

**СЕМЕН ФРАНК И ЯКОВ ГОЛОСОВКЕР:  
О КАНТИАНСКИХ МОТИВАХ  
В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО**

**Т. Г. Щедрина<sup>1</sup>, Б. И. Пружинин<sup>2</sup>**

Русская философия – это «сфера разговора», в которой мысль понимается. Здесь осуществляется поиск общезначимости и «возделывание» исторической действительности. И каждый раз в этот «разговор» включается широкий контекст «вечных» проблем мировой философии. Такого рода «разговор» вокруг творчества Ф. М. Достоевского состоялся между философами (в том числе входившими в Вольную философскую ассоциацию) в 1920-е гг. Особым образом эта тема прозвучала у Я. Э. Голосовкера и С. Л. Франка, интеллектуальное созвучие которых мы можем услышать сегодня, акцентируя внимание на кантианских мотивах их интерпретаций Достоевского. Осмысливая «имагинативную логику воображения», Голосовкер обращает внимание на то, что конкретно-метафизический способ мировидения не тождествен амфиболии рефлексивных понятий у Канта. Эту проблему он поставил во главу угла в книге «Достоевский и Кант», погружая философскую составляющую романа «Братья Карамазовы» в контекст кантовских антиномий. Поздний Франк углубился в мирозерцание Достоевского, как бы откликаясь на обсуждение проблемы кризиса культуры в Вольфиле (в том числе и на заседаниях «Памяти Достоевского»). Вслед за Я. Голосовкером, А. Белым, А. Штейнбергом, С. Лурье и др. он продолжил обсуждение кризиса культуры как кризиса ее организованных форм. Кант и в этом контексте оказывается значимым. Для Франка, как и для Голосовкера, мирозерцание Достоевского имеет «конкретно-метафизический характер». К этому

<sup>1</sup> Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Россия, 119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.

<sup>2</sup> Институт философии РАН, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 28.11.2022 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-5

**SEMYON FRANK  
AND YAKOV GOLOSOVKER:  
ON KANTIAN MOTIVES  
IN THE WORKS OF DOSTOYEVSKY**

**T. G. Shchedrina<sup>1</sup>, B. I. Pruzhinin<sup>2</sup>**

Russian philosophy is “a sphere of conversation” in which thought is “divined”. It is a realm of search for “universal meaning” and “cultivation” of historical reality. Such a “conversation” around the work of Dostoyevsky took place in the 1920s among philosophers (including members of the Free Philosophical Association or Volfila in its abbreviated form). The theme takes on added significance at the hands of Ya.E. Golosovker and S.L. Frank whose intellectual affinity manifests itself today in the way they interpret Kantian motives in the work of Dostoyevsky. Reflecting on “the logic of imagination” Golosovker draws attention to the fact that the concrete-metaphysical method of seeing the world is not identical to the amphiboly of Kant’s reflexive concepts. He made it the central theme of his book, *Dostoyevsky and Kant*, immersing the philosophical component of the novel *The Brothers Karamazov* in the context of Kant’s antinomies. The later Frank took up the subject of Dostoyevsky’s worldview in response, as it were, to the discussion of the problem of cultural crisis at Volfila (including at meetings “In Memory of Dostoyevsky”). Following Yakov Golosovker, Andrey Bely, Aron Steinberg, Semyon Lurie and others, he continued the discussion of the crisis in its organised forms. In this context, too, Kant is a significant presence. For Frank, as for Golosovker, Dostoyevsky’s world view has a “concrete-metaphysical character”.

<sup>1</sup> Moscow Pedagogical State University (MPGU), 1/1 Malaya Pirogovskaya st., Moscow, 119991, Russia.

<sup>2</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya st., Moscow, 109240, Russia.  
Received: 28.11.2022.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-5

*выводу они приходят, осмысливая проблему свободы, как ее увидел Достоевский, пытавшийся преодолеть кантовские антиномии.*

**Ключевые слова:** С. Л. Франк, Я. Э. Голосовкер, русская философия, Вольфила, Ф. М. Достоевский, И. Кант, свобода, кризис культуры

Достоевский, так ненавидевший Запад, был самым европейским из русских писателей.

*В. Набоков*

Семен Франк и Яков Голосовкер, несмотря на разность экзистенциальных путей и биографий, — мыслители одной эпохи. Они осознавали своеобразие русской философии и понимали ее неразрывную связь с традицией мировой интеллектуальной культуры. Философия — это всегда тревога, всегда беспокойство, это путь, поиск Абсолюта, идеала, того, что может служить ориентиром в жизни. В этих поисках все оказываются равны: и те, кто последовательно воздвигал философские системы, и те, кто сомневался в их устойчивости и основательности. В истории мировой философии каждый занимает свое, никем не заменимое место: Платон и Аристотель, Кант и Ницше, Достоевский и Юркевич, Франк и Голосовкер. Они ведут между собой вечную беседу, причем так, будто между ними нет ни пространства, ни времени. Это «коллектив “типа”» (выражение Г. Г. Шпета), хронотоп, «сфера разговора». Они — вечные современники. Целостность русской философии открывается для нас сегодня не только через пресловутую особую религиозность, но через направленность на общение. Для русских философов, как ни для кого иного, всегда интересны больше не они сами, но Другие (интеллектуалы, культуры, народы). Эта особая общительность позволяет нам сегодня говорить о тематическом единстве русской философии, несмотря на многообразие идейных установок и концептуальных схем (на

*They come to this conclusion reflecting on the problem of freedom as seen by Dostoyevsky who sought to overcome Kant's antinomies.*

**Keywords:** Semyon Frank, Yakov Golosovker, Russian philosophy, Volfila, Dostoyevsky, Kant, freedom, crisis of culture

Dostoyevsky, who hated the West so much, was the most European of Russian writers.

*V. Nabokov*

Semyon Frank and Yakov Golosovker, for all the difference of their existential journeys and biographies, were thinkers of one and the same epoch. They were aware of the originality of Russian philosophy and of its inseparable link with the tradition of the world's intellectual culture. Philosophy is always anxiety, disquiet, a journey in search of the Absolute, the ideal, of what can be a beacon in life. In this quest all are equal: those who consistently build philosophical systems and those who doubt their validity. In the history of world philosophy each occupies a unique place: Plato and Aristotle, Kant and Nietzsche, Dostoyevsky and Yurkevich, Frank and Golosovker. They engage in never-ending conversation as if they were not separated by time and space. It is a “collective of ‘type’” (an expression of Gustav Shpet's), a chronotope, a “sphere of conversation”. They are eternal contemporaries. The integrity of Russian philosophy today reveals itself not only through the much-touted special religiosity, but also through its orientation toward communication. Russian philosophers, more than others, are more interested not in themselves, but in Others (intellectuals, cultures, peoples). This exceptional sociability suggests a thematic unity of Russian philosophy in spite of the diversity of ideological principles and conceptual schemes (Marxism and idealism, positivism

русской почве соседствовали марксизм и идеализм, позитивизм и феноменология, семиотика и структурализм и т.д.). В данном случае предметом разговора между Франком и Голосовкером станет философская проза Достоевского, а точнее, кантианские мотивы его творчества.

Когда сегодня задумываешься над темой «Достоевский и Кант», первым вспоминается Яков Эммануилович Голосовкер (1890–1967), чья книга с таким названием и подзаголовком «Размышления читателя над романом “Братья Карамазовы” и трактатом Канта “Критика чистого разума”» увидела свет в 1963 г. (причем выход этой книги современные исследователи называют «чудом» (Рашковский, 2017, с. 28)). Примечательно, что в предисловии «От редактора» Н. К. Гудзий, первый декан филологического факультета МГУ, как бы защищая Голосовкера от возможных нападок философских идеологов, акцентирует внимание на том, что книга эта «не историко-философское, а написанное как размышление читателя литературоведческое исследование о связи романа Достоевского с основными положениями учения Канта об антиномиях — как о якобы неразрешимых противоречиях чистого разума» (Гудзий, 1963, с. 3). И мы понимаем сразу, читая вместе с редактором между строк, что эта книга не столько литературоведческое исследование, сколько свободное философское размышление. Ее замысел возник у Голосовкера в 1919 г. (как отмечает в «Хронике жизни и деятельности Я. Э. Голосовкера» Ю. А. Угольников (Угольников, 2017, с. 289)), а в 1921 г. он выступил в Вольфиле с докладом на тему «Секрет черта (Достоевский и антиномии Канта)» (Белоус, 2005б, с. 226).

Философские труды Голосовкера неоднократно погибали в огне (Угольников, 2017, с. 290–292), и установить хронологическую последовательность его размышлений порой весьма затруднительно. А потому мы будем исходить из того, что тема «Достоевский и Кант» продумывалась и прорабатывалась Голосовкером в то же время, когда он промышлял логи-

and phenomenology, semiotics and structuralism etc., all took root on Russian soil). In the case in hand, the subject of the conversation between Frank and Golosovker is Dostoyevsky's philosophical prose, or rather, the Kantian motives in his work.

Today the theme “Dostoyevsky and Kant” immediately makes one think of Yakov E. Golosovker (1890–1967) whose book of this title, subtitled “A Reader's Reflections on the Novel *The Brothers Karamazov* and Kant's Treatise *Critique of Pure Reason*”, saw the light of day in 1963 (modern scholars consider it a stroke of good luck that the book was published at all (Rashkovsky, 2017, p. 28). Tellingly, in The Editor's Preface Nikolay K. Gudziy, the first dean of Moscow State University's Philology Department, as if protecting Golosovker from possible attacks by philosophical ideologues, pointedly stresses that the book is “not a historical-philosophical but a literary study in the form of a reader's reflections on the link between Dostoyevsky's novel and the main tenets of Kant's teaching on antinomies, i.e. allegedly insoluble contradictions of pure reason” (Gudziy, 1963, p. 3). We instantly understand, reading between the lines together with the editor, that the book is less a literary study than a free-ranging philosophical reflection. Golosovker conceived of it in 1919 (see the “Chronicle of the Life and Work of Ya.E. Golosovker” by Yu.A. Ugolnikov (2017, p. 289)), and in 1921 he delivered a report before *Vol'fila*<sup>3</sup> on “The Secret of the Devil. (Dostoyevsky and Kant's Antinomies)” (Belous, 2005b, p. 226).

Many of Golosovker's works perished in flames (Ugolnikov, 2017, pp. 290-292), so that it is very hard to establish their chronological sequence. Let us assume that Golosovker was ruminating on the topic “Dostoyevsky and Kant”

<sup>3</sup> After the Russian *VOL'naya FILOsofskaya Assotsiatsia*, i.e. Free Philosophical Association.

ку мифа, которая, в отличие от «категорических силлогизмов» Аристотеля, сохраняет жизненность и конкретность (миф и абсолютен, и относителен одновременно). Человек, творящий миф (и живущий в нём), владеет особой «имажинативной логикой воображения». Так думал Голосовкер и о Достоевском, которого ставил в один ряд с античными философами Платоном и Гераклитом и противопоставлял Канту.

Достоевский тоньше, чем логик Кант, понял антиномию высших идей разума и создал из нее трагедию в романе «Братья Карамазовы». Но что он для этого сделал? Он ввел мифологическую фигуру чёрта — тот «галлюцинаторный образ», которым так часто пользуется миф при оборотничестве героя в момент решающей схватки противников: так, Фетида в борьбе с насильником Пелеем принимает различные образы. Но все эти образы превращений Фетиды мнимы: она все-таки та же Фетида. Предупрежденный о мороке, о ее оборотничестве Пелей, схватив Фетиду в объятья, не размыкает рук, невзирая на все метаморфозы ее облика. (То же делает и Геракл в борьбе с Протеем и Менелай в борьбе с Главком.) «Галлюцинаторный чёрт» Достоевского — это все тот же Иван Карамазов, расщепленный внутри себя; полетевшая в чёрта а ля Лютер чернильница стоит на своем месте. Все видение чёрта оказалось мороком мысли, все оказалось мифом. Могучая имажинативная логика воображения Достоевского достигает своего апогея в сцене кошмара Ив. Карамазова, в сцене, где расщепляется сознание его героя и в порядке оборотничества возникает галлюцинаторный образ чёрта (Голосовкер, 2010, с. 105).

Именно этот тезис Голосовкер будет развивать в докладе 1921 г. и в книге 1963 г. В свойственной ему манере он вполне последовательно и внутренне логично прорисовывает двойственность мировидения Достоевского, которое Франк назовет «имманентно-метафизическим» мирозерцанием (Франк, 2021а, с. 151). (Интеллектуальное созвучие Голосовкера и Франка по отношению к Достоевскому как мыслителю заключается также и в том, что они

at the time when he was studying the logic of myths, which, unlike Aristotle's "categorical syllogisms", are still relevant and concrete (a myth is absolute and relative at the same time). A man who creates (and lives in) a myth has a special "imaginative logic". This is what Golosovker thought about Dostoyevsky whom he ranked with the antique philosophers Plato and Heraclitus and opposed to Kant.

Dostoyevsky more subtly than the logician Kant understood the antinomy of the highest ideas of reason and made it the basis of a tragedy in the novel *The Brothers Karamazov*. But how did he do it? He introduced the mythological figure of the devil, "the hallucinatory image" so often used in myths when the hero changes shape in the course of struggle. This is what Thetis does when Peleus tries to rape her. But all this shape shifting is imaginary: she remains herself. Warned about the deceit, Peleus holds Thetis tight in his arms. (The same trick is used by Heracles in the struggle against Proteus and by Menelaus in the struggle against Glaucus). Dostoyevsky's "hallucinatory devil" is the selfsame Ivan Karamazov split within himself; the inkstand hurled at the devil à la Luther remains in place. The whole vision of the devil turns out to be a morass of thought, everything turns out to be a myth. Dostoyevsky's powerful imaginative logic reaches its peak in the scene of Ivan Karamazov's nightmare in which his consciousness splits and a hallucinatory image of the devil appears (Golosovker, 2010, p. 105).

This is the thesis Golosovker would elaborate in his 1921 lecture and in the 1963 book. In his characteristic manner he consistently and logically demonstrates the duality of Dostoyevsky's vision of the world, which Frank would call "immanent-metaphysical" (Frank, 2021a, p. 151). (Golosovker and Frank are in agreement in their attitude to Dostoyevsky also because both consider his worldview against the background of Kant's philosophy. But

оба рассматривают мирозерцание Достоевского на фоне философии Канта. Но если Голосовкер выводит это сопоставление в качестве центральной темы отдельной книги, то Франк касается его лишь вскользь.)

Для того чтобы понять конкретную логику рассуждения Голосовкера (аналогичную потом мы встретим и у Франка), вспомним еще одно его замечание, где фактически происходит различие конкретно-метафизического (Достоевский) и абстрактно-метафизического (Кант) мирозерцаний. Мифологический мир материален, полагает Голосовкер, «в нем все духовное, идеальное, ментальное — вещественно. В нем даже метафоры, тропы и фигуры суть вещи. И наоборот, в нем все вещественное может обнаруживаться как идеальное, оставаясь трехмерным, не выходя из ограниченности космоса» (Голосовкер, 2010, с. 111). Миф символичен и телесен одновременно. «Тень смертного в аиде — не беспредметный предмет (не амфиболия Канта)» (Там же), — продолжает он далее различать два способа существования вещей в человеческой действительности<sup>3</sup>. Голосовкер имеет в виду следующее рассуждение Канта: «Реальность есть *нечто*, а отрицание есть *ничто*, а именно оно есть понятие об отсутствии предмета, каковы понятия тени, холода (*nihil privativum*)» (В 347; Кант, 2006, с. 453). Здесь Кант говорит нам о том, что метафизические категории могут существовать только в мире трансцендентальном. Достоевский не может принять такой вывод. Франк это отчетливо осознавал<sup>4</sup> и пытался показать, что Достоевский так же противоречив, как и Кант, указывающий на амфиболию рефлексивных понятий.

<sup>3</sup> Напомним, что амфиболия — это двусмысленность, удвоение смысла слова-понятия в речи. Кант посвящает амфиболии целый параграф «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического употребления рассудка с трансцендентальным», где он пытается различить трансцендентальное и логическое и понять смысл рефлексии.

<sup>4</sup> Ср. обсуждение его концепции «христианского реализма» в Вольфиле на заседании «Философия творчества» (Белое, 2005а, с. 321).

while Golosovker makes this comparison the central theme of a book, Frank only mentions it in passing).

To understand Golosovker's logic (we would encounter the same logic in Frank) let us recall a remark which practically draws the distinction between the concrete-metaphysical (Dostoyevsky) and the abstract-metaphysical (Kant) worldviews. The mythological world is material, according to Golosovker, "in it all the spiritual, ideal and mental content is material. In it even the metaphors, tropes and figures are things. And *vice versa*, all that is material may manifest itself as the ideal while remaining three-dimensional without leaving the confines of the cosmos" (Golosovker, 2010, p. 111). The myth is symbolic and corporeal at the same time. "The shadow of a mortal in Hades is not an objectless object (not Kant's amphiboly)" (*ibid.*), he continues, distinguishing two modes of existence of things in human reality.<sup>4</sup> Golosovker is referring to the following utterance of Kant: "Reality is *something*, negation is *nothing*, namely a concept of the absence of an object, such as a shadow or cold (*nihil privativum*)" (*KrV*, A 291 / B 347; Kant, 1998, p. 382). Here Kant is telling us that metaphysical categories can exist only in the transcendental world. Dostoyevsky cannot agree with this conclusion. Frank was very mindful of this<sup>5</sup> and tried to show that Dostoyevsky is as contradictory as Kant who refers to the amphiboly of reflexive concepts.

<sup>4</sup> Amphiboly is ambiguity, double meaning of a word (concept) in speech. Kant devotes a whole paragraph to amphiboly, "On the amphiboly of the concepts of reflection through the confusion of the empirical use of the understanding with the transcendental", in which he attempts to differentiate the transcendental and the logical and to understand the meaning of reflection.

<sup>5</sup> Cf. the discussion of his concept of "Christian realism" at a *Volfila* meeting on "The Philosophy of Creative Work" in Belous (2005a, p. 321).

Семен Людвигович Франк тоже был действительным членом московского отделения Вольфила, и вполне можно допустить, что он слушал доклад Голосовкера (или слышал о нем). Может быть, именно поэтому его эмигрантские работы о миросозерцании Достоевского оказываются поразительно созвучными тому, что делает Голосовкер<sup>5</sup>. Однако Франк обращался к Достоевскому и до отъезда из России: в работе «Культура и религия», где он отвечает С. В. Лурье, написавшему критическую статью о «Вехах». «Ошибка С. В. Лурье, — замечает Франк, — основана на смешении идеи культуры с понятием *организованных форм культуры...*» (Франк, 1996, с. 558). И далее он приводит характерный пример из романа Достоевского:

С. В. Лурье ссылается, между прочим, на того «воображаемого джентльмена» (в «Записках из подполья»), о котором «Достоевский думал, что он в один прекрасный день пошлет к черту все культурное благополучие человечества»; из возможности такого отношения к культуре С. В. Лурье выводит, что «речь здесь не может идти о самоцельной философской ценности». На этом примере недоразумение, в которое впал С. В. Лурье, может быть выявлено всего яснее. «Джентльмен» Достоевского протестует вовсе не против культуры как «совокупности исторически осуществляемых объективных ценностей», а против культурного *благополучия*, против *утилитарного*, механико-рационалистического «устроения» человеческого муравейника. Во имя права человеческой личности на свободу («чтобы по своей глупой воле пожить»), т.е. во имя некой *абсолютной ценности*, он восстает против той всеобщей урегулированности, которая обеспечивает правильный ход общественного механизма, но превращает человека в «клавишу» и устраняет возможность всякого индивидуального творчества. Социальный идеал, относительность которого здесь уясняется (конкретно — «социалистический строй»), основан именно на ме-

<sup>5</sup> Вообще, как указывают исследователи творчества Франка, именно архив мыслителя позволил нам увидеть запечатленные в рукописях проявления его интереса к Достоевскому (Аляев, Оболевич, Резвых, Цыганков, 2021, с. 8–9).

Semyon Frank was also a full member of the Moscow branch of *Volfila*, so that he may have listened to (or heard about) Golosovker's speech. This may be why his articles about Dostoyevsky's worldview (written in emigration) are uncannily consonant with what Golosovker wrote.<sup>6</sup> Having said that, Frank turned to Dostoyevsky before he left Russia, e.g. in his work "Culture and Religion" in which he answers Semyon V. Lurie who had written critically about *Signposts (Vekhi)*. "Lurie's mistake, Frank (1996, p. 558) writes, is based on the confusion of the idea of culture with the concept of *organised forms of culture [...]*." And he goes on to cite a characteristic example from Dostoyevsky's novel:

Among other things, S. V. Lurie cites an "imagined gentleman" (in *Notes from the Underground*) of whom "Dostoyevsky thought that one fine day he would damn all the cultural well-being of mankind"; from the possibility of such an attitude to culture S. V. Lurie concludes that "this cannot have to do with philosophical value as an end in itself". This is the clearest example of the misunderstanding into which Lurie fell. Dostoyevsky's "gentleman" protests not against culture as "a totality of historically realised objective values" but against cultural *well-being, utilitarian, mechanical-rationalistic "ordering"* of the human anthill. It is in the name of the right of the human individual to freedom ("to live in accordance with one's silly will"), i.e. in the name of an *absolute value* that he rebels against universal orderliness which ensures the proper working of the social mechanism, but turns man into a "keyboard key" and eliminates the possibility of any individual creativity. The social ideal which is referred to here (specifically, "the socialist system") is based on just such a mechanical-rationalist theory which I have criticised and

<sup>6</sup> In general, as Frank scholars attest, it is Frank's archives that demonstrate, through manuscripts, his interest in Dostoyevsky (Alyayev et al., 2021, pp. 8-9).

ханико-рационалистической теории, которую я подверг критике и которой противопоставил идею личного творчества и связанную с ней идею культуры. Мысль «Легенды о Великом Инквизиторе», конечно, совпадает с этой мыслью «подпольного джентльмена». Нет никакого сомнения, что именно утилитаристический идеал общественного устройства, исповедуемый русской интеллигенцией, а отнюдь не противопоставляемый ей идеал культуры как «совокупности объективных ценностей» есть осужденная Достоевским вера Великого Инквизитора, поселяющая в последнем ненависть к «бледному узнику». Впервые — и, признаюсь, с немалым удивлением — встречаюсь я с толкованием, которое сближает с Великим Инквизитором тех, кто против идеала сытого стада апеллирует к вере в абсолютные ценности как основы культуры (Там же).

Достоевский возник тогда у Франка именно в контексте темы, к которой так или иначе обращались практически все русские философы того времени: это кризис культуры<sup>6</sup>. И Франк, и Голосовкер, и Белый, и Шпет, и Степун, и Бердяев, и многие другие так или иначе касались произведений Достоевского в контексте «кризиса культуры»<sup>7</sup>, который, если следовать разли-

<sup>6</sup> В Вольфиле «этой именно теме были посвящены доклады Александра Блока, Р. В. Иванова-Разумника, А. А. Мейера, Андрея Белого и др.», см.: (Белоус, 2005б, с. 40).

<sup>7</sup> Вот как на эту тему отозвался Франк. В статье из печально известного сборника «Освальд Шпенглер и Закат Европы» он пишет: «Конечно, самое уловление момента *умирания* западной культуры в явлениях “цивилизации” XIX века должно быть признано бесспорным. Эта идея Шпенглера, неслыханная по новизне и смелости в западной мысли, нас, русских, не поражает своей новизной: человек западной культуры впервые осознал то, что давно уже ощущали, видели и говорили великие русские мыслители-славянофилы. От этих странци Шпенглера, проникнутых страстной любовью к истинной духовной культуре Европы, которая вся в прошлом, и ненавистью к ее омертвлению и разложению в лице ее современной мещанской “цивилизации”, веет давно знакомыми, родными нам мыслями Киреевского, Достоевского, Константина Леонтьева. Это, конечно, не умаляет, а скорее даже увеличивает значение книги Шпенглера, ибо все подлинно-истинное, всякая настоящая, проникающая вглубь интуиция никогда не бывает абсолютно оригинальным достоянием одного ума, а всегда находит себе отклик во многих умах и опирается на некоторую традицию» (Франк, 1922, с. 49–50). Франк полагает, что Шпен-

to which I counterposed the idea of personal creativity and the related idea of culture. The message of the “Legend of the Grand Inquisitor”, of course, is the same as that of “the underground gentleman”. There is no doubt that the Grand Inquisitor’s faith which makes him hate “the pale prisoner” and is condemned by Dostoyevsky is precisely the utilitarian ideal of social arrangement preached by the Russian intelligentsia and not the opposite ideal of culture as “the totality of objective values”. It is the first time that I encounter — with no small surprise — an interpretation which likens the Grand Inquisitor to those who, against the ideal of a sated herd, appeal to faith in absolute values as the foundations of culture (*ibid.*).

Frank turned to Dostoyevsky in the context of the theme which engaged the minds of practically all Russian philosophers of the time: the crisis of culture.<sup>7</sup> Frank, Golosovker, Bely, Shpet, Stepun, Berdyayev and many others touched upon Dostoyevky’s works in one way or another in the context of “the crisis of culture”,<sup>8</sup> which, if one adopts Frank’s distinction,

<sup>7</sup> At *Volfila* “this was the subject of lectures by Alexander Blok, R. V. Ivanov-Razumnik, A. A. Meyer, Andrey Bely and others”. See Belous (2005b, p. 40).

<sup>8</sup> Frank (1922, pp. 49-50) shared his thoughts on this topic in an article in the notorious collection *Oswald Spengler and the Sunset of Europe*: “Of course the capture of the fact of the *dying* of Western culture in the phenomena of the nineteenth-century ‘civilisation’ cannot be gainsaid. Spengler’s idea, unheard-of in its novelty and boldness, does not strike us Russians as new: people in Western culture became aware of what the great Russian Slavophile thinkers had long felt, seen and spoken about. Spengler’s pages, informed with passionate love of the true spiritual culture of Europe, which is all in the past, and hatred of its deadening and degradation in the shape of the modern bourgeois ‘civilisation’ bring back the long-familiar, our very own thoughts of Kireyevsky, Dostoyevsky and Konstantin Leontiev. This, of course, does not belittle, and indeed enhances, the significance of Spengler’s book for everything true, every real, penetrating intuition is never the totally original property of just one brain, and it always finds a response in many brains and is based on some tradition.” Frank believes that Spengler was not sufficiently aware of the entelechy of Christianity, he relativised the development of culture. In saying this, Frank appeals to the Russian thinkers who were looking for a way out of the crisis of culture in the absolute as an ideal.

чению Франка, можно определить как кризис не культуры, но «организованных форм культуры». Именно с этим фактом слома по-старому организованных форм культуры столкнулись философы в России после революции. Причем это был такой откровенный и резкий слом, какого Шпенглер не мог даже предположить. Да и сама Вольфила мыслилась ее создателями «под знаком всеобъемлющего кризиса современной культуры и чаяний культуры новой: культуры свободы» (Белоус, 2005б, с. 225). Неслучайно первое публичное заседание московского отделения Вольной Философской Ассоциации, состоявшееся 15 октября 1921 г., открылось докладом Андрея Белого «Достоевский и кризис культуры» (Там же, с. 199). Смысл его выступления состоял в том, что Достоевский самим фактом своего существования продемонстрировал умирание организованных форм культуры. Кризис объемлет и движение вперед, и умирание. А Вольфила как исторический феномен олицетворяет собой творение новых форм культуры. Но как только мы их творим, они умирают.

Таким образом — поясняет А. Белый — проблема культуры начинается именно там, где культурные формы трещат, ломаются, выветриваются, где обсыпается под ногами выветрившаяся почва. Но там же, в месте катастрофы, впервые высказывается мысль, что не я, не ты, не оно, не ты, замкнутая вещь, но какое-то со, мы вне нас, и в тесном сплетении возникает идея связи, со. Культура начинается там, где начинается сознание, где начинается рассмотрение самой мысли как культуры, а не как чего-то самодовлеющего (Белоус, 2005б, с. 213).

А. Белый акцентировал кризис: мы живем в этом кризисе и его испытываем. Это экзистенциальная проблема, мы находимся внутри культуры, как «моллюск в раковине» (метафора А. Белого), и переживаем этот кризис, он

глеру не хватило понимания энтелехического начала христианства, он релятивизировал развитие культуры. И когда Франк говорит это, он апеллирует к русским мыслителям, которые искали выход из кризиса культуры в абсолюте как идеале.

can be defined not as a crisis of culture, but of “organised forms of culture”. It was the collapse of the forms of culture organised in the old way that confronted Russian philosophers after the revolution. The collapse was more obvious and more sudden than Spengler could ever have imagined. Indeed, the founders of *Volfila* were driven by the notion of “a universal crisis of contemporary culture and aspirations of a new culture, a culture of freedom” (Belous, 2005b, p. 225). It was no accident that the first public session of the Moscow branch of the Free Philosophical Association on 15 October 1921 opened with the keynote talk by Andrey Bely “Dostoyevsky and the Crisis of Culture” (*ibid.*, p. 199). The main message of his speech was that Dostoyevsky, by the very fact of his existence, demonstrated that the organised forms of culture were moribund. Crisis includes forward movement and dying. *Volfila* as a historical phenomenon embodies the creation of new forms of culture. But as soon as we create them they die.

Bely explains that the problem of culture begins where cultural forms crackle, break, are eroded and when dry soil falls from under one’s feet. But in the place of the catastrophe the idea is first articulated that it is not I, or you, or you, a self-contained thing, but some co- is outside us and in close intertwining the idea of connection, of co- arises. Culture begins where consciousness begins, where thought comes to be considered as culture and not as something self-sufficient (*ibid.*, p. 213).

Bely put the stress on crisis: we live in this crisis and we experience it. This is an existential problem, we are within culture like “mollusks in a shell” (A. Bely’s metaphor) and we experience this crisis, it is filled with existential content. As soon as we start constructing new forms and reflexively determining our place in them, we do not simply lose the old forms, but are in danger of losing culture itself. A. Bely

наполняется экзистенциальным содержанием. Как только мы начинаем конструировать новые формы и рефлексивно определять свое место в них, мы не просто теряем старые формы — возникает опасность потерять и саму культуру. А. Белый (исходящий из неокантианских установок) размышлял о кризисе культуры как о кризисе сознания трансцендентального и понимал этот кризис как исчезновение общезначимости, как потерю идеалов метафизических. Он и Канта понял таким образом.

Однако состоявшееся в Вольфиле обсуждение кризиса культуры как экзистенциальной проблемы приобретает сегодня особую остроту, поскольку, в отличие от выступления А. Белого, размышления Франка и Голосовкера о Достоевском и Канте в контексте кризиса культуры затрагивают не столько кризис сознания трансцендентального, сколько кризис живущего в культуре индивидуального человека, то есть Франк и Голосовкер поднимают глубинные антропологические проблемы, с которыми сталкивается и современный человек. При этом они также опираются на Канта. Они увидели, что Кант фактически сформулировал основную идею философской антропологии и начал ее разворачивать. Эпоха, в которой он осмысливал эту идею, позволила ему и в контексте религиозного сознания (достаточно мощного тогда) и в контексте реальности набиравшего мощь Просвещения, которое открывало новые перспективы перед человечеством, поставить проблему индивидуального человека. Канту очень четко удалось развести физиологическую сторону человеческого бытия (как задачу антропологии) и собственно философские проблемы, связанные с тем, как человек в свободном творчестве разума формирует самого себя, борется с собой и создает себя. И если проследить далее предлагаемые философами антропологические концепции, то можно увидеть, что эта дихотомия сохранялась на протяжении истории. Она присутствует и сегодня. Кант (человек своего времени, мы неслучайно подчеркиваем его историчность) действительно видел в разуме инструмент, позволяющий решить все кризисные проблемы его эпохи.

(proceeding from Neo-Kantian tenets) reflected on the crisis of culture as a crisis of transcendental consciousness and saw this crisis as the disappearance of universal meaning, as loss of metaphysical ideals. He interpreted Kant in the same way.

However, the discussion of the crisis of culture as an existential problem held at *Volfila* is becoming especially relevant today because, unlike A. Bely, the reflections of Frank and Golosovker on Dostoyevsky and Kant in the context of the crisis of culture have to do not so much with the crisis of transcendental consciousness as with the crisis of the individual living within culture, that is, Frank and Golosovker raise the underlying anthropological problems which also confront the modern man. And they, too, proceed from Kant. They realised that Kant in fact formulated the main idea of philosophical anthropology and started to unfold it. The epoch in which he was grappling with this idea enabled him to raise the problem of the individual man in the context of the (then powerful) religious consciousness and in the context of the Enlightenment which was gaining momentum and opened up new vistas to humankind. Kant succeeded in drawing a sharp distinction between the human being (the province of anthropology) and philosophical problems proper which have to do with how the human being, through free creative activity, forms him/herself, fights with him/herself and creates him/herself. If we trace the philosophical anthropological concepts proposed by philosophers we can see that this dichotomy has existed throughout history. It is here today. Kant (being a man of his time, and we do not stress this fact by chance) indeed saw reason as the instrument which could resolve all the crisis problems of his epoch.

The situation is somewhat different today. In discussing modern anthropological prob-

Сегодня ситуация несколько иная. При обсуждении нынешних антропологических проблем очень напряженно встает проблема разума, его возможностей, творческих способностей, с помощью которых столько «понаделали», что возникает вопрос, сможет ли человек с помощью разума разрешить эти проблемы. Но эта проблема своим истоком уходит к Достоевскому, поставившему антиномии Канта под вопрос. И Голосовкер с Франком это обстоятельство зафиксировали. Когда сегодня обсуждают проблемы, вставшие перед человечеством в результате свободного вольного творчества разума (наука, технологии, экологический кризис, цифровизация, подчинение человека машине и пр.), эти вопросы в нынешнем контексте кардинально отличаются от проблем, возникавших перед человечеством в прежние переломные эпохи. Разум, проявляя, что называется, разумность, перестал справляться с проблемами, которые возникают как результат отчуждения продуктов его собственной деятельности. Есть обстоятельство, которое превращает сегодняшний кризис в нечто выходящее за пределы прежних переходов от Античности к Средним векам, от Средних веков к Ренессансу и Просвещению. Дело в том, что человек сегодня получил возможность менять свои телесные параметры как *Homo sapiens*. Он может это делать, он получил эту свободу, и он это делает, причем на наших глазах. Здесь не справляется не только разумность, но и религиозное сознание. Проблема свободы, которую Достоевский фактически поставил как антитезис «оптимистическим» трактовкам выхода из кризиса культуры, приобретает черты антропологического кризиса (именно это отчетливо увидел Франк<sup>8</sup>).

<sup>8</sup> Ср.: «Ясно во всяком случае одно: от гуманистического оптимизма, от всякой идеализации человека Достоевский бесконечно далек. Человеческое существо, как его рисует Достоевский, есть прямая противоположность и “разумному человеку” просветительства, и “прекрасной душе” романтизма. По Достоевскому, зло, слепота, хаотичность, дисгармония не только вообще присущи человеку, но в каком-то смысле связаны с его последним, глубинным существом. Именно там, где человек в своих слепых и разрушительных страстях восстает против требований разума, против всех правил приличия и общепризнанной морали — именно там прорывается наружу, сквозь тонкую оболочку общепризнанной эмпирической реальности, подлинная онтологическая реальность человеческого духа» (Франк, 1931, с. 76).

lems, a very pressing problem is that of reason and its creative potential which has produced such “a handful of problems” that one wonders if reason can cope with them. But that problem traces its source to Dostoyevsky who put Kant’s antinomies into question. Golosovker and Frank highlighted this circumstance. When we discuss the problems that have cropped up as a result of free creative activity of reason (science, technology, ecological crisis, digitization, man becoming an adjunct of the machine, etc.) all these issues in the present context differ cardinally from the problems that faced the human being at earlier epochal turning points. Reason, in fulfilling its potential, lost the ability to cope with the problems that arise as a result of the alienation of its products. This is a circumstance that distinguishes the current crisis from the previous transitions from Antiquity to the Middle Ages, from there to the Renaissance and Enlightenment. Today the human being is able to change his/her bodily parameters as *Homo Sapiens*. He/she can do it, he/she is free to do it and he/she is already doing it before our eyes. Not only reason, but religious consciousness are unable to cope with this. The problem of freedom which Dostoyevsky effectively raised as an antithesis to “optimistic” thinking about overcoming the crisis of culture, acquires features of an anthropological crisis (something Frank saw very clearly<sup>9</sup>).

<sup>9</sup> Cf. “In any case one thing is clear: Dostoyevsky is miles away from humanistic optimism, from any idealization of man. The human being as portrayed by Dostoyevsky is the opposite of ‘the reasonable man’ of Enlightenment and ‘the beautiful soul’ of Romanticism. According to Dostoyevsky, evil, blindness, chaos, disharmony are not only inherent in man, but in a certain sense connected with his ultimate, in-depth essence. It is where man, in his blind and destructive passions, rebels against the bidding of reason, against all rules of decency and accepted morals — it is here that the true ontological reality of the human spirit breaks through the thin film of universally accepted empirical reality” (Frank, 1931, p. 76).

Теперь посмотрим, как Франк интерпретирует кантианские мотивы у Достоевского. Если Голосовкера интересует, как Достоевский читает Канта, как он его преобразует, то у Франка Кант возникает, когда речь заходит о главной теме философского мирозерцания Достоевского — о свободе. «*Существует ли свобода как факт в мире, как реальный предмет?*» <...> Свобода переживается и **является** непосредственно открытой не в предметной, но в изначальной, абсолютной реальности. Здесь правильно понял **Кант** — нет свободы в феноменальном мире, в предмете науки — только как вещь в себе» (Франк, 2021а, с. 159–160). То есть мы можем сказать вслед за Франком, что у Канта свобода нереальна, поскольку он разрывает рассудок и чувственность. Свобода у Канта приобретает абстрактно-метафизический характер. При этом мы можем также сказать (следуя уже за самим Кантом), что свобода — это амфиболия (двусмысленность), в материальном мире она всегда отрицательна и в этом ее глубинная притягательность для человека. А что же Достоевский? Как он преодолевает амфиболичность свободы?

Прежде чем ответить на этот вопрос, напомним, что Кант разрешает эту амфиболичность свободы через категорический императив. Достоевский, в свою очередь, преодолевает категорический императив через обожение. Его герои заставляют нас, читателей, задумываться над смыслом человеческого существования, который у каждого единствен, и над тем, что каждый человек несет ответственность за осознание своей свободы, которая, по сути, возможна в материальном мире исключительно как конкретный выбор.

Неслучайно Голосовкер в «Послесловии» к книге приводит следующее рассуждение:

Кант из теоретической безысходности пытался выйти двумя путями: 1) гносеологическим путем, прибегнув к лукавой естественной «необходимой иллюзии разума», ему прирожденной, и 2) моральным путем, выставив леденящий живую душу категорический императив — какую-то совесть пустыни под

Let us see now how Frank interprets Kantian motives in Dostoyevsky. While Golosovker is interested in how Dostoyevsky reads Kant, how he transforms Kant, Frank turns to Kant when the main theme of Dostoyevsky's worldview, that of freedom, arises. "*Is there freedom as a fact in the world, as a real object? [...] Freedom is experienced and is directly manifest not in the material but in the original, absolute reality. Kant got it right: there is no freedom in the phenomenal world, in the object of science — only as a thing in itself*" (Frank, 2021a, pp. 159-160). In other words, we can safely say with Frank that in Kant freedom is not real insofar as it separates understanding and sensibility. Freedom, in Kant, acquires an abstract metaphysical character. We can also say (following Kant himself) that freedom is an amphiboly (ambiguity), in the material world it is always negative, which makes it inherently attractive for man. And what of Dostoyevsky? How does he cope with the amphiboly of freedom?

Before answering this question let us recall that Kant resolves the amphiboly of freedom through the categorical imperative. Dostoyevsky, in turn, overcomes the categorical imperative through deification. His characters make the reader ponder over the meaning of human existence, which is unique for everyone, and over the fact that each person is responsible for becoming aware of his/her freedom, which is ultimately possible in the material world only as a concrete choice.

It is not by chance that Golosovker makes the following observation in the "Afterword" to the book:

Kant tried to find a way out of theoretical despair in two ways: 1) in the epistemological way, resorting to the sly natural "necessary illusion of reason" inherent in him and 2) in the moral way by proposing the chilling categorical imperative, some kind of conscience of the desert beneath an inaccessible cosmic starlight. It is the conscience of army regulations,

недостигаемо-космологическим блеском звезд. Это — совесть устава, субординации и порядка, но не живого чувства. Достоевский же из всех безысходностей разума видит для человека выход в страстной деятельности любви, в практике, где знание сердца перескакивает через все теоретические постулаты и выводы и где ум-теоретик срывается в трагедию (Голосовкер, 1963, с. 98).

И тем более неслучайно Туган-Барановский в 1912 г. говорит о Достоевском как о «моральном философе», непреходящая заслуга которого состоит в том, что ему удалось перевести идею нравственной философии Канта в контекст разрешения проблем практической жизни (Туган-Барановский, 1912, с. 11). А С. Н. Булгаков еще раньше, в 1902 г., ставит вопрос о теодицее в романах Достоевского (Булгаков, 1902, с. 844). Именно эту проблему мирозерцания Достоевского подхватит поздний Франк. И там снова зазвучит голос Канта. Приведем большую цитату:

За рационально-нравственной установкой отношения к миру, из которой возникает проблема теодицеи и для которой она становится неразрешимым трагизмом, он открывает более глубокую *психологическую* установку непосредственной любви к жизни, которая в своем последнем религиозном основании раскрывается как благословение всего живущего, как виденье религиозного истока мира и бытия в Боге. Однако обе установки при более близком, добросовестном рассмотрении оказываются непосредственно связаны друг с другом: мирная гармония благословляющей любви к миру в любую минуту может быть разрушена ужасным диссонансом вновь пробудившегося в нашей совести обвинения мира.

Однако здесь происходит решительная атака на проблему теодицеи исходя из уже достигнутых позиций. При этом она не достигает ее рационально-логического решения, которое, как уже упоминалось, исходя из представлений Достоевского, просто невозможно, но делает возможным ее истинное преодоление посредством радикального поворота религиозно-нравственного взгляда. Выражаясь языком кантовской философии, можно было бы

subordination and order, but not of living feeling. By contrast, Dostoyevsky sees a way out of all the despair in passionate activity of love, in practice where the knowledge of the heart leaps over all the theoretical postulates and conclusions and where theoretical reason tumbles into tragedy (Golosovker, 1963, p. 98).

No wonder Mikhail I. Tugan-Baranovsky (1912, p. 11) writes about Dostoyevsky as a “moral philosopher” who claims the credit for transferring Kant’s moral philosophy to the context of resolving the problems of practical life. Still earlier, in 1902, Sergey N. Bulgakov (1902, p. 844) raises the question of theodicy in Dostoyevsky’s novels. Later Frank took up this problem of Dostoyevsky’s worldview. And there Kant’s voice is heard again. We crave the reader’s indulgence for quoting at some length:

Behind the *rational-moral* attitude to the world from which arises the problem of theodicy and for which it becomes an irresolvable tragedy, he discovers a more profound *psychological* attitude of plain love of life which in its ultimate religious foundation reveals itself as the blessing of all things living as a vision of the religious source of the world and being in God. *However, on closer and more thorough inspection both attitudes turn out to be intimately interconnected: the peaceful harmony of blessing love of peace may at any moment be destroyed by the horrible discord of accusation of the world reawakened in our conscience.*

*However, here we see a vehement attack on the problem of theodicy from the position already gained. But it does not attain its rational-logical solution which, as mentioned above, according to Dostoyevsky, is simply impossible, but makes it possible to truly overcome through a radical pivot of the religious-moral attitude. To use the language of Kantian philosophy, we might say that the religious antinomy which forms the essence of theodicy, is cognised in terms of its categories and relativity, and through the revelation of a more profound layer of being is overcome and sublated (aufgehoben) (Frank, 2021b, p. 333).*

сказать, что *религиозная* антиномия, которая составляет сущность проблемы теодицеи, познается в ее категориальной обусловленности и относительности и посредством раскрытия более глубокого слоя бытия преодолевается и снимается (*aufgehoben*) (Франк, 2021б, с. 333).

Чем же ответил Голосовкер?

Вся эта символика — саркастическая игра с богом и чертом, весь kaleidoscope противоречивых утверждений: что если бог есть, то надо утверждать, будто его нет (так говорит черт), и что если бога нет, то надо утверждать, что он есть (так говорит великий инквизитор), и что бог выдуман и что черт тоже выдуман (так говорит Иван), и что черт-минус хотел рывкнуть «осанну» богу-плюсу, и что он не рывкнул, потому что отрицание необходимо для жизни, и что одной «осанны» для жизни мало (так говорит Иван), и что все в мире друг с другом соприкасается: в одном месте тронешь — в другом конце отдается (так говорит Зосима), и что правды вечной умом не доказать и не понять, а понимается она без ума (так говорят Зосима и Алеша), и что, в итоге, Митя оказался мудрее черта, и проч., и проч., — что означает весь этот сарказм, эта окарикатуренная смесь кантианства (так! — Т.Щ., Б.П.), гегелианства, вольтерианства и христианства, — смесь максим, догматов, законов, анекдотов? Неужели только то, что писатель, как мыслитель-философ, по существу, всегда в философии втайне скептик и романтик, и не его, жизнеописателя, задача живописать в образах систему философии, когда жизнь ни в какую систему не влезает.

Вот почему живые образы героев Достоевского сильнее олицетворяемой ими идеи.

Пусть читатель оглянется на пройденный им путь (Голосовкер, 1963, с. 90).

И далее: «Кант — не только немецкий философ Кант. Кант репрезентирует в романе европейскую теоретическую философию вообще, особенно критическую философию, и с ней вступает Достоевский на страницах романа в сознательную борьбу, ведя одновременно бессознательную борьбу с самим собой» (Там же, с. 96). И в этом смысл эпиграфа нашей статьи.

How did Golosovker respond?

All this symbolism — sarcastic play with God and the Devil, the kaleidoscope of conflicting statements: that if God exists we should claim that he does not exist (as the Devil says) and if God does not exist, we should claim that he does exist (as the Grand Inquisitor says) and that God has been invented and the Devil has also been invented (as Ivan says) and that the Devil-minus wanted to shout “hosanna” to God-plus but did not because “hosanna” alone was not enough for life (as Ivan says) and that everything in the world is interconnected: you touch in one place and it echoes at the other end (as Zosima says) and that the eternal truth cannot be proved or understood by the brain, but it is understood without the brain (as Zosima and Alyosha say) and that at the end of the day Mitya turns out to be wiser than the Devil, and so on and so forth — what is the meaning of all this sarcasm, this caricatured mishmash of Kantianism, Hegelianism, Voltairism and Christianity — a mixture of maxims, dogmas, laws and anecdotes? Could it be just that the writer as a thinker-philosopher is in fact in philosophy a secret sceptic and romantic and it is not his task, as a portrayer of life, to depict the system of philosophy in images when life does not fit into any system.

That is why the living images of Dostoyevsky’s characters are more powerful than the idea they embody.

Let the reader look back on the path he has traversed (Golosovker, 1963, p. 90).

And further: “Kant is not just a German philosopher. Kant represents in the novel European theoretical philosophy in general, especially critical philosophy and Dostoyevsky consciously challenges it in the novel while unconsciously struggling against himself” (*ibid.*, p. 96). This is the meaning of the epigraph to this article.

\*\*\*

We cannot stop the “conversation” about Dostoyevsky which has been going on in Russian philosophy for more than a hundred and fifty years. It is endless. We can merely join it in search of ourselves (like Frank and Golosovker, Bely

\*\*\*

Мы не можем остановить «разговор» о Достоевском, который ведется в русской философии уже более ста пятидесяти лет. Он бесконечен. Мы можем только сами включиться в него, отыскивая себя, как отыскивали себя в разговоре с Достоевским Франк и Голосовкер, Белый и Булгаков, Розанов и Туган-Барановский и многие другие русские философы.

### Список литературы

Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н., Цыганков А. С. С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском: новые материалы. М. : ИФ РАН, 2021.

Белоус В. Г. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. М. : Модест Колеров и «Три Квадрата», 2005а. Кн. 1.

Белоус В. Г. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. М. : Модест Колеров и «Три Квадрата», 2005б. Кн. 2.

Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 61. С. 826–863.

Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М. : Изд-во АН СССР, 1963.

Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолюте // Голосовкер Я. Э. Избранное. Логика мифа. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 7–222.

[Гудзий Н. К.] От редактора // Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. М. : Наука, 1963. С. 3–4.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Рашковский Е. Б. Яков Эммануилович Голосовкер: философия в поисках человека // Яков Эммануилович Голосовкер / под ред. Е. Б. Рашковского ; сост. Е. Б. Рашковский, Н. В. Брагинская. М. : Политическая энциклопедия, 2017. С. 7–40.

Туган-Барановский М. И. Три великих этических проблемы. Нравственное мировоззрение Достоевского // Туган-Барановский М. И. К лучшему будущему. СПб. : Энергия, 1912.

[Угольников Ю. А.]. Хроника основных событий жизни и творчества Я. Э. Голосовкера / сост. Ю. А. Угольников // Яков Эммануилович Голосовкер / под ред.

and Bulgakov, Rozanov and Tugan-Baranovsky and many other Russian philosophers did in conversation with Dostoyevsky).

### References

Alyayev, G.E., Obolevich, T., Rezvykh, T.N. and Tsygankov, A.S., 2021. S. L. Frank o F. M. Dostoyevskom: novyye materialy [S.L. Frank about F. M. Dostoyevsky: new materials]. Moscow: IF RAN. (In Rus.)

Belous, V.G., 2005a. VOL'FILA (Petrogradskaya Vol'naya Filosofskaya Assotsiatsiya): 1919–1924 [VOL'FILA (Petrograd Free Philosophical Association): 1919–1924]. Book. 1. Moscow: Modest Kolerov and "Tri Kvadrata". (In Rus.)

Belous, V.G., 2005b. VOL'FILA (Petrogradskaya Vol'naya Filosofskaya Assotsiatsiya): 1919–1924 [VOL'FILA (Petrograd Free Philosophical Association): 1919–1924]. Book. 2. Moscow: Modest Kolerov and "Tri Kvadrata". (In Rus.)

Bulgakov, S.N., 1902. Ivan Karamazov (in Dostoyevsky's Novel *The Brothers Karamazov*) as a Philosophical Type. *Voprosy filosofii i psichologii* [Issues of Philosophy and Psychology], 61(1), pp. 826–863 (In Rus.)

Frank, S.L., 1922. The Crisis of Western Culture. In: N. A. Berdyaev, Ya.M. Bukshpan, F. A. Stepun and S. L. Frank, 1922. *Osvald Shpengler i Zakat Yevropy* [Oswald Spengler and the Decline of Europe]. Moscow: Bereg, pp. 34–54. (In Rus.)

Frank, S.L., 1931. Dostoyevsky and the Crisis of Humanism. *Put'* [The Way], 27, pp. 71–78.

Frank, S.L., 1996. Regarding the Article about "Signposts" by S. V. Lurie. In: S. L. Frank, 1996. *Russkoye mirovozzreniye* [Russian Worldview]. Edited by A. A. Ermichev. St. Petersburg: Nauka, pp. 554–569. (In Rus.)

[Frank, S.L.], 2021a. Dostojewskys Weltanschauung. In: G. E. Alyayev, T. Obolevich, T. N. Rezvykh and A. S. Tsygankov, 2021. S. L. Frank o F. M. Dostoyevskom: novyye materialy [S.L. Frank on F. M. Dostoyevsky: New Materials]. Moscow: IF RAN, pp. 120–148.

[Frank, S.L.], 2021b. Dostojewskijs Theodizee. In: G. E. Alyayev, T. Obolevich, T. N. Rezvykh and A. S. Tsygankov, 2021. S. L. Frank o F. M. Dostoyevskom: novyye materialy [S.L. Frank on F. M. Dostoyevsky: New Materials]. Moscow: IF RAN, pp. 309–324.

Golosovker, Ya.E., 1963. *Dostoyevskiy i Kant. Razmyshleniye chitatelya nad romanom "Brat'ya Karamazovy" i traktatom Kanta "Kritika chistogo razuma"* [Dostoyevsky and Kant. The Reader's Reflection on the Novel *The Brothers Karamazov* and Kant's Treatise Critique of Pure Reason]. Moscow: Nauka. (In Rus.)

Е. Б. Рашковского ; сост. Е. Б. Рашковский, Н. В. Брагинская. М. : Политическая энциклопедия, 2017. С. 288–294.

Франк С. Л. Кризис Западной культуры // Бердяев Н. А., Букшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М. : Берег, 1922. С. 34–54.

Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма // Путь. 1931. № 27. С. 71–78.

Франк С. Л. Культура и религия (По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье) // Франк С. Л. Русское мировоззрение / сост. А. А. Ермичев. СПб. : Наука, 1996. С. 554–569.

[Франк С. Л.]. Dostojewsky's Weltanschauung <Мировоззрение Достоевского (конспект курса лекций)> // Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н., Цыганков А. С. С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском: новые материалы. М. : ИФ РАН, 2021а. С. 120–191.

[Франк С. Л.]. Dostojewskijs Theodizee <Теодицея Достоевского> // Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н., Цыганков А. С. С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском: новые материалы. М. : ИФ РАН, 2021б. С. 309–343.

### Об авторах

Татьяна Геннадьевна **Щедрина**, доктор философских наук, Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия.

E-mail: tannirra@yandex.ru

Борис Исаевич **Пружинин**, доктор философских наук, Институт философии РАН, Москва, Россия.

E-mail: prubor@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0903-6897>

### Для цитирования:

Щедрина Т. Г., Пружинин Б. И. Семен Франк и Яков Голосовкер: о кантианских мотивах в творчестве Ф. М. Достоевского // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 92–106.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-5

© Щедрина Т. Г., Пружинин Б. И., 2023.

Golosovker, Ya. E., 2010. Imaginative absolute. In: Ya. E. Golosovker, 2010. *Izbrannoye. Logika mifa [Favorites. Myth Logic]*. Moscow & St. Petersburg: Tsentr humanitarnykh initsiativ, pp. 7-222. (In Rus.)

[Gudziy, N. K.], 1963. From the Editor. In: Ya. E. Golosovker, 1963. *Dostoyevskiy i Kant. Razmyshleniye chitatelya nad romanom "Brat'ya Karamazovy" i traktatom Kanta "Kritika chistogo razuma"* [Dostoevsky and Kant. The Reader's Reflection on the Novel The Brothers Karamazov and Kant's Treatise Critique of Pure Reason]. Moscow: Nauka, pp. 3-4. (In Rus.)

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Rashkovsky, E. B., 2017. Yakov Emmanuilovich Golosovker: Philosophy in Search for a Person. In: E. B. Rashkovsky, ed. 2017. *Yakov Emmanuilovich Golosovker*. Selected by E. B. Rashkovsky and N. V. Braginskaya. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 7-40. (In Rus.)

Tugan-Baranovsky, M. I., 1912. Three Great Ethical Problems. Moral Worldview of Dostoevsky. In: M. I. Tugan-Baranovsky, 1912. *K luchshemu budushchemu [To a Better Future]*. St. Petersburg: Energy. (In Rus.)

[Ugolnikov, Yu. A.], 2017. Chronicle of the Main Events in the Life and Work of Ya. E. Golosovker. In: E. B. Rashkovsky, ed. 2017. *Yakov Emmanuilovich Golosovker*. Selected by E. B. Rashkovsky and N. V. Braginskaya. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 288-294. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

### The authors

Prof. Dr Tatiana G. **Shchedrina**, Moscow Pedagogical State University (MPGU), Moscow, Russia.

E-mail: tannirra@yandex.ru

Prof. Dr Boris I. **Pruzhinin**, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia.

E-mail: prubor@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0903-6897>

### To cite this article:

Shchedrina, T. G., Pruzhinin, B. I., 2023. Semyon Frank and Yakov Golosovker: On Kantian Motives in the Works of Dostoyevsky. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 92-106. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-5>

© Shchedrina T. G., Pruzhinin B. I., 2023.