

УДК 1(091):140.8

КАНТОВСКИЙ ЭТИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ
В ПОЗДНЕЙ ИМПЕРАТОРСКОЙ РОССИИТомас Немет¹

Приходится признать, что культурному течению, известному как «гуманизм», не было дано четкого и точного определения. Обычно под собирательным термином «гуманизм» понимается совокупность исторических и философских взглядов, провозглашающих ценность человеческой жизни. Одной из задач этой работы является сравнение трех видов гуманизма, пользовавшихся популярностью в Российской империи и Советском Союзе в разные, порой пересекающиеся периоды. Самый поздний из этих гуманизмов, марксистский, был сформулирован позднесоветскими философами, утверждавшими, что человек сам по себе обладает вневременной внутренней ценностью. Второй вид гуманизма, христианский, складывался на протяжении девятнадцатого века под влиянием идей славянофильства. Для славянофилов была характерна глубокая религиозность, основанная на определенной интерпретации сочинений Отцов Церкви. Славянофилы отвергали участие разума в оценке нравственных выборов и полагались на веру в поиске объективных моральных законов и норм. Основа этой формы христианского гуманизма слагалась из справедливости и уважения к каждому человеку. Пожалуй, наиболее влиятельным представителем христианского гуманизма той эпохи был В. С. Соловьев, совместивший идеи славянофильства и третьего типа гуманизма – кантовского. Третий тип гуманизма зиждился исключительно на разуме, а не на метафизических основаниях. Соловьев же построил свое нравственное учение на полностью метафизическом понятии всеединства. Он отождествлял всеединство, в котором он видел Разум (с большой буквы), с человеческой цивилизацией, стремящейся в своем историческом развитии к Царству Божию на земле. Идеи Канта в Российской империи разделяли и другие видные мыслители, среди которых выделялся Б. Н. Чичерин, совместивший кантовскую нравственность с выраженной симпатией к гегельянству. Через все попытки создания гуманистической этики в поздней императорской России и в СССР красной нитью проходят кантовские идеи.

Ключевые слова: гуманизм, Кант, русская философия, разум, рационализм, человеческое достоинство, нравственность.

Введение

Собирательный термин «гуманизм», к сожалению, не дошел до нас в своем точном значении (Schoeck, 1990, p. 2). Этимологически он восходит к первому

¹ Jordan Center for the Advanced Study of Russia, New York University, 19 University Place, New York, NY 10003, USA.
Поступила в редакцию: 20.03.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-3
© Немет Т., 2018.

KANTIAN ETHICAL HUMANISM
IN LATE IMPERIAL RUSSIAThomas Nemeth¹

The cultural movement known as “humanism” has unfortunately not received a clear and careful definition. Historians and philosophers have lumped together their various understandings of outlooks that stress the value and importance of human life under the collective term “humanism.” This essay sets out to contrast, in particular, three types of humanism, all of which attracted attention at overlapping times in Imperial Russia and then the Soviet Union. The youngest of the three, Marxist humanism, stemmed from late Soviet-era philosophers, who advocated the idea that the human individual as such had a timeless intrinsic value. A second form of humanism, Christian humanism, emerged slowly in nineteenth-century Russia under the influence of Slavophilism. The Slavophiles with a deep sense of religiosity rooted in an understanding of the Church Fathers. They rejected the role of reason in evaluating moral choices, relying on faith to reveal objective moral laws and rules. Their form of Christian humanism lay in a commitment to justice and respect for all human beings. However, the arguably most historically significant Christian humanist in this era was Vladimir S. Solovyov, who went on to combine influences from Slavophilism and the third type of humanism, Kantian humanism. This third type of humanism professedly relied on reason alone, not metaphysical foundations. Solovyov, however, ultimately grounded his moral doctrine in a highly metaphysical all-unity, which he saw as Reason – note the capital “R” – with human civilisation historically unfolding towards a Kingdom of God on Earth. There were other notable advocates of a Kantian humanism in Imperial Russia, but one that cannot be forgotten is Boris N. Chicherin, who combined Kantian morality with a distinct favouring of Hegelianism. What emerges most strongly in the repeated attempts to construct a humanistic ethics in late Imperial Russia and into the Soviet period is that Kant’s powerful and pervasive philosophical presence could not be ignored.

Keywords: Humanism, Russian philosophy, Kant, reason, rationality, human dignity, morality.

Introduction

Regrettably, the general term “humanism” has not come down to us with an unambiguous meaning (Schoeck, 1990, p. 2). Etymologically, it had its origins

¹ Jordan Center for the Advanced Study of Russia, New York University, 19 University Place, New York, NY 10003, USA.
Received: 20.03.2018
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-3
© Nemeth Th., 2018.

десятилетию XIX в., когда он обозначал классические изыскания в противопоставлении практическим естественнонаучным исследованиям (Kristeller, 1961, p. 9). Сегодня историками культуры этот термин чаще используется в качестве общего наименования течения, возникшего в Италии эпохи Возрождения и позднее распространившегося по Европе. Наиболее заметными представителями гуманизма, понимаемого в таком ключе, были Эразм Роттердамский, Франсуа Рабле и, в особенности, Джованни Пико делла Мирандола. Последний был убежден, что Бог наделил человечество неопределенной природой, чтобы люди, единственные из всех творений Господа, могли сами выбирать *свое место* в мироздании. От убеждения, что человек может сам определять свою природу, согласно своей свободной воле (Пико делла Мирандола, 1981, с. 249), оставался всего один шаг до экзистенциалистской максимы Жан-Поля Сартра «Существование предшествует сущности».

Однако были и есть другие представления о философском гуманизме, некоторые из которых разительно отличаются от классических идей, остальные всё же сохраняют с ними «семейное сходство». Общей формулой последних, хоть и имеющих неоднозначное отношение к классическим идеям, может послужить фраза одного из ключевых представителей русского идеализма С.Л. Франка:

Под гуманизмом (в широком смысле...) мы разумем ту общую форму *веры в человека*, которая есть порождение и характерная черта новой истории начиная с Ренессанса. Ее существенным моментом является вера в человека как *такового* — в человека как бы предоставленного самому себе и взятого в отрыве от всего остального и в противопоставлении всему остальному — в отличие от того христианского понимания человека, в котором человек воспринимается в его отношении к Богу и в его связи с Богом (Франк, 1996, с. 361–362).

Заметим, что такая вера может как замещать, так и дополнять веру религиозную. Следовательно, философский гуманизм, по крайней мере в предложенном Франком варианте, совместим с верой в сверхъестественное, в Высшее Существо при условии, что человечество — в лице одного индивида или группы — остается *первичным* источником этических ценностей и/или истин, противопоставленных вере или откровению. Исторически сложилось, что все виды философского гуманизма, включая предложенный Пико, делали акцент не только на вере в человечество, но и — в той же и, может быть, даже в большей мере — на вере в исключительность человека по сравнению с иными созданиями. Такая исключительность могла принимать разные формы. Одной из них является экзистенциальная, заключающаяся в том, что человеческая природа филогенетически неопределенна и, следовательно, любой человек создает свою собственную особенную

in the first decade of the nineteenth century to designate classical as against practical and scientific studies (Kristeller, 1961, p. 9). Today, cultural historians more often than not use the term to refer to a broadly conceived movement that started in Renaissance Italy and spread to other European locales. Among the most notable representatives of humanism in this sense were Desiderius Erasmus, François Rabelais, and particularly Giovanni Pico della Mirandola. It was the latter's position that God created humanity with an indeterminate nature so that human beings alone in the Lord's creation shall be able to choose their *own place* within it. From this idea that you, as a person, "may determine your nature for yourself, according to your own free will" (Pico, 2012, p. 117), it was but one short step to Jean Paul Sartre's existentialist motto that "existence precedes essence."

There are and were, however, other visions of philosophical humanism, some markedly different from the classical view, others different while still sharing with it a "family resemblance." We can find a general expression of these other visions, although with an ambiguous relationship to the classical view, in the words of one of the most notable figures of classical Russian idealism, Semyon L. Frank:

We take *humanism* (in the broad sense of the word [...]) to be a general *faith in the human being*, a faith which is the product and characteristic trait of modern history beginning with the Renaissance. Its essential moment is a *faith in the human being as such* — in the human being left to himself and taken in isolation from all else and in opposition to all else — as against the Christian understanding of the human being in which he is seen in his relation to and with God (Frank, 1996, pp. 361-362).

Importantly, this faith can be, but need not be, at the expense of traditional religious belief. That is, philosophical humanism, or at least Frank's version, is compatible with belief in a supernatural, Supreme Being as long as humanity, be it in the form of the individual or the collective, remains the *primary* source of ethical values and/or truth as against faith or revelation. Historically, all varieties of philosophical humanism, including that of Pico, have stressed not just a faith in humanity but just as importantly, if not more fundamentally, a belief in the distinctiveness of humanity among all other creatures. This distinctiveness can take various forms. One of these is the existentialist position mentioned above that human nature is phylogenetically indeterminate, and that, consequently, all of us as individuals make our own separate and peculiar human nature. Another humanist direction

человеческую природу. Другой гуманистический подход наделяет человечество уникальной чертой, не имеющей аналогов в природе, и на этом основании выводит этические ценности, требующие особого отношения к обладающим этой чертой, то есть к остальным человеческим существам. Для некоторых гуманистов ключевыми ценностями являются справедливость, равенство и уважение к другим людям вне зависимости от их социального, интеллектуального или экономического статуса. Некоторые гуманисты, разделяя эти ценности, подчеркивают, что последние являются логическим следствием принятия человека в качестве высшей ценности, самоцели. На этом основании некоторые мыслители гуманистического толка пытались построить пирамидальную этическую систему. При этом представляется, что в гносеологии особенное и характерное человеческое свойство, вероятно, может служить основой для выделения когнитивной схемы, устанавливающей то, как мы — в отличие от других земных существ — можем получить знание, понятное в широком, хотя еще четко не определенном смысле.

Марксистский и христианский гуманизм в России

Несмотря на то что некоторые случаи не поддаются категоризации, в Новой истории России можно выделить три основных типа гуманистической мысли — кантианский, христианский и марксистский. Примечательно, что собственно гуманистическое направление развилось в рамках двух последних учений довольно поздно, и в обоих случаях оно было встречено поначалу прохладно, если не сказать враждебно. На протяжении большей части своей истории русский марксизм изучал и впитывал идеи «зрелого» Маркса, рассматривавшего индивидов лишь постольку, поскольку они являются «олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов» (Маркс, 1960, с. 11). Подобным образом, в работах «отца» русского марксизма Г. В. Плеханова уделяется мало внимания не только этическим проблемам как таковым, но и природе человека и тому, каким должно быть будущее коммунистическое общество. Для Плеханова, убежденного в том, что Марксова философия истории верна, а экономические процессы не остановить, свобода человека есть сознание необходимости. Он писал: «Для нас свобода личности заключается в знании законов природы — то есть, между прочим, и истории — и в умении подчиняться этим законам, то есть, между прочим, и комбинировать их наивыгоднейшим образом» (Плеханов, 1923, с. 113). После большевистской революции и установления советского режима официальная государственная идеология объявила любые правовые и политические институты, равно как и нравственные и эстетические чув-

accords to humanity a unique trait, or traits, not found elsewhere in nature and establishes on this basis ethical values that demand favoured treatment for those with that trait, viz., other human beings. For some humanists, the paramount values are justice, equality, and respect for all others regardless of social, intellectual, or economic standing. While accepting those values, other humanists have emphasised that they logically follow from accepting the individual human being as the highest value, an end in itself. Accordingly, some humanists endeavoured to construct a complete ethical system erected in pyramidal fashion. Concomitantly, in epistemology a particular and distinctive human trait could conceivably serve as the basis for the delimitation of a cognitive scheme that establishes how we — again as opposed to all other earthly creatures — can have knowledge, understood in a strict, albeit as yet undelineated, sense.

Marxist and Christian Humanisms in Russia

Although there are examples that defy simple categorisation, we can find within modern Russian history three distinct types of humanist thought: Kantian, Christian, and Marxist. Curiously, an authentic humanist direction emerged within the last two only relatively late in the development of their parent creed, and both of these directions were greeted at the time with considerable official tepidity, if not hostility. For much of the history of Russian Marxism, only the “mature” Karl Marx was studied and assimilated — the Marx who held that individuals were of his concern only as “the personifications of economic categories, the bearers of particular class-relations and interests” (Marx, 1976, p. 92). Similarly, in the writings of Georgij V. Plekhanov, the “father” of Russian Marxism, we find little, if any, attention devoted to ethical issues *per se* and little concern with either human nature or what a future communist society would be. With his firm conviction in Marx’s philosophy of history and the ineluctability of economic processes, freedom of the individual is a recognition of necessity. He wrote in 1884/5, “For us, the freedom of the individual consists in knowledge of the laws of nature — including history — and in an ability to submit to these laws, that is, including other things, to combine them in the most advantageous way” (Plekhanov, 1923, p. 113). After the Bolshevik Revolution and with the consolidation of the Soviet regime, the official state ideology declared that all legal and political institutions, as well as moral and aesthetic sensibilities, were products of economic conditions. To be sure, imme-

ства, производными экономических факторов. После смерти Сталина многие советские философы более-менее «официально» писали о марксистском гуманизме, тем не менее откладывая его институциональное «пришествие» на неопределенное будущее, в котором возникнут социальные условия для свободного развития человеческих способностей и желаний (Walicki, 2010, p. 324–325). Однако и эта стратагема дала трещину. Пусть и осторожно, но стали появляться мнения о внутренней двусмысленности или даже бессмысленности общепринятой позиции. Официально заявляя о приверженности генеральной линии, такие позднесоветские философы, как Г. Д. Бандзеладзе, Я. А. Мильнер-Иринин и П. М. Абовин-Егидес, развивали идею о том, что человек как таковой обладает вневременной внутренней ценностью. При этом О. Г. Дробницкий признавал, что логической предпосылкой критики существующих общественных отношений являются этические ценности, выходящие далеко за пределы этих отношений (Дробницкий, 1974). Неудивительно, что многие из этих концепций считались в то время взрывоопасными, и сочинения, в которых они фигурировали, широко не распространялись, оставаясь малоизвестными. Другой оригинальный подход, самым ярким представителем которого является, пожалуй, В. М. Межуев, — это подход к индивиду сквозь призму деятельности. В нем человек предстает как создатель культуры посредством труда (Межуев, 1977). Таким образом, возникло еще одно направление в развитии советского марксистского гуманизма².

Похожим образом гуманистическая вариация христианства появилась сравнительно поздно в насчитывающем тысячелетнюю историю русском православии, которое полагалось в гораздо большей степени на традицию и Откровение и в гораздо меньшей на рациональные аргументы, чем западное христианство. Стоит отметить, что те, кто желал развивать идеи христианского гуманизма в стране, где неграмотность была нормой, а именно — православные священники, сами зачастую имели плохое представление о церковном учении, не говоря уже об абстрактных философских концепциях (см.: Беллюстин, 1858). Даже в элитарных духовных академиях, которые не уступали светским университетам по качеству образования, а может быть, и превосходили их, критическое мышление официально осуждалось. В уставах духовных академий открыто говорилось о том, что евангелия должны приниматься как высшая истина и что любая попытка пересмотреть это положение должна быть категорически

² В надежде показать марксистский гуманизм в наиболее выгодном свете я не стал останавливаться на необоснованном утверждении, что пролетариат является носителем просвещенных и гуманных ценностей. Г. Г. Шпет как-то отметил, что Фердинанд Лассаль совершенно справедливо требовал от Маркса обоснования этого тезиса (см.: Шпет, 2006, с. 83).

diately after Stalin's death many Soviet philosophers more or less "officially" wrote of a Marxist humanism, but placed its institutional advent in an indefinite future, when social conditions would permit the free development of the individual's abilities and desires (Walicki, 2010, pp. 324-325). Nevertheless, cracks eventually emerged in this stratagem, too: Dissensions that sensed the inherent ambiguity, if not vacuity, of the official position started being voiced, however cautiously. Although explicitly adhering to the established line, such late Soviet-era philosophers as Gela D. Bandzeladze, Iakob A. Mil'ner-Irinin and Petr M. Egides, advanced the idea that the human individual as such had a timeless intrinsic value. Another, Oleg G. Drobnickii, recognised that a critique of existing social relations logically presupposed ethical values that transcended those relations (Drobnickii, 1974). Not surprisingly, many of these notions were deemed at the time too explosive and their respective writings remained largely uncirculated and little known. Another distinctive approach, arguably best represented by Vadim M. Mezhuiev, an approach to the human individual in terms of activity, argued for looking at the human being as a creator, through labour, of culture (Mezhuiev, 1977). He, thereby, added from another angle to the development of a Soviet Marxist humanism.²

Similarly, a distinctly humanist variety of Christianity came comparatively late to thousand-year-old Russian Orthodoxy, which relied far more on tradition and revelation and, correspondingly, far less on rational argument than did Western Christianity. For one thing, those most likely to formulate a Christian humanism in a land where illiteracy was the norm, namely, the Orthodox clergy, were themselves remarkably ignorant of Church doctrine, let alone abstract philosophical concepts (see Belliustin, 1985). Even within the elite theological academies, where standards were reportedly on a par with, if not higher than, the secular universities, critical thinking was officially discouraged. The very charters of the theological academies expressly stated that the Gospels must be accepted as the highest truth and that any attempt to qualify that position was to be categorically rejected as mistaken. "Philosophy" was taught in order to demonstrate reason's inherent inability to discover truth unaided by Revelation (Chistovich, 1857,

² In the hope of portraying Marxist humanism in the best possible light, I have omitted its baseless belief in the proletariat as the bearer of enlightened and humane values. Gustav G. Shpet once remarked that Ferdinand Lasalle was on the correct path in asking Marx to substantiate his claim (see Shpet, 2006, p. 83).

отвергнута как ошибочная. «Философию» преподавали для того, чтобы продемонстрировать свойственную разуму неспособность прийти к истине без помощи Откровения (Чистович, 1857, с. 294–295). В этом отношении кантовские антиномии из первой «Критики» в отрыве от остальных идей немецкого философа оказались полезным педагогическим инструментом. Если ценность философских рассуждений и признавалась, то делалось это для апологетических целей. Например, В. И. Несмелов в двухтомной «Науке о человеке» (1898–1903) открыто связывал нравственность с религиозным сознанием, без которого первая лишалась какого-либо содержания (Несмелов, 1905, с. 291). В свою очередь, правительство поощряло соединение нравственности с религиозной верой в целях обеспечения политической стабильности. Предполагалось, что привыкшие признавать власть в одной повседневной сфере будут более склонны признавать ее и в другой, если между этими сферами будет тесная связь. В этом контексте понятен указ Николая I (1834 г.), в котором первейшим долгом инспектора Московского университета называлось поддержание религиозности студентов: основанием тому служило представление о религии как нерушимом фундаменте нравственности.

При высочайше одобряемом подчинении этической мысли религиозной догме неудивительно, что неангажированное изучение нравственности началось столь поздно в российской истории. Труд «Задачи этики» К. Д. Кавелина — первая в России светская работа, полностью посвященная проблемам этики, — был издан только в 1884 г.³ Тем не менее в России середины девятнадцатого столетия существовало течение, оспаривавшее как позицию светских властей и церковных иерархов, так и идеи зарождающихся прозападных течений. Политическое руководство не доверяло славянофилам и преследовало их за проповедь причудливого внегосударственного национализма, нравственным ориентиром которого был дух русской общины. Ядром славянофильского гуманизма была вера в справедливость и взаимное уважение. Хотя славянофилы и принадлежали к числу глубоко верующих православных, фундаментом их идей являлась не церковь в современном им воплощении, о которой они были невысокого мнения, а сочинения Отцов Церкви. Основное отличие позиции славянофилов от кантовского гуманизма, который будет рассмотрен ниже, заключается в нападках первых на разум — по крайней мере, в западном его понимании. В частности, славянофилы видели у Отцов Церкви основание своей доктрины о превосходстве веры над разумом. Вероятно, именно поэтому они не раздумывали над этическими дилеммами противоречивых обязательств, с которы-

³ Первую работу Кавелина опубликовал журнал «Вестник Европы», а отдельной книгой работа вышла в 1885 г. Второе издание появилось в следующем году (Кавелин, 1886).

pp. 294-295). In this respect, the Kantian “Antinomies” in the first *Critique*, in isolation, proved to be a pedagogically useful tool. In short, insofar as philosophical deliberations were valued at all, it was for apologetic purposes. For example, Viktor I. Nesmelov in his *Science of Man* (1898–1903, in 2 volumes) explicitly linked morality to religious consciousness, without which the former is allegedly completely empty (Nesmelov, 1971, p. 291). The Imperial government, in turn, also encouraged this linking of morality to religious belief in the interest of political stability. Presumably, those accustomed to accept authority in one sphere of everyday life would be more willing to accept it in another, particularly if the two spheres were linked. It is against this background that we can view Nicholas I’s instruction in 1834 that the first duty of the inspector of Moscow University was to insure the religiosity of the students. The reasoning cited in the instruction was that religion remained the unshakable foundation of morality.

With the officially sanctioned subservience of ethical thinking to religious dogma, it may not be surprising that independent moral inquiries appeared comparatively late in Russian history. Konstantin D. Kavelin’s *The Tasks of Ethics*, the first Russian secular treatise devoted entirely to ethics, appeared only in 1884.³ One group, however, in mid-nineteenth century Russia posed a challenge to officialdom, both governmental and ecclesiastic, as well as to the incipient Western-oriented intellectual schemes. As such, the Slavophiles were distrusted and harassed by the political authorities for their preaching of a curious extra-governmental nationalism, whose moral guide was a supposed Russian communal spirit. The nucleus of their humanism lay in a commitment to justice and respect for all. Although fervently Orthodox, they found the basis for their principles not in the Church’s present manifestation, for which they held little regard, but in the writings of the Orthodox Church Fathers. What particularly distinguished the Slavophile position from Kantian humanism, which we will examine next, was its assault on reason — at least in the Western understanding of it. In particular, the Slavophiles believed that they found in the Church Fathers their key doctrine, namely, that faith is superior to reason. Arguably as a result, they gave no thought to the ethical dilemmas posed by conflicting duties facing the indi-

³ Kavelin’s work first appeared in serialised form in the journal *Vestnik Evropy* (*Herald of Europe*) in 1884 and then as a separate book in 1885. A second edition appeared in 1886.

ми сталкивается индивид здесь и сейчас, о чем так часто можно прочесть в западной этической литературе. И. В. Киреевский, самый философски мыслящий среди славянофилов, осуждал Аристотеля за превращение наших внутренних нравственных убеждений в объект «рассуждающего разума» и абстрактной мысли, результатом чего стало уничтожение всякого побуждения подняться над личным интересом. Киреевский был убежден, что Аристотель рассматривал добродетель не в смысле вознесения человека к высшему бытию, а в смысле поиска среднего меж двух крайностей (Киреевский, 1911, с. 237–238). Другой лидер славянофильства, А. С. Хомяков, не вдаваясь в подробности презрительно называл историю западной философии историей абстрактной рациональности. В частности, само кантовское деление разума на теоретический и практический приравнивалось им к разрушению целостной природы человеческого духа (см.: Хомяков, 1900, с. 291–292). Согласно славянофилам, нравственность существует объективно, и по этой причине мы можем осознавать ее. Нравственные законы и нормы познаются через Откровение и исторический опыт. Они не являются исключительным продуктом рационального процесса дедуции.

Несомненно крупнейший в русской философии этик-гуманист в свои юные годы был тесно связан со славянофилами. Как бывает со многими ключевыми фигурами какого-либо течения, попытки классификации или описания их позиций оказываются затруднительными. Позиция В. С. Соловьева балансирует на тонкой грани между христианским и кантовским гуманизмом. Уже в ранней работе систематического плана «Критика отвлеченных начал» (1880 г.), написанной под явным влиянием славянофильства, Соловьев выступал за абсолютный нравственный принцип, который, повторяя кантовский, исключал использование другого в качестве средства, а не цели, и утверждал, что каждого следует рассматривать как представителя «царства целей» (Соловьев 2001, с. 73). То, что Кант из всех предложенных им самим формулировок категорического императива наиболее абстрактную предпочитал той, в которой утверждалась абсолютная ценность человечества, отражает лишь личное предпочтение, не имеющее философской значимости. Так или иначе, Соловьев в конечном счете построил свою этическую позицию на предельно метафизической концепции всеединства.

В зрелые годы, не потеряв своей глубокой веры, Соловьев не отказался от убеждения, что чувство нравственности присуще человеческому существу изначально. Человеческий разум лишь сообщает содержание этому общему чувству. Таким образом, нравственность независима не только от религии и метафизики, но также и от гносеологии. Универсальные чувства стыда, сострадания и благоговения как столпов нравствен-

vidual here and now, as is so often found in Western ethical literature. Ivan V. Kireevsky, the most philosophically minded of the Slavophiles, condemned Aristotle for making our inner moral convictions an object of “deliberative reason” and abstract thought. As a result, any motivation to rise above personal interest was destroyed. For Kireevsky, Aristotle viewed virtue not as a matter of elevating the human being to a higher existence, but merely of finding the mean between polar extremes (Kireevsky, 1972, p. 356). Aleksei S. Khomyakov, another leading Slavophile, sweepingly derided the entire history of Western philosophy as nothing but a history of abstract rationality. In particular, Kant’s very bifurcation of reason into the theoretical and the practical exhibited a destruction of the integral nature of the human spirit (Khomyakov, 1965, pp. 224-225). The Slavophiles held that morality exists objectively, and this accounts for why we can be aware of it. Moral laws and rules are simply known through revelation and historical experience. They are not a matter of a purely rational deductive process.

Unquestionably the greatest ethical humanist in Russian philosophy spent his early adult years closely aligned with the Slavophile camp. As with so many other truly significant figures, any attempt at a simple categorisation or portrayal of his overall position is bound to meet with problems, for he straddled the divide between Christian and Kantian humanisms. Already in an early systematic work, the *Critique of Abstract Principles* from 1880, which was written while still demonstrably under the influence of Slavophilism, Vladimir S. Solovyov had voiced support for an absolute moral principle that, echoing Kant, precluded using others as means to an end, or in other words that everyone should be viewed as a member of a “kingdom of ends” (Solovyov, 2001, p. 73). That Kant, even though offering different formulations of the categorical imperative, preferred the more abstract one over that which spoke of the absolute value of humanity was simply a personal choice with no philosophical significance. Nevertheless, ultimately Solovyov grounded his ethical position in a highly metaphysical conception of an all-unity.

Later in life, without in the least abandoning his fervent Christian faith, Solovyov reiterated his conviction that a sense of morality is inherent in the human being. Human reason merely imparts content to this general sense. In this way, morality is independent of religion and metaphysics but also of epistemology. The universal feelings of shame, compassion and reverence – the three foundations of morality – reveal,

ности говорят о том, что, по Соловьеву, идея морально-го добра заключена в каждом из нас. Сама по себе эта идея, без развития ее разумом, имеет лишь косвенный и ограниченный характер. Стыд, который одинокий человек может испытывать даже в отрыве от окружающего мира, говорит о том, что каждый из нас — нечто большее, чем просто физическое существо. Сострадание или жалость к другим — это естественная основа справедливости, милосердия и долга перед ближними. Наконец, благоговение перед тем, что выше нас, придает смысл нашей нравственной борьбе. Оно доказывает, что в нас есть природная вера в высший разум, что требования морали не случайны и не иллюзорны. Для Соловьева наличие природного чувства нравственности, покоящегося на трех столпах — стыде, жалости и благоговении, не подразумевало тесной связи с психологией, которую утверждал Кавелин⁴. Долг и принципы этики предписывают действия, которые должны иметь универсальную и обязательную значимость. Такой критерий не проистекает из одних лишь психологических параметров. Как и в юные годы, Соловьев утверждал, что разум способен развить идею добра, заложенную в этих параметрах, и наделить нравственную идею содержанием (Соловьев, 1899, с. 30). Тем не менее именно отказ от метафизического и религиозного обоснования нравственности и принятие этики, зиждущейся на рациональности, заставили многих сторонников Соловьева отвернуться от его поздней философии морали.

Гуманизм Канта

Если принять во внимание только три «Критики», Кант предстает крупнейшей фигурой гуманизма Просвещения. Вероятно, гносеологическим основанием такого восприятия является кантовский отказ от теоцентрической модели и свойственного ей подчинения знания объектам в пользу гносеологического гуманизма, подчиняющего объекты когнитивной способности человека, то есть так называемый кантовский коперниканский переворот⁵. В отличие от Джорджа Беркли, автора теоцентрической модели, согласно которой все существует в уме Бога, Кант утверждает, что истина находится в уме человека. Истина — это характеристика не созерцаемого объекта, но суждения о нем. Если допустить, что знание состоит из суждений, невозможных без соблюдения условий познания, свойственных, насколько нам известно, лишь человеку, то знание, как

⁴ Согласно Кавелину, «по этому своему содержанию этика имеет ближайшую связь с психологией» (Кавелин, 1886, с. 13).

⁵ Поскольку темой данной работы не является Кант как таковой, я не могу позволить себе обоснование каждого утверждения, сделанного здесь относительно его философии. Например, считается, что «Трансцендентальная аналитика» первой «Критики» посвящена не конкретно человеческой когнитивной способности, а всем механизмам, задействованным в расудочном мышлении. См.: (Walsh, 1947, p. 163–164).

for Solovyov, that the idea of the moral good is within each of us. This bare idea, when undeveloped by reason, exhibits, however, only a contingent and specific character. Shame, which the solitary individual can experience even in isolation from the world, shows that each of us is more than a mere physical being. Compassion, or pity, for others shows the natural basis of justice, mercy and duties to others. Finally, reverence towards that which is higher than oneself gives meaning to the individual's moral strivings; it shows that we have a natural belief in a higher reason, that moral demands are not arbitrary or illusory. That we have a natural sense of morality based on three feelings did not mean, for Solovyov, that morality had an intimate association with psychology, as Kavelin had suggested.⁴ Duties and ethical principles prescribe actions that are intended to have universal and necessary significance. Such criteria cannot be the result of psychological data alone. Much as in his earlier years, Solovyov reaffirmed that reason is able to develop the implications of the idea of the moral good inherent in this data and provide the moral idea with content (Solovyov, 1899, p. 30). Yet it was precisely his movement away from grounding morality in metaphysics and religion and towards a rationally grounded ethics that prevented his erstwhile disciples from appreciating his later moral philosophy.

Kant's Humanism

Taken solely on the basis of his three *Critiques*, Kant indisputably ranks as the greatest representative of Enlightenment humanism. We find the epistemological root of this standpoint already in his celebrated move away from a theocentric model, with its view that knowledge must conform to objects, to an epistemological humanism with its supposition that objects must conform to the human cognitive faculty, Kant's so-called Copernican Revolution.⁵ Unlike George Berkeley, in whose strongly theocentric view everything exists in the mind of God, Kant held that truth lies in the *human* mind. Truth is not a matter of the intuited object, but of the judgements concerning it. Moreover, since knowledge consists of judge-

⁴ For Kavelin, "By its very content, ethics has the closest connection with psychology" (Kavelin, 1886, p. 13).

⁵ Since the focus of this essay is not on Kant as such, I cannot hope to develop or defend here all the claims I make concerning his philosophy. For example, some have maintained that the "Transcendental Analytic" in the first *Critique* is not an examination of the specifically human cognitive faculty, but an examination of what is involved in discursive thinking in general. See: Walsh, 1947, pp. 163-164.

мы понимаем этот термин, ограничено человечеством. Тем не менее гносеологический релятивизм предостерегается, по крайней мере с точки зрения приверженцев Канта, путем трансцендентального синтеза представлений, который делают возможным определенные условия, а именно априорные категории.

Среди суждений, обусловленных гносеологическими условиями нашей когнитивной способности, есть и такое, согласно которому каждое событие имеет предшествующую причину. Его можно назвать обыденной причинностью в явлении. Существует ли причинность иного рода? В первой «Критике» Кант признает лишь то, что причинность в явлении, естественная причинность, не противоречит причинности через свободу, то есть трансцендентальной идее о свободе, понимаемой как способность самопроизвольно начинать состояние (Кант, 1994, с. 327; *KrV*, A533 / B561). Если бы естественная причинность царилла всецело, исключая теоретическую возможность свободы, то устранялась бы всякая практическая свобода, то есть способность определять себя вне зависимости от чувствований (Кант, 1994, с. 341; *KrV*, A558 / B586). Если рассматривать данную проблему в терминах причинности в явлении, интерпретируя явления как вещи сами по себе и, следовательно, не принимая кантовского гносеологического гуманизма, то природа становится определяющей причиной любого события, а свобода, как и нравственность, оказывается невозможной (Кант, 1994, с. 329; *KrV*, A536 / B564; Кант, 1997а, с. 45–48; *GMS*, AA 04, S. 389).

В первой «Критике» Кант отрицает теоретическую доказуемость свободы, так как мы не можем вывести из опыта, что нечто не должно мыслиться в соответствии с эмпирическими законами. Мы не можем даже доказать саму возможность свободы (Кант, 1994, с. 546; *KrV*, A 558 / B 586). Тем не менее в «Основоположении к метафизике нравов» (1785 г.) Кант пишет, что если мы предположим свободную волю, то нравственность будет аналитически проистекать из нее (Кант, 1997а, с. 223–225; *GMS*, AA 04, S. 447). Через несколько лет, во второй «Критике», Кант в сущности возвращается к этой идее, подчеркивая, что осознание фундаментального априорного закона, единственно определяющего волю, в отношении форм ее максим является фактом разума (Кант, 1997б, с. 349–351; *KpV*, AA 05, S. 31). В рамках данного исследования нет необходимости подробно разбирать представленный в «Основоположении к метафизике нравов» довольно спорный вывод понятия свободы из чистого практического разума. Вне зависимости от того, предполагаем ли мы, считаем ли фактом или «выводим» ее, свобода воли означает, что воля создает свои законы и, следовательно, имеет возможность их создавать. Понятие автономности является ключевым для кантовской этики. Оно заключается в том, что воля может создавать свои собственные

ments all of which are subject to epistemic conditions unique, as far as we know, to human beings, knowledge, as we understand that term, is limited to humanity. Nevertheless, epistemic relativism is averted, at least in the eyes of Kant's defenders, by the transcendental synthesis of representations made possible by certain conditions, viz., the *a priori* categories.

Among the judgements necessitated by the epistemic conditions of our cognitive faculty is that every event has an antecedent cause, viz., our everyday phenomenal causality. Is there, however, a causality of another sort? In the first *Critique*, Kant acceded merely that phenomenal causality, a causality according to nature, does not conflict with one from freedom, i.e., a transcendental idea of freedom understood as a faculty or power to begin a state from itself (Kant, 1997, p. 546; *KrV*, A558 / B586). If causality according to nature reigned exclusively without so much as a theoretical possibility of freedom, all practical freedom, i.e., the power to determine oneself independently of one's sensibilities, would be eliminated (Kant, 1997, p. 533; *KrV*, A533 / B561). If we view everything strictly in terms of phenomenal causality, treating appearances as things in themselves, and hence without adopting Kant's epistemological humanism, nature becomes the determining cause of every event, and freedom along with morality is rendered impossible (Kant, 1997, p. 534; *KrV*, A536 / B564; Kant, 1996b, p. 95; *GMS*, AA 04, p. 447).

In his first *Critique*, Kant denies that freedom can be theoretically proven, since we cannot infer from experience that something need not be thought in conformity with empirical laws. We cannot even prove the possibility of freedom (Kant, 1997, p. 546; *KrV*, A 558 / B 586). However, in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Kant writes that if we presuppose a free will, morality analytically follows (Kant, 1996b, p. 95; *GMS*, AA 04, p. 447). Several years later in his second *Critique*, Kant essentially backtracks, writing that a consciousness of a fundamental, *a priori* law that determines the will solely as to the forms of its maxims is a fact of reason (Kant, 1996a, p. 164; *KpV*, AA 05, p. 31). For our purposes here, we need not concern ourselves with the details of the *Groundwork's* highly contentious deduction of the concept of freedom from pure practical reason. Whether we presuppose it, find it as a fact of reason or “deduce” it, freedom of the will means that the will does, and therefore is able to, make its own laws. This, the concept of autonomy, is the basic one in Kant's ethics. That is, the will can make its own

универсальные законы. Ее независимость от мира чувственных восприятий и есть то, что мы подразумеваем, говоря о том, что воля свободна. Так как воля может действовать независимо от внешних воздействий, разум считает себя автором ее оснований, и, приписывая свойство разума нашей собственной воле, мы обязаны распространить этот вывод на всех разумных существ.

Согласно Канту, у каждого из нас есть способность, а именно — разум, что отличает нас от всех остальных, даже от нас самих, когда мы аффицируемы объектами или нашей материальной природой. Будучи разумными существами, мы познаем законы для наших действий, основанных на разуме, а не на опыте. С другой стороны, мои же действия как часть чувственно воспринимаемого мира согласуются с законами желаний и склонностей. Поскольку мы живем в двух «мирах», чувственно воспринимаемом и умопостигаемом, законы первого выступают в качестве императивов. Другими словами, разум требует, чтобы мы были разумными, так как разумно действовать именно таким образом. И поскольку существует только один разум, возможен только один истинно нравственный императив, только один категорический императив. Таким образом, единственным безоговорочным добром является добрая, то есть разумная, воля. Нравственная ценность действия прямо зависит от разумности воли, а не от желаемой цели.

Мы установили, таким образом, что лишь разумность конституирует высшую цель действия. Так как разумность тождественна самой себе, неважно, кто обладает разумом. Она является высшей ценностью, самоцелью. Считать разум меньшим, чем самоцель, неразумно и, следовательно, безнравственно. На этом основании Кант делает вывод, что все человечество, в лице самого человека или другого, должно быть всегда лишь целью и никогда — средством. Здесь мы имеем дело с основным принципом *этического* гуманизма, который мы вывели, не прибегая к религиозным предпосылкам и, что так же важно, не исключая возможность религиозных убеждений. Человек имеет абсолютную подлинную ценность благодаря качеству, которым он владеет. Существа, лишённые разума, имеют лишь относительную ценность. Тем не менее не стоит забывать, что для Канта разум имеет абсолютную ценность именно из-за своей способности осознавать себя как автономного нравственного законодателя вне зависимости от того, пользуется ли индивид разумом в своих действиях.

Как было сказано выше, гуманисты обычно приписывают высокую, если не абсолютную ценность и достоинство человеческим существам, не вводя дальнейшие ограничения. В то же время Кант подчеркивает, что человек обладает абсолютной нравственной ценностью именно *из-за* имеющегося у него качества — разума, создающего основания для действий. Для целей данного исследования мы будем считать

universal laws. For it to be causally independent of the sensible world is what we mean by saying the will is free. Since the will can act independently of external influences, reason regards itself as the author of its principles, and ascribing the property of reason to our own will we must do the same to all rational beings.

We see that for Kant all of us find within ourselves a faculty, viz., reason, that distinguishes us from all else, even ourselves when affected by objects or by our material nature. As rational beings, we can cognise laws for our actions that are rationally and not empirically grounded. On the other hand, my actions, as part of the sensible world, conform to the laws of desires and inclinations. Owing to the two “worlds” we inhabit — the intelligible and the sensible — the laws of the former are seen as imperatives. In other words, reason demands that we be rational, because it is rational to act so, and since there is only one reason there is only one truly moral imperative, only one categorical imperative. Thus, the only unequivocally good thing is a good, i.e., rational, will. The moral worth of an action is directly dependent on the rationality of the will, not on the end desired.

We have established, in effect, that rationality alone constitutes the highest goal or end of an action. Since rationality is identical with itself, it is of no consequence who possesses reason: It is of the highest value, an end in itself. To treat reason as less than an end in itself is irrational and therefore immoral. Based on these considerations, Kant concludes that all of humanity, whether one’s own self or another person, be treated always as an end, never merely as a means. Here, we have the basic principle of *ethical* humanism, which we have deduced without resorting to any religious premise or, just as importantly, without excluding any religious beliefs. Human beings have an absolute intrinsic value owing to a quality they possess; beings lacking reason have only a relative worth. Nevertheless, we should bear in mind that for Kant reason is of absolute worth precisely in its capacity to regard itself as an autonomous moral law-giver regardless of whether or not an individual actually employs reason when acting.

As mentioned at the start, humanists typically ascribe high, if not absolute, value and dignity to human beings without further qualification. Yet Kant clearly takes all human individuals to have an absolute moral value precisely *because* of an essential property they all share, viz., reason as providing grounds for ac-

именно такое определение гуманизма кантианским — человек имеет абсолютную ценность по причине способности разума — вне зависимости от того, было ли такое определение сформулировано под непосредственным влиянием Канта.

Появление кантианского этического гуманизма в России

Какой бы голой и пустынной ни была почва, в которую были брошены зерна кантовского гуманизма в России, произошло это еще при Александре I⁶. В ранние годы его правления официальный консерватизм еще не вошел в полную силу. Например, первым директором элитного Царскосельского лицея был В. Ф. Малиновский (1765–1814), приверженец конституционной монархии и противник крепостного права⁷. Но наиболее заметной и радикальной фигурой был А. П. Куницын (1783–1840), который провел годы, непосредственно предшествующие его назначению в лицей, в университетах Гёттингена и Гейдельберга. В своей работе «Право естественное» Куницын, подобно Канту, утверждал, что естественное право и основания нравственности проистекают исключительно из разума. Куницын не спорил с теми, кто видел источник обоих в божественном Откровении, но подчеркивал, что мы не можем с точностью знать, что именно диктует нам Божья воля. Только разум может обеспечить однозначную универсальность, присущую нравственным обязательствам. Схожим образом мы не можем вывести нравственность и права из возможных обстоятельств человека, например, его позиции в обществе. Хотя наши действия могут основываться на эмоциях и желаниях, такое поведение противоречит человеческому достоинству и низводит нас до уровня животных. Подобно Канту, Куницын, отталкиваясь от базовой человеческой способности разума, приходит к выводу о том, что мы не должны использовать других людей как средства для достижений собственных целей (Куницын, 1966, с. 215). Среди наших индивидуальных естественных прав Куницын называет право на жизнь, на самосовершенствование, на счастье, право думать, что хочется, и, следовательно, озвучивать свои мысли, включая религиозные убеждения. Человек может отказать другому лишь в тех правах, которые не обусловлены самой человеческой природой. Следовательно, рабство безнравственно и проти-

⁶ Было бы серьезным упущением умолчать о широких гуманистических взглядах А. Н. Радищева. Он выступал с жесткой критикой крепостного права и говорил о непреложной ценности человеческой жизни. Радищев получил образование в Лейпциге, тем не менее не существует свидетельств его знакомства с философией Канта.

⁷ См.: (Ferretti, 1998).

tion. For our purposes here, such is the definition of a Kantian ethical humanism — human beings having an absolute value owing to their faculty of reason — whether or not it is elaborated under the demonstrative influence of Kant.

The Emergence of Kantian Ethical Humanism in Russia

However arid and bare the soil, the seeds of a Kantian humanism were first strewn in Russia already during the reign of Alexander I.⁶ The early years of his reign gave scant indication of the conservatism that was to follow. For example, the first director or headmaster of the elite Tsarskoe Selo Lyceum, where Pushkin studied, was Vasilii F. Malinovsky (1765–1814), a proponent of a constitutional monarchy and an opponent of serfdom.⁷ The most noteworthy and radical figure there, though, was Aleksandr P. Kunitsyn (1783–1840), who had spent the years immediately preceding his Lyceum appointment at the universities in Göttingen and Heidelberg. In a treatise entitled *Право естественное*, Kunitsyn, like Kant, maintained that natural law and the principles of morality are to be derived exclusively from reason. Kunitsyn did not dispute with those who prefer to locate the source of these in divine revelation, but we cannot know for certain what God's will dictates. Only reason can provide the unambiguous universality that is essentially inherent in moral obligations. Similarly, we cannot deduce morality and rights from contingent human circumstances, such as one's position in society. Although we can act on the basis of emotions and desires, to do so is to deny human dignity, lowering ourselves to the level of an animal. As with Kant, Kunitsyn proceeds from the essential human faculty of reason to the conclusion that we are not to use others solely as means to our own ends (Kunitsyn, 1966, p. 215). Among our individual natural rights, Kunitsyn listed those to life, self-improvement, happiness, to think what one wishes and its corollary to express one's thoughts including religious beliefs. An individual can rescind to another only those of his rights that are not derived from human nature itself. Therefore, slavery is immoral and

⁶ We would be remiss were we simply to omit any mention of Aleksandr N. Radishchev's broad humanist perspective with its harsh criticism of serfdom and its expression of human life as being of "inviolable worth." Although he had studied in Leipzig, there is no indication that he was exposed to Kant's philosophy.

⁷ See in particular: Ferretti, 1998.

воречит человеческим правам, даже если человек сам готов на него пойти (Куницын, 1966, с. 246). Очевидно, Куницын не основывал свои выводы исключительно на нерациональности использования разума для отрицания самого себя, скорее он исходил из понятия человеческой природы, включающего в себя набор первоначальных естественных прав. При этом неясно, простираются ли эти права логически только из того, что человек обладает разумом.

Увы, в России не многие были готовы воспринять идеи Куницына и, по-видимому, никто не имел желания заполнить имеющиеся в них философские лакуны. Политический риск подобных действий был слишком велик. Безусловно, Пушкин помнил и ценил своего учителя, тем не менее самое значительно влияние мыслитель оказал на декабристов, с которыми его связывали менторские и дружеские отношения⁸. Наследие Куницына было обречено на забвение, так как он был уволен из Санкт-Петербургского университета уже в марте 1821 г., а его книги — конфискованы и изъяты из свободного доступа.

Николаевская эпоха (1825—1855) почти не может похвастаться серьезными философскими дискуссиями. Любое обсуждение этических вопросов вне религиозного контекста и в особенности упоминание гуманистических учений неизбежно ставили под вопрос крепостное право, которое с самых первых дней режим рассматривал как вопрос, связанный со своей политической легитимностью⁹. В те годы преподаватели философии, например А. А. Фишер из Санкт-Петербургского университета, сохраняли свои должности, тщательно соблюдая установленные правила и умалчивая о личных убеждениях. Фишер направил всю свою энергию на борьбу за утверждение философии на педагогической почве¹⁰. В этот период появились многие заметные литераторы и культурные деятели, к наиболее выдающимся из которых принадлежал А. И. Герцен. Хотя Герцен и не был гуманистом кантовского толка, обзор русского этического гуманизма был бы неполон без упоминания его имени. Популярный писатель и видный общественный деятель, Герцен безусловно был подвержен влиянию ключевых

contrary to human rights even if the individual should propose it for himself (Kunitsyn, 1966, p. 246). Clearly, Kunitsyn did not unequivocally base his conclusion on the irrationality of using reason to abnegate itself, but, rather, on a conception of human nature that includes a set of original natural rights. Whether these are logically deducible from our possession of reason alone is unclear.

Regrettably, few in Russia were intellectually prepared to respond positively to Kunitsyn's message and apparently none at all were willing to fill the philosophical lacunae in it. The political risk of doing so in a public forum was too great. Certainly, Pushkin remembered and praised his former teacher, but the most significant influence of Kunitsyn's teaching may have been the influence he had on a number of the Decembrists who were his friends and students.⁸ His immediate legacy was short-lived, though, because Kunitsyn was dismissed from St. Petersburg University already in March 1821, his book confiscated and removed from distribution.

The Nicholaevan years (1825—1855) were particularly lean for serious philosophical discussion and debate. Any discussion of ethical issues in a non-religious context and especially of humanist doctrines logically led to a questioning of serfdom that the regime from an early date saw as tied to its political legitimacy.⁹ Those charged during these years with teaching philosophy, such as Adam Fischer at St. Petersburg University, persevered by rigorously adhering to strict guidelines while remaining silent on their personal beliefs. Fischer spent his energy struggling for the acceptance of philosophy on pedagogical grounds.¹⁰ These years also saw the emergence of numerous literary and cultural figures among whom the most outstanding intellectual figure, arguably was, arguably, Aleksandr I. Herzen. Although certainly not a Kantian humanist, his name virtually begs to be included in any survey of Russian ethical humanism.

⁸ Например, Н.И. Тургенев, С.П. Трубецкой, С.И. Муравьев-Апостол и другие.

⁹ По крайней мере, такие взгляды приписываются С.С. Уварову, заведовавшему в те годы Министерством народного просвещения. Согласно Уварову, «вопрос о крепостном праве тесно связан с вопросом о самодержавии, даже единодержавии. Это две параллельные силы, как развивавшиеся вместе. У того и другого одно историческое начало, законность их одинакова» (Барсуков, 1895, с. 306).

¹⁰ Предполагается, что Фишер сочувствовал кантианству, но весьма разумно не афишировал этот факт. Тем не менее ему удалось написать, что «строгая и глубокая Критика, коею обессмертил себя Кёнигсбергский Философ, умерила преувеличенные требования Метафизиков» (Фишер, 1835, с. 52).

⁸ For example, Nikolai I. Turgenev, Sergey P. Trubetskoy, Sergey I. Muraviev-Apostol, *et al.*

⁹ This at least was the reported view of Sergey S. Uvarov, who directed the ministry of education during this period. According to Uvarov, "the issue of serfdom is closely connected with that of autocracy and even of the monarchy. These are two parallel forces, which have developed together. Both have a single historical beginning; their legitimacy is the same" (See Barsukov, 1895, p. 306).

¹⁰ Fischer was supposedly close to Kantianism but wisely knew how to keep a low profile. Nevertheless, he managed to write that "the rigorous and deep critique of the Königsberg philosopher destroyed the exaggerated demands of metaphysics" (Fischer, 1835, p. 52).

идей современности, например гегельянских. Куда в большей степени, чем Гегель, Герцен отстаивал личную свободу, подчеркивая, что достичь ее необходимо прямо сегодня, а не в неопределенном будущем. Подобно гуманистам-кантианцам, Герцен отвергал материализм из-за его строгих феноменальных объяснений всего на свете и, следовательно, пренебрежения человеческой исключительностью. Он требовал социальной справедливости, но признавал, что она не может — и не должна — быть достигнута за счет унижения человеческого достоинства и отказа от культурных ценностей. Герцен отвергал современные ему грубые модели философии истории. Он утверждал, что в истории нет закономерностей. Следовательно, будучи идиографической дисциплиной, она не может служить основанием для нравственности. Поиск такого основания — дело каждого человека. «Действительно, свободный человек *создает* свою нравственность» (Герцен, 1986, с. 107). В некотором смысле, непоколебимый гуманизм Герцена, так и не получив философского обоснования, оказался несостоятельным в интеллектуальном плане. Нравственные убеждения Герцена были порождением сердца едва ли не в большей степени, чем разума, поэтому они вряд ли могли показаться убедительными кому-то, кто изначально не разделял ценностей мыслителя.

В. Г. Белинский, еще один видный литературный деятель 1840-х гг., до конца жизни оставался во власти гегельянства. Белинский, не знавший немецкого и бывший по большей части самоучкой, не имел ни достаточного финансового обеспечения, ни интеллектуального терпения, чтобы погрузиться в технические детали сочинений Канта. С философией Фихте он был поверхностно знаком благодаря своему другу — будущему анархисту М. А. Бакунину. Но это был Фихте не «Системы учения о нравах», а таких популярных работ, как «О назначении ученого» и «Наставление к блаженной жизни» (Пустарнаков, 2000, с. 127). Фихте Белинского был философом не долга, а действия. Уровень философской искушенности Белинского был еще ниже, чем у Герцена. Тем не менее в определенный момент своей жизни он выступал за права человека и за то, что «судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судьбы всего мира» (Белинский, 1956, с. 22–23). Возможно ли принять окончательную историческую победу разума и пришествие прекрасно будущего, если они влекут за собой триумф иррациональности, случайности и грубой силы? Согласно Белинскому, какой бы элегантной ни была философская система, в ней должно найтись место для невинных жертв человеческих причуд и ненависти, иначе такая система не будет иметь значимой ценности (Белинский, 1956, с. 22–23). Как и Герцен, Белинский пришел к этому выводу интуитивным, а не интеллектуальным путем.

A popular writer and social critic, Herzen, nevertheless, could not escape the dominant philosophical influence of the day, namely Hegel. Yet far more than Hegel, Herzen struggled for individual freedom, not in some indefinite future, but today. Like the Kantian humanists, Herzen dismissed materialism for its strictly phenomenal explanations of everything and thereby its disregard of human exceptionalism. He demanded social justice but recognised it could not and should not be achieved at the price of personal human dignity and the abandonment of civilised values. He rejected the crude philosophies of history of his era; history unfolded in no set-pattern. He drew from this that history, as an idiographic discipline, cannot provide the basis of morality. Each individual must administer that to himself. “The truly free man *creates* his own morality” (Herzen, 1979, p. 141). In this way, Herzen’s steadfast humanism remained in the end philosophically groundless and intellectually impotent. His moral convictions stemmed as much, if not more so, from his heart as from his mind and as such could hardly prove convincing to anyone who did not already share his values.

Vissarion G. Belinsky, another literary figure from the 1840’s, remained to the end of his life under the thrall of the Hegelian intellectual hegemony. Belinsky, who knew no German and was for the most part self-educated, had neither the financial security nor the intellectual patience to absorb Kant’s technical writings. Although cursorily exposed to Fichte’s philosophy via his friend, the future anarchist Mikhail A. Bakunin, it was not the Fichte of *Das System der Sittenlehre*, but of such popular works as *Über das Wesen des Gelehrten* and *Die Anweisung zum seligen Leben* (Pustarnakov, 2000, p. 127). His Fichte was not the philosopher of duty, but the philosopher of action. Belinsky’s theoretical sophistication was at a level even lower than that of Herzen. Nonetheless, he gave voice, at least at one stage in his life, to individual rights, to the belief that “the fate of the subject, of the individual, of the person is more important than the fate of the whole world...” (Belinsky, 1956, pp. 22-23). Can we really accept the ultimate victory of reason in history and the eventual advent of a beautiful future if it means accepting the triumph of irrationality, fortuity and naked force now? For Belinsky, even the most elegant philosophical system would need to account for the innocent victims of human caprice and hatred. For otherwise such a system is of no substantial value (Belinsky, 1956, p. 22-23). Belinsky, like Herzen, felt this intuitively, not intellectually.

Б.Н. Чичерин как гуманист

Еще одной фигурой, которую нельзя не упомянуть в контексте данного исследования, является один из наиболее влиятельных интеллектуалов России XIX века Б.Н. Чичерин. На протяжении долгих лет своей деятельности он наблюдал, как философские моды сменяют друг друга. Пожалуй, самым замечательным явлением среди них были его поистине энциклопедические интересы и научные публикации. Тем не менее Чичерин оставался в интеллектуальной и политической изоляции, у него почти не было последователей. Не многих впечатляли его псевдогегельянские взгляды и политическая умеренность. В своих философских работах он выступал против того, что называл двумя крайностями: против антиметафизического позитивизма, который якобы возводит нравственность на основании эмпирически доказуемых фактов человеческой природы, и иррационализма, который, приуменьшая роль разума, исключает рассуждения о нравственности и соответствующую аргументацию, что приводит к мистицизму, присущему, в частности, ранней философии нравственности Соловьева (Чичерин, 1880, с. 53–54).

Удивительным в свете псевдо- или неогегельянства кажется уважение, которое Чичерин испытывал к Канту в части этической теории, не отворачиваясь при этом и от Гегеля. Человеческое достоинство, равно как и человеческие права, проистекает из осознания нашей разумности, то есть из того факта, что мы можем сформулировать универсальные принципы наших действий, подчиняя наши конкретные стремления требованиям, связанным с этим осознанием. Разум как специфическое выражение человеческой природы служит нам в жизни руководящим принципом. Для Чичерина кантовский категорический императив является непосредственным выражением разума, примененного к действию человека. Мы осознаем этот императив, или моральный закон, как требование, а не как факт. Он говорит нам не о том, что есть, а о том, что должно быть. Как только мы осознаём это, мы понимаем, что императив касается универсальных обязательств. Чичерин также принимал безусловно, что каждое разумное существо обладает неприкосновенным достоинством. Из этого он делал вывод, что мы никогда не должны воспринимать других разумных существ, то есть других людей, только как средство для достижения цели. Обратное было бы посягательством на человеческое достоинство (см.: Чичерин, 1999, с. 130). Таким образом, человечество противопоставляется иным созданиям этого мира на основании наличия абсолютного нравственного закона. И этот общий нравственный принцип соединяет всех людей.

Будучи христианином и гуманистом, Чичерин тем не менее не был христианским гуманистом. Он допускал, что источником нравственного закона является

Boris N. Chicherin as Humanist – But What Kind?

Another figure, who can hardly be ignored in this connection, was also one of the most remarkable figures in nineteenth century Russian intellectual history. With a career spanning decades, he saw philosophical trends come and go. Arguably, most remarkable of all were his sheer encyclopaedic interests and scholarly contributions. Nevertheless, he remained intellectually and politically isolated with virtually no disciples. Few sympathised with his quasi-Hegelian outlook and political moderation. In his philosophical writings, he fought against what he regarded as the dual extremes of anti-metaphysical positivism, which supposedly grounded morality on empirically ascertainable facts of human nature, and an irrationalism, which in belittling the role of reason excludes moral deliberation and argument leading to mysticism, namely Solovyov's early moral philosophy (Chicherin, 1880, pp. 53-54).

What is surprising given his quasi- or Neo-Hegelianism is Chicherin's deference to Kant in ethical theory without disparaging Hegel in the least. Human dignity – and human rights – arises from an awareness of our rationality, i.e., from the fact that we can formulate universal principles for action, subordinating our particular aspirations to the necessary demands posed by that awareness. Reason as the peculiar expression of human nature serves as our guiding principle in life. For Chicherin, Kant's categorical imperative is a direct expression of reason as applied to human action. This imperative, or moral law, is something we become aware of as a demand, not as a fact. It tells us not what is the case, but what should be the case. As soon as we become aware of it, we are aware that it concerns universal obligations. Chicherin also accepted without qualification that every rational being has inviolable dignity. He concluded from this that we must never consider other rational beings, i.e., other humans, merely as means to an end. To do so is to reject our fundamental dignity (see Chicherin, 1999, p. 130). Thus, humanity is singled out from other worldly creatures by its possession of the absolute moral law, and it is this shared moral principle that connects all human beings.

Although both a Christian and a humanist, Chicherin was not a Christian humanist. He accepted that the source of the moral law is the eternal Deity. That God exists, however, is not the premise of his argument, but its conclusion. One could deny God's

вечное Божество. Существование Бога — не посылка, но вывод данного аргумента. Можно отрицать существование Бога, но при этом признавать нравственный закон абсолютным требованием разума (Чичерин, 1999, р. 133). Необходимость следовать нравственным предписаниям разума сама по себе рациональна и не сводима к воле Бога. Поскольку Бог — это абсолютный Разум, соблюдение нравственного закона означает исполнение Его желаний.

Но, как полагает Чичерин, существует еще одно условие нравственности, противопоставляющее человечество другим созданиям: это свободная воля. Мы можем действовать разумно, но в нашей власти отвергнуть нравственный закон и тем самым совершить зло. Нравственность невозможна без выбора, даже если единственное возможное действие будет рациональным. Рассматривая эту проблему сквозь призму кантовских «Антиномий», Чичерин схожим образом приходит к выводу, что все природные явления имеют причину. То, что мы истинно свободны, не может быть установлено лишь эмпирическим путем. Однако само существование нравственного закона в нас необходимо подразумевает, что мы обладаем свободной волей (Чичерин, 1999, р. 137). Отвергая кантовскую дихотомию «явление / вещь в себе», Чичерин считал наше осознание того, что мы наделены свободной волей, неопровержимым фактом, тем самым подчеркивая, что она является реально существующей характеристикой человека. Наша свободная воля — неотъемлемая часть метафизической сущности человека, отличающая нас от остальных представителей царства животных. Отсутствие как свободной воли, так и разума у животных заставляет Чичерина отказать животным в правах. То, что люди обладают одинаковой метафизической сущностью, несмотря на разницу в жизненных обстоятельствах, делает нас равными. Эта истина не является ни эмпирическим выводом, ни, тем более, эмпирическим наблюдением. Если мы отвергнем любое вмешательство метафизики и будем полагаться лишь на наше восприятие в формировании содержания нашего знания, мы не сможем заключить, как это делают популисты, что все люди равны.

Присущая нам всем способность разума и свободная воля обеспечивают равенство людей перед законом. Следовательно, гражданские законы должны быть едины для всех. На этом основании Чичерин приходит к выводу, что мы все имеем право на передвижение, проживание и работу там, где нам заблагорассудится¹¹. У нас также есть право на свободное

¹¹ Чичерин писал: «Основное правило здесь то, что все, что не запрещено, то дозволено в силу естественно принадлежащей человеку свободы. Отсюда вытекает, во-первых, право перемещаться куда угодно и селиться где угодно, не спрашивая ничего разрешения» (Чичерин, 1997, с. 79). Мы можем только догадываться, что Чичерин подразумевал под правом на передвижение и пребывание где угодно. Скорее всего, он имел в виду право на передвижение внутри страны и не требовал отмены национальных границ.

existence and still recognize that the moral law is an absolute demand of reason (Chicherin, 1999, p. 133). That we should follow moral prescriptions dictated by reason is itself rational and not merely a matter of God's will. Since God is absolute Reason, adhering to the moral law thereby entails fulfilling His wishes.

Yet there is another condition of morality, as Chicherin argues, that also sets humanity apart from other creatures: free will. We can act rationally, but it is also within our power to reject the moral law and thereby commit evil. There would be no morality if we had no choice but to act as we do even if that act were itself rational. Viewing the issue through the prism of Kant's "Antinomies," Chicherin likewise concluded that all natural events are caused. That we are truly free cannot be discerned by way of mere empirical investigation. Nevertheless, the very existence of the moral law within us necessarily leads us to conclude that we possess a free will (Chicherin, 1999, p. 137). Rejecting the Kantian dichotomy between appearance and the thing in itself, Chicherin upheld our immediate awareness of possessing a free will as an incontrovertible fact, thus showing it to be a real human attribute. Our free will is part and parcel of the human metaphysical essence and as such distinguishes us from the rest of the animal kingdom. Its absence in animals coupled with their lack of reason leads Chicherin to deny that animals have rights. That all human beings have the same metaphysical essence, despite differences in our circumstances, is what makes us equal. This truth is not an empirical deduction and certainly not an empirical observation. If we were to reject any intrusion of metaphysics, relying entirely on our senses to provide the content of knowledge, we could not conclude, as do the populists, that all human beings are equal.

Our common possession of a rational faculty and a free will makes all human beings equal before the law. That is, civil laws must be applied equally to all. Chicherin concludes from this that we all have a right to move, live and work wherever we wish.¹¹ We also have a right to freely express our thoughts and feel-

¹¹ Chicherin writes, "The fundamental principle here is that everything that is not forbidden is permitted by virtue of the freedom naturally belonging to a person. The right to move where one pleases and settle where one wants, without asking anyone's permission, follows from this" (Chicherin, 1997, p. 79). We can only conjecture what Chicherin meant in saying this that a person has a right to move and reside wherever one wishes. Most likely, he meant merely a right to move domestically rather than proposing the abolition of national borders.

выражение наших мыслей и чувств в той степени, в которой они не попирают аналогичную свободу других людей. Отсюда проистекает и право выбирать религию согласно нашим религиозным нуждам. Однако у нас нет права продать себя в крепостное состояние, так как это было бы отрицанием нашего человеческого существа. Схожим образом, самоубийство является безнравственным деянием. Странно, но Чичерин обосновывает это утверждение тем, что жизнь — это дар Божий, а не тем, что суицид — это отрицание нашей свободы и разума (Чичерин, 1997, с. 79).

Оговорки, которыми он снабдил свою доктрину, не добавляли популярности Чичерину ни среди «левых», ни среди реформаторов (последнее в еще большей степени сказалось на судьбе его наследия). Будучи защитником метафизического равенства людей, он утверждал, что это равенство не распространяется на сферу политического. Разные люди разных призваний и разного положения имеют разные политические права и обязательства. Некоторые общественные классы имеют нравственно обоснованные политические привилегии, что объясняется их политическими способностями. И неким маловразумительным образом эти привилегии наследуются.

Отрицание рационального гуманизма

Нет сомнения в том, что российские условия не были благоприятны для кантовского гуманизма. Политические события 1917 г. и последующих лет просто смыли всякие следы гуманистического учения на десятилетия. Тем не менее в годы, непосредственно предшествовавшие этим событиям, гуманистическое движение получало выражение в метафизическом и порой далеко не светском ключе. Реакция на редукционизм в любых проявлениях — не только в этических, но и в общефилософских вопросах — не была исключительно российским явлением. Здесь можно вспомнить англичанина Дж. Э. Мура, француза А. Бергсона и немца Э. Гуссерля. И только в России отказ от «измов» имел столь ярко выраженное религиозное основание, щедро сдобренное мистицизмом. Подробный анализ возникновения в русской философии религиозных мотивов, фактически поставивших знак равенства между философией Серебряного века и религиозной философией, выходит далеко за рамки данного исследования. Однако стоит сделать несколько замечаний.

Будучи главным адептом кантианства в дореволюционной России, профессор философии Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский имел все возможности взрастить новое поколение на кантовских этике и гуманистическом учении. Но уже в 1890-е гг. он стал приверженцем кантовской идеи «ограничить знание, чтобы освободить место вере» (Кант, 1994,

ings insofar as they do not hinder the same freedom of others. Consistent with this is a right to choose our religion in accordance with our religious needs. However, we do not have a right to give ourselves into bondage, for that would be a negation of our human essence. Likewise, suicide is itself an immoral act, although Chicherin oddly gives as the reason that life is a gift from God, rather than that suicide is a negation of our freedom and reason (Chicherin, 1997, p. 79).

What certainly did not endear Chicherin either to those on the far left politically but also — and more importantly for his legacy — to the reformers were the qualifications he added to his doctrine. Although defending our metaphysical equality, he held that equality does not extend throughout the political sphere. Different people, having different vocations and positions in society, have different political rights and obligations. The various social classes also have morally legitimate political advantages over other classes corresponding to their political abilities, and these advantages are in some ill-defined manner hereditary.

The Abnegation of Rational Humanism

There is no mistaking that Kantian humanism fared poorly in Russia. The political events of 1917 and the immediate subsequent years simply washed away all remnants of humanist doctrine for decades. However, already during the immediately preceding years the humanist impulse, such as it was, was widely recast within a metaphysical, indeed often non-secular, framework. Although a general reaction to reductionism in all forms, not merely in ethics but in philosophy in general, was not unique to Russia — e. g., George E. Moore in England, Henri Bergson in France, and Edmund Husserl in Germany — only in Russia was this rejection of “isms” so explicitly coupled with a religious underpinning tinged with mysticism. A detailed examination of the emergence of a religious motif within Russian philosophy, whereby Silver Age philosophy became virtually synonymous with religious philosophy, is well beyond the scope of the present study. Nevertheless, a few observations about this are in order.

As the chief exponent of Kantianism in Russia before the Bolshevik Revolution and professor of philosophy at St. Petersburg University, Aleksandr I. Vvedensky was well positioned to nurture a generation in Kant’s ethics and the humanistic outlook. Yet already as early as the 1890s he came to a sweeping accommodation with Kant’s project “to deny knowledge in order to

с. 24; *KrV*, В XXX). В действительности Введенский освободил вере так много места — и так мало оставил разуму, — что почти никакого пространства не осталось и для знания. Он не только отвергал знание вещей самих по себе, но и утверждал, что мы не можем знать, существуют ли они вообще (Введенский, 1924а, с. 175)¹². Что касается области нравственного, Введенский отрицал, что мы должны признавать какие-либо нравственные обязательства. Отказ от нравственного долга не противоречит ни логике, ни фактам. Обязательная природа нравственности создает тот тип веры, который может быть логически либо принят, либо отвергнут (Введенский, 1924а, с. 193). Конечно, Введенский выдвигает «основания» для принятия нравственного долга, связанные с призванием мира и человечества, что в некотором роде перекликается с идеями Фихте. Тем не менее, если отринуть такое призвание, наши нравственные побуждения становятся инстинктом, сопоставимым с любым другим инстинктом¹³. На этом основании принятие или отрицание человеческой жизни в качестве абсолютной ценности становится вопросом веры, а не разума.

К началу двадцатого века московское философское сообщество было более благосклонно, чем петербургское, к введению метафизики и религии в философию. Два мыслителя, занимавших высокие посты в Московском университете, заслуживают нашего особого внимания. Еще в своем программном сочинении 1896 г. «Основания идеализма» С.Н. Трубецкой, следуя за своим другом Соловьевым, развил и расширил роль веры в приобретении знания. В отношении проблемы intersubjectivity, то есть существования других, которую в то время сформулировал Введенский, Трубецкой утверждал, что она была решена Кантом посредством признания первенства практического разума и его нравственного закона. Тем не менее Трубецкой предлагал обратить этот процесс, подчеркивая, что вера свидетельствует о существовании других и служит основанием нравственного сознания. Действительно, человек имеет «нравственное чувство» к другим, но это чувство предполагает некое «имманентное воспри-

make room for faith” (Kant, 1997, p. 117; *KrV*, В XXX). In fact, Vvedensky provided faith with so much room — and reason so little — that hardly any room remained for knowledge properly speaking. Not only did he deny knowledge of things in themselves, but he held that we cannot even know that there are things in themselves (Vvedensky, 1924a, p. 175).¹² In the moral realm, Vvedensky denied that we must recognise any moral obligation. It is neither contrary to logic nor to any fact to reject a moral duty. The obligatory nature of morality forms a type of faith that can logically be accepted or rejected (Vvedensky, 1924a, p. 193). Of course, Vvedensky does provide “reasons” for accepting moral duties, reasons having to do with the vocation of the world and of humanity, presumably *à la* Fichte. However, if this vocation is rejected, our moral impulse becomes an instinct comparable to any other.¹³ On such a basis, then, the acceptance or rejection of human life as an absolute value becomes a matter of faith, not reason.

By the early twentieth century, the philosophical community in Moscow was even more sympathetic to an injection of metaphysics and religion into philosophy than in St. Petersburg. Two figures, in particular, stand out by virtue of their position at the University. Already in his programmatic essay from 1896 “Foundations of Idealism”, Sergey N. Trubetskoy, taking a cue from his friend Solovyov, developed and expounded on the role of faith in the acquisition of knowledge. Concerning the problem of intersubjectivity, i.e., that others exist, raised by Vvedensky at this time, Trubetskoy claimed that Kant had answered it through his recognition of the primacy of practical reason and its moral law. Trubetskoy, though, proposed reversing the process, saying that faith testifies to the existence of others and serves as the basis of my moral consciousness. True, I have a “moral feeling” towards others, but this feeling presupposes an “immanent perception” of the other, a perception that can be called faith

¹² Впервые очерк был опубликован в 1894 г. Конечно, позиция Введенского весьма далека от идей Канта, последовательно утверждавшего существование вещей самих по себе. Тем не менее Введенского нельзя причислить к сонму критиков Канта, которые, начиная с Ф.Г. Якоби, отвергали различие между явлениями и вещами самими по себе и настаивали на нашем знании последних. Введенский не осознавал, какую важную роль в кантовском отрицании субъективного идеализма, представленного в «Опровержении идеализма», играет время.

¹³ Введенский повторил свои основные доводы в работе 1900 г., где он писал, например: «...можно только либо допускать, либо отрицать безусловную обязательность нравственного долга» (Введенский, 1924б, с. 103).

¹² This essay originally appeared in 1894. Of course, Vvedensky’s position is quite removed from Kant’s, who resolutely maintained that there *are* things in themselves. However, Vvedensky’s is also not the same as that of a whole host of Kant’s critics beginning with Friedrich Jacobi, who rejected the distinction between appearances and things in themselves, and who thought that we do have knowledge of the latter. What Vvedensky does not realise is the crucial role played by time in Kant’s “Refutation of Idealism” in rejecting subjective idealism.

¹³ Vvedensky reiterated this basic position in his 1900 essay, where he writes in particular: “It is obvious that we can simply either recognise or reject the absolute obligation of moral duty” (Vvedensky, 1924b, p. 103).

ятие» другого, которое можно назвать верой (Трубetsкой, 1994, с. 661). Далее он разъясняет свое понимание термина в том ключе, в каком мы говорим о религиозной вере, так как оба явления имеют отношение к истинно существующему (Трубetsкой, 1994, с. 668).

Другой чрезвычайно влиятельной фигурой в Московском университете был Л. М. Лопатин. Начав продвижение по службе в 1883 г. с позиции приват-доцента, он выступал в защиту того, что метафизика не только возможна, но и необходима для объяснения нашего объективного знания сущности вещей. Признавая, подобно Канту, что свобода воли не может быть теоретически доказана или опровергнута, Лопатин отмечал, что мы можем только верить в нее. Схожим образом наше нравственное сознание приводит нас к вере в бессмертие души. Для Лопатина разум, представляющий идеальные требования, и наше чувственное восприятие, представляющее то, что существует в реальности, находятся в постоянном столкновении друг с другом. Только вера может примирить их. Только вера в персонифицированного Бога может разрешить противоречие между реальностью и идеалом, расхождение между которыми есть лишь временное обстоятельство этого мира. Сам по себе разум не может служить объяснением нравственным обязательствам. Уважение к нравственному закону кажется исключительно инстинктивным. Нравственное учение Лопатина, как и его философия в целом, сводится к отходу от рациональности.

Действительно, многие российские философы начала двадцатого века признавали жизненную необходимость этики, некоторые — на ум сразу же приходят П. И. Новгородцев и С. Н. Булгаков — утверждали, что человек обладает абсолютной и непреложной ценностью (Новгородцев, 2009, с. 23; Булгаков, 1903, с. 109). Однако по прошествии времени философское обоснование их широко понимаемого гуманизма имело все меньше общего с подходом Канта, несмотря на провозглашение родства с последним. В конце концов некоторые мыслители, например Л. И. Шестов, оставляют любые попытки, если таковые и были, изображать философию, зиждущуюся на рациональных основаниях. Важной вехой на пути к неприкрытому иррационализму можно считать статью Н. А. Бердяева, опубликованную в сборнике «Проблемы идеализма». В ней Бердяев подчеркивал, что, воспринимая человека как самоцель, он тем не менее подразумевает идеал, духовное существо, а не обладающее эмоциями человеческое существо из плоти и крови. Такое существо зачастую оказывается неспособным воплотить идеал человеческой сущности (идеал духовного состояния), имеющий абсолютную ценность (Бердяев, 2009, с. 109). Он ясно дает понять, что цель этики — не счастье человека и не счастье человечества. Для Канта человек,

(Trubetskoy, 1994, p. 661). He makes clear further on that he understands this term in much the same way as we speak of religious faith, since both are concerned with what truly is (Trubetskoy, 1994, p. 668).

Another highly influential figure at Moscow University was Lev M. Lopatin, who, starting in 1883 as a *privat-docent* championed the notion that metaphysics was not only possible, but even necessary in order to account for our objective knowledge of the essences of things. Recognising with Kant that freedom of the will cannot be theoretically proven or refuted, Lopatin claimed that we can only believe in it. Likewise, our moral conscience leads us to a belief in the immortality of the soul. For Lopatin, reason, presenting ideal demands, and our senses, presenting what is in reality, are constantly pitted against each other. Only faith, or belief, can provide us with a reconciliation of the two. Only belief in a personal God can resolve the constant tension between reality and the ideal, the divergence of the two being merely a temporal condition in this world. Reason alone simply cannot account for moral obligations; respect for the moral law appears to be merely instinctual. Lopatin's morality, like much of his philosophy, amounts to a resignation from rationality.

True, many of the early twentieth century Russian philosophers accepted the vital importance of ethics and many — Pavel I. Novgorodtsev and Sergey N. Bulgakov come immediately to mind — stated that the human individual had an absolute and inviolable value (Novgorodtsev, 2003, p. 83; Bulgakov, 1903, p. 300). Nonetheless, as the years passed the philosophical justification for their broad humanism came to have less and less in common with Kant's own approach, despite a professed debt to it. Ultimately, some, such as Lev I. Shestov, would give up any pretence, if he ever had any, to a rationally-grounded philosophy. An instructive way station or landmark on the road to this overt irrationalism can be seen in Nikolai I. Berdiaev's contribution to the anthology *Problems of Idealism*. There, Berdiaev affirmed that, even though he takes the human being to be an end in itself, what he has in mind is the ideal, spiritual being and not the flesh and blood human individual who has emotions. Such a being too often fails to embody the ideal human essence, or ideal spiritual state, that has absolute value (Berdiaev, 2003, pp. 170-171). He makes clear that the aim of ethics is neither the happiness of the human individual nor even that of the species as a whole. For Kant, the human being has absolute value, because he/she is a rational being and should be treat-

будучи разумным существом, является абсолютной ценностью. К человеку следует относиться именно таким образом, даже если он повел себя неразумно. Бердяев же, напротив связывает абсолютную ценность человека с его вечным духом (там же).

Заключение

В нашем исследовании мы исходили из того, что термин «гуманизм» не имеет точного определения. В то же время тема человеческого достоинства и ценности человека и его личности проходит красной нитью через большую часть европейской интеллектуальной истории как минимум со времен Ренессанса. И российская интеллектуальная история не является исключением. В предисловии к антологии «История русской философии» Г. М. Хамбург и Р. А. Пул отмечают, что «самым глубоким и обширным течением русской философии была русская гуманистическая традиция» (Hamburg, Poole, 2010, p. 5). Конечно, многое зависит от того, какие определения даются терминам. В нашем исследовании, посвященном Новой истории России, мы лишь обсуждали три типа гуманизма, которые возникли в рассматриваемый период. И у всех трех весьма достойная родословная. Эта классификация не является всеобъемлющей. Например, Шпета очень трудно отнести к одному из этих разделов. Более того, включение или исключение того или иного мыслителя из того или другого раздела очень спорно. Это в особенности верно в случае христианских гуманистов. Тем не менее, наблюдая за развитием трех типов гуманизма, мы можем только восхититься тем, как в каждом из рассматриваемых случаев человеческое достоинство и ценность человеческой жизни оставались в центре внимания, несмотря на настойчивые попытки сбросить их со счетов. Это обстоятельство само по себе говорит о том, насколько сильна идея гуманизма. Как бы то ни было, немногие мыслители, помимо Соловьева и Чичерина, проявляли интерес к описанию институтов, необходимых для воплощения в жизнь и защиты заявленных ценностей.

Можно утверждать, что все три рассмотренных нами типа гуманизма объединяет вера в человека. В случае христианских гуманистов эта вера выражена ярче, чем в двух других. Будучи отпрысками славянофильства, они изначально разорвали связь между разумом и их собственной верой во все человеческое. Со временем их последователи также начали предпринимать попытки рационального обоснования веры и обратились к мыслителю, возведшему на пьедестал ценность разума, воплощенного в человеческой личности. К сожалению, не все русские христианские философы прислушались к своим коллегам, и их религиозная вера стала всепоглощающей. Они отказа-

ed as such even when the individual has acted quite irrationally; for Berdiaev, in contrast, the absolute value of the individual is a matter of his/her being an eternal spirit (Berdiaev, 2003, p. 171).

Conclusion

We started with a concession that the term “humanism” has not received a precise definition. Nonetheless, we find the distinct theme of human dignity and the value of the human individual or person running through much of European intellectual history at least since the Renaissance. Russian intellectual history is no exception to this. In the “Introduction” to their anthology *A History of Russian Philosophy*, Gary M. Hamburg and Randall A. Poole remark that “the deepest and broadest current in Russian philosophy was the Russian humanist tradition” (Hamburg and Poole, 2010, p. 5). Of course, much depends on how one defines one’s terms. Here, with our focus on recent Russian history, we simply discussed three types of humanism that emerged in this time period and all with a distinguished pedigree. The three may not be exhaustive, Shpet being one such who does not easily fit in any of these categories. Moreover, those included – or excluded – in one of them is highly debatable. This is particularly true when dealing with the Christian humanists. Nevertheless, as observers of the development of the three types, we cannot help but marvel how in each case a fundamental concern with human dignity and the value of human life in general rose to prominence even when forceful attempts were made to dismiss them, itself a testimony to the strength of the idea of humanism. Apart from Solovyov and Chicherin, few, however, were interested in sketching the institutions needed for realising and safeguarding the values they espoused.

We can say that the three humanisms we have looked at expressed a faith in the human being. In the case of the Christian humanists this faith was far more explicit than in the other two. Springing as they did from the remnants of Slavophilism, they initially sundered the connection between reason and their belief in all that is human. However, in time their progeny too sought to justify this faith rationally and turned for inspiration to the one figure who extolled the value of rationality as embodied in the human person. Unfortunately, many, but not all, of Russia’s Christian humanist philosophers paid little heed and their religious

лись использовать рациональную аргументацию для обоснования своей позиции и тем самым сыграли на руку своим оппонентам.

Гуманисты марксистского толка появились несколько позже. Учитывая внешние обстоятельства, хронология не могла быть иной. Их голоса были слабы: этот тип гуманизма возник в ту пору, когда сам марксизм уже истощил свои силы. Гуманистов-марксистов мало вдохновляли утопические надежды из ранних сочинений Маркса. Тем примечательнее, что гуманисты этого типа стали искать основания для своего учения в этике Кёнигсбергского философа, которого в этом отношении было сложно в чем-то упрекнуть, несмотря на всю абстрактность его подхода. При этом марксисты слишком долго и слишком явно выступали против идей Канта, чтобы отнестись к ним объективно.

Тем не менее кантианский гуманизм в отличие от его христианской и марксистской разновидностей мало занимался эмпирически определяемыми аспектами человеческой природы, если предположить, что таковая имеется. Если Соловьев основывал свою позднюю этическую систему на трех основных нравственных чувствах, Кант исходил из автономности человека. По Канту, границы нравственных норм устанавливаются не природой и не Божеством, но только разумом. В отличие от марксистского гуманизма кантовский гуманизм утверждает, что человек — это нечто большее, чем совокупность природных сил. В отличие от гуманизма христианского, он настаивает на том, что венцом нравственной деятельности является не единение с Богом в загробной жизни, а само исполнение нравственных обязательств. Только восприняв кантовский гуманизм, человеческий род сможет достичь всеобщего мира и счастья. По крайней мере, только такой гуманизм поможет человечеству сделать это, будучи единым целым. Снова и снова русские философы отклонялись от этого курса, иногда весьма значительно. Но каждый раз в стремлении к вечным ценностям они слышали призыв «назад к Канту» и каждый раз давали на него ответ.

Пер. с англ. А. В. Брюшкиной

Список литературы

- Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб. : М. М. Стасюлевич, 1895. Т. 9.
 Белинский В. Г. Письмо В. П. Боткину // Полн. собр. соч. М. : Изд-во Академии наук СССР, 1956. Т. 12. С. 22–23.
 [Беллюстин И. С.] Описание сельского духовенства. Berlin ; Paris ; London : A. Asher & Co., A. Franck, Trübner & Co., 1858. (Русский заграничный сборник, IV).
 Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Манифесты русского идеализма / под ред. В. В. Сапова. М. : Астрель, 2009. С. 97–134.

faith became overwhelming. They failed to engage in rational argument in support of their position, and in so doing they played into the hands of their opponents.

The Marxist humanists arrived on the scene late; it could not have been otherwise given external circumstances. Their voice proved largely ineffective. They emerged when the parent ideology was already a spent force. For this group the utopian hopes for humanity found in the writings of the young Marx offered little inspiration. It remains interesting, though, that these humanists too fundamentally turned for a foundation and guidance in ethics to the sage of Königsberg, who was above reproach in these matters, however abstract his approach may have been. The Marxists had condemned the Kantian scheme for too long and too pointedly for it to receive an impartial hearing.

Kantian humanism, however, unlike the Christian and Marxist varieties, made little appeal to the empirically determinable aspects of human nature, supposing that there is one. Unlike Solovyov, who in his later ethical system proceeded from three basic moral feelings, Kant proceeded from human autonomy. The bounds of our moral norms are established by neither nature nor the Deity, but by reason alone. Unlike the Marxist, Kantian humanism holds that the human being is more than an aggregate of natural forces; unlike the Christian, it holds not that the end of moral activity is some unity with God in an afterlife, but the fulfillment of moral obligation itself. Only in the acceptance of Kantian humanism can the human race, at least as a whole, find a universal state of peace and happiness. Time and again Russian philosophers have strayed, sometimes even venturing far afield. But each time in their pursuit of eternal values, we find them hearing and responding to the call: Back to Kant!

References

- Barsukov, N. P., 1895. *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina* [Life and Works of M. P. Pogodin], Volume 9. St. Petersburg: M. M. Stasiulevich. (In Russ.)
 Belinsky, V. G., 1956. Letter to V. P. Botkin. In: *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Collected Works], Volume 12. Moscow: Izd. Akademii nauk SSSR, pp. 22-29. (In Russ.)
 Belliustin, I. S., 1985. *Description of the Clergy in Rural Russia*. Translated by G. L. Freeze. Ithaca, NY: Cornell University Press.
 Berdiaev, N. A., 2003. The Ethical Problem in the Light of Philosophical Idealism. In: R. A. Poole, ed. 2003. *Problems of Idealism*. Translated by R. A. Poole. New Haven: Yale University Press, pp. 161-197.
 Bulgakov, S. N., 1903. *Ot marksizma k idealizmu* [From Marxism to Idealism]. St. Petersburg: Tip. Tovarishchestva Obshchestvennaja Pol'za. (In Russ.)

- Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб. : Тип. Товарищества «Общественная польза», 1903.
- Введенский А. И. О видах веры и ее отношении к знанию // Введенский А. И. Философские очерки. Прага : Пламя, 1924а. С. 155-213.
- Введенский А. И. Спор о свободе воли перед судом критической философии // Введенский А. И. Философские очерки. Прага : Пламя, 1924б. С. 75—117.
- Герцен А. И. С того берега // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1986. Т. 2. С. 3—117.
- Дробницкий О. Г. Понятие морали: историко-критический очерк. М. : Наука, 1974.
- Кавелин К. Д. Задачи этики. Учение о нравственности при современных условиях знания. СПб. : М. М. Стасюлевич, 1886.
- Кант И. Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 39—275.
- Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 277—733.
- Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собрание сочинений : в 2 т. / под ред. М. Гершензона. М. : Путь, 1911. Т. 1. С. 223—264.
- Куницын А. П. Право естественное // Русские просветители от Радищева до декабристов / под ред. И. Я. Щипанова. М. : Мысль, 1966. Т. 2. С. 204—351.
- Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М. : Государственное издательство политической литературы, 1960. Т. 23.
- Межуев В. М. Культура и история. М. : Политиздат, 1977.
- Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань : Центральная типография, 1905. Т. 1 : Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. 3-е испр. и доп. изд.
- Новгородцев П. И. Предисловие [к сборнику «Проблемы идеализма»] // Манифесты русского идеализма / сост. и коммент. В. В. Сапова. М. : Астрель, 2009. С. 22-23.
- Пико della Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / пер. Л. Брагиной // Эстетика Ренессанса : в 2 т. М. : Искусство, 1981. Т. 1. С. 243—305.
- Плеханов Г. В. Наши разногласия // Соч. М. : Гос. изд. полит. лит., 1923. Т. 2. С. 91—356.
- Пустарнаков В. Ф. Идеи Фихте в неакадемической философии // Философия Фихте в России / под ред. В. Ф. Пустарнакова. СПб. : Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 105—134.
- Соловьев В. С. Оправдание добра. СПб. : М. М. Стасюлевич, 1899.
- Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Полн. собр. соч. и писем : в 20 т. Сочинения в 15 т. Т. 3 : 1877—1881 / под ред. Н. В. Котрелева. М. : Наука, 2001. С. 8—360.
- Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Соч. / под ред. П. П. Гайденко. М. : Мысль, 1994. С. 594—717.
- Фишер А. О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия // Журнал Министерства народного просвещения. 1835. Кн. 1. С. 28—68.
- Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма // Русское мировоззрение / под ред. А. А. Ермичева. СПб. : Наука, 1996. С. 360—367.
- Chicherin, B. N., 1880. *Mistitsizm v nauke* [Mysticism in Science]. Moscow: Martinov & Company. (In Russ.)
- Chicherin, B. N., 1997. *Philosophy of Law*. In: *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Edited by A. V. Poliakov. St. Petersburg: Izd. Sankt-Peterburgskogo universiteta, pp. 16-228. (In Russ.)
- Chicherin, B. N., 1999. *Nauka i religiya* [Science and Religion]. Moscow: Respublika. (In Russ.)
- Chistovich, I. A., 1857. *Istoriya Sankt-Peterburgskoi Dухovnoy Akademii* [History of St. Petersburg Theological Academy]. St. Petersburg: Typ. Iakova Treia. (In Russ.)
- Drobnickii, O. G., 1974. *Ponyatie morali: istoriko-kriticheskiy ocherk* [The Concept of Morality: A Historico-Critical Sketch]. Moscow: Nauka. (In Russ.)
- Ferretti, P., 1998. *A Russian Advocate of Peace: Vasilii Malinovskii (1765—1814)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Fischer, A., 1835. On the Course of Education in Russia and the Role Philosophy Should Take in It. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia* [Journal of the Ministry of Public Education], 1, pp. 28-68. (In Russ.)
- Frank, S. L., 1996. Dostoevsky and the Crisis of Humanism. In: A. A. Ermichev, ed. 1996. *Russkoe Mirovozzrenie* [The Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka, pp. 360-367. (In Russ.)
- Hamburg, G. M., Poole, R. A., 2013. Introduction: The Humanist tradition in Russian Philosophy. In: G. M. Hamburg, R. A. Poole, ed. 2013. *A History of Russian Philosophy 1830—1930*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-23.
- Herzen, A. I., 1979. *From the Other Shore & The Russian People and Socialism*. Translated by M. Budberg. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I., 1996a. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. J. Gregor. New York: Cambridge University Press, pp. 139-271.
- Kant, I., 1996b. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. J. Gregor. New York: Cambridge University Press, pp. 43-108.
- Kant, I., 1997. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. New York: Cambridge University Press.
- Kavelin, K. D., 1886. *Zadachy etiki* [The Tasks of Ethics]. St. Petersburg: M. M. Stasliulevich.
- Khomyakov, A. S., 1965. On Recent Developments in Philosophy. In: J. M. Edie, ed. 1965. *Russian Philosophy, Volume 1*. Chicago: Quadrangle Books, pp. 220-269. (In Russ.)
- Kireevsky, I. V., 1972. On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy. In: P. K. Christoff, ed. 1972. *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism, Volume 2: I. V. Kireevsky*. Translated by P. K. Christoff. The Hague: Mouton, pp. 346-375.
- Kristeller, P. O., 1961. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. New York: Harper Torchbooks.
- Kunitsyn, A. P., 1966. *Pravo yestestvennoye* [Natural Law]. In: I. Ia. Shchipanov, ed. 1966. *Russkie Prosvetiteli ot Radishcheva do Decabristov* [Russian Enlightenment from Radishchev to the Decembrists], Volume 2. Moscow: Mysl', pp. 204-351. (In Russ.)
- Marx, K., 1976. *Capital. A Critique of Political Economy, Volume 1*. Translated by B. Fowkes. London: Penguin Books.
- Mezhuev, V. M., 1977. *Kul'tura i istoriya* [Culture and History]. Moscow: Politizdat. (In Russ.)
- Nesmelov, V. I., 1971. *Nauka o cheloveke: B 2 m.* [Science of Man: in 2 volumes], Volume 1. Farnborough: Gregg. (In Russ.)

Хомяков А. С. О современных явлениях в области философии // Полн. собр. соч. 23-е изд. М. : Тип. Лебедева, 1900. Т. 1. С. 287–318.

Чистович И. А. История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб. : Типография Я. Трея, 1857.

Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. М. : Тип. Маргынова и К°, 1880.

Чичерин Б. Н. Наука и религия. М. : Республика, 1999.

Чичерин Б. Н. Философия права // Избранные труды / под ред. А. В. Полякова. СПб. : Изд-во СПбГУ, 1997. С. 16–228.

Шпет Г. Г. Социализм или гуманизм // Космополис. 2006. № 1 (15). С. 77–90.

Ferretti P. A Russian Advocate of Peace: Vasilii Malinovskii (1765–1814). Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1998.

Hamburg G. M., Poole R. A. Introduction: The Humanist tradition in Russian Philosophy // A History of Russian Philosophy. 1830-1930 / ed. by G. M. Hamburg, R. A. Poole. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. P. 1–23.

Kristeller P. O. Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains. N.Y. : Harper Torchbooks, 1961.

Schoeck R. J. The Background of European Humanism // Humanism in Renaissance Scotland / ed. by J. MacQueen. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1990. P. 1–9.

Walicki A. Russian Marxism // A History of Russian Philosophy 1830-1930 / ed by G. M. Hamburg, R. A. Poole. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. P. 305–325.

Walsh W. H. Reason and Experience. Oxford : Clarendon Press, 1947.

Об авторе

Томас Немет, доктор философии, приглашенный исследователь, Центр Йордана по углубленному изучению России, Университет Нью-Йорка, США.

E-mail: t_nemeth@yahoo.com

Для цитирования:

Немет Т. Кантовский этический гуманизм в поздней императорской России // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 56–76. doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-3

Novgorodtsev, P. I., 2003. Foreword to the Russian Edition. In: R. A. Poole, ed. 2003. *Problems of Idealism*. Translated by R. A. Poole. New Haven: Yale University Press, pp. 81-83.

Pico della Mirandola, G., 2012. *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary*. Edited by F. Borghesi, M. Papio, and M. Riva. New York: Cambridge University Press.

Plekhanov, G. V., 1923. *Nashi Raznoglasiya [Our Differences]*. In: *Sochineniya [Works]*, Volume 2. Moscow: Gosudarstvennoe izd. (In Russ.)

Pustarnakov, V. F., 2000. Fichte's Ideas in Non-academic Philosophy. In: V. F. Pustarnakov, ed. 2000. *Filosofiya Fikhte v Rossii [Fichte's Philosophy in Russia]*. St. Petersburg: Izd. Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, pp. 105-134. (In Russ.)

Schoeck, R. J., 1990. The Background of European Humanism. In: J. MacQueen, ed. 1990. *Humanism in Renaissance Scotland*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 1-9.

Shpet, G. G., 2006. Socialism or Humanism. Published by T. G. Shchedrina. *Kosmopolis [Cosmopolis]*, 1, pp. 77–90. (In Russ.)

Solovyov, V. S., 1899. *Opravdanie Dobra [Justification of the Moral Good]*. St. Petersburg: M. M. Stasiulevich. (In Russ.)

Solovyov, V. S., 2001. *Kritika otolchennykh nachal [Critique of Abstract Principles]*. In: *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 20 t.: Sochineniya v 15 t. [Complete Works and Letters in 20 Volumes. Works in 15 Volumes]*, Volume 3: 1877–1881. Edited by N. V. Kotrelev. Moscow: Nauka, pp. 8-360. (In Russ.)

Trubetskoy, S. N., 1994. Foundations of Idealism. In: *Sochineniya [Works]*. Edited by P. P. Gaidenko. Moscow: Mysl', pp. 594–717. (In Russ.)

Vvedensky, A. I., 1924a. On the Types of Faith and Its Relation to Knowledge. In: A. I. Vvedensky, 1924. *Filosofskie ocherki [Philosophical Essays]*. Prague: Izd. Plamja, pp. 155-213. (In Russ.)

Vvedensky, A. I., 1924b. The Dispute over Free Will in the Judgement of Critical Philosophy. In: A. I. Vvedensky, 1924. *Filosofskie ocherki [Philosophical Essays]*. Prague: Izd. Plamja, pp. 75-117. (In Russ.)

Walicki, A., 2010. Russian Marxism. In: G. M. Hamburg, R. A. Poole, ed. 2010. *A History of Russian Philosophy 1830–1930*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 305-325.

Walsh, W. H., 1947. *Reason and Experience*. Oxford: Clarendon Press.

The Author

Dr Thomas Nemeth, Writer-in-Residence, Jordan Center for the Advanced Study of Russia, New York University, New York, USA.

E-Mail: t_nemeth@yahoo.com

To cite this article:

Nemeth, T., 2018. Kantian Ethical Humanism in Late Imperial Russia. *Kantian Journal*, 37(3), pp. 56-76. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-3>