 2. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1907. 528 s.

Meister Eckhart. *Werke I* / Hrsg. von Josef Quint, komment. von Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. 1106 s.

Rilke R.M. *Sämtliche Werke in 6 Bänden*. Bd 5. Wiesbaden und Frankfurt a.M.: Insel, 1965. 1004 s.

## S.L. Frank's Lectures “Philosophy of Religion” and “Religionsphilosophie”: Their Audience, Ideas and Context

**Konstantin M. Antonov** – Doctor of Sciences in Philosophy, associate professor, head of Department of philosophy and religious studies. St. Tikhon's Orthodox University. 6 Likhov alley, Moscow, 127051, Russian Federation; e-mail: konstanturg@yandex.ru

**Tatiana N. Rezvykh** – Candidate of Sciences in Philosophy, associate professor. St. Tikhon's Orthodox University. 6 Likhov alley, Moscow, 127051, Russian Federation; e-mail: hamster-70@mail.ru

This publication introduces into the academic community S.L. Frank's preparatory lecture notes and remarks on the philosophy of religion, created by philosopher during the preparation of his main work in this field – the treatise “The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion” (1939). The preface to the publication attempts to describe the supposed audience of the lectures, to establish, at least approximately, the time and place of their reading, to characterize their philosophical context, terminology and basic ideas, their place in the development of the author's thought. Publishers date both texts from the late 1920s to early 1930s and establish their relationship to previously published notes, which are referred to in the publication as “First Philosophy”. The authors pay much attention to Frank's terminology, drawing attention to its connection with the ideas of R. Otto (“the sacred”, *mysterium tremendum*, etc.), R. Marett (the idea of taboo and mana as the minimum of religion) and revealing the possible origins of the concept of “unknowable” used by the philosopher, which would later become the “visiting card” of his philosophy of religion. In conceptual sense, Frank's understanding of philosophy of religion as philosophy about religion, while striving to move away from a purely

objectivist approach, and justifying philosophical theology as an important aspect of philosophy of religion, is of paramount importance. Knowledge through revelation turns out to be an important constitutive element of the religious attitude. Frank's analysis of religious experience as an experience of mystery, revealing the religious component of existential experience and concluding the lecture with the problem of ontological proof of the existence of God is considered.

**Keywords:** S.L. Frank, philosophy of religion, philosophical theology, revelation, living knowledge, "sacred", "incomprehensible", mana, Absolute, God

**For citation:** Antonov, K.M., Rezvykh, T.N. Lektsii S.L. Franka "Filosofiya religii" i "Religionsphilosophie": auditoriya, idei, kontekst [S.L. Frank's Lectures "Philosophy of Religion" and "Religionsphilosophie": Their Audience, Ideas and Context], *Otechestvennaya filosofiya [National Philosophy]*, 2023, Vol. 1, No. 2, pp. 93–120. (In Russian)

**Funding:** The Active Tradition Foundation, project No. 1-101-22H "S.L. Frank Between Ontology of All-Unity and Understanding of Man and Society".

## References

Antonov, K.M., Pylaev, M.A. Vlijanie knigi "Leben Schleiermachers" V. Dil'teja na interpretaciju «Rechej o religii» F. Shleiermahera u S. Franka [The influence of W. Dilthey's "Leben Schleiermachers" on S. Frank's interpretation of F. Schleiermacher's "Speeches on Religion"], *Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii* [Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion], 2021, No. 4, pp. 14–31.

Baader, F. *Sämtliche Werke*. 16 Bde. Professor Dr. Julius Hamberger. (Hrsgb). Leipzig: H. Bethmann, 1963.

Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

Bubbajer, F. *S.L. Frank. Zhizn' i tvorchestvo russkogo filozofa* [S.L. Frank. The Life and Work of a Russian Philosopher. 1877–1950], Moscow: ROSSPEN, 2001. 328 pp. (In Russian)

Codrington, R.H. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford: At the Clarendon Press, 1891. 419 p.

Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*. Leipzig, Berlin, B.G. Teubner, 1923–1931.

Foma Akvinskij. *Summa protiv jazyčnikov*. Kn. 1 [Summa contra Gentiles. B. 1], trans. by T.Ju. Borodaj. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2004. 440 pp. (In Russian)

Frank, S.L. Shnicler-myslitel' [Schnitzler – the Thinker], *Rul'*. 1928, 26 okt., № 2408, p. 2–3. (In Russian)

Frank, S.L. "[Razmyshlenija. Pervaja filosofija]" [Reflections. The First Philosophy], publ. and commentaries by G. Aljaev and T. Rezvyh, trans. from German by T. Rezvyh, *Issledovanija po istorii russkoj mysli [12]: Ezhegodnik za 2016–2017 gody* [Researches on the history of Russian thought [12]: Annual for 2016–2017 years], ed. by M.A. Kolerov. Moscow, 2017, pp. 39–134. (In Russian)

Frank, S.L. Filosofija i religija [Philosophy and Religion], *Sofija. Problemy duhovnoj kul'tury i religioznoj filosofii* [Sophia. The Problems of Spiritual Culture and Religious Philosophy], Berlin, 1923, Vol. 1. pp. 5–20. (In Russian)

Frank, S.L. Filosofija toski i otchuzhdenosti (Posle prochtenija knigi Hajdeggera "Sein und Zeit") [The Philosophy of Longing and Alienation (After reading Heidegger's book "Sein und Zeit")] ed. by T. Obolevich, trans. by T. Sodejka, *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropejskij dialog* [Philosophical letters. Russian-European dialogue], 2022, T. 5, № 1, pp. 153–161. (In Russian)

Frank, S.L. Ontologicheskoe dokazatel'stvo bytija Boga [Ontological argument for the existence of God], *Zapiski Russkogo nauchnogo instituta v Belgrade* [Annals of Russian Academical Institute in Belgrad], 1930, № 1, pp. 297–328. (In Russian)

Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Subject of Knowledge. The Man's Soul], ed. by I.I. Evlampiev. Saint Petersburg: Nauka, 1995. 655 pp. (In Russian)

Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview], ed. by A.A. Ermichev. Sankt-Petersburg: Nauka, 1996. 736 pp. (In Russian)

Gabrilowitsch L. Über Bedeutung und Wesen der Elementar begriffe. *Archiv für systematische Philosophie*. Bd. 16. 1910. S. 453–497.

Goethe, J.W. *Werke*. II. Abt. Bd. 42. T. 2. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1907. 528 s.

Grimm, J., Grimm, W. *Deutsches Wörterbuch*. 33 Bde. Bd. 24. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1984. 2620 sp.

Kliment Aleksandrijskij. *Stromaty*. Kn. 1–3, ed. by E.V. Afonasin. Moscow: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2003. (In Russian)

Marett, R. "Formula tabu-mana kak minimum opredelenija religii" [The taboo-mana formula as a minimum definition of religion], *Mistika. Nauka. Religija. Klassiki mirovogo religiovedenija. Antologija* [Mysticism. Science. Religion. Classics of world religious studies. Anthology], ed. by A.N. Krasnikov. Moscow: «Kanon+», 1998, pp. 99–108. (In Russian)

Meister Eckhart. *Werke* I. Josef Quint, Niklaus Largier (Hrsg.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. 1106 s.

Otto, R. *Svjashhenoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s racional'nym* [The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational], trans. by A.M. Rutkevich. Saint Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta, 2008. 269 pp. (In Russian)

Pylaev, M.A. *Kategorija «svjashhenoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The Category "Sacred" in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy of 20<sup>th</sup> century]. M., RGGU, 2017. 216 pp. (In Russian)

Rezvyyh, T.N., Tsygankov A.S. S.L. Frank i Russkij nauchnyj institut v Berline" [S.L. Frank and the Russian Scientific Institute in Berlin], *Istorija filosofii* [History of Philosophy]. 2022, Vol. 27, № 2, pp. 90–116. (In Russian)

Rilke, R.M. *Sämtliche Werke*. 6 Bde. Bd 5. Wiesbaden und Frankfurt a.M.: Insel, 1965. 1004 s.

Shelling, F.V.J. *Filosofskie issledovanija o sushhnosti chelovecheskoj svobody* [Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom], *Sochinenija v 2 t. T. 2* [Works in 2 vols. Vol. 2], ed. by A.V. Gulyga. Moscow: Mysl', 1987, pp. 86–158. (In Russian)

Shelling, F.V.J. *Rannie filosofskie sochinenija* [The early philosophical works], trans., intr., comm. By I.L. Fokin. Saint Petersburg: Aletejja, 2000. 433 pp. (In Russian)

Schelling, F.W.J. *Sämtliche Werke*. 1 Abt. Bd. 7. Schelling, Karl Friedrich August (Hrsg.). Stuttgart und Augsburg: J.F. Cotta, 1860. 568 s.

Sv. Iustin Filosof i muchenik. *Tvorenija* [St. Iustin the Philosopher and Martyr. Works], transl. by A.I. Sidorov. Moscow: Palomnik. Blagovest, 1995. 484 pp. (In Russian)

"V russkom nauchnom institute" [In Russian academic institute], *Rul'*. 1929, 24 nojabrja, № 2736, p. 10. (In Russian)

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Ф.О. Нофал

### «Пробуждать мысль».

Рецензия на: *Павлюченков Н.Н.* Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. – 608 с.

*Нофал Фарис Османович* – магистр философии, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: faresnofal@mail.ru

Рецензия представляет читателю монографию отечественного историка и богослова, кандидата философских наук, доцента Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Николая Николаевича Павлюченкова. Книга учёного характеризуется автором рецензии как значительный вклад в изучение русской философии Серебряного века и, в частности, творчества священника Павла Александровича Флоренского (1882–1937). По достоинству оценивая внушительную текстологическую базу тома и кропотливую работу его создателя, рецензент стремится раскрыть теоретический потенциал труда, обсуждая не только методологические предпосылки исследования, но и перспективу использования последнего в религиозно-философских дискуссиях XXI в. Отдельно в рецензии ставится вопрос о проблемах экспликации влияния идей Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга (1775–1854) на некоторые концепции русских мыслителей XVIII–XX вв.

**Ключевые слова:** Серебряный век, русская философия, всеединство, Флоренский, Шеллинг, Соловьёв, Павлюченков

**Для цитирования:** *Нофал Ф.О.* «Пробуждать мысль». Рецензия на: *Павлюченков Н.Н.* Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. 608 с. // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 2. С. 121–127.

Имя Николая Николаевича Павлюченкова (род. 1965), пожалуй, не нуждается в представлении историкам отечественной мысли. Доцент кафедры миссиологии, старший научный сотрудник Центра истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета заслуженно обрёл широкую известность как вдумчивый исследователь наследия священника П.А. Флоренского (1882–1937) и архимандрита Серапиона (Машкина) (1854–1905). Результаты его изысканий значительно обогатили библиотеку российского интеллектуала, дополнив её публикациями ранних сочинений о Павла (2018), арх. Серапиона (2016) и фундаментальным томом, озаглавленным как «Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект» (2013) – блестящей реконструкцией мировоззрения мыслителя. Вне всякого сомнения, появление

на полках книжных магазинов очередного труда Н.Н. Павлюченкова – «Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому» (2023) – было воспринято ценителями русской религиозной мысли в крайней степени положительно: и заглавие книги, и её объём наводят заинтересованного читателя на мысль об итоговом характере сочинения, основной теме которого автор посвятил более тринадцати лет.

Большая часть ожиданий читателей, безусловно, оправданна. «Богословие всеединства...» состоит из четырёх объёмных глав, каждая из которых фундирована обширной подборкой цитируемых источников (в том числе и архивных). Первая глава, «Источники формирования богословия всеединства», отведена под обстоятельный – хоть во многом и пропедевтический – обзор религиозно-философской системы Ф.В.Й. Шеллинга (1775–1854), а также отдельных концепций И.В. Киреевского (1806–1856), А.С. Хомякова (1804–1860), Вл.С. Соловьёва (1853–1900), еп. Михаила (Грибановского) (1856–1898) и митр. Антония (Храповицкого) (1863–1936). Вторая глава, «Источники формирования богословия всеединства П.А. Флоренского», содержит реферативное изложение идей, оказавших непосредственное влияние на эволюцию взглядов мыслителя – от детских догадок о ноуменальных «тайнах» моря и гор до научно-религиозного «синтеза» арх. Серапиона (Машкина), нашедшего отражение в отдельных «письмах» «Столпа и утверждения истины» (1914), от «дионисийства» Вяч.И. Иванова (1866–1949) до «этического монизма» митр. Антония (Храповицкого). В третьей главе книги («П.А. Флоренский и его богословие всеединства») Н.Н. Павлюченков реконструирует «теодицею» и «антроподицею» мыслителя с учётом онтологических проблем, детально обсуждённых в первых двух частях книги. Наконец, работу завершает глава «Концепция всеединства в XX в.: от философии к богословию», в которой учёный прослеживает судьбу концепций П.А. Флоренского и Вл.С. Соловьёва в творчестве Е.Н. Трубецкого (1863–1920), священников С.Н. Булгакова (1871–1944) и Г.В. Флоровского (1893–1979), В.Н. Лосского (1903–1958) и прп. Иустина (Поповича) (1894–1979).

Как уже отмечалось выше, безусловным достоинством «Богословия всеединства...» следует считать внушительную текстовую базу исследования. Автор книги (не изменяющий, впрочем, своему обыкновению) стремится не только продемонстрировать собственную виртуозную работу с мыслью героев книги, но и подкрепить каждый свой тезис полноценной цитатой из первоисточников. Именно поэтому большую часть научного аппарата книги составляют ссылки и пространные выдержки из сочинений русских и немецких мыслителей, приведённые в постраничных сносках. Добросовестное, в высшей степени бережное отношение Н.Н. Павлюченкова к предмету интереса лишней раз оттеняется общей сдержанностью авторских посылок и выводов: учёный ни в коем случае не претендует на всестороннее освещение русского шеллингианства, ограничиваясь единственной целью – эксплицировать отдельные элементы онтологии Шеллинга в рефлексии русских философов XIX в. Следование этой цели, в полном соответствии с диалектической логикой концепции всеединства, может быть расценено одновременно и как достоинство, и как недостаток книги, – и если безусловные достоинства тома очевидны каждому вдумчивому читателю, то на немногочисленных его недостатках, как нам представляется, необходимо остановиться отдельно.

Первое, что обращает на себя внимание историка философии (возможно, в силу некоторых стереотипов, бытующих в профессиональной среде) – заголовок работы, и в самом деле обозначающий своеобразную лакуну в отечественной научной литературе. Именно богословие всеединства и, шире, *философия всеединства*, конституированные из нескольких источников одновременно, до сих пор ждут своего первооткрывателя, способного в мельчайших деталях воссоздать генеалогию «всеединства» XIX–XX вв. Эта задача (тем более неосуществимая, что абсолютное

большинство академических курсов XVIII–XIX вв. и по сей день остаются неопубликованными) частично достигается рецензируемой работой, рельефно намечающей план более основательной проработки оригинальных русскоязычных источников. Тем не менее в книге читатель не найдёт собственно историко-философского экскурса в эволюцию шеллингианских учений «от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому»: авторский анализ лишь «выхватывает» шеллингианские мотивы в идеях И.В. Киреевского, А.С. Хомякова и Вл.С. Соловьёва, но никак не прослеживает их сложный генезис и рецепционный «путь». Именно последним обстоятельством объясним тот факт, что на страницах «Богословия всеединства...» не нашлось места для теорий Д.М. Велланского (1774–1847), М.Г. Павлова (1792–1840) и И.И. Давыдова (1794–1863)<sup>1</sup>.

«Мозаичность» книги, разумеется, не может быть поставлена её автору в вину – как из-за особенностей доступного ему печатного и рукописного материала, так и по причине вполне понятного интереса к ряду мыслителей Серебряного века – и нисколько не вредит общему замыслу работы. Однако обращает на себя внимание намеренное сужение проблемного поля труда, о котором написал сам Н.Н. Павлюченков:

Принципиальная «граница» между... тенденциями в «новом богословии» и богословии всеединства в конечном итоге проходила в области метафизики, что, однако, не исключало различных влияний и взаимовлияний, отразившихся на концепциях тех или иных авторов. Говорить об этом и ставить в качестве цели исследование этих взаимовлияний представляется методологически корректным ввиду наличия у данных движений мысли на российской почве некоторой общей основы. Однозначно выявлять эту основу в наследии Ф.В.Й. Шеллинга было бы, вероятно, серьёзным упрощением реальной ситуации, но путь любого исследования зачастую вынужденно приводит к необходимости строить *модели* и *схемы*, в которые вся полнота жизни вместиться не может [курсив автора. – Ф.Н.]<sup>2</sup>.

Оправдывая принимаемое «по умолчанию» «схематическое» определение онтологии Шеллинга как источника русского богословия всеединства, Н.Н. Павлюченков и в самом деле решает поставленные им же задачи, реконструируя генетическое отношение отдельных догадок и прозрений немецкого идеалиста к религиозно-философским системам Вл.С. Соловьёва и П.А. Флоренского. Вместе с тем по прочтении первых двух глав книги внимательный историк мысли справедливо может поставить вопрос о *методологической оправданности* самой идеи о «схематической» редукции ряда построений к рецепции и адаптации «философии тождества» в русскоязычной интеллектуальной среде. И хотя обоснованность большей части реконструкции Н.Н. Павлюченкова не вызывает сомнений, некоторые проведённые им параллели выглядят, по крайней мере, несколько сомнительно.

Наиболее уязвимым для критики отрывком «Богословия всеединства...» нам представляется пятый параграф первой главы, содержащий компаративный анализ онтологии Шеллинга и триадологии еп. Михаила (Грибановского). Не приводя никаких доводов в пользу своего утверждения, Н.Н. Павлюченков возводит тезис еп. Михаила о «реальности» божественной природы, противопоставленной «сознательной реальности» Господних ипостасей, к концепции «стихийности» основы Абсолюта, предложенной немецким философом<sup>3</sup>. Несколько ниже учёный продолжает:

<sup>1</sup> Впрочем, не содержит монография и ссылок на последнюю крупную работу по русскому шеллингианству: *Bielfeldt, S. Selbst oder Natur. Schellings Anfang in Rußland*. Munich: Sagner, 2008.

<sup>2</sup> Павлюченков Н.Н. Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому. М., 2023. С. 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 257–258.

Нетрудно видеть, что именно эти идеи легли в основу концепции, изложенной владыкой Антонием (Храповицким) в своих «нравственных» толкованиях» догматов о Святой Троице и о Церкви. Здесь, в этой единой и стройной концепции, можно найти и представления о бессознательной («до-сознательной») природе (уже отождествляемой с *волей*), и симметричное рассмотрение Бога и человека (человечества) в понятиях «природа» – «личность», и смелое привлечение в богословие характерной для трудов Шеллинга терминологии, применяющей к Богу понятие «Личность» [курсив автора. – Ф.Н.]<sup>4</sup>.

Как ни странно, сделав достаточно смелый вывод, Н.Н. Павлюченков не привёл хоть сколько-нибудь подробного анализа употребления русскими богословами XVIII–XIX вв. понятий «личность» и «природа». Двойное сужение проблемного поля работы – до, во-первых, около- и шеллингианства и, во-вторых, до сочинений авторов, оказавшихся в поле многолетних штудий Н.Н. Павлюченкова – не позволило специалисту провести необходимое терминологическое изыскание, позволяющее либо подтвердить, либо опровергнуть предположение о семантическом, а не формальном заимствовании концепта «личность» из тезауруса немецких идеалистов. Несомненно, по тем же причинам Н.Н. Павлюченков не решился учесть творчество старших современников еп. Михаила (Грибановского), активно оперировавших интересующей нас категорией. В частности, справедливо вспомнить о наследии митрополита Макария (Булгакова) (1816–1882), в монументальном «Православно-догматическом богословии» (1883) определявшего Бога как личность именно в силу наличия у Него «самосознания»<sup>5</sup>. Не менее решительно («смело», если выразиться словами Н.Н. Павлюченкова) привлекал в богословие термин «личность» и архиепископ Никанор (Бровкович) (1826–1890), автор двухтомника «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875). «На философском языке субъектом называется мыслящая личность», – отмечал архиеп. Никанор в одном месте<sup>6</sup>, чтобы в другом согласиться с тем, что «...животное есть не личность, а экземпляр породы»<sup>7</sup>. Вне всякого сомнения, исследователи будущих поколений должны будут не только всесторонне изучить контекст использования интересующего нас концепта, фиксируемого уже в XVII в.<sup>8</sup>, но и проследить семантические связи с древнерусскими его соответствиями. Только по итогам этой кропотливой работы специалисты по русской мысли XIX–XX вв. получат достаточное основание для реконструкции подлинного генезиса и эволюции терминологии, однозначно охарактеризованной автором «Богословия всеединства...» как заимствования из шеллингианского лексикона.

В ряде пассажей книги – необходимо отметить, крайне немногочисленных – Н.Н. Павлюченков, как нам представляется, излагает свои наблюдения недостаточно ясно, что подводит читателя к курьёзным вопросам. К примеру, о метафизике Вл.С. Соловьёва учёный пишет:

В «цельном знании», по Вл.С. Соловьёву, между философией и богословием должны возникать совсем иные и совершенно особые отношения. Если «свободная теософия» есть синтез теологии, философии и естественных наук, то богословие всеединства столь же легитимно, как и философия (всеединства), причем без каких-либо особых условий и конфликтов в области методологии. Апофатика, о необходимости которой для богословия говорил В.Н. Лосский, здесь имеет относительное значение, поскольку

<sup>4</sup> Павлюченков Н.Н. Богословие всеединства: от Ф.В.И. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому. С. 261.

<sup>5</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. I. М., 1999. С. 97.

<sup>6</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1875. Т. 1. С. 1.

<sup>7</sup> Там же. Т. 2. С. 186.

<sup>8</sup> Виноградов В.В. История слов. М., 1999. С. 271–272.

познающий Истину (которая есть «сущее всеединое») человек существенно с Ней связан<sup>9</sup>.

Последний тезис иллюстрируется автором цитатой из «Критики отвлечённых начал» (1880), в которой Вл.С. Соловьёв определяет абсолютное как «ничто и всё – ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и всё, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь»<sup>10</sup>. Каким образом эта цитата оспаривает «канонический» апофатический элемент философской системы Соловьёва, остаётся тем более непонятным, что именно этот отрывок совпадает, по сути, с известной выдержкой из трактата «О божественных именах» (*De divinis nominibus VII, 3: 872A*) теолога-апофатика Псевдо-Дионисия, где Бог упомянут как «всё во всем» и «ничто ни в чём».

Тем не менее ни методологические проблемы, ни историко-философские «пробелы», ни «тёмные» места, ни непривычные неологизмы<sup>11</sup>, ни огрехи редактора<sup>12</sup> не способны испортить общего положительного впечатления от фундаментального и в целом актуального исследования. Труд Н.Н. Павлюченкова, процитированному в «Богословии всеединства...» афоризму прот. Г.В. Флоровского, призван «пробудить мысль» – как историко-философскую, так и богословскую. На страницах своей книги Николай Николаевич решается поднять ряд важнейших для современной православной рефлексии проблем, которые, будучи творчески осмысленными, способны вдохнуть в российское богословие утраченный в горниле революций XX в. критический и, что немаловажно, творческий дух. Насколько, к примеру, справедлив тезис<sup>13</sup> прот. Иоанна Мейендорфа (1926–1992) о приверженности православных теологов принципам «неопатристического синтеза», якобы исчерпавшего интеллектуальный ресурс софиологии? Следует ли воскрешать «христианский эллинизм» в ущерб исканиям (не столько догматическим, сколько религиозно-философским) авторов Серебряного века, – и если стоит, то не обернётся ли его возвращение своеобразным «теологическим провинциализмом», выдавливающим за границы «истинного» дискурса все негреческие традиции богословствования (*casus* Флоровского)<sup>14</sup>? Существует ли возможность «воцерковить» умеренное, с точки зрения автора тома, учение П.А. Флоренского об отношении Бога к миру, – пусть и без «лишнего» метафизического медиатора, Софии<sup>15</sup>?.. Готовых ответов на эти, безусловно важные, вопросы, поставленные будто бы небрежно, вскользь, Н.Н. Павлюченков не даёт; однако возможность задаться ими, положившись на произведённый в «Богословии всеединства...» анализ онтологии Флоренского<sup>16</sup>, не может не обнадёжить нас шансом на возрождение религиозной

<sup>9</sup> Павлюченков Н.Н. Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому. С. 14.

<sup>10</sup> Там же. С. 14.

<sup>11</sup> В связи с последним следует упомянуть о достаточно неожиданном – и громоздком – словосочетании «всеобщий развивающийся метафизический организм» Церкви (Там же. С. 32).

<sup>12</sup> Так, на с. 38 буквы еврейского глагола *бара*, процитированного в оригинальном написании, приведены в «зеркальном» порядке.

<sup>13</sup> Павлюченков Н.Н. Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому. С. 23.

<sup>14</sup> Там же. С. 12–13.

<sup>15</sup> Там же. С. 446.

<sup>16</sup> Анализ, отметим, тем более ценный, что предполагает теологическую переоценку учения П.А. Флоренского о таинствах: в частности, Н.Н. Павлюченков настаивает, пусть и с некоторыми оговорками, на христоцентричности как тео-, так и антроподицеи мыслителя (Там же. С. 452–458), – иными словами, находит вполне «канонический», традиционалистический ресурс в концепциях священника, уже вошедшего в православную культуру кон. XX – нач. XXI вв. благодаря своим эстетическим работам.

культуры в современной России. И за этот шанс мы считаем себя вправе поблагодарить нашего коллегу, чья книга предсказуемо станет важным событием в отечественной научной жизни.

### Список литературы

Виноградов В.В. История слов. М.: Институт русского языка им. В.В. Виноградова, 1999. 1138 с.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. I. М.: Паломникъ, 1999. 608 с.

Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие: в 2 т. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1875.

Павлюченков Н.Н. Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому. М.: Издательство ПСТГУ, 2023. 608 с.

Bielfeldt, S. *Selbst oder Natur. Schellings Anfang in Rußland*. München: Sagner, 2008. 459 s.

### “Awakening Thought”.

Review on: Pavluchenkov N.N. *Theology of Unity: from F.W.J. Schelling to the Priest P.A. Florensky*. Moscow: “Izd-vo PSTGU” publ., 2023. – 608 pp.

**Faris O. Nofal** – research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: faresnofal@mail.ru

The review presents the reader with a monograph by a Russian historian and theologian, PhD in Philosophy and Theology, Senior Fellow of the Center for the History of Theology and Theological Education (Orthodox St. Tikhon Humanitarian University) Nikolay N. Pavluchenkov. The book of the scientist (“Theology of Unity: from Friedrich Wilhelm Joseph Schelling to the priest Pavel A. Florensky”, 2023) is characterized by the author of the review as a significant contribution to the Russian philosophy studies and, in particular, the heritage of the priest Pavel A. Florensky (1882–1937). Appreciating the impressive textological base of the volume and the fundamental work of its author, the reviewer is trying to reveal the theoretical potential of the work: he discusses not only the methodological prerequisites for the study, but also the prospect of using the latter in the religious and philosophical polemics of the 21<sup>st</sup> century. Separately, the review raises the question of the problems of explicating the influence of Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) on certain concepts of Russian thinkers in 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries.

**Keywords:** Silver Age, Russian Philosophy, The Unity of All, Florensky, Schelling, Solovyov, Pavluchenkov

**For citation:** Nofal, F.O. “Probuzhdat’ mysl’”. *Retsenziya na: Pavlyuchenkov N.N. Bogoslovie vseedinstva: ot F.W.J. Shellinga k svyashchenniku P.A. Florenskomu* [“Awakening Thought”. Review on: Pavlyuchenkov N.N. *Theology of Unity: from F.W.J. Schelling to the Priest P.A. Florensky*. Moscow: “Izd-vo PSTGU” publ., 2023. 608 pp.], *Otechestvennaya filosofiya [National Philosophy]*, 2023, Vol. 1, No. 2, pp. 121–127. (In Russian)

### References

Bielfeldt, S. *Selbst oder Natur. Schellings Anfang in Rußland*. München: Sagner, 2008. 459 S.

Makariy (Bulgakov), metropolitan. *Pravoslavno-dogmaticheskoye bogosloviye* [The Orthodox Dogmatic Theology]. Vol. I. Moscow: “Palomnik” publ., 1999. 608 pp. (In Russian)

Nikanor (Brovkovich), archbishop. *Pozitivnaya filosofiya I sverkhchuvstvennoye bytiye* [Positive Philosophy and Supersensible Being], 2 vols. Saint Petersburg: Tipografiya tovarishstva Obshestvennaya polza, 1875. (In Russian)

Pavluchenkov. N.N. *Bogosloviye vsejedinstva: ot F.W.J. Shellinga k svyashchenniku P.A. Florenskomu* [Theology of Unity: from Friedrich Wilhelm Joseph Schelling to the priest Pavel A. Florensky]. Moscow: "Izdatelstvo PSTGU" publ., 2023. 608 pp. (In Russian)

Vinogradov, V.V. *Istoriya slov* [The History of Words]. Moscow: Institut russkogo yazika im. V.V. Vinogradova, 1999. 608 pp. (In Russian)

*А.С. Павлов*

### **В поисках советской философии сознания.**

Рецензия на: Советская философия сознания: этюды по истории идей /  
Под ред. А.Д. Майданского. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2023. – 336 с.

**Павлов Алексей Сергеевич** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Российская федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: pavlov.alexey@gmail.com

Настоящий текст представляет собой рецензию на коллективную монографию «Советская философия сознания: этюды по истории идей» под редакцией А.Д. Майданского. Едва ли кто-то будет спорить с тем, что философия сознания – это центральная, если не главная, дисциплина современной аналитической философии. Большое значение имело установление параллелей между дискуссиями в аналитической философии сознания и тем, что в это время происходило в лоне советской мысли, во многом существовавшей в каркасе марксистско-ленинского дискурса. Название обсуждаемой монографии наводит на мысль, что перед нами первое систематическое историко-философское исследование, имеющее своим предметом те дискуссии в советской философии, которые в той или иной степени касаются проблематики философии сознания. Если наше предварительное представление о книге соответствует действительности, то это работа, которую ждали давно. Тем не менее монография оставляет неоднозначные впечатления. С одной стороны, книга стремится восполнить недостаток в освещении проблематики философии сознания в советской философии. В «Приложении» приводятся значимые источники (автореферат кандидатской диссертации М.К. Мамардашвили, отзыв официального оппонента Э.В. Ильенкова и др.), и вследствие этого научная ценность монографии не вызывает сомнений. С другой стороны, налицо недостаточная проработанность методологии исследования. Книга пытается убедить нас в том, что она polemизирует с аналитической философией сознания, но с этой задачей явно не справляется. Вернув её на полку, читатель вряд ли будет иметь отчётливое понимание того, чем же, собственно, отличается советская философия сознания от англо-американской альтернативы: если такого рода противопоставление действительно имело место в качестве одной из целей работы, то его следовало осуществлять эксплицитно и систематически. Достижению этой цели также не способствует отсутствие последовательности в употреблении термина «сознание»: в разных местах и без предварительных пояснений под ним понимается то феномен природы, то некий социальный конструкт. Среди недостатков иного рода следует указать неполноту историко-философского обзора.

**Ключевые слова:** М.К. Мамардашвили, проблема сознания, С.Н. Мареев, советская философия, философия сознания, Э.В. Ильенков

**Для цитирования:** Павлов А.С. В поисках советской философии сознания. Рецензия на: Советская философия сознания: этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2023. 336 с. // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 2. С. 128–136.

Едва ли кто-то будет спорить с тем, что философия сознания – это центральная, если не главная, дисциплина современной аналитической философии. Когда во второй половине XX в. в аналитической мысли произошёл «парадигматический сдвиг» и на смену изучению обыденного языка пришло исследование природы сознания, эта дисциплина заняла место теоретического «испытательного полигона», на котором проверялись на прочность концепции, разрабатывавшиеся в аналитической метафизике. Более того, ввиду тесной связи с когнитивными науками и науками о мозге, а также широкого массива научно-популярной литературы, за философией сознания закрепился статус «визитной карточки» аналитической традиции. Сравниться с ней по степени «медийности», пожалуй, могут разве что нормативная этика и политическая философия.

Большое значение имело установление параллелей между дискуссиями в аналитической философии сознания и тем, что в это время параллельно происходило в лоне советской мысли, во многом существовавшей в каркасе марксистско-ленинского дискурса. Например, в данном контексте представляет интерес информационная теория сознания Д.И. Дубровского<sup>1</sup>, за несколько десятилетий предвосхитившая отдельные линии аргументации Дэвида Чалмерса<sup>2</sup>, Джулио Тонони<sup>3</sup> и других западных авторов.

Коллективная монография, о которой далее пойдёт речь, называется так: «Советская философия сознания: этюды по истории идей». Это название наводит на мысль, что перед нами первое систематическое историко-философское исследование, имеющее своим предметом те дискуссии в советской философии, которые в той или иной степени касаются проблематики философии сознания. Если наше предварительное представление о книге соответствует действительности, то это работа, которую ждали давно. Однако не будем спешить с оценками и сначала взглянем, что у неё под обложкой.

Исследование открывает предисловие<sup>4</sup> и статья<sup>5</sup> за авторством редактора А.Д. Майданского. В последней об аналитической философии сознания говорится с нескрываемым пренебрежением, а сам этот термин – словно сленг или какой-то изуверский технизм – заключается в кавычки. Напрашивается сказать: в наш профессиональный обиход пора вводить понятие *метаметодологической* (sic) *токсичности* для обозначения высказываний, которые принадлежат представителям одной философской традиции, адресованы представителям другой философской традиции и очевидным образом нарушают этические нормы научной дискуссии.

Также обращает на себя внимание следующий пассаж. Приведём его с незначительными купюрами:

<sup>1</sup> См. наиболее актуальную редакцию этой теории в: Дубровский Д.И. Проблема сознания. Теория и критика альтернативных концепций. М., 2021.

<sup>2</sup> См.: Чалмерс Д. Сознательный ум / Пер. на рус. яз. В.В. Васильева. М., 2019.

<sup>3</sup> См.: Танюшина А.А. Философские проблемы теории интегрированной информации Д. Тонони // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2020. № 1. С. 18–31.

<sup>4</sup> Майданский Д.А. Предисловие / Советская философия сознания: этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М., 2023. С. 3–6.

<sup>5</sup> Майданский Д.А. «Практический материализм» в философии сознания / Советская философия сознания: этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М., 2023. С. 7–28.

Выступая на семинаре психологического факультета МГУ, Ильенков призывал объединить усилия педагогов, психологов и философов вокруг понятия деятельности <...>. Проблема, однако, в том, что «деятельность» зачастую толкуется абстрактно, как всякого рода «активность». Понятие деятельности необходимо конкретизировать: она должна быть понята как «процесс изменения природы, предметная деятельность в самом серьёзном значении этого слова». <...> Сознание указывает цель деятельности и выполняет поисково-ориентировочную функцию. Благодаря работе сознания человеческая деятельность становится, так сказать, «зрячей», и успех её в конечном счёте определяется тем, насколько адекватно осознаются – понимаются, выражаются в понятиях – предметные условия деятельности. <...> На самом деле, как показывает Ильенков, сознание является функцией куда более обширной и ещё более сложной системы, нежели человеческий мозг. Сознание возникает и может существовать лишь в особом процессе практического взаимодействия тела с внешним миром: не только головного мозга, но и рук, и рецепторов, и не просто внешнего мира, но природы, обработанной трудом человека, мира культуры, включающего в себя и других людей, с их телами и душами. Каждый из компонентов этой системы столь же необходим для возникновения и работы сознания, сколь и мозг, – ни на йоту меньше! Система эта называется «обществом», и формируется она в процессе предметной деятельности, труда. <...> Сознание – дар общества душе. <...> Философы-идеалисты вплотную подошли к пониманию реальных масштабов системы, в которой «локализовано» человеческое сознание. Заикленные же на мозге материалисты, со всей их нейрокибернетикой, и в наши дни ни на дюйм не ближе, чем барон Гольбах, к решению проблемы сознания. Последний раскрыл нам тайну всех натуралистических теорий сознания: они представляют собой «явственные сотрясения мозга»<sup>6</sup>.

Давайте представим, что этот пассаж прочёл человек, который не является апологетом философии марксизма-ленинизма. А именно, это человек, который не имеет догматической веры в основы марксизма-ленинизма или не желает догматически в них верить. Стало быть, это человек, который, обнаружив, что он не понимает – отдельные или все – основоположения этой философии, не будет иметь убеждённости в их истинности или в том, что он на самом деле понимает эти основоположения.

Вопрос: «Понял ли он из этого пассажа, что такое сознание?» С большой уверенностью можно предположить, что нет. Из приведённого пассажа он понял лишь то, что сознание следует объяснять через понятие трудовой деятельности. Тем не менее то, что можно назвать природой сознательного опыта, осталось за гранью его понимания.

Почему это так? Дэниел Столджер<sup>7</sup> однажды сформулировал проблему сознание – тело как проблему «размещения» (или «подгонки», «fitting»). Это значит, что мы объясним феномен сознания, если продемонстрируем, как он «вписан» в окружающий мир, как тот репрезентирован современной наукой. Последний пункт – дань натуралистической установке, однако сейчас его можно вынести за скобки. Важно то, что, объясняя некоторый феномен, мы показываем, как то, что нам неизвестно, соотносится с тем, что нам известно, и как они вместе образуют некоторое целое – Вселенную, мир. Говоря более технически, мы стремимся установить онтологический статус этого феномена, характер метафизических отношений, наличествующих на микроуровне, и т.д. (к слову, отсюда ясно, что ироничное замечание Майданского о «заикленных на мозге материалистах» неуместно, поскольку мозг их интересует лишь в той мере, в какой они стремятся «вписать» сознание в рамки физического мира).

<sup>6</sup> Майданский Д.А. «Практический материализм» в философии сознания // Советская философия сознания: этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М., 2023. С. 9–11.

<sup>7</sup> Stoljar D. Physicalism (New Problems in Philosophy). Oxford, 2010. P. 20–21.

В то же время, в отстаиваемом Майданским подходе к объяснению сознания ничего этого нет: одна человеческая способность – а именно, сознание (хотя оно может быть представлено как целый конгломерат отдельных когнитивных способностей), – просто увязывается с другой его способностью, – а именно, с трудовой деятельностью, – и «проклятые» вопросы о том, как сознательный опыт связан с мозгом, является ли он «обитателем» физического мира и реален ли вообще, остаются без ответа.

Таким образом, чтобы убедиться в нерелевантности модели объяснения Майданского, не обязательно занимать какую-то конкретную онтологическую позицию по проблеме сознания. Его объяснение нерелевантно просто потому, что это квази-объяснение, не оставляющее после себя, так сказать, даже *послевкусия* понимания.

Идём далее. На очереди – статья «*Миф и логос в советской философии сознания*»<sup>8</sup> С.М. Климовой. Это великолепный историко-философский очерк, прослеживающий основные этапы осмысления понятия мифа в отечественной мысли. Одна проблема – название статьи абсолютно не соответствует её содержанию. О заявляемой в заголовке философии сознания (как в этом легко может убедиться читатель) не говорится ни слова.

В самом деле, есть идущая от немецкой классической философии традиция, в рамках которой выражения типа «*политическое сознание*» и «*эстетическое сознание*» вполне уместны. В известной мере она, видимо, проникла и в народные массы. Её отголоски можно услышать, например, в ситуации, когда говоришь кому-то, что занимаешься философией сознания, а в ответ слышишь: «О-о, сознание! И как сейчас обстоит дело в обществе?» (хотя такое неразборчивое терминопотребление, как представляется, едва ли уместно: создаётся впечатление, будто существует множество сознаний, которые мы – словно линзы – наводим на различные предметы).

Одновременно с этим есть устоявшееся употребление термина «философия сознания», в соответствии с которым под ним понимается конкретная дисциплина аналитической философии, охватывающая конкретную объектно-предметную область философских исследований. В этом случае рецепция теории мифа в советской философии, являющаяся подлинным предметом статьи Климовой, не имеет никакого отношения к настоящей дисциплине. Философия сознания сосредоточена вокруг проблематики, связанной с феноменом ментального и сопутствующими вопросами (свобода воли, тождество и природа личности и др.), тогда как теория мифа – разумеется, в зависимости от постановки данной проблемы, – может затрагивать объектно-предметные области философии искусства, философской антропологии, теории референции, философии религии и т.д. Другими словами, теория мифа явно не вписывается в объектно-предметные рамки философии сознания.

Могут спросить: «*Разве не обоснованно считать теорию мифа предметом философии сознания на том основании, что обсуждение первой темы неизбежно влечёт обсуждение последней?*». Действительно, миф связан с сознанием постольку, поскольку является продуктом психической деятельности человека. Но с тем же успехом можно объявить предметом философии сознания, скажем, понятия блага или истины (опять-таки, в зависимости от избираемых нами позиций в метаэтике и теории истины).

Также могут заметить: «*Не следует привязываться к словам и намеренно сужать значение понятия “философия сознания”, понимая под ним лишь соответствующую дисциплину в аналитической философии. Ведь при желании можно*

<sup>8</sup> Климова С.М. Миф и логос в советской философии сознания // Советская философия сознания: этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М., 2023. С. 29–49.

выделить континентальную философию сознания, буддийскую философию сознания и т.д.». Отчасти это действительно так. Тем не менее сужение значения данного понятия продиктовано тем предварительным представлением о книге, о котором было сказано вначале. Ведь и из названия книги, и из статьи самого Майданского следует, что эта работа полемически направлена против аналитической философии сознания. В то же время, если озвученное возражение справедливо и под «философией сознания» здесь действительно понимаются разные философские дисциплины, принадлежащие к разным философским традициям, руководствующиеся разными философскими методологиями и, как следствие, имеющие разные объектно-предметные области философского исследования, то изначальный пафос книги и её концепция рассыпаются в пух и прах.

Следующая статья принадлежит Д.Э. Гаспарян и называется «Тема сознания в экзистенциализме и феноменологии Мераба Мамардашвили»<sup>9</sup>. Публикация выполнена в виде пространного и доступного введения в генезис и логику мамардашвилевской мысли. Много внимания уделяется влияниям со стороны классической немецкой философии, Мартина Хайдеггера и французского экзистенциализма.

Далее, положившись на точность историко-философской реконструкции, осуществлённой Дианой Эдиковной, позволим себе сосредоточиться на тех местах, где Мамардашвили напрямую касается проблемы сознания.

Понимание – совершенно личная и только личная вещь. Понять можешь только ты сам, за тебя понимать никто не может. Понимание всегда отмечено знаком индивидуального состояния. Вы не можете понимать вместо меня, а я – вместо вас<sup>10</sup>.

Характеристика ментального, которую в этом пассаже пытается ухватить Мамардашвили, в аналитической философии сознания называется «*приватностью*». Состояние сознания – это то, что дано в перспективе от первого лица и не дано в перспективе от третьего лица. Другими словами, состояние сознания не интерсубъективно: вы можете сказать вашему собеседнику, что прямо сейчас вообразили зелёного слона, однако он не может пойти и увидеть вообразённого вами зелёного слона так же, как он может пойти и увидеть стоящий между вами стол.

Тем не менее решительно непонятно, почему Мамардашвили «награждает» приватностью только понимание, поскольку в принципе так могло бы быть охарактеризовано любое осознаваемое ментальное состояние (например, чувство боли) и даже не осознаваемые когнитивные процессы (например, осуществляемые за доли секунды вычислительные процессы обработки визуальной информации).

Речь идёт о том, что о сознании невозможно говорить в терминах объектов. Ещё до того, как мы приступим к сознанию, начав изучать его в качестве «объекта», сознание уже есть и делает возможным всю исследовательскую процедуру; сознание всегда опережает процесс его натурализации, и потому попросту не является объектом и не может рассматриваться в качестве такового<sup>11</sup>.

В современной аналитической философии проблема сознания чаще всего формулируется в терминах *свойств, состояний и событий*. Тем не менее философское исследование феномена ментального не влечёт с необходимостью «натурализацию» или «объективацию» последнего: к примеру, можно говорить о сознании как свойстве особой духовной субстанции и, соответственно, не быть натуралистом.

<sup>9</sup> Гаспарян Д.Э. Тема сознания в экзистенциализме и феноменологии Мераба Мамардашвили // Советская философия сознания. Этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М., 2023. С. 82–133.

<sup>10</sup> Там же. С. 85.

<sup>11</sup> Там же. С. 105–106.

Что же до того, что философское исследование сознания основано на когнитивном круге, поскольку объектом познающего ума в известном смысле является он сам, то это обстоятельство представляется мне не поводом, чтобы опустить руки, но вселяющим азарт вызовом. Более того, были философские концепции (и почитаемое Мамардашвили кантианство, и более позднее мистерианство Колина Макгинна<sup>12</sup>), которые выводили эту проблему на первый план. И даже такой, казалось бы, пессимистический взгляд на границы человеческого познания давал куда больше результатов, чем простая констатация циркулярности философского исследования феноменального сознания.

Со-знание есть тогда, когда есть удвоение регистрирования знания – мало просто знать, следует знать, что знаешь<sup>13</sup>.

Этот, как кажется, небрежно сформулированный тезис при желании можно легко разбить. Представим умного робота-уборщика. В него встроена совокупность алгоритмов по взаимодействию со средой. Также представим, что этот робот обладает такими когнитивными способностями, как память и осведомлённость (последняя реализована при помощи специальной системы камер и датчиков, а также программы, позволяющей роботу оценивать собственные действия). Таким образом, не вызывает сомнений, что нашему роботу доступны знания первого и второго порядков. Но если это так, то тезис Мамардашвили подрывается, поскольку знание второго порядка не влечёт феноменальности: можно в некотором смысле иметь знание о знании – или знание о том, что ты делаешь, – но при этом не иметь опыта «каково это иметь знание второго порядка». Впрочем, эта шпилька адресована не столько Мамардашвили, – сам он вряд ли интересовался набиравшими тогда обороты когнитивными исследованиями, – сколько такой постановке вопроса, к которой некоторые авторы прибегают и сегодня.

Завершим наш обзор рассмотрением статьи А.Д. Майданского «Сергей Мареев о трудовой природе сознания»<sup>14</sup>. Первое, что обращает на себя внимание, – стиль. Статья изобилует эмоционально окрашенной лексикой и пространными экскурсами в историю взаимоотношений Мареева с коллегами по цеху. Все это нарушает композиционную целостность текста, как и выражения, неуместные с точки зрения научного стиля. Создаётся впечатление, будто это не глава из научной коллективной монографии, а стенограмма речи, прочитанной в неформальном кругу единомышленников. Например, обратим внимание на пассаж на с. 194:

Спиноза, конечно, не дошёл до понимания культурно-исторической природы сознания, идей, но и не опускался до соматического материализма <...>. Это уже просто Гоббс какой-то... Впрочем, Спинозе не привыкать, ему ещё не так доставалось. Ильенков, конечно, желал ему добра, искренне – как медведь пустынною.

Между тем, если не принимать во внимание шероховатость стиля, статью без тени сомнения можно назвать содержательной, поскольку в ней действительно обсуждается проблема сознания. Вот, скажем, как разъясняется странная двойственность в марксистской методологии исследования сознания:

<sup>12</sup> См.: Павлов А.С. Трансцендентальный натурализм Колина Макгинна как методологический подход в современной аналитической философии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2020. № 2. С. 22–32.

<sup>13</sup> Гаспарян Д.Э. Тема сознания в экзистенциализме и феноменологии Мераба Мамардашвили // Советская философия сознания. Этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М., 2023. С. 106.

<sup>14</sup> Майданский А.Д. Сергей Мареев о трудовой природе сознания // Советская философия сознания. Этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М., 2023. С. 186–199.

В школьной марксистско-ленинской философии... надвое распалась теория сознания: в курсе истмата у сознания имелся предикат «общественное», оно понималось как «отражение общественного бытия» и конкретизировалось как сознание классовое – пролетарское, буржуазное и т.д.; а в курсе диамата сознание представало как функция мозга, копирующего-фотографирующего «материю» внешнего мира при помощи органов чувств (Ленин плюс Иван Павлов). <...> Истматчиков и диаматчиков эта антиномия не смущала. <...> Самые храбрые заходили ещё дальше: с одной стороны, сознание идеально, если иметь в виду присущую ему «психическую форму» и «сознаваемое содержание»; а с другой стороны, сознание материально – если иметь в виду заведующие им «нейроструктуры» и объективную реальность, в нём отраженную. Такого рода дуализм и релятивизм И.С. Нарский называл «диалектическим подходом» к сознанию, Мареев же называл «раздвоением сознания»<sup>15, 16</sup>.

Согласно Майданскому, Мареев полагал, что человеческое сознание возникает и формируется в ходе трудовой деятельности, т.е. как «отражение в человеческой психике процесса производства материальной жизни». Сам Мареев объяснял эту идею так:

Как так? Ребёнок ведь обретает сознание задолго до того, как приступает к трудовой деятельности. Не значит ли это, что сознание предшествует труду? Подобного рода иллюзия возникает оттого, что сознание и труд рассматриваются как индивидуальные, а не общественно-исторические процессы. Маркс называл такой абстрактный взгляд на вещи «робинзонадой»<sup>17</sup>.

Давайте оттолкнёмся от этого пассажа и немного порассуждаем сами: в частности, предложим два мысленных эксперимента.

Вот первый из них. Допустим, есть некий необитаемый остров, и человечество, раздираемое кровопролитными войнами, эвакуирует туда детей. Правда, благополучно доставить на остров удаётся только одного ребёнка. (Как видим, это очень похоже на начало романа «Повелитель мух» – за тем исключением, что на остров попадает не коллектив детей, а один-единственный ребёнок). Также допустим, что каким-то невообразимым образом ребёнку удалось выжить и приспособиться к жизни на острове. В силу отсутствия в аудиальной среде форм человеческого языка у него своевременно не активизировались когнитивные модули, отвечающие за освоение человеческой речи. У малыша нет огромного числа социальных навыков, получаемых из опыта взаимодействия с другими людьми. Его теоретический, социальный, эмоциональный и пр. виды интеллекта значительно уступают таковым у обычного человека. Перед нами новый Маугли. Тем не менее не вызывает сомнений, что этот ребёнок обладает определённой базовой сознательностью. Из того, что он не жил в обществе и не был вовлечён в формы трудовой деятельности, не следует, что в его голове «всё пусто».

Теперь второй мысленный эксперимент. Вновь представим необитаемый остров, но теперь «сошлём» туда человека, который, наоборот, значительную часть своей жизни – прямо как Робинзон Даниэля Дефо – провёл в социуме. Представляется очевидным, что в случае вынужденной изоляции человек не только не лишается сознательного опыта, но и при должных усилиях способен сохранить многие знания, умения и навыки, полученные в период жизни в обществе (в чём, между прочим, убеждён и Дефо).

Таким образом, представляется, что ошибка Ильенкова, Мареева и других советских философов, придерживавшихся «деятельностного подхода», в том, что,

<sup>15</sup> Майданский А.Д. Сергей Мареев о трудовой природе сознания // Советская философия сознания. Этюды по истории идей / Под ред. А.Д. Майданского. М., 2023. С. 188.

<sup>16</sup> Авторская орфография сохранена.

<sup>17</sup> Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. М., 2008. С. 71.

говоря о сознании, они смешивают две разные вещи: а именно, *феномен ментального* и определённый образ мысли, *мировоззрение*. Первое – это врождённая, биологически детерминированная данность, тогда как второе – действительно нечто такое, что может зависеть от внешних социально-экономических факторов. Выражаясь афористически, можно обладать сознанием, но не быть убеждённым строителем коммунизма.

В начале мы оговорились, что не будем поспешны в вынесении оценок этой монографии. Пришло время их озвучить. Скажем сразу – оценки будут неоднозначные.

С одной стороны, книга стремится восполнить недостаток в освещении проблематики философии сознания в советской философии. В «Приложении» приводятся значимые источники – автореферат кандидатской диссертации Мамардашвили, отзыв официального оппонента Ильенкова и материалы, позволяющие составить представление о содержании дискуссии соискателя и членов диссертационной комиссии. Таким образом, научная ценность монографии не вызывает сомнений.

С другой стороны, налицо недостаточная проработанность методологии исследования. Книга пытается убедить нас в том, что она полемизирует с аналитической философией сознания, но с этой задачей явно не справляется. Вернув её на полку, читатель вряд ли будет иметь отчётливое понимание того, чем же, собственно, отличается советская философия сознания – кроме каркаса марксистско-ленинского дискурса, в который она помещена, – от англо-американской альтернативы: если такого рода противопоставление действительно имело место в качестве одной из целей работы, то его следовало осуществлять эксплицитно и систематическим образом. Этому также не способствует отсутствие последовательности в употреблении термина «сознание»: в разных местах и без предварительных пояснений под ним понимается то феномен природы (психическая деятельность), то некий социальный конструктор.

Среди недостатков иного рода следует указать неполноту историко-философского обзора. Например, в монографии лишь в двух словах упоминается Д.И. Дубровский, тогда как рассмотрение его информационной теории сознания, наоборот, могло бы подготовить почву для сравнения подходов к решению проблемы сознания в советской и аналитической философии. Впрочем, как уже было отмечено, сказанное верно лишь в том случае, если указанный компаративистский анализ действительно планировался.

### Список литературы

Дубровский Д.И. Проблема сознания. Теория и критика альтернативных концепций. М.: ЛЕНАНД. 2021. 400 с.

Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. М.: Культурная революция, 2008. 448 с.

Павлов А.С. Трансцендентальный натурализм Колина Макгинна как методологический подход в современной аналитической философии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 2. С. 22–32.

Танюшина А.А. Философские проблемы теории интегрированной информации Д. Тонони // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2020. № 1. С. 18–31.

Чалмерс Д. Сознание / Пер. на рус. яз. В.В. Васильева. М.: URSS, 2019. 512 с.

Stoljar D. Physicalism (New Problems in Philosophy). Oxford: Oxford University Press, 2010. 252 p.

## In Search for Soviet Philosophy of Consciousness.

A Review on: Soviet Philosophy of Mind: Etudes on History of Ideas.

Ed. by A.D. Maydanskiy. Moscow: Kanon+ROOI "Reabilitatsiya", 2023. 336 p.

**Alexey S. Pavlov** – Candidate of Sciences in Philosophy, junior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: pavlov.alexey@gmail.com

This text is a review of the collective monograph «Soviet Philosophy of Mind: Etudes on History of Ideas» edited by A.D. Maydanskiy. It is highly improbable that someone will dispute that philosophy of mind is the central (if not main) discipline of contemporary analytic philosophy. Of great importance was identifying the parallels between discussions in analytic philosophy and in what was going on at that time in the Soviet thought which largely existed in the framework of the Marxist-Leninist discourse. The name of the monograph in question suggests that it's the first systematical historical and philosophical research dedicated to these discussions in Soviet philosophy that to some extent relate to the problems of the philosophy of mind. If our preliminary impression of the book is true, this work has been awaited for a long time. However, the monograph leaves an ambiguous impression. On the one hand, the book tries to fill the gap in the review of the problems of the Soviet philosophy of mind. The «Addendum» contains unique sources (the abstract of Merab Mamardashvili's Ph.D. thesis, the review of Evald Ilyenkov's official opponent, etc.), and as a result, the scientific value of the monograph is beyond doubt. On the other hand, there is a clear lack of elaboration of the research methodology. The book tries to convince us that it is arguing with the analytic philosophy of mind but it doesn't do its job. The reader will unlikely to have a clear understanding of how the Soviet philosophy of mind differs from its Anglo-American alternative: if this kind of comparative analysis took place as one of the goals of the research then it should have been carried out explicitly and systematically. The achievement of this goal is also not facilitated by the lack of consistency in the use of the term «mind»: in different places and without preliminary explanations it is understood either as a phenomenon of nature or as a certain social construct. Among the shortcomings of a different kind, one should point out the incompleteness of the historical and philosophical review.

**Keywords:** Evald Ilyenkov, Merab Mamardashvili, Philosophy of Mind, Problem of Consciousness, Sergey Mareev, Soviet Philosophy

**For citation:** Pavlov, A.S. In Search for Soviet Philosophy of Consciousness. Retsenziya na: Sovetskaya filosofiya soznaniya: etyudy po istorii idei / Pod red. A.D. Maydanskogo. M.: Kanon+ROOI "Reabilitatsiya", 2023. 336 s. [A Review on: Soviet Philosophy of Mind: Etudes on History of Ideas. Ed. by A.D. Maydanskiy. Moscow: Kanon+ROOI "Reabilitatsiya", 2023. 336 p.], Otechestvennaya filosofiya [National Philosophy], 2023, Vol. 1, No. 2, p. 128–136. (In Russian)

## References

Chalmers, D. *Soznaushij um* [Conscious Mind]. Trans. in Russian by V.V. Vasilyev. Moscow: URSS, 2019. 512 p. (In Russian)

Dubrovskiy, D.I. *Problema soznaniya. Teorija i kritika al'ternativnyh kontseptsij* [Problem of Consciousness. Theory and Critics of the alternative conception]. Moscow: LENAND, 2021. 400 p. (In Russian)

Mareev, S.N. *Iz istorii sovetskoj filofofii: Lukach – Vigotskij – Il'enkov* [From the History of Soviet Philosophy: Lukach – Vigostkiy – Ilyenkov]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2008. 448 p. (In Russian)

Pavlov, A.S. Transsendental'nij naturalizm Kolina Makginna kak metodogicheskij podhod v sovremennoj analiticheskoj filosofii [Transcendental naturalism of Colin McGinn as the methodological approach in the contemporary Analytic Philosophy], *Moscow State University Bulletin. Series 7: Philosophy*, 2020, No. 2, pp. 22–32. (In Russian)

Stoljar, D. *Physicalism (New Problems in Philosophy)*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 252 p.

Tanushina, A.A. Filosofskie problemi teorii integrirovannoj informacii D. Tononi [Philosophical problems of integrated information theory of D. Tononi], *Moscow State University Bulletin. Series 7: Philosophy*, 2020, No. 1, pp. 18–31. (In Russian)

## Информация для авторов

Журнал «Отечественная философия» – научное издание Института философии РАН, нацеленное на решение двух задач: исследование отечественного философского наследия во всей его исторической полноте, а также актуализацию отечественной философской мысли в пространстве современной философии. Научные материалы публикуются в постоянно действующих отделах «Исследования», «Дискуссия», «Архив». Важнейшей задачей журнала является обеспечение научно-исследовательского процесса с помощью отделов «Критика и библиография» и «Научная жизнь».

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Отечественную философию» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берёт на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имён и названий.

Объём статьи – до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 1 а.л. Для рецензии также требуется аннотация, ключевые слова и список литературы.

Шрифт «Liberation Serif». Размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; межстрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине; поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания и ссылки на литературу оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на русском и английском языках:

1) сведения об авторе(ах):

- фамилия, имя и отчество (полностью);
- учёная степень, учёное звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты;

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных. Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация, курсивом);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://translit.ru>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf. Рисунки должны быть предоставлены в редактируемом файле.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи. Номер журнала, в котором будет опубликована принятая к печати статья, определяется редакцией. Принятие статьи к публикации не означает её публикацию в ближайшем номере издания.

Редакция оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 316. Тел.: +7 (495) 697-91-28; e-mail: of@iph.ras.ru; сайт: <https://np.iphras.ru>

Научно-теоретический журнал

**Отечественная философия / National Philosophy**  
**2023. Том 1. Номер 2**

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-85108 от 25 апреля 2023 г.

Главный редактор: *В.В. Сидорин*

Зам. главного редактора: *А.Ф. Макарова*

Научный редактор: *М.В. Шпаковский*

Редактор: *К.В. Ворожжихина*

Отв. секретарь: *А.М. Куксюк*

Художник: *О.С. Гретчина*

Корректор: *Е.М. Пушкина*

Подписано в печать с оригинал-макета 06.09.23.

Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 11,28. Уч.-изд. л. 12,1. Тираж 1000 экз. Заказ № 16.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Отечественная философия» см. на сайте: <https://np.iphras.ru>